

## Poética y política en la filosofía de al-Fārābī<sup>1</sup>

Kamal Cumsille Marzouka<sup>2</sup>, Mauricio Amar Díaz<sup>3</sup>

Recepción: 06-09-2023 / Aceptación: 16-11-2023

**Resumen.** El presente artículo se centra en explorar una cuestión fundamental del pensamiento de al-Fārābī, específicamente su comprensión de la potencia de la poesía y su papel político y social en el contexto del mundo árabe clásico. La lectura de este filósofo implica una reinterpretación innovadora de la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles, destacando el carácter productivo de la imaginación en términos de evocación de imágenes y creación de semejanzas. Se explora, asimismo, la influencia de la filosofía de al-Fārābī en otros filósofos árabes e islámicos, como Avicena y Averroes, quienes se convirtieron en principales referentes en la reivindicación de la filosofía en este contexto cultural.

**Palabras clave:** al-Fārābī; filosofía árabe clásica; imaginación; semejanza; Poética.

### [en] Poetics and politics in al-Fārābī's philosophy

**Abstract.** This article focuses on exploring a fundamental issue in al-Fārābī's thought, specifically his understanding of the potency of poetry and its political and social role in the context of the classical Arab world. The reading of this philosopher involves an innovative reinterpretation of Aristotle's *Poetics* and *Rhetoric*, highlighting the productive character of the imagination in terms of evoking images and creating resemblances. It also explores the influence of al-Fārābī's philosophy on other Arab and Islamic philosophers, such as Avicenna and Averroes, who became the main referents in the vindication of philosophy in this cultural context.

**Keywords:** Al-Fārābī; Classical Arabic Philosophy; Imagination; Likeness; Poetics.

**Sumario.** Introducción. 1. La recepción de la poética en la filosofía árabe clásica. 2. Al-Fārābī: silogismo poético y potencia del lenguaje. 3. Política y lenguaje en la poética de al-Fārābī. 4. Más allá de al-Fārābī. Bibliografía.

**Cómo citar:** Cumsille Marzouka, K.; Amar Díaz, M. (2023). Poética y política en la filosofía de al-Fārābī. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 161-168.

### Introducción

El filósofo Abū Nasr al-Fārābī (870-950) fue uno de los más importantes pensadores del mundo árabe clásico, influenciando de manera considerable la filosofía de Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198). Mohamed Abed Yabri, dirá que “Mil cien años nos separan de al-Fārābī el hombre. Pero sólo cien años nos separan de su pensamiento y su cultura. Durante mil años, el pensamiento árabe giró en torno a su visión del mundo”<sup>4</sup>. Esta no es una declaración antojadiza, sino que refleja la relevancia que al-Fārābī tuvo no para un determinado campo del saber, sino para un conjunto de problemas que, en su coherencia y relación, configuran un sistema filosófico.

Lo que nos preocupa en este artículo es desentrañar una de las cuestiones más interesantes del pensamiento farabiano, aquella que se refiere a su comprensión de la potencia de la poesía y el rol político y social que ella cumple en el mundo árabe clásico. Lo que está en juego en la lectura del filósofo es una reinterpretación de la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles profundamente novedosa que pondrá acento en el carácter productivo de la imaginación, tanto en su capacidad de evocar imágenes como en la operación de crear semejanzas.

Para entender la novedad del pensamiento de al-Fārābī, debemos poner atención a la recepción singular del *Organon* aristotélico en el mundo árabe que incluye la *Poética* y la *Retórica* y, por tanto, desde el inicio las incorpora entre los problemas de índole lógica. En

<sup>1</sup> El presente artículo fue elaborado en el marco del proyecto “La Poética de Aristóteles en la tradición árabe: el caso de Al-Farabi, estudio y traducción del *Kitab al-shi'r*”, adjudicado en el concurso “Equipos de investigación 2021: fortalecimiento de la relación investigación-docencia”, de la Dirección de Investigación, creación y publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

<sup>2</sup> Kamal Cumsille Marzouka es académico del Centro de Estudios Árabes Eugenio Chahuán de la Universidad de Chile.  
Correo electrónico: [kamal@uchile.cl](mailto:kamal@uchile.cl).

<sup>3</sup> Mauricio Amar Díaz es académico del Centro de Estudios Árabes Eugenio Chahuán de la Universidad de Chile.  
wwCorreo electrónico: [mgamar@uchile.cl](mailto:mgamar@uchile.cl).

<sup>4</sup> M. Ábed Yabri, *El Pensamiento Filosófico Árabe. al-Fārābī, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 76.

ese contexto, veremos cómo al-Fārābī es capaz de articular dos conceptos fundamentales: la producción de imágenes mentales [*takhyīl*] y la formación de semejanzas [*muḥākāh*] que serían cualidades de los silogismos poéticos. Esto profundamente relacionado, a su vez, con una cuestión más vasta, que podemos llamar «filosofía política de al-Fārābī», en la que aparecen como asuntos de primera importancia la comunidad política, el uso del intelecto y la felicidad como propósito final. Lo interesante es comprender cómo se inserta una teoría sobre la poesía al interior de esta filosofía política, cuáles son los aspectos que abre la potencia de lo poético y de qué manera la propia política debe pensarla críticamente. Finalmente, a modo de conclusión, indagaremos brevemente en la influencia de la filosofía farabiana en quienes fueron, junto a él, los principales referentes de la reivindicación de la filosofía en el mundo árabe e islámico, Avicena y Averroes.

### 1. La recepción de la poética en la filosofía árabe clásica

El mundo árabe clásico se configuró como una unidad lingüística y religiosa de la que participaron diversos pueblos, con tradiciones y culturas diferentes. Gran parte del territorio que abarcó el islam había sido ocupado por la cultura helénica y Bizancio, de modo que el pensamiento que nutre a la tradición árabe, desde su nacimiento como imperio, está profundamente signada por la tradición griega. Si bien las traducciones de los textos griegos comenzaron tempranamente durante el califato Omeya, es durante el gobierno del califa abasí al-Ma'mūn (813-833) que los círculos de traductores fueron institucionalizados como política de Estado, haciendo florecer una gran cantidad de textos en lengua árabe que antes sólo estaban disponibles en griego y siríaco. Diferentes corrientes de pensamiento se nutrieron de estas traducciones pero, entre los *falasifa*, la más relevante entre ellas fue la de Aristóteles y sus comentaristas, llamando al filósofo griego Primer Maestro<sup>5</sup>.

La filosofía árabe clásica, heredera del aristotelismo, tomó para sí, de manera crítica, la comprensión del alma en los términos del filósofo griego, en cuyo esquema propuesto en *De anima*, piensa el problema del uso de los sentidos, su vínculo con la imaginación y la relación de esta última con el intelecto<sup>6</sup>. Importantes tratados sobre aquello se encuentran en los tres grandes pensadores árabes, al-Fārābī, Avicena y Averroes. Partiendo de Aristóteles, aquello por lo que se define el humano será el vínculo que este establece con el intelecto, y decimos vínculo, no posesión, porque de manera explícita en Averroes<sup>7</sup>, pero ya presente en al-Fārābī<sup>8</sup>, se trata de un intelecto separado que determina el pensamiento como

relación del ser sensible e imaginativo con aquello que lo sobrepasa y le permite pensar. La imaginación ocupa en este proceso un lugar central, dado que el intelecto no piensa sin imágenes, que son recibidas y transformadas por la facultad imaginativa. El rol de la imaginación y su relación con el pensamiento, entonces, deriva de una lectura atenta de la psicología de Aristóteles, pero existe una vertiente de la comprensión de esta relación que se muestra en otros textos y en un campo de estudio un tanto diferente.

Es en los tratados sobre la *Poética* de Aristóteles, donde surge una visión de la imaginación muy singular, que atraviesa gran parte de la filosofía árabe y que aborda no tanto el rol que cumple en el entramado psicológico, sino su *modus operandi* específico que nos permitirá pensar los efectos en la poesía y en la conformación de la propia sociedad, teniendo en cuenta la relevancia que ocupa este género literario en la cultura árabe clásica. Ahora bien, lo que está en juego no es en absoluto una copia de los principios de la *Poética*, sino una reelaboración creativa en la que tiene mucho que decir la propia recepción de los textos, incluidas las dificultades para interpretar determinados conceptos como tragedia y comedia<sup>9</sup>, que terminaron siendo reemplazados por otros más acordes con la realidad cultural árabe<sup>10</sup>.

Como nos cuenta Salim Kemal, una primera traducción de la *Poética*, desde el siríaco al árabe, fue realizada por el nestoriano Abu Bashir Matta en el año 932. A su vez, la versión siríaca, llevada a cabo en 900, está basada en una copia griega datada en torno al año 700. Una segunda versión, de Yahia ibn 'Adi, fue realizada posteriormente, sin que sepamos el texto de base, siendo la más utilizada y comentada por Al Kindi y Al Khwarizmi<sup>11</sup> (Kemal, 1986, 112). La compleja trama idiomática evidencia una interpretación que no nace simplemente de la lectura, sino de la propia traducción y, por tanto, deviene profundamente novedosa. “El conjunto de traducciones del *Organon* aristotélico –dice Dimitri Gutas– es uno de los grandes logros del movimiento de traducción, tanto por su influencia como por su contenido filosófico” (Gutas, 1998, 147). La figura clave en esa recepción e interpretación es al-Fārābī, quien sistematiza el conocimiento e introduce conceptos nuevos para adaptar los principios aristotélicos a la realidad filosófica árabe, influenciando fuertemente a varias generaciones de pensadores.

<sup>9</sup> En rigor, debemos decir que aquello a lo que Aristóteles llama poesía difiere de manera profunda tanto de lo que la tradición árabe entendía por tal como lo que, a su vez nuestra propia cultura llama por ese nombre. La *Poética* de Aristóteles está enfocada en los géneros de comedia y tragedia muy relacionados al teatro griego, sin embargo, el filósofo conceptualiza de manera original elementos que sí serán relevantes para la tradición poética árabe y la nuestra, como ocurre con la metáfora. Cf. Aristóteles, *Poética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

<sup>10</sup> Conocida es, en este sentido, las dificultades que encontró Averroes para interpretar la tragedia y la comedia, asimilándolas finalmente al panegírico y al epigrama, formas habituales en la poesía árabe clásica. Cf. Averroes, “Paráfrasis Del Libro de La *Poética*”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 6, 1999, pp. 203-14 y L. Harb, *Arabic Poetics: Aesthetic Experience in Classical Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 78.

<sup>11</sup> S. Kemal, “Arabic Poetics and Aristotelian Poetics”, *British Journal of Aesthetics*, vol. 26, no. 2, 1986, pp. 112-23, p. 113.

<sup>5</sup> D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th 5th-10th C.)*, New York, Routledge, 1998, pp. 75-104.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos, 2010.

<sup>7</sup> Averroes, *Sobre el intelecto*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 119-120.

<sup>8</sup> Abu Nasr Al-Farabi, *La ciudad ideal*, Madrid, Editorial Tecnos, 2011, pp. 68-70.

En su *Catálogo de las ciencias* al-Fārābī ubica a la *Poética* y a la *Retórica* dentro de los ocho tratados de *Lógica* de Aristóteles, una clasificación heredada de Simplicio que comprende un *Organon* diferente a la compilación que Andrónico de Rodas heredó con tal nombre al mundo latino medieval. En el caso de al-Fārābī, la *Lógica* se compone de cinco artes silogísticas: la filosofía, la dialéctica, la sofística, la retórica y la poética. Dentro de estas artes, el filósofo jerarquiza a la filosofía por encima de las demás, sin embargo, crea una forma de análisis que requiere pensar la poética y la retórica a través de la lógica, incorporando formas de silogismo en ellas. La inclusión de la poética en la *Lógica* abre un campo de interpretación del discurso poético marcado por la relación con la verdad o la falsedad. De ahí la aparición del concepto clave, que veremos luego, de silogismo poético.

Al-Fārābī piensa la poética desde su filosofía, que siempre tiene una preocupación política. En este sentido, la contribución de la poesía a una ciudad virtuosa resulta una cuestión decisiva, en tanto gran parte de la educación de la sociedad se sostiene en la transmisión de imágenes y analogías que dependen de artes y del virtuosismo al servicio de la felicidad en tanto fin de la ciudad<sup>12</sup>. Lo que abre al-Fārābī es un campo de análisis de la performatividad del lenguaje, que en todas sus formas de articulación, incluida la retórica y la poética, tiene la capacidad de crear en el oyente una imagen que puede ayudar al desarrollo de la virtud o contribuir al mal vivir de las sociedades. El problema de la persuasión a través de la comparación y la imitación, es decir el reemplazo de una cosa por otra a través del uso del lenguaje (algo tan propio de la poesía), toman un lugar central. Ya en al-Fārābī se combinan como indisolubles, entonces, cuestiones cualitativamente distintas. La poética tiene un rol político y se afirma en la lógica, contribuyendo a ese proyecto que aúna a la sociedad, cuyo horizonte es la felicidad.

## 2. Al-Fārābī: silogismo poético y potencia del lenguaje

Una de las nociones más novedosas que introduce al-Fārābī, al comprender la poética, es la de silogismo poético [*qiyās shi'rī*]. Si la *Poética* ha de ser abordada a partir de la *Lógica*, es necesario que a ella le corresponda una forma de silogismo propio. “Un silogismo –dice al-Fārābī– es un cuerpo discursivo formado por premisas, de tal manera que, si se unen, se sigue de ellas, esencialmente, y no por accidente, alguna otra cosa diferente como resultado”<sup>13</sup>. Esta definición introduce al interior del silogismo diversidad de imágenes o palabras, que al reunirse sintácticamente, dan como resultado una tercera idea que pertenece a esa relación de manera esencial, que podemos llamar conclusión o consecuencia (*ibīdem*). Su composición, tal como lo entiende Aristóteles, está dada por una proposición mayor, una proposición

menor y una conclusión. Un ejemplo de silogismo demostrativo podría ser: “Si todos los hombres son mortales y todos los griegos son hombres, entonces todos los griegos son mortales”, donde la conclusión (todos los griegos son mortales) se sigue de forma evidente de la relación entre la premisa mayor (todos los hombres son mortales) y la premisa menor (todos los griegos son hombres)<sup>14</sup>.

Cada silogismo mantiene un determinado grado de cercanía con la verdad, siendo el silogismo demostrativo aquel que no requiere mayor demostración porque la evidencia está en el propio enunciado. Pero otros silogismos, como el dialéctico que se basa en la opinión, encuentran mayor lejanía con la verdad y, lo que es muy relevante, se encuentran más cerca de la retórica, en tanto no es evidente la verdad en el propio enunciado, se presta para discursos que buscan convencer con la verosimilitud de sus argumentos, más allá de su apego a la verdad. Por ello, el silogismo dialéctico es muy parecido al silogismo retórico<sup>15</sup>. Al-Fārābī estudia también el silogismo sofístico, por supuesto más alejado de la verdad y el silogismo poético, que no aparece en las clasificaciones de Aristóteles.

En lo que respecta al silogismo poético, para el filósofo es fundamental el elemento comparativo, en tanto, nos dice, “la comparación es lo que más se usa en el arte de la poesía y sobre todo en ella. Se vuelve pues manifiesto que el enunciado poético es la comparación”<sup>16</sup>. Concepto ambiguo, el silogismo poético refiere a una articulación del lenguaje que pareciera incluir en sí una falsedad. Pero para al-Fārābī esto no resulta tan simple, pues más que pura falsedad, el silogismo poético se guiaría por relaciones imaginativas entre las palabras. Lo complejo de este tipo de silogismo es que a pesar de desmarcarse de la relación con la verdad o la falsedad, por ser producto de la imaginación (que en la teoría aristotélica del alma es una facultad que no se deja confundir ni con el intelecto ni con los sentidos<sup>17</sup>) mantiene una estructura de proposición lógica. Lo verdadero y lo falso parecen aquí extrañamente rebasados por un silogismo que, sin embargo, puede tener una función social. Sabemos que la poesía está abierta a diferentes usos como la alabanza, la burla, la pedagogía, la religión o la polémica, todos ellos fundados en la relación imaginativa de las palabras. Es decir, la poesía tiene límites difíciles de discernir y una relevancia social que depende de múltiples usos, muchos de ellos invitando a la acción por parte de los oyentes o lectores y, sin embargo, alejados de un vínculo con los grados de verdad o falsedad con que pueden medirse los demás silogismos. ¿Qué es lo que sostiene, entonces la posibilidad del silogismo poético? Principal-

<sup>12</sup> Al-Fārābī, 2011, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>13</sup> Al-Fārābī, *Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, ed. N. Rescher, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963, p. 59.

<sup>14</sup> J. F. Trujillo Amaya, X. Valles Álvarez, “Silogismo teórico, razonamiento práctico y razonamiento retórico-dialéctico”, *Praxis Filosófica*, no. 24, 2007, pp. 79-114.

<sup>15</sup> X. López-Farjeat, “El silogismo poético y la imaginación en Alfarabi”, *Tópicos*, vol. 18, no. 1, 2013, pp. 97-113.

<sup>16</sup> Al-Fārābī, *El Tratado acerca de las reglas del arte de los poetas (Qawānīn fī šinā'at al-šū'arā')* de Abū Naṣr al-Fārābī. Presentación, traducción y notas. Traducción de Kamal Cumsille y Miguel Carmona para el proyecto de investigación “La Poética de Aristóteles en la tradición árabe: el caso de Al-Farabi, estudio y traducción del *Kitāb al-shi'r*”.

<sup>17</sup> Aristóteles, 2010, *op. cit.* 427b 10-15.

mente la idea de que este tipo de silogismo mantiene una relación de coherencia, de significación, más allá de su relación con la verdad.

Esta cuestión nos lleva, evidentemente, a la relación entre poética y política, pues al-Fārābī no es indiferente a los efectos que pueden tener los enunciados sobre la ciudad y, prefiere aquellos que influyen en la conformación de una ciudad virtuosa. Pero antes de ver esto con mayor detalle, resulta interesante indagar en aquello que el silogismo poético abre para el propio lenguaje. Lo primero que debemos evidenciar es la cercanía y diferencia que establece al-Fārābī entre el lenguaje poético y el retórico. Si en el último lo que está en juego es la búsqueda por conseguir asentimiento en el oyente a través de la locución persuasiva, la característica fundamental de la poesía es la producción de imágenes mentales [*takhyīl*] que provocan en el oyente una emoción o deseo, sin que necesariamente busque el asentimiento. El parecido recae en el hecho de que ambos, el lenguaje retórico y el poético, suelen utilizar entimemas, es decir, la supresión en el silogismo de alguna de las premisas o de la conclusión<sup>18</sup>.

El concepto de *takhyīl* aparece, entonces como fundamental para comprender la potencia del lenguaje poético, puesto que evidencia la capacidad del lenguaje para transferir significados entre palabras, utilizando metáforas y analogías. Como bien dice Gregor Schoeler, la poética árabo-islámica es fundamentalmente una teoría del lenguaje figurativo que implica la construcción de enunciados en los que los significados son una y otra vez transferidos<sup>19</sup>. Una mención especial debe recibir, en este sentido, el breve *Tratado sobre poesía* [*kitāb a-shīr*] donde el concepto de imaginación se desarrolla novedosamente respecto al uso de la tradición anterior. Las palabras utilizadas para referir a la imaginación por filósofos como Al Kindi, Ishaq ibn Hunayn o Qusta ibn Luqa, todos parte de la tradición aristotélica árabe, son principalmente *khayāl* y *wahm*. Nabil Matar sugiere que tal vez la connotación negativa de estos conceptos, en tanto asociados a la falsedad o la locura, o bien porque correspondían al uso de la *phantasia* platónica y, de algún modo, generaban desconfianza, llevaron a al-Fārābī a replantear el concepto de imaginación utilizando la misma raíz árabe *khal*<sup>20</sup>. Introduciendo variaciones en el término *takhyīl* (referido al resultado de la creación de una imagen mental), el filósofo usa también *takhāyal* y *takhāyul* para dar cuenta del acto mismo de crear imágenes, evidenciando el poder creador de la imaginación en la poesía, más allá de su carácter receptivo. Esto introduce en la interpretación un gran matiz respecto a la tradición aristotélica, enfocada en la repetición y la semejanza de la naturaleza en la poesía. Para al-Fārābī, el asunto fundamental radica en la capacidad de creación tanto de la poesía como de otras artes como la escultura. Esto es relevante para entender el rol que juega la imaginación en la conformación del silogismo poético que, en tanto creador de una imagen poética, es aquí de-

finido como «enunciado que causa/crea imaginaciones» [*aqawīl mukhāyyila*]<sup>21</sup>.

La lectura que hace Matar del uso de variaciones en la imaginación por parte de al-Fārābī es interesante, pues evidencia que en el pensador árabe, la cuestión fundamental no reside sólo en el aparato psicológico de Aristóteles, es decir, en la facultad imaginativa como intermedio entre los sentidos y el intelecto, sino también en un proceso que supera al agente, en la imagen poética misma, que deviene causa de movimiento de asentimiento o repulsa. Esto implica pensar la imaginación fuera de los límites del individuo y convertirla en pieza fundamental del proceso social, de la comunicación humana. El enunciado poético deviene, entonces, una forma de exteriorización y de afectación en otros; un modo de producción de sentido más allá de las funciones cognitivas descritas en *De anima* por Aristóteles. En tanto productora de sentido, la imaginación farabiana escapa a la mera reproducción de la naturaleza o a la búsqueda de la verdad. Es en la sociedad, en los oyentes, donde se decide la pertinencia de la imagen evocada o la incapacidad de ella para promover acciones buenas.

Esto no significa que la repetición y la mimesis no tengan función en la poética, sino al contrario. De hecho, la capacidad productiva de la imaginación no debería entenderse como *creatio ex-nihilo*, pues los filósofos árabes parten de la tesis aristotélica de la eternidad del mundo y esto vale también para el uso de la imaginación. El rol de la mimesis es más bien el de un *modus operandi*, un mecanismo singular condicionado de antemano por la facultad imaginativa [*al-quwwa al mukhāyyila*]. Debemos referirnos, entonces, a esta manera en que la imaginación funciona y produce imágenes nuevas. Este modo es lo que el filósofo árabe llamó *muḥākāh* y que hace aparecer el vínculo profundo entre *mimesis*, imitación y evocación con la facultad imaginativa, cuestión que no es abordada por Aristóteles ni en *De anima*, *Poética* o *Retórica*<sup>22</sup>.

*Muḥākāh*, que indica simulación, emulación, copia y eco<sup>23</sup>, es el término árabe que traduce el griego *mimesis*. En *La ciudad ideal*, al-Fārābī enlaza la tradición aristotélica de la imaginación con la *muḥākāh* a propósito de los sueños, lugar privilegiado de acción de la facultad imaginativa. El filósofo dice:

Pero además de emplearse [la imaginación] en conservar las impresiones de los sensibles, y en componerlos unos con otros, tiene una tercera función que consiste en la imitación [*qadr 'ala muḥākāh*]. Entre todas las potencias del alma es característico de la imaginativa este poder de imitar los objetos sensibles, que guardados perseveran en ella. Unas veces forma una imagen a imitación de los sensibles propios de los cinco sentidos, componiéndolos con los sensibles que guarda, a imitación de aquellos; otras veces imita los inteligibles; otras remeda a la potencia nutritiva;

<sup>21</sup> Cf. *Idem*.

<sup>22</sup> Y. Klein, "Imagination and Music: Takhyīl and the Production of Music in Al-Fārābī's Kitāb Al-Mūsīqī Al-Kabīr", in *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics. Volume 2: Studies*, ed. G. J. van Gelder, M. Hammond, Oxford, Oxbow Books, 2008, pp. 179-95, p. 179.

<sup>23</sup> M. Baalbaki, R. M. Baalbaki, Al-Mawrid Al-Hadeeth. A Modern English-Arabic Dictionary, Dar El Ilm Lilmalayin, 2009, p. 571.

<sup>18</sup> X. López-Farjeat, *op. cit.*, p. 113.

<sup>19</sup> G. Schoeler, "The «Poetic Syllogism» Revisited", *Oriens*, vol. 41, no. 1/2, 2013, pp. 1-26, p. 5.

<sup>20</sup> N. Matar, "Alfārābī on Imagination: With a Translation of His «Treatise on Poetry»", *College Literature*, vol. 23, no. 1, 1996, pp. 100-110, p. 102.

otras a la apetitiva; forma, finalmente, imágenes mixtas a imitación de lo que hay en los cuerpos<sup>24</sup>.

Como puede desprenderse de la cita precedente, *muḥākāh* es una función específica de la imaginación que recorre a todas las demás potencias, creando símiles e imágenes mixtas a partir de las cosas. Sin embargo, la traducción de *muḥākāh* simplemente como imitación, impide comprender su verdadero alcance. Como ha planteado Jessica L. Radin, la raíz etimológica del concepto proviene de un uso verbal y no icónico, como es el caso de la *mimesis* griega. En otras palabras, en la *muḥākāh* encontramos mucho más una evocación que una imitación por medio de imágenes y su capacidad de usar las diferentes potencias para producir similitudes, permite conectar la facultad humana del lenguaje con las cosas del mundo y con su propia experiencia sensorial e intelectual<sup>25</sup>. Harb también establece una diferencia entre el concepto griego *mimesis* y *muḥākāh* pues “mientras que en el texto de Aristóteles se refiere principalmente a la representación/imitación «de las acciones y de la vida» (en un drama trágico, por ejemplo), en la filosofía árabe se aplicaba sobre todo a las figuras de comparación y similitud: es decir, el símil y su figura afín, la metáfora”<sup>26</sup>.

A través de este *modo* perteneciente a la imaginación, las más variadas relaciones pueden surgir, siendo la forma por medio de la cual esta potencia puede crear silogismos poéticos, enunciados cuyo sustento no es la relación entre la verdad y la falsedad, sino la simple relación entre las palabras con las que denotamos cosas, sentimientos, apetitos, ideas, muchas veces provocando en el lenguaje el paso directo de una categoría a otra, sin que ello implique un problema epistemológico. Por medio de la *muḥākāh* el humano puede ligar el mundo en una unidad intelectual y material, cuestión fundamental para guiarse y actuar en él. En la confluencia de potencias por las que navega la *muḥākāh*, en la mezcla que produce, por medio del lenguaje, entre materia e ideas y entre sensibilidad e intelecto, ella nos indica que todo pensamiento está cargado del ejercicio de las demás potencias, cuestión que sigue siendo coherente con la idea aristotélica de que sin deseo no hay imaginación y sin ésta última es imposible la intelección.

Si *muḥākāh* es para al-Fārābī la actividad fundamental de poetas y retóricos, es porque a través de ella se componen los más convincentes o bellos silogismos, que provocan en el oyente un movimiento del alma. Como dice José Miguel Puerta Vilchez respecto al proceso de creación, “el sentido físico y el alma interna trabajan juntos para definir el acto artístico. La imaginación, actuando como conducto entre ambos, lleva a cabo el proceso de imitación de forma creativa, reorganizando las percepciones que ya se habían conservado y eligiendo el tipo y el grado de su alejamiento de la realidad”<sup>27</sup>. Poetas

y retóricos componen silogismos que que no necesitan verificación en la realidad y, sin embargo, logran causar en el oyente la aceptación y el convencimiento, pero también la manipulación y la corrupción. Esto es importante, porque en términos éticos y políticos, la *muḥākāh* funciona no como una falacia, sino que su potencia de creación está en la lejanía o cercanía que se da por medio de lo semejante. Así, nos dice el filósofo:

[Aristóteles] no fue de la opinión de que la falacia y la imitación sean un solo [tipo de] enunciado. Pues, ambas son diferentes en su ser, porque el fin de la falacia es distinto del fin de la imitación. Esto porque la falacia es lo que hace que el oyente crea lo opuesto de la cosa, para que crea que lo que es, no es, y que lo que no es, es. En cambio, la imitación de la cosa no [A268] hace creer lo opuesto, sino lo semejante, y produce algo semejante de aquello en la sensación<sup>28</sup>.

Más allá del bien y el mal, fuera de los límites del conocimiento, la *muḥākāh* parece ser un concepto clave, una suerte de condición de posibilidad del pensamiento. La poética, en este sentido, enunciaría una suerte de exposición del límite de toda enunciación, de ese lugar en el que no es posible trazar simples fronteras entre categorías ni verdades. De ahí su enorme relevancia política.

### 3. Política y lenguaje en la poética de al-Fārābī

Dos cuestiones de raíz aristotélica parecen fundamentales para atender al pensamiento político de al-Fārābī: la sociedad como espacio de lo común, encuentro y ayuda mutua entre sus habitantes y la felicidad que indica un modelo ideal de comunidad. Respecto a lo primero, dice el filósofo en *La ciudad ideal*:

El hombre es de tal condición y naturaleza que, para subsistir y alcanzar su máxima perfección, tiene la necesidad de tantísimas cosas que es imposible que viviendo uno aisladamente se ocupe de todas; al contrario, necesita de compañeros, cada uno de los cuales se ocupe de algo que los otros necesitan<sup>29</sup>.

Tal es la convicción de al-Fārābī respecto a la importancia de lo común que clasifica las sociedades humanas en grados de mayor reunión, siendo la sociedad más perfecta aquella que congrega a todos los habitantes de la tierra (*idem*). Pero perfecta, significa también más cercana a la felicidad. Ahora bien, la facultad humana por medio de la cual se alcanza la felicidad es la sabiduría porque “Es particularmente característico de la sabiduría que conozca las razones últimas de todo ser último. Y el fin último por el que surge el ser humano es la felicidad, siendo el fin una de las razones. Por tanto, la sabiduría es la que alcanza lo que es verdaderamente la felicidad”<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Al-Fārābī, 2011, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>25</sup> J. L. Radin, “Excavating the Imagination: The Arabic Afterlife of Aristotle’s Phantasia”, University of Toronto, 2018, p. 69.

<sup>26</sup> L. Harb, 2020, *op. cit.*, p. 83.

<sup>27</sup> J. M. Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought. From Pre-Islamic Arabia through Al-Andalus*, Leiden, Brill Academic Publishers,

2017, p. 284.

<sup>28</sup> Al-Fārābī, *El Tratado acerca de las reglas del arte de los poetas (Qawānīn fī šinā’at al-šū’arā’)*, *op. cit.*

<sup>29</sup> Al-Fārābī, 2011, *op. cit.*, p. 82.

<sup>30</sup> Alfarabi, Alfarabi, *The Political Writings: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, London, Cornell University Press, 2001, p. 35.

Dado que la felicidad es parte fundamental de lo que podríamos entender como una realización de lo humano, debemos indagar en qué consiste la felicidad, cuál es su relación con la política y de qué modo se integra en ella la poética. En un texto referido explícitamente a la felicidad, al-Fārābī nos da ciertas indicaciones que podrían servir para develar estas relaciones. El filósofo nos dice que “El hombre no adquiere la felicidad por aquellas disposiciones suyas de las que no se sigue el elogio o reprobación, sino que aquellas por las que obtiene la felicidad son, en general, disposiciones de las que se sigue elogio o reprobación”<sup>31</sup>. Se elogian o reprobaban tres disposiciones humanas: aquella en las que se usa el cuerpo como instrumento (levantarse, sentarse, cabalgar, mirar, oír); aquella en las que se manifiestan afecciones del alma (apetito, gozo, placer, dolor, ira, miedo, deseo, misericordia, envidia, entre otras); y aquella en que se involucra el discernimiento (Cf. *Ibidem*, 46). A medida que avanza su reflexión, al-Fārābī reduce estas tres disposiciones a dos fundamentales: el hábito moral y la potencia del intelecto, que están profundamente enlazadas, en tanto la relación que establecemos con la intelección es una de hábito.

La perfección intelectual, como cualquier otra facultad humana, se alcanza por medio del dominio de las artes pertinentes. Básicamente, existen tres tipos de artes intelectuales. Unas que nos indican lo que ha de ser hecho y la capacidad para hacerlo (artes práctico-técnicas), otras que nos enseñan lo que es bueno y bello (artes teóricas) y otras que nos enseñan cómo actuar (artes teórico-prácticas) (Cf. *Ibidem*, 66). En este punto, el filósofo enuncia una cuestión fundamental, a saber, que existe entre el arte teórico y el arte teórico-práctico una relación radical que nos lleva a ubicarlas dentro del mismo campo, artes que no apuntan a lo útil, sino a lo bello y a lo bueno. Esto es de enorme importancia si consideramos que en el pensamiento de al-Fārābī, no existe, en última instancia, un filósofo alejado de la ciudad. Se piensa bien cuando se está inserto en una comunidad y esto guarda relación con las acciones que llevamos a cabo. La diferencia entre ambas artes, que juntas al-Fārābī llama propiamente filosofía, radica sólo en el destino de estudio:

Puesto que lo bello es de dos clases, una que es conocimiento solamente y otra que es conocimiento y acción, el arte de la filosofía será de dos clases: una, aquella por la que se adquiere el conocimiento de los seres que no son objeto de la acción del hombre, y esta se llama filosofía teórica; otra es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las cosas cuya naturaleza consiste en ser hechas, entre ellas la capacidad de hacer lo bello, y esta se llama filosofía práctica y filosofía política<sup>32</sup>.

Es en la filosofía donde el humano encuentra la felicidad y su realización, pero ésta no está condicionada por un determinado fin. El humano no cumple un destino, sino que aprende a habitar el intelecto a través de las artes que perfeccionan la razón. Es ahí, en ese hábito,

donde surge una ética, una política y una felicidad que es contemplación de aquella belleza sobre la que no tenemos posibilidad de intervención. La filosofía admira el cosmos y actúa en la ciudad, de modo que ambos se parezcan, adquieran similitud en lo bueno y lo bello. En *La ciudad ideal*, al-Fārābī compara a las ciudades alejadas de la felicidad con los malos copistas, de los que sólo puede difundirse una mala escritura<sup>33</sup>.

Es en ese programa filosófico y político en el que debemos pensar el significado de la poética para al-Fārābī, sin descuidar el hecho de que por más que esta responda a un arte diferente de la filosofía, entre ellas podremos encontrar más de algún parecido. En su breve *Tratado de poesía*, el filósofo da cuenta de elementos contextuales en los que se desenvuelve este arte. No todos los pueblos tienen las mismas intenciones poéticas ni adoptan iguales formas o la misma preocupación por las palabras o la melodía o el ritmo.

El tratado comienza describiendo la importancia que dan los árabes, en la poesía, a la rima en verso, utilizando palabras que pueden ser familiares o no. A diferencia de otras naciones, dice al-Fārābī, los árabes no hacen poesía tratando la melodía de la misma manera en que tratan las palabras. Para los árabes lo relevante en la poesía es el uso de las palabras, es decir, la formulación de silogismos poéticos. Son los propios enunciados los que hacen aparecer a la melodía. Primera cuestión relevante, entonces, la poesía es un arte de enunciados y su ejercicio fundamental es la puesta en relación y transferencia entre las palabras. Esto crea una mayor proximidad entre la poesía y la retórica, al punto que muchos retóricos comienzan a usar *muhākāh* en exceso, a sabiendas que en ella lo relevante es la producción de formas imaginativas que no siempre se sostienen en la realidad. Y así también, dada la fuerza de convicción de la retórica, muchos poetas utilizan formas retóricas en metros, que le dan fuerza de convencimiento a sus enunciados. La mezcla de ambas, de retórica y poesía, dice al-Fārābī, es lo más común, sin embargo, el silogismo poético se fundamenta en una cuestión diferente.

La base del silogismo poético es la utilización de enunciados que, usando el sustento material de un enunciado o palabra, establece un parecido que crea una nueva relación enunciativa. El sustento material de este puede ser una acción o una forma, mientras que la intención es siempre la creación imaginativa de la cosa referida en sí misma o en relación a otra<sup>34</sup> (Cf. Matar, 1996, 106). Ahora bien, esta idea está también presente en los silogismos científicos, que intentan definir una cosa en sí misma (definición) o a partir de otras (demostración). Surge así una extraña condición de la poesía, que se mueve entre la articulación lingüística de la ciencia y la persuasión de la retórica. Este terreno ambiguo en el que se mueve la poesía le da una fuerza inusitada para afectar el alma de quien la escucha.

Es necesario, sin embargo, ir un poco más allá. Al-Fārābī desarrolla en su *Tratado de poesía* una política coherente con los principios de la psicología aristotélica. El humano siempre articula su mundo mediado

<sup>31</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad* (Kitāb Al-Tanbīh ‘alā Sabīl Al-Sa’āda), Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 44.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>33</sup> Al-Fārābī, 2011, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>34</sup> N. Matar, *op. cit.*, p. 106.

por las imágenes y palabras, pero esta no es una articulación pasiva, sino en constante movimiento entre la recepción y la transformación activa. En otras palabras, el humano siempre se relaciona con un mundo al que da significado a partir de la imaginación, moviéndose en aprobación o desaprobación de aquello que le es transmitido, comparándolo con aquellas premisas arraigadas como verdades en el alma. Nuestra especie, dice al-Fārābī, guía sus acciones por aquellas imaginaciones que van formando sus conocimientos y opiniones. Y cuando esta relación no es tan clara o es contradictoria, estos siguen sobre todo sus imaginaciones antes que sus opiniones o conocimientos. El poder de la imaginación alcanza, así, el rango de facultad decisiva para el pensamiento, sin remitir ella misma, necesariamente, a la verdad. “Ciertamente – dice el filósofo– la cuestión depende de qué ha sido imaginado y no de lo que es real”<sup>35</sup>.

En este poderoso juego la *muḥākāh* resulta decisiva, porque es a través de ella que establecemos una relación imaginativa con las cosas del mundo, siendo aquello que imaginamos no una simple imagen de una cosa real, sino su conversión en un símil que, a su vez, puede ser asimilado a otra imagen, y así sucesivamente hasta el infinito, creándose varios grados de sustitución de lo real hacia lo que finalmente es imaginado. *Muḥākāh* designa, entonces, un modo de producción imaginativa no limitado a la poesía, pero que en ella encuentra su máximo potencial. Y si al igual que en la retórica, la poesía, a través de la evocación de imágenes, busca mover el alma hacia lo imaginado (sea para aceptarlo, evitarlo, alejarse o acercarse), es comprensible que sea entendida en el marco de una teoría política.

El reconocimiento del poder de la poesía y la necesidad de ser pensada políticamente se muestra con claridad cuando al-Fārābī dice que “Todos los poemas se producen sólo para hacer excelente la evocación imaginativa de algo”<sup>36</sup>, pero luego agrega que existen seis tipos de ellos, tres laudables y tres despreciables. Aquellos laudables son, en primer lugar, los poemas que articulan la felicidad y la potencia del intelecto, favoreciendo las imágenes virtuosas. Luego, aquellos que bien buscan equilibrar el alma respecto a accidentes como la ira, el enorgullo, la dureza, la arrogancia, la impertinencia, el amor al honor, la tiranía, la avaricia y cosas similares. Finalmente, aquellos poemas que se proponen equilibrar el alma respecto a accidentes como la debilidad, bajos anhelos y placeres, la delicadeza del agotamiento del alma, el temor, la angustia, la timidez, la indulgencia, la blandura y cosas similares (Cf. *Idem*). Como es de suponer, son despreciables aquellos poemas que buscan promover lo contrario.

Es relevante comprender, entonces, que una ciudad virtuosa no es aquella que acalla la poesía, sino una en la que reconociéndose su fuerza y capacidad de llevar al límite la lengua es, al mismo tiempo, situada políticamente. No está en juego aquí la definición de una buena o mala poesía, sino de una poesía que contribuye a una ciudad ideal y otro tipo que desarticula las relaciones virtuosas.

#### 4. Más allá de al-Fārābī

La influencia de al-Fārābī sobre el desarrollo de la filosofía árabe clásica resulta determinante para comprender la manera en que fue leída y comentada tanto la *Poética* como la *Retórica* de Aristóteles. Sus más grandes receptores y transformadores fueron Avicena y Averroes, este último en un contexto histórico y cultural muy diferente.

En el caso de Avicena, la recepción de la *Poética* está profundamente marcada por la lectura de al-Fārābī, mas su reflexión da ciertos giros a lo que se puede entender más propiamente como una estética de lo maravilloso<sup>37</sup>. Crítico de la mera asimilación de la tradición poética griega por parte de los árabes, Avicena rescata ciertas particularidades de su contexto cultural, donde la poesía es pensada sobre todo a partir de sus efectos sobre el oyente, un receptor individual con el que la poesía supera la relación verdad-falsedad. Esta distancia cultural y temporal que asume Avicena respecto de la tradición griega, argumenta que mientras en Grecia se da una búsqueda por el sentido y coherencia útiles a la ciudad, entre los árabes lo que prima es una comunidad perceptiva, que comparte ciertas formas y apreciaciones y que se afecta continuamente por la creación poética. A diferencia de los argumentos lógicos, la poesía se caracteriza por una evocación y recepción imaginativa, fundadas en el asombro, la maravilla y el placer que no requieren que aquello que sea dicho sea necesariamente una verdad<sup>38</sup>.

Este *Organon* árabe fue también heredado por la tradición filosófica de Al-Andalus, que tiene a su principal exponente en Ibn Rushd, conocido en la tradición europea como Averroes. Al igual que sus predecesores, Averroes lleva a cabo un análisis minucioso de las características de la poética en Aristóteles. Su principal objetivo, a diferencia sobre todo de Avicena, es pensar una poética que sea útil a la ciudad, es decir, pedagógica y vinculada al deber de la filosofía. Por supuesto, el contexto en el que escribe Averroes es diferente en términos culturales, históricos y políticos. Su pensamiento está marcado por una defensa de la filosofía frente a los intentos de someterla a los dictámenes del islam por parte del *kalam* (teología islámica) de su entorno<sup>39</sup>. Por ello, su recepción de la *Poética* está marcada por un fuerte énfasis en los aspectos lógicos, en detrimento, como dice Puerta Vilchez en su traducción de la *Paráfrasis del libro de la Poética*, de sus aspectos imaginarios y creativos<sup>40</sup>.

Siendo en algunos aspectos muy diferentes los análisis de al-Fārābī, Avicena y Averroes respecto a la potencia de la poética, los tres comparten la herencia de un *Organon* que incluye la *Poética* y la *Retórica*, hecho que sitúa sus lecturas en el marco de la lógica. Para estos filósofos, pensar la poesía al interior del campo lógico no significó ignorar su potencia política, sino al contrario, consideraron la necesidad de maravillarse con la capacidad de ir más allá de la verdad o la falsedad, característica propia del silogismo poético, tanto como establecer una fuerte relación entre lenguaje, política y felicidad.

<sup>37</sup> L. Harb, *op. cit.*, p. 88.

<sup>38</sup> S. Kemal, *op. cit.*, p. 116.

<sup>39</sup> Cf. Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, Oxford, Oxbow Books, 2012.

<sup>40</sup> Averroes, “Paráfrasis del libro de la Poética”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 6, 1999, pp. 203-214, p. 206.

<sup>35</sup> Citado en *idem*.

<sup>36</sup> Alfarabi, 2001, *op. cit.* p. 36.

## Bibliografía

- Ábed Yabri, M., *El Pensamiento Filosófico Árabe. al-Fārābī, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas Contemporáneas*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Al-Fārābī, *El Tratado acerca de las reglas del arte de los poetas (Qawānīn fī ṣināʿat al- ṣuʿarāʿ)* de Abū Naṣr al-Fārābī. *Presentación, traducción y notas*. Traducción de Kamal Cumsille y Miguel Carmona para el proyecto de investigación “La Poética de Aristóteles en la tradición árabe: el caso de Al-Farabi, estudio y traducción del *Kitāb al-shiʿr*”.
- , *Al-Fārābī’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics*. Edited by Nicholas Rescher, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963.
- , *El Camino de La Felicidad (Kitāb Al-Tanbīh ‘alā Sabīl Al-Sa’āda)*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- , *La Ciudad Ideal*, Madrid, Editorial Tecnos, 2011.
- , *al-Fārābī, The Political Writings: “Selected Aphorisms” and Other Texts*. London: Cornell University Press, 2001.
- Aristóteles, *Poética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- , *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos, 2010.
- Averroes, “Paráfrasis Del Libro de La Poética.” *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 6, pp. 203-14, 1999.
- , *Sobre el intelecto*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- , *On the Harmony of Religion and Philosophy*, Oxford, Oxbow Books, 2012.
- Baalbaki, M. and Dr. Ramzi Munir Baalbaki, *Al-Mawrid Al-Hadeeth. A Modern English-Arabic Dictionary*, Dar El Ilm Lilmalayin, 2009.
- Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th 5th-10th C.)*, New York, Routledge, 1998.
- Harb, L., *Arabic Poetics: Aesthetic Experience in Classical Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Kemal, S., “Arabic Poetics and Aristotle Poetics”, *British Journal of Aesthetics*, 26 (2), pp. 112–23, 1986.
- Klein, Y., “Imagination and Music: Takhyīl and the Production of Music in Al-Fārābī’s Kitāb Al-Mūsīqī Al-Kabīr”, in *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics. Volume 2: Studies*, edited by Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond, pp. 179–95, Oxford, Oxbow Books, 2008.
- López-Farjeat, X., “El Silogismo Poético y La Imagination En al-Fārābī”, *Tópicos*, 18 (1), pp. 97-113, 2013.
- Matar, N., 1996. “Alfārābī on Imagination: With a Translation of His «Treatise on Poetry»”, *College Literture*, 23 (1), pp. 100-110, 1996.
- Puerta Vílchez, J. M., *Aesthetics in Arabic Thought. From Pre-Islamic Arabia through Al-Andalus*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2017.
- Radin, J. L., “Excavating the Imagination: The Arabic Afterlife of Aristotle’s Phantasia”, University of Toronto, 2018.
- Schoeler, G., “The «Poetic Syllogism» Revisited”, *Oriens*, 41 (1/2), 1–26, 2013.
- Trujillo A., Fernando, J., and Vallejo Álvarez, X., 2007. “Silogismo Teórico, Razonamiento Práctico y Razonamiento Retórico-Dialéctico”, *Praxis Filosófica*, no. 24, pp. 79-114, 2007.

## El enemigo en *Del arte de la guerra*: ¿quién es el enemigo de las milicias maquiavelianas?

Hugo Tavera Villegas<sup>1</sup>

Recepción: 10-08-2023 / Aceptación: 27-10-2023

**Resumen.** En este ensayo propongo una aproximación al contenido de *Del arte de la guerra* de Maquiavelo desde la pregunta por el enemigo: ¿quién es el enemigo en *Del arte de la guerra*? ¿Quién es el adversario del ejército que Maquiavelo busca organizar en el libro? Dentro de la literatura secundaria sobre el florentino identifiqué tres tipos de respuesta a esta pregunta, lo que llamo aquí tres diferentes manifestaciones del enemigo. Según estas lecturas, el enemigo de la milicia maquiaveliana es a) el cristianismo, el modo de vida instituido por esta religión; b) lo imprevisible, los accidentes cuya ocurrencia no se puede anticipar, es decir, la *fortuna*, y c) los grandes, cuyo deseo es el de dominar al pueblo.

**Palabras clave:** Maquiavelo; enemigo; arte de la guerra; cristianismo, *fortuna*, populismo.

### [en] The enemy in *Art of war*: who is the enemy of the Machiavellian militias?

**Abstract.** In this essay I propose an approach to the content of Machiavelli's *The art of war* throughout the question of the enemy: Who is the enemy in *The art of war*? Who is the adversary of the army that Machiavelli seeks to organize in the book? I identify within the secondary literature on the Florentine three types of response to this question, what I call here three different manifestations of the enemy. According to these readings, the enemy of the Machiavellian militia is a) Christianity, the way of life instituted by this religion; b) the unpredictable, the accidents whose occurrence cannot be anticipated, that is, *fortuna*, and c) the greats, whose desire is to dominate the people.

**Keywords:** Machiavelli; Enemy; Art of War; Christianity; *Fortuna*; Populism.

**Sumario.** Introducción. El “arte de la guerra” y la cuestión del enemigo. Las milicias maquiavelianas y el cristianismo. Las milicias maquiavelianas y la *fortuna*. Las milicias maquiavelianas contra los *grandi*. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Tavera Villegas, H. (2023). El enemigo en *Del arte de la guerra*: ¿quién es el enemigo de las milicias maquiavelianas? *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 169-178.

### Introducción

La guerra, la organización militar y su relación con la política es un tópico recurrente en los escritos políticos de Maquiavelo. “Los principales fundamentos que pueden tener los estados”, escribió célebramente en *El Príncipe*, “son las buenas leyes y las buenas armas”<sup>2</sup>. Un príncipe, llegó incluso a escribir, “no debe tener otro objetivo, ni otra preocupación, ni considerar cosa alguna como responsabilidad personal, excepto la guerra y su organización”<sup>3</sup>. Es el dominio de este arte lo que de hecho permite a algunos pasar de “privados” a príncipes: “no sólo [el arte de la guerra] mantiene en su lugar a quienes

han nacido príncipes, sino que muchas veces eleva a este rango a simples ciudadanos”<sup>4</sup>. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (en adelante, *Discursos*), la cuestión de la guerra y el modo de organizar al ejército son también ubicados desde el comienzo en el centro de la reflexión<sup>6</sup>. En el Proemio al primer libro, Maquiavelo se lamenta de que sus contemporáneos no busquen imitar a los antiguos en esta materia. Mientras que es común que se recurra a los antiguos en áreas como el arte, la medicina y el derecho, cuando se trata “de organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, [...] no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno, Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, [hugo.tavera@tec.mx](mailto:hugo.tavera@tec.mx)

<sup>2</sup> N. Maquiavelo, *El Príncipe* (trad. H. Puigdomenech), Madrid, Tecnos, 2001, 12, p. 47. Todas las citas a *El Príncipe* incluyen referencia al capítulo antes del número de página.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 14, p. 58.

<sup>4</sup> *Idem*. El pasaje continúa así: “al contrario, podemos ver que cuando los príncipes han pensado más en los refinamientos que en las armas, han perdido su estado”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, P, p. 28.

<sup>6</sup> N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad. A. Martínez), Madrid, Alianza, 2012. Todas las citas de los Discursos incluyen el libro y el número de capítulo antes del número de página.

Dado lo anterior, resulta sorprendente la escasa atención dada por los intérpretes del florentino a su libro dedicado en exclusivo a las cuestiones militares, *Dell'arte della guerra*, publicado en 1521, hace casi exactamente 500 años<sup>7</sup>. Diferentes razones pueden aducirse para explicar dicha falta de atención<sup>8</sup>. Una puede serlo el carácter, a primera vista, excesiva o exclusivamente técnico del libro. A diferencia de sus escritos políticos, en *Del arte de la guerra* la atención del florentino estaría puesta por completo en el detalle técnico, en las cuestiones meramente tácticas y no en las relaciones más generales entre la organización militar y el orden político de la ciudad. Otra explicación para esta falta de interés podría ser el carácter aparentemente poco maquiavélico del libro. A diferencia de *El Príncipe* y los *Discursos*, abundantes en pasajes en los que el florentino desestabiliza las convenciones morales de su tiempo, en *Dell'arte della guerra* Maquiavelo parece convertirse en un escritor mucho más moderado, incluso alineado con el discurso humanista de la época, tanto en los aspectos formales como en las cuestiones de fondo.

Otros podrían llegar a considerar las opiniones de Maquiavelo sobre la organización militar no como producto de una reflexión sistemática sobre los asuntos de la guerra sino más bien como expresiones catárticas, incluso fantasiosas, de una personalidad impotente, de un verdadero “profeta desarmado”. Las incursiones intelectuales del florentino en torno a las milicias y los órdenes militares de los antiguos, por lo tanto, no deberían ser tomadas seriamente ya que lejos de ser congruentes con el resto de su pensamiento serían el reflejo de la impotencia resentida de un hombre de acción expulsado de la actividad política. Los cinco siglos que se cumplen desde la publicación de *Del arte de la guerra*, el único de sus escritos no literarios que fuera publicado en vida, constituye una perfecta ocasión para volver sobre el contenido de este libro. No ofrezco aquí, en todo caso, una interpretación general o sistemática del diálogo. El propósito de este ensayo es más modesto y gira en torno a una pregunta que considero fundamental: ¿quién es el enemigo en *Del arte de la guerra*? Para Maquiavelo, ¿a quién hay que combatir -o de quién hay que defenderse? Ciertamente, ningún arte de la guerra se elabora con el propósito específico de enfrentar a un enemigo concreto. En este sentido, no propongo en este ensayo que Maquiavelo haya concebido su diálogo sobre la guerra con el propósito explícito de singularizar un enemigo al que sus ejércitos habrían de combatir<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra* (trad. F. Puell), Madrid, Minerva/Biblioteca Nueva, 2009. Todas las citas de este texto incluyen referencia al libro antes del número de página.

<sup>8</sup> Hay excepciones notables a esta falta de atención. Véase el dossier de la revista Las Torres de Lucca dedicado a *Del arte de la guerra*, preparado precisamente en conmemoración por los 500 años de su publicación: “La guerra entre política, ética y arte militar en Maquiavelo”, Las Torres de Lucca, 11, 2, 2022, pp. 219-322.

<sup>9</sup> Enfatizo sus ejércitos para distinguirlos de los de la Florencia de su tiempo. En este artículo considero que las milicias que Maquiavelo se propone organizar en *Del arte de la guerra*, y en lugares como *El Príncipe*, deben ser distinguidas analíticamente de la organización militar de Florencia, incluso de la que él mismo propuso en su etapa como funcionario. Asimismo, algo que debiera quedar claro a partir de las distintas interpretaciones del libro que discuto más adelante es que los enemigos de las milicias que Maquiavelo busca constituir

Lo que sugiero es que, aunque no haya sido una interrogante que fuera planteada de modo explícito por Maquiavelo, la pregunta por el enemigo permite estructurar una aproximación sistemática al contenido del libro, así como a la literatura secundaria sobre el mismo. Esta perspectiva permite, además, poner en relación su escrito sobre cuestiones militares con su proyecto político y filosófico general. En este sentido, considero que preguntarse por la identidad del enemigo en *Del arte de la guerra* es similar a preguntarse por la identidad de los “bárbaros” de la Exhortación final de *El Príncipe*, a saber, ¿quiénes son los *barbaris* a los que hay que combatir militarmente?

Dado el contexto político y militar en el que Maquiavelo produjo su obra, se ha asumido demasiado rápidamente que los enemigos de las milicias que buscaba organizar el secretario florentino eran los ejércitos extranjeros que tenían “vencida, expoliada, desgarrada”<sup>10</sup> a Italia. Tal vez es por ello también que, respecto a *Dell'arte della guerra*, la atención ha sido dirigida principalmente, sobre todo desde la publicación de *El momento maquiavélico* de John Pocock, hacia el problema de la transformación de los ciudadanos (y súbditos) en soldados, y con ello hacia la cuestión de la compatibilidad entre la virtud cívica o ciudadana y la virtud militar<sup>11</sup>. Aquí considero que esta respuesta a la pregunta acerca del enemigo, si bien correcta desde una perspectiva estrictamente contextual, deja de lado aspectos del proyecto teórico y militar de Maquiavelo que resultan de relevancia para la interpretación de su obra.

Por otro lado, de formas más o menos explícitas, esta es una cuestión que ha sido planteada por algunos intérpretes del florentino. En este artículo sostengo que resulta posible identificar en diferentes interpretaciones del libro formas diversas de aparición del enemigo, lo que aquí llamo manifestaciones del enemigo. A través de diferentes lecturas de *Del arte de la guerra*, en este artículo expongo tres de estas diferentes manifestaciones del enemigo, las que considero las más relevantes dentro de la literatura secundaria. De este modo, en las siguientes secciones de este ensayo examinaré tres tipos de respuesta a la pregunta por el enemigo en *Del arte de la guerra*. Primeramente, la que es ofrecida por Leo Strauss y, más recientemente, por Christopher Lynch, para quienes el enemigo del ejército maquiaveliano no es otro que el cristianismo y los “órdenes antiguos”, sobre cuyas ruinas Maquiavelo pretende fundar sus *nuovi ordini*. En la sección siguiente discuto las lecturas de Hanna Pitkin y Barbara Spackman que, más allá de sus evidentes diferencias, argumentan que el enemigo al que hay que enfrentar es la *fortuna*, lo imprevisible en los asuntos humanos. Finalmente, en la última sección considero las interpretaciones de Timoty Lukes, Filip-

a través de sus escritos no coinciden necesariamente con los enemigos militares de Florencia. Una hipótesis de este escrito es que el proyecto filosófico de Maquiavelo, si bien obviamente condicionado por la situación política y militar de Florencia, excede este contexto particular – o por lo menos puede ser leído de esta forma. Agradezco a uno de los revisores por empujarme a aclarar este punto.

<sup>10</sup> N. Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., 26, p. 107.

<sup>11</sup> J. Pocock, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

po Del Lucchese e Yves Winter, que ponen el énfasis en los elementos antielitistas del pensamiento militar de Maquiavelo. Para estos autores, el enemigo en *Del arte de la guerra* no es necesariamente un enemigo exterior sino doméstico, a saber, los *grandi*<sup>12</sup>. Pero antes de mostrar estas diferentes posiciones, debe mostrarse que el problema del enemigo en *Del arte de la guerra* es un problema teóricamente relevante.

### El “arte de la guerra” y la cuestión del enemigo

Al comienzo del libro, Fabrizio enuncia a sus jóvenes interlocutores los temas principales que habrá de tratar a lo largo de la discusión. El objetivo principal de quien inicia una guerra, indica Fabrizio, “es poder librar una batalla decisiva contra su enemigo, una que le proporcione la victoria”<sup>13</sup>. Para conseguirlo, se necesita primeramente disponer de un ejército, y para organizarlo “es imprescindible reclutar hombres, armarlos, encuadrarlos, instruirlos individualmente, adiestrarlos colectivamente, acuartelarlos y enfrenarlos con el enemigo, ofensiva y defensivamente”<sup>14</sup>. En este ensayo me concentro en este último aspecto del arte de la guerra, el del enfrentamiento con el enemigo. Mejor dicho, en algo que es en verdad el paso previo: la identificación del enemigo. Por lo tanto, a menos que sean relevantes para dicha identificación, no me interesaré en la discusión sobre las formaciones y movimientos de ataque (o de defensa), ni en las cuestiones relacionadas con la instrucción o el acuartelamiento.

Planteado el problema de esta forma, éste adquiere un marcado carácter socrático. Recordemos que en *República* Polemarco, uno de los principales interlocutores de Sócrates, vincula a la política con la guerra cuando define la justicia como hacer bien a los amigos y daño a los enemigos<sup>15</sup>. A esta afirmación por parte de Polemarco, sin embargo, Sócrates responde señalando la posibilidad de confundir al amigo con el enemigo. Hacer el bien a los amigos y el daño a los enemigos, sostiene Sócrates, exige un tipo especial de conocimiento, aquél

que permite distinguir la realidad de las meras apariencias. Maquiavelo, ciertamente, no plantea nunca la pregunta sobre el enemigo en estos términos. En ninguna parte del libro el florentino ofrece una reflexión sistemática sobre la identificación del enemigo, o acerca de la posibilidad de confundir a los amigos con los enemigos.

No obstante, hay por lo menos dos lugares dentro del diálogo en los que esta cuestión es sugerida. La primera ocurre muy al comienzo del libro, en el contexto de las observaciones de Fabrizio sobre las armas mercenarias. Maquiavelo, como es sabido, pone en boca de éste su conocida hostilidad hacia los ejércitos mercenarios<sup>16</sup>. Interesantemente, una de las mayores críticas que Fabrizio realiza de los ejércitos mercenarios es, precisamente, que no distinguen entre amigos y enemigos. Su tendencia a acaparar riquezas para sostenerse en ausencia de conflictos, dice, “les incita a robar, violentar y asesinar indistintamente a amigos y enemigos”<sup>17</sup>. El otro lugar en donde es tematizada la necesidad de distinguir al enemigo, donde se lo hace además de manera mucho más clara, ocurre ya avanzado el diálogo, en el libro quinto. Tras haber abordado extensamente las cuestiones relacionadas con los órdenes de combate, Fabrizio hace referencia a las operaciones y procedimientos necesarios en el caso de que el enemigo se encuentre fuera de vista: “ahora me parece que ha llegado el momento de mostrarles cómo se ordena un ejército contra ese enemigo que nadie ve”<sup>18</sup>. Esta observación está lejos de ser algo trivial. De entrada, los modos de prepararse para combatir a un enemigo que “nadie ve” no pueden ser los mismos que para enfrentar a un enemigo visible, un enemigo que se encuentra dentro del campo de visión. Por otro lado, la invisibilidad del enemigo puede leerse como sugiriendo la posibilidad de que éste sea algo distinto de un ejército convencional. Que el enemigo no se vea porque no exista como ejército adversario dentro de un campo de batalla sino en otra forma, tal vez incluso como algo intangible. De hecho, como mostraré a continuación, la distinción aquí sugerida entre ejércitos visibles y ejércitos invisibles (“ese enemigo que nadie ve”) será de suma relevancia para las interpretaciones del libro.

### Las milicias maquiavelianas y el cristianismo

Puede resultar extraño comenzar nuestra discusión con Leo Strauss ya que, a diferencia de discípulos suyos como Harvey Mansfield, prácticamente no dedica espacio en sus escritos a *Del arte de la guerra*. De hecho, al comienzo de *Thoughts on Machiavelli*, Strauss sostiene explícitamente que Maquiavelo presentó su pensamiento político, igual que lo hiciera Platón, en tan solo dos libros —*El Príncipe* y los *Discursos*—, dejando al diálogo sobre el “arte” militar fuera de sus reflexiones sobre la

<sup>12</sup> Más allá de sus diferencias, estas interpretaciones muestran que para Maquiavelo el enemigo no tiene porque tener la forma de una entidad política autónoma. Al respecto, podría sostenerse que resulta ilegítimo, sobre todo dentro de un discurso sobre cuestiones militares, extender la categoría de enemigo hacia entidades no políticas como el cristianismo o la fortuna, o extenderla hacia grupos que forman parte de la propia comunidad política. El “nemico” de un ejército, puede objetarse, no puede manifestarse en formas que no correspondan a comunidades políticas autónomas. Respondo a esta objeción señalando que el proyecto militar del florentino no puede escindirse, sin pérdidas, de su proyecto filosófico general. Proyecto que se propone como objetivo principal el establecimiento de “nuevos modos y órdenes” y, en este sentido, como “combatiendo” a los antiguos órdenes a los que busca derrocar. Cuando *Del arte de la guerra* es interpretado al interior de este proyecto intelectual, bien puede argumentarse que el enemigo a combatir puede adquirir formas diversas, puede incluso tratarse de una forma de vida, como el Cristianismo. Agradezco a uno de los revisores por empujarme a aclarar este punto.

<sup>13</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, op. cit., I, p. 117.

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> “Si es necesario ser consecuente con lo dicho antes, Sócrates, diremos que [la justicia] dará beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos” (332d). Platón, *La república*, Madrid, Alianza, 2022, p. 75.

<sup>16</sup> Que esta crítica haya sido puesta en boca de un conocido condottiero italiano, Fabrizio Colonna, es algo que recibe tratamiento en M. Colish, “Machiavelli’s Art of War: A reconsideration”, *Renaissance Quarterly*, 51, 4, 1998, pp. 1151-1168.

<sup>17</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, op. cit., I, p. 108.

<sup>18</sup> *Ibidem*, V, p. 223.

enseñanza e intención de Maquiavelo<sup>19</sup>. En este libro, además, las referencias a *Del arte de la guerra* son más bien escasas y la mayoría de las veces secundarias. No obstante, tal vez de manera más enfática que cualquier otro de sus intérpretes, Strauss lee la obra política de Maquiavelo como una especie de guerra, una guerra que es declarada en nombre de lo que el florentino denomina “nuevos modos y órdenes” (*nuovi ordini e modi*) y que, en este sentido, no se lleva adelante en contra de un enemigo exterior plenamente identificable o siquiera visible.

Maquiavelo, argumenta Strauss, comienza una guerra contra el orden establecido, contra la tradición y los órdenes antiguos. En tanto “amigo y padre de los nuevos modos y órdenes”, escribe Strauss, Maquiavelo es “necesariamente enemigo de los modos y órdenes antiguos”<sup>20</sup>. El florentino es así el iniciador de una guerra, librada en un territorio descubierto por él, en contra de un nuevo enemigo, a saber, el cristianismo y el orden ético y político fundado por éste<sup>21</sup>.

Si se acepta esta hipótesis, todo lo que Maquiavelo escribe acerca de estrategias y tácticas en el combate ordinario deben ser leídas como aplicables a sus propias estrategias en contra del orden cristiano, culpable de haber “desarmado el cielo”. Del mismo modo, sus reflexiones sobre las acciones y prudencia de un capitán deberán interpretarse como referidas a su propio estatus como capitán de una nueva milicia, aún por organizar. Un ejército que debe además estar listo para enfrentarse al enemigo más temible que pueda existir: el Dios bíblico. En línea con todo lo anterior, Strauss dirige nuestra atención hacia los últimos capítulos de los *Discursos*, en donde Maquiavelo se refiere a la prudencia de un capitán cuyo ejército debe enfrentarse con un “enemigo nuevo y de gran reputación”<sup>22</sup>.

Al respecto, Maquiavelo recomienda imitar al general romano Mario, quien antes de combatir a los cimbras, un pueblo “ferocísimo” que producía un “gran espanto por su multitud y su ferocidad”, hizo ubicar a sus soldados de modo que pudieran ver al enemigo y acostumbrarse así a su aspecto: “y como vieron a una multitud desordenada, cargada de equipaje, con armas inútiles e incluso desarmada en parte, sintieron crecer su confianza y estuvieron deseosos de entrar en combate”<sup>23</sup>. Strauss sostiene que el modo en que este enemigo es

visto por el ejército de Mario es como Maquiavelo observa, pero sobre todo quiere que sus lectores hagan, a los órdenes contra los cuales los prepara para enfrentarse. Esto es, como “proclives a escindir en muchas escuelas o facciones beligerantes, como sobrecargados con innumerables textos, tratados y discursos, y como jactándose de muchas pruebas y evidencias que no eran tales”<sup>24</sup>.

La corrupción del orden cristiano entregaba así a Maquiavelo una ventaja táctica, pero para aprovecharla debía él mismo saber imitar a Mario. Debía lograr hacer que sus contemporáneos pudiesen ver al “enemigo”, para que “depusiesen el temor y el miedo que les daba”<sup>25</sup>. En la medida en que los nuevos modos y órdenes propuestos por Maquiavelo son contrarios al cristianismo o poscristianos, su guerra puede ser descrita, tomando prestado el lenguaje de esta religión, como “la guerra del Anti-Cristo, o del Diablo que recluta a su ejército mientras lucha, o a través de la lucha, contra el ejército dirigido por Dios o Cristo”<sup>26</sup>. La posibilidad de imitar a los romanos en el mundo moderno y refundar una forma de vida política solo era posible para Maquiavelo, según Strauss, a través de la victoria intelectual y espiritual contra la “secta” cristiana.

Evidentemente, el filósofo alemán no se refiere a una guerra o a un enfrentamiento abierto entre ejércitos reales. La guerra que libra el florentino en contra del cristianismo y de la tradición es una guerra intelectual o, como prefiere describirla el propio Strauss, una guerra espiritual. En este sentido, Maquiavelo sería, al igual que Savonarola o que el propio Jesús, un profeta sin ejército, es decir, un “profeta desarmado”. Ciertamente, Maquiavelo escribe en *El Príncipe* que todos los profetas “desarmados fracasan”<sup>27</sup>. Esta afirmación, sin embargo, no debe leerse demasiado literalmente. Y es que, afirma Strauss, el florentino no podía desconocer que el cristianismo conquistó al imperio romano estando desarmado, sin apelar al uso de la fuerza, simplemente propagando pacíficamente sus nuevos modos y órdenes. De hecho, la esperanza de Maquiavelo en el éxito de su empresa se funda enteramente en el éxito del cristianismo. “Así como el cristianismo derrotó al paganismo solo con la propaganda, él [Maquiavelo] creía que podía derrotar al cristianismo utilizando el mismo recurso”<sup>28</sup>. Para ello es que escribe sus libros, para “reclutar a su ejército propio. Solo puede reclutarlo por medio de ellos”<sup>29</sup>. Es también a través de sus libros como Maquiavelo busca producir la confianza que toda milicia debe tener acerca de la prudencia de su capitán.

En un artículo sugerente, Christopher Lynch arriba a conclusiones similares a las de Strauss. Al igual que para el filósofo alemán, para Lynch Maquiavelo pretende organizar un ejército (en el discurso) para combatir no a un enemigo exterior y visible sino a una forma de vida, el

<sup>19</sup> L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>21</sup> En los *Discursos*, como es bien sabido, Maquiavelo culpa al cristianismo por la debilidad de las repúblicas modernas, así como por la carencia de repúblicas “amantes de la libertad”. El modo de vivir instaurado por la religión cristiana “ha debilitado al mundo” y “desarmado el cielo”: “Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos”. N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., II, 2, p. 198.

<sup>22</sup> *Ibidem*, III, 37, p. 424.

<sup>23</sup> *Ibidem*, III, 37, p. 426.

<sup>24</sup> L. Strauss, op. cit., p. 154.

<sup>25</sup> N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., III, 37, p. 426.

<sup>26</sup> L. Strauss, op. cit., p. 171.

<sup>27</sup> N. Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., 6, p. 24.

<sup>28</sup> L. Strauss, op. cit., p. 173.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 154.

cristianismo<sup>30</sup>. Lo que resulta interesante es que Lynch, a diferencia de Strauss, llega a esta conclusión a partir de una detallada lectura de *Del arte de la guerra*. Su interpretación parte de la identificación de una divergencia entre el orden de discusión de temas propuesto por Fabrizio al comienzo del diálogo y el orden que efectivamente es seguido en el curso de la conversación. Al comienzo del diálogo, como ya vimos, Fabrizio enuncia los temas principales que habrá de tratar a lo largo de su discusión: “es imprescindible reclutar hombres, armarlos, encuadrarlos, instruirlos individualmente, adiestrarlos colectivamente, acuartelarlos y enfrentarlos con el enemigo, ofensiva y defensivamente”<sup>31</sup>. Para Lynch, lo anterior no es una simple enumeración de los temas a tratar. Lo que propone Fabrizio aquí es un orden, una secuencia de temas a ser discutidos.

De acuerdo con este orden propuesto, primero se habría de discutir acerca del reclutamiento de soldados, luego de cómo armarlos y adiestrarlos individual y colectivamente y, por último, se discutirían las cuestiones sobre el acampamento seguidas de las del enfrentamiento con el enemigo. Esta secuencia de temas, sin embargo, es eventualmente abandonada por Fabrizio en el curso de su exposición. La discusión sobre la organización de los campamentos es dejada para el final. Este tema será tratado solo después de haber sido debatido el modo en que un ejército debe prepararse para batallar mientras marcha. Por otro lado, mientras que en el orden originalmente propuesto hay un entrenamiento colectivo seguido de las disposiciones sobre el acampamento que preceden a aquellas sobre el enfrentamiento con el enemigo, en el orden que la conversación sigue efectivamente hay dos clases de entrenamiento en grandes órdenes, uno para el enfrentamiento mientras el ejército se encuentra en marcha y otro para cuando no se encuentra en movimiento.

Para Lynch, todos estos cambios están lejos de ser algo trivial. Por el contrario, este nuevo orden tiene implicaciones importantes para la interpretación del libro. Esto por dos razones. La primera es el motivo que habría forzado a Fabrizio a reestructurar el orden de su discurso. Este cambio se debe a una intervención de Cosimo, que cuestiona el que los ejércitos romanos hayan tenido éxito en conquistar el mundo entero, como habría sido sugerido antes por Fabrizio. A diferencia de lo que afirmaba Fabrizio antes de esta intervención, ahora leemos que el ejército romano se vio obligado por grandes derrotas militares a detener sus conquistas inmediatamente después de haber penetrado en Asia. Para Lynch, el nuevo orden del discurso reflejaría por lo tanto el intento por parte de Fabrizio de resolver las inadecuaciones que impidieron a Roma conquistar Asia. Fabrizio buscaría a través de éste dar forma a un ordenamiento que sería militarmente más adecuado para enfrentarse a las fuerzas ubicadas en el Este.

El orden cristiano, añade Lynch a este primer punto, constituiría la versión moderna de estas fuerzas del Este.

En este sentido, cabe señalar que en el mismo libro en el que se inicia la modificación del orden del discurso se encuentra una fuerte crítica a la religión cristiana, a la que se culpa por obstaculizar la recuperación de las virtudes militares de los romanos. Aparte de la dificultad que conlleva la recuperación de los procedimientos antiguos, señala Fabrizio, “la forma de vida actual, reflejo de la ética cristiana, no demanda sistemas similares defensivos a los de la antigüedad”<sup>32</sup>. Al haber convertido la derrota militar en algo mucho menos temido por los ejércitos vencidos, el cristianismo hizo que los hombres “se resistan a soportar la dureza de la disciplina militar”<sup>33</sup>. Para esta segunda hipótesis, resulta crucial la distinción hecha por Fabrizio entre ejércitos visibles e invisibles. Para Lynch, esta diferencia proporciona la clave interpretativa que da sentido a la estructura argumental del libro, así como a sus desviaciones estratégicas.

Esta distinción no sería en ninguna parte del diálogo más relevante que en la discusión acerca de la orientación del ejército en el campamento. Interesantemente, es también respecto del ordenamiento del ejército que Fabrizio se separa de manera más explícita de sus fuentes precristianas. En efecto, tras señalar su “abierto inclinación hacia todo lo romano”, Fabrizio introduce sin embargo la necesidad de adaptar sus métodos de acampamento a las “necesidades de nuestro tiempo”<sup>34</sup>. Fabrizio luego sostiene que

por razones de seguridad y porque así lo hacían los romanos, interesa separar los alejamientos del personal batiente de los del desarmado, así como los del personal discapacitado de los del hábil. La mayoría de las tiendas de los combatientes hábiles ocuparán la zona oriental del campamento, y las de los no combatientes y discapacitados, la occidental. La primera de ellas constituirá la vanguardia o frente del campamento y la segunda, la retaguardia<sup>35</sup>.

Un poco más adelante, Fabrizio caracteriza al campamento como una “ciudad móvil”, cuyo “trazado, calles y casas deben ser siempre similares donde quiera que estemos”<sup>36</sup>. Para Lynch, la instrucción de que el ejército debe tomar siempre la misma forma, sea cual sea el terreno en el que se encuentre, sumado a lo señalado acerca de la ubicación oriental de los mejores combatientes, es indicación de una cuestión crucial, esto es, que “el enemigo se encuentra en el Este *in perpetuo* y que su ejército seguirá marchando en esa dirección, quizás indefinidamente”<sup>37</sup>. El ejército de Fabrizio, afirma Lynch, se encuentra orientado hacia “la misma dirección que se orientaban las iglesias europeas de su tiempo”, de lo que habría que concluir que “se dirigen hacia allá por

<sup>30</sup> C. Lynch, “The ordine nuovo of Machiavelli’s *Arte della guerra*: Reforming ancient matter”, *History of Political Thought*, 31, 3, 2010, pp. 407-425.

<sup>31</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, op. cit., I, p. 117.

<sup>32</sup> *Ibidem*, VI, p. 173.

<sup>33</sup> *Ibidem*, VI, p. 174. “[Entonces] los países eran arrasados, y sus habitantes, tras requisarles sus bienes, dispersados por todo el orbe. Aquella terrible forma de guerrear, que sumía al vencido en la más profunda miseria, hacía que todos se preparasen para combatir y que los países honraran a los soldados distinguidos. Pero ahora repugnan esos procedimientos [...]. Tampoco los países son asolados, aunque hayan protagonizado mil rebeliones”. *Ibidem*, VI, pp. 173-174.

<sup>34</sup> *Ibidem*, VI, p. 242.

<sup>35</sup> *Ibidem*, VI, p. 243-244.

<sup>36</sup> *Ibidem*, VI, p. 251.

<sup>37</sup> C. Lynch, op. cit., p. 421.

la misma razón”, a saber, porque “el hogar simbólico del Dios invisible y temido se encuentra en Oriente”<sup>38</sup>.

Resumiendo, contrariamente a lo que aparenta, *Del arte de la guerra* expresa un orden cuidadosamente estructurado, cuyo principio ordenador sería la distinción entre enemigos visibles e invisibles. El enemigo invisible contra el que Maquiavelo busca preparar a su ejército no es otro que el invisible pero muy temido Dios bíblico. Similarmente a Strauss, Lynch argumenta que el énfasis de Fabrizio en el enfrentamiento contra un enemigo invisible sugiere que Maquiavelo concebía su actividad literaria como una guerra intelectual contra el orden cristiano. Una guerra en la que Maquiavelo asume el rol de capitán de un ejército compuesto por sus jóvenes lectores y en marcha indefinida hacia el Este, el hogar del Dios de la Biblia.

### Las milicias maquiavelianas y la fortuna

Para Hannah Pitkin, en *Del arte de la guerra* el enemigo no es visible porque la naturaleza excesivamente técnica de la discusión lo ha convertido en una mera ficción, un producto de la imaginación de Fabrizio<sup>39</sup>. En *Del arte de la guerra*, sostiene esta autora, Maquiavelo trata los accidentes y los hechos impredecibles y sangrientos asociados a la guerra como cuestiones que pueden ser resueltas racionalmente. Cuando se leen las detalladas descripciones que Fabrizio hace sobre distintos aspectos del ordenamiento militar, llega a sostener Pitkin, es como si Maquiavelo estuviera diciendo que “si tan solo nuestros generales hubieran diseñado las calles de sus campamentos del ancho preciso y en ángulo recto entre una y otra, los italianos no habríamos sido invadidos y saqueados”<sup>40</sup>. El éxito militar llega por lo tanto a depender menos de la iniciativa y virtud de los soldados que de la solución a un problema intelectual. Maquiavelo se convertiría al platonismo en este diálogo.

Esta subordinación de los hechos de la guerra a la planeación detallada de todos sus instantes tiene uno de sus momentos más destacados en el relato que ofrece Fabrizio a sus interlocutores de una batalla imaginaria. Esta batalla “en el discurso” se encuentra en el tercer libro, después de haberse discutido ya los diferentes órdenes de combate y los procesos de despliegue de los batallones. El propósito detrás de este relato, aparentemente, es el de introducir un mayor grado de realismo al diálogo, al incluir escenas de una conflagración entre ejércitos enemigos. El efecto que produce en los lectores, sin embargo, es más bien el opuesto, sugiere Pitkin. Y es que en este enfrentamiento el ejército vencedor se impone sin sufrir apenas bajas: “su artillería ha disparado, pero los proyectiles sobrevuelan las cabezas de nuestra infantería sin causar bajas”<sup>41</sup>. No hay tampoco en la narración sangre, polvo, ni siquiera ruido. Observen, pide Fabrizio a sus interlocutores, “cuán eficaz y

silenciosamente se ha contenido el ataque enemigo, y que solo resuenan las órdenes impartidas por el capitán general para que la caballería pesada mantenga su posición”<sup>42</sup>. Finalmente, todo se resuelve demasiado rápidamente, sin siquiera la necesidad de que interviniesen todas las tropas: “no ha sido necesario echar mano del segundo ni del tercer escalón, y todo se ha resuelto con la intervención del primero”<sup>43</sup>.

La eficacia de la organización, la precisión de sus movimientos y la correcta planeación del ataque terminan así eliminando cualquier aspecto “real” de la batalla. La racionalidad del organizador suple casi por completo la actividad de los soldados sobre el campo de batalla. *Del arte de la guerra*, afirma Pitkin, representa la fantasía de la perfecta disciplina militar. En este sentido, el diálogo puede leerse como el desarrollo al extremo del argumento acerca de la primacía del orden sobre el furor en un ejército bien ordenado. En un ejército que está bien organizado, escribe Maquiavelo en los *Discursos*, “nadie debe hacer nada sin tener orden de hacerlo”<sup>44</sup>. El *Del arte de la guerra*, concluye Pitkin de lo anterior, se distingue de otros textos del florentino porque en éste el “racionalismo técnico” predomina sobre otras tendencias de su pensamiento. El excesivo intelectualismo del diálogo conduciría de modo paradójico a la negación de la fortuna y del conflicto, conceptos centrales dentro del léxico maquiaveliano. El Maquiavelo “que en los *Discursos* celebra el disenso entre el pueblo y los nobles se encuentra por completo ausente en esta otra obra”<sup>45</sup>.

Todo esto convierte a *Del arte de la guerra* en un libro incierto, ambivalente, observa nuestra autora. Por un lado, su mensaje sustantivo pretende ser republicano, militante, activista. La forma en que este mensaje es transmitido, sin embargo, termina contrariando completamente este objetivo. Las cuestiones de la guerra son discutidas de una forma estilizada al extremo, al punto de ofrecer la visión de un panorama idílico, “libre de todo conflicto y constantemente sugiriendo la jerarquía, autoridad, disciplina y abnegación”<sup>46</sup> como los aspectos centrales de la guerra –y de la política.

Una muestra de lo último se halla, subraya nuestra autora, en la discusión sobre los castigos que tiene lugar en el libro sexto. Ahí, Fabrizio se refiere a la importancia de que la ejecución de los castigos corresponda a todos los miembros del ejército. Todos los soldados debían de participar en el castigo de las cosas que ponen en riesgo a un ejército. “Esa forma de castigar –dice Fabrizio– tiene la doble ventaja de hacer prevalecer la justicia y de sofocar los disturbios”<sup>47</sup>. Fabrizio, señala Pitkin, llega incluso a comparar estos métodos con las “acusaciones”, institución política de la Roma antigua a la que Maquiavelo dedica un capítulo entero de los *Discursos*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, III, p. 188.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> N. Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.*, III, 36, p. 421. El pasaje continúa del siguiente modo: “y por eso vemos que en el ejército romano, del cual, después que hubo vencido al mundo, tomaron ejemplo todos los demás, no se comía, no se dormía, no se tenía acceso a las meretrices si no era por orden del cónsul”.

<sup>45</sup> H. Pitkin, *op. cit.*, p. 70.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>47</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, *op. cit.*, VI, p. 255.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> H. Pitkin, *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 71-72.

<sup>41</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, *op. cit.*, III, p. 187.

Pero mientras que en Roma las acusaciones tenían por propósito algo más que el mero castigo contra los transgresores, pues, según Maquiavelo, ofrecían “un camino para desfogar los humores que, de un modo u otro, crecen en las repúblicas contra tal o cual ciudadano”<sup>48</sup>; en *Del arte de la guerra* Fabrizio concibe los castigos colectivos en términos puramente disciplinadores.

Por ello, la participación del colectivo se encuentra limitada a la ejecución del castigo, mientras en Roma, al ser expresión del conflicto social, los muchos podían también iniciar una acusación y juzgar las controversias<sup>49</sup>. En *Del arte de la guerra*, señala Pitkin, los soldados “no ejercen en absoluto ninguna iniciativa o juicio independiente”<sup>50</sup>. Por el contrario, se ven obligados a ejecutar el juicio realizado por su comandante. El racionalismo extremo del libro desembocaría, por lo tanto, según esta interpretación, en el gobierno del uno, a cuyo juicio deben someterse los muchos. Toda imprevisibilidad, todo potencial conflicto entre pasiones ha sido desplazado por la total subordinación de los ciudadanos al “organizador” militar. Contrariamente a Pitkin, Spackman sostiene que el tema principal en *Del arte de la guerra* es justamente el de lo imprevisible, los accidentes cuya ocurrencia no se puede anticipar<sup>51</sup>. Para esta autora, el enemigo no es visible, no se conoce con certeza su paradero no a causa de que la racionalidad técnica del diálogo lo haya terminado borrando, como sostiene Pitkin, sino porque los accidentes permanecen ocultos a la mirada hasta que ocurren. No es que haya ocasiones en que el enemigo se sustrae a nuestra vista. Más bien, el enemigo es lo que no aparece directamente ante nuestros ojos; es lo afuera de nuestro campo de visión, es lo que no se puede prever, en otras palabras, la *fortuna*.

Subrayando la naturaleza retórica del texto de Maquiavelo, y de la guerra en general, Spackman argumenta que la cualidad más importante de un buen general no es la racionalidad, su supuesta capacidad para anticipar intelectualmente cada evento dentro del campo de batalla. Los accidentes y las circunstancias impredecibles son hechos que no pueden ser erradicados mediante la planeación, por más detallada que esta sea. Lo que es necesario es que esos accidentes sean reinterpretados, ya sea para desmentirlos o para disimularlos, como nos recuerda hicieron, según Fabrizio, los generales romanos Tulio Ostilio y Lucio Silva. El primero, relata Fabrizio, “al observar el impacto negativo provocado por la desertión de una importante fracción de su ejército, se apresuró a hacer circular el bulo de que actuaba cumpliendo órdenes, lo cual animó al resto a continuar la lucha hasta alcanzar la victoria”<sup>52</sup>. Lucio Sila, por su parte, “cuando su ejército se vino abajo al contemplar la matanza de un grupo de soldados enviados por él a cumplir una peligro-

sa misión, encubrió el desastre tachándoles de traidores e insinuando que había permitido que cayesen en manos del enemigo para castigar su infidelidad”<sup>53</sup>.

Esta reinterpretación de los hechos de una batalla no es diferente de la reinterpretación de las señales y augurios que Maquiavelo ejemplifica a través del cónsul romano Papirio en los *Discursos*. Cuando los auspicios dados por los pullarii, que adivinaban por la forma en que comían los pollos, contradijeron lo que él consideraba que debía hacerse, Papirio los reinterpretó de modo que se acomodaran a sus designios<sup>54</sup>. De este modo, “sabiendo acomodar prudentemente los augurios a sus designios, tomó el partido de luchar, sin que el ejército pudiera pensar en absoluto que el cónsul había descuidado las reglas de la religión”<sup>55</sup>. Un general, concluye Spackman de lo anterior, “no sólo debe ordenar sus tropas en el campo de batalla, también debe ordenar los significados en el campo semántico”<sup>56</sup>. Si bien es imposible prever la ocurrencia de accidentes, si resulta posible ofrecer, tanto a amigos como a enemigos, la *apariencia* de una previsión total.

Si las contingencias y los accidentes, es decir, la *fortuna*, son el enemigo del comandante militar, para Maquiavelo el “arte de la guerra no trata de otra cosa que de lo imprevisible y de las acciones a realizar para interpretar lo imprevisible como siempre previsto”<sup>57</sup>. Dicho de otro modo, el arte de la guerra consiste en resignificar o transformar lo invisible en visible, el afuera en algo interno al discurso del organizador militar. Solo tiene éxito aquél que logra convencer a sus soldados, tanto como a sus enemigos, de que todo lo que sucede en el campo de batalla fue previsto por él, sin importar que este no sea el caso.

### Las milicias maquiavelianas contra los *grandi*

Finalmente, en este apartado me refiero a lo que aquí llamo la interpretación “populista” del problema del enemigo en *Del arte de la guerra*. De las tres interpretaciones que aquí trato esta última es, sin duda, la más explícitamente política. Es precisamente su intención de ofrecer una lectura “política” del diálogo lo que constituye tal vez el principal punto en común de las lecturas ofrecidas por Filippo del Lucchese, Timothy Lukes e Yves Winter<sup>58</sup>. Rechazando de modo abierto las inter-

<sup>48</sup> N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., I, 7, p. 52.

<sup>49</sup> “A los que han sido colocados como guardianes de la libertad en una ciudad, no se les puede dar una autoridad más útil y necesaria que la de poder acusar a los ciudadanos ante el pueblo o ante cualquier magistrado o consejo si atentasen en algo contra la libertad pública”. *Ibidem*, I, 7, p. 52.

<sup>50</sup> H. Pitkin, op. cit., p. 70.

<sup>51</sup> B. Spackman, “Politics on the Warpath: Machiavelli’s Art of War”, en *Machiavelli and the Discourse of Literature*, A. Russell y V. Kahn (eds.), Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1993, pp. 179-93.

<sup>52</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, op. cit., IV, p. 211.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> “Entre otros adivinos, había en los ejércitos una clase de augures llamados pullari, y cada vez que se disponían a entablar combate con el enemigo, querían que los pullari hiciesen sus auspicios [...]. No obstante, cuando la razón les mostraba que debía hacerse una cosa, aunque los auspicios fuesen adversos, la hacían; pero dándole la vuelta con tantos términos y modos, que no pareciese que se hacía despreciando la religión. Éste fue el modo de proceder del cónsul Papirio, en una importantísima batalla que tuvo contra los samnitas”. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., I, 14, p. 78. Acerca de este pasaje, cf. J. Najemy, “Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion”, *Journal of the History of Ideas*, 60, 4, 1999, pp. 659-681.

<sup>55</sup> *Ibidem*, I, 14, p. 79.

<sup>56</sup> B. Spackman, op. cit., p. 187.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>58</sup> F. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015; T. Lukes, “Martial-

pretaciones del diálogo realizadas en clave técnica o espiritual, estos tres autores comparten la opinión de que *Del arte de la guerra* es un libro eminentemente político, donde Maquiavelo da continuidad al proyecto de redefinir las fronteras entre guerra y política. *Del arte de la guerra*, sostiene Del Lucchese en este sentido, debe leerse como “una continuación apasionada y reflexiva de su empresa intelectual iniciada con *El Príncipe*, así como un intento original de proponer una intervención directa en la situación de su tiempo, conectando consideraciones militares y políticas”<sup>59</sup>. Así interpretado, el libro conforma, obviamente junto a *El Príncipe* y los *Discursos*, una trilogía sobre las cuestiones políticas.

Más allá de sus diferencias específicas, las lecturas de estos tres autores arrancan desde la misma interrogante: ¿a quién se debe armar? El carácter populista de sus interpretaciones radica en que la composición popular del ejército que es propuesta en el libro tendría para todos estos intérpretes alcances que van más allá de la polémica contra las armas mercenarias. Como afirma Winter enfáticamente, el proyecto de crear una milicia popular que imitase el modelo romano se encauzaba no sólo hacia la cuestión del ataque y la defensa respecto de enemigos exteriores, sino que buscaba “movilizar a la plebe en tanto fuerza política”<sup>60</sup>. Como antes argumentara Antonio Gramsci lúcidamente, este objetivo general explicaría muchas de las “curiosidades” del diálogo, como su teoría de la falange o el privilegio que el florentino otorga a las infanterías sobre la artillería<sup>61</sup>. Estas rarezas o “errores” de carácter militar se explican, según el marxista italiano, por el hecho de que “el centro de su interés y de su pensamiento no es la cuestión técnico-militar, sino que trata de ella únicamente en la medida en que es necesario para su construcción política”<sup>62</sup>. Otra de estas curiosidades, igualmente destacada por todos los intérpretes políticos del diálogo, es la preferencia de Fabrizio por la infantería sobre la caballería, algo que era contrario a las convenciones de la época<sup>63</sup>.

En el libro segundo, en efecto, le es concedida a la caballería un rol meramente secundario. La infantería, no la caballería, opina Fabrizio, “constituye el alma y la médula de los ejércitos”<sup>64</sup>. Del Lucchese explica esta preferencia señalando que la infantería y la caballería deben considerarse no solo como partes complementa-

rias de un mismo ejército sino “como expresión de principios políticos diferentes, en la medida en que están constituidos por individuos de muy diversa procedencia social”<sup>65</sup>. Mientras que solo quienes contaban con una riqueza considerable podían formar parte del cuerpo de caballería, la infantería estaba conformada más naturalmente por los estratos medios y bajos de la sociedad. Por lo anterior, para Del Lucchese no son razones técnicas o militares las que llevan a Maquiavelo a preferir un cuerpo militar conformado por los ciudadanos más pobres. Detrás de esta preferencia subyace una declaración política. “La primacía del pueblo sobre los grandes”, escribe este autor, “debiera reconocerse como el rasgo principal del proyecto [político y militar] de Maquiavelo”<sup>66</sup>.

Acerca de este mismo punto, Lukes subraya el que Fabrizio no se detenga a explicar las desventajas estratégicas que se seguirían de priorizar la caballería sobre la infantería. Para Lukes, esto significa que Maquiavelo en realidad “no está tan interesado en lo que hace la caballería como en el tipo de individuos que la componen”<sup>67</sup>. El verdadero objeto de su desconfianza, sospecha Lukes, es la clase social de la que provienen sus miembros. En esta misma línea, afirma en cambio que “el respaldo a la infantería es un respaldo del pueblo y de los humores que éste representa”<sup>68</sup>. La referencia a los humores del *popolo* es aquí una clara alusión al capítulo 9 de *El Príncipe*, donde Maquiavelo escribe que “en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores [*umori*]; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo”<sup>69</sup>. Idea que también expresa al comienzo de los *Discursos*: “en toda república hay dos espíritus contrapuestos [*due umori diversi*]: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos”<sup>70</sup>. La observación de que la infantería es el “alma” del ejército, sostiene Lukes, debiera ser interpretada a la luz a de este par de pasajes. Leído desde esta perspectiva, dicha posición expresa un “respaldo a la influencia popular en los asuntos civiles”<sup>71</sup>. Winter expresa este punto en términos todavía más radicales. Dado que el pueblo desea ante todo no ser oprimido por los grandes, escribe, “bien puede empuñar sus armas para tal propósito”<sup>72</sup>.

Aquí cabe recordar el contraste que Maquiavelo establece en los *Discursos* entre la “tumultuosa” Roma y las repúblicas “tranquilas” de Esparta y Venecia<sup>73</sup>. La mayor conflictividad de Roma, en contraste con Esparta y Venecia, está para Maquiavelo fuertemente relacionada con las diferencias entre sus órdenes militares. Maquiavelo sostiene en este sentido que si los legisladores

ing Machiavelli: Reassessing the military reflections”, *The Journal of Politics*, 66, 4, 2004, pp. 1089-1108; Y. Winter, “The Prince and His Art of War: Machiavelli’s Military Populism”, *Social Research*, 81, 1, 2014, pp. 165-191.

<sup>59</sup> F. Del Lucchese, *op. cit.*, p. 106.

<sup>60</sup> Y. Winter, *op. cit.*, p. 166.

<sup>61</sup> A. Gramsci, *La política y el estado moderno*, Barcelona, Diario Público, 2009.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>63</sup> “[L]a monarquía o república que continúe apreciando más la caballería que la infantería decaerá y correrá grandes riesgos, tal como ha sucedido con las italianas en nuestra época, que han sido saqueadas, arruinadas e invadidas por ejércitos extranjeros, desmedida expiación del error de haber menospreciado las tropas de a pie y confiado excesivamente en las montadas”. N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, *op. cit.*, II, p. 142.

<sup>64</sup> N. Maquiavelo, *Del arte*, *op. cit.*, II, p. 175. Este mismo juicio se encuentra también en los *Discursos*: “Esto no quiere decir que los caballos no sean necesarios en los ejércitos [...]; pero el fundamento y nervio del ejército, y lo que debe ser más estimado, es la infantería”. Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.*, II, 18, p. 250.

<sup>65</sup> F. Del Lucchese, *op. cit.*, p. 109.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>67</sup> T. Lukes, *op. cit.*, p. 1099.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 1105.

<sup>69</sup> N. Maquiavelo, *El Príncipe*, *op. cit.*, 9, p. 38.

<sup>70</sup> N. Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.*, I, 4, p. 42.

<sup>71</sup> T. Lukes, *op. cit.*, p. 1090.

<sup>72</sup> Y. Winter, *op. cit.*, p. 181.

<sup>73</sup> Sobre el republicanismo “tumultuoso” que Maquiavelo defiende en los *Discursos*, cf. G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge University Press, 2018.

de Roma hubiesen querido que ésta evitase las “controversias” entre el pueblo y la nobleza, “hubiesen debido no recurrir a la plebe en caso de guerra”<sup>74</sup>. Y es que al armarla se fortaleció a la plebe domésticamente<sup>75</sup>. Esta decisión le “proporcionó fuerza y aumento”, así como una mayor capacidad para “alterar el orden público”<sup>76</sup>. Algo que Maquiavelo no juzgaba negativamente, puesto que veía en esta capacidad el origen de instituciones como la de los tribunos, que además “de dar su parte al pueblo en la administración, se constituyeron en guardianes de la libertad romana”<sup>77</sup>. Por lo tanto, concluye Maquiavelo, “si quieres un pueblo numeroso y armado [*popolo numeroso ed armato*] para poder construir un gran imperio, será de tal calidad que luego no lo podrás manejar a tu antojo”<sup>78</sup>.

Para Winter, el proyecto político de *Del arte de la guerra* sigue estas mismas líneas. Así como la plebe romana utilizó sus armas en su lucha por instituciones políticas como la del tribunado, “los soldados-súbditos de la Italia renacentista pueden usar las suyas para exigir la ciudadanía y/o establecer instituciones que los protejan de la opresión del patriciado”<sup>79</sup>. Muy sugerentemente, en *Del arte de la guerra* el florentino incluye una referencia a la resistencia aristocrática al proyecto de una milicia popular que fuera empujado por él mismo durante su etapa como canciller de Florencia<sup>80</sup>. Maquiavelo pone en boca de Cósimo esta preocupación cuando éste hace referencia al parecido de la Ordenanza militar de Florencia con lo que propone Fabrizio en el diálogo. Da la sensación, le expresa Cósimo a Fabrizio, “que te gustaría disponer de una ordenanza similar a la que tuvimos en Florencia. [...] ¿Es que te gustaba nuestra ordenanza?”<sup>81</sup>. Cuando Fabrizio reacciona defendiendo dicho proyecto<sup>82</sup>, Cósimo procede de inmediato a mencionar las diferentes críticas que tal ordenanza recibió entre sus conciudadanos. Muchas de ellas apuntaban a su ineficacia y a la inexperiencia de los milicianos, pero otras tenían un carácter más bien político. Dice Cósimo: “otros auguraban que quien la tuviese [a la milicia] bajo su mando podría tiranizarnos con facilidad, y recordaban que los romanos perdieron sus libertades por culpa de su ejército”<sup>83</sup>.

Cósimo daba así expresión a un temor bastante extendido entre las elites florentinas, que veían con muy

malos ojos el empoderamiento popular que implicaba el proyecto de una milicia conformada principalmente por ciudadanos y súbditos. Por razones de espacio no es posible extenderme sobre este punto<sup>84</sup>. Basta con señalar, sin embargo, para concluir, que los efectos políticos del proyecto de una milicia popular eran algo evidente para los contemporáneos de Maquiavelo. En el contexto político y social de Florencia, no podía escapar a las elites florentinas que organizar militarmente a los súbditos implicaba empoderarlos políticamente. Esto es algo que por lo demás expresa Fabrizio de la manera más directa posible, “el rico desarmado es la recompensa del soldado pobre”<sup>85</sup>.

## Conclusiones

En este ensayo he propuesto que la pregunta por el enemigo permite estructurar una aproximación sistemática al contenido de *Dell'arte della guerra*, así como a distintas interpretaciones contemporáneas sobre este diálogo. Para Maquiavelo, ¿a quién hay que combatir, o de quién hay que defenderse? Dentro de la literatura secundaria, señalé, es posible identificar tres tipos de respuestas a esta interrogante. Según estas tres diferentes interpretaciones el enemigo de las milicias maquiavelianas es el cristianismo, los accidentes (la *fortuna*) o los *grandi*. En el artículo no me decanto por ninguna de estas interpretaciones puesto que el objetivo de este escrito no es el de mostrar cuál de ellas posee mayor apoyo textual. Considero, de hecho, que todas ellas son consistentes con diferentes aspectos del pensamiento político de Maquiavelo. Lo que he querido mostrar, entre otras cosas, es que la pregunta por el enemigo ofrece una perspectiva desde la cual se puede echar luz a elementos centrales del proyecto político y filosófico del secretario florentino.

Es por ello por lo que comencé exponiendo la interpretación de Leo Strauss, quien argumenta que el proyecto filosófico de Maquiavelo se puede describir en los términos de una guerra. Una guerra espiritual que tendría como enemigo no a un ejército visible sino a un determinado orden, el cristianismo. En esta misma línea, Lynch ve en el orden cristiano la versión moderna de las fuerzas del Este que lograron imponerse a los ejércitos romanos y contra las cuales Maquiavelo busca organizar a sus jóvenes lectores. Para Pitkin y Spackman, por su parte, el enemigo invisible en *Del arte de la guerra* es lo impredecible, los accidentes que no se pueden prever, es decir, la *fortuna*. Pero mientras que Pitkin sostiene que el racionalismo técnico del diálogo consigue derrotar a la *fortuna*, Spackman argumenta que lo único que puede hacerse es inscribir a los accidentes dentro de un orden discursivo que los haga aparecer como siempre previstos.

<sup>74</sup> N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., I, 6, p. 49.

<sup>75</sup> En un texto reciente, Thomas Berns denomina política de la “porosidad” a esta relación fundamental entre el exterior y lo interior en las consideraciones de Maquiavelo sobre la guerra (y la política). Cf. T. Berns, “Politics of Porosity: War and Freedom in Machiavelli’s Discourses”, en D. Pires y A. Santos (eds.), *Machiavelli’s Discourses on Livy: New Readings*, Leiden; Boston, 2021, pp. 249-262. Una posición similar a la de Berns es avanzada en F. Frosini, “Guerra e politica in Machiavelli”, *Tempo da ciência*, 20, 2013, pp. 15-48.

<sup>76</sup> N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., I, 6, p. 49.

<sup>77</sup> *Ibidem*, I, 4, p. 43.

<sup>78</sup> *Ibidem*, I, 6, p. 49.

<sup>79</sup> Y. Winter, op. cit., p. 181.

<sup>80</sup> Sobre este proyecto, véase N. Maquiavelo, “Cuál es el motivo de las Ordenanzas, dónde se encuentra y qué se debe hacer” [La cagione dell’Ordinanza], en *Escritos de Gobierno* (trad. María Teresa Navarro), Madrid, Tecnos, 2013, pp. 164-173.

<sup>81</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, op. cit., I, p. 120.

<sup>82</sup> “¿No sería más justo achacar los fracasos a vosotros mismos y no a la propia ordenanza?” *Idem*.

<sup>83</sup> *Idem*.

<sup>84</sup> Al respecto, recomiendo la lectura de J. Najemy, “Occupare la tirannide: Machiavelli, the Militia, and Guicciardini’s Accusation of Tyranny”, en *Della tirannia: Machiavelli con Bartolo*, J. Barthes (ed.), Florencia, L.S. Olschki, 2007, pp. 75-108. Cf. también R. Black, “Machiavelli and the Militia: New Thoughts”, *Italian Studies*, 69,1, 2014, pp. 41-50.

<sup>85</sup> N. Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, op. cit., VII, p. 294.

Por último, Del Lucchese, Lukes y Winter proponen una lectura populista de *Del arte de la guerra* según la cual el enemigo de la milicia ciudadana no es un ejército exterior sino los *grandi*, cuyo deseo es el de oprimir al pueblo. Según esta interpretación, la composición popular del ejército propuesta en el diálogo debe ser leída desde un punto de vista no técnico sino político. El proyecto de crear una milicia popular que siguiera el modelo romano

estaba encauzado no solo a la defensa en contra de enemigos exteriores, sino que buscaba movilizar a los “muchos” en tanto fuerza política. Lo que muestran estas tres diferentes manifestaciones del enemigo dentro de la literatura secundaria es que para Maquiavelo los *inimici* no son necesaria o exclusivamente entidades políticas autónomas. La constitución de una milicia popular que es propuesta por Maquiavelo en el diálogo no puede desconectarse de sus

pretensiones filosóficas más generales, orientadas hacia la derrota de los órdenes antiguos y la instauración, en un nuevo territorio, de *nuovi ordini* políticos.

## Bibliografía

- Berns, T., “Politics of Porosity: War and Freedom in Machiavelli’s *Discourses*”, en D. Pires y A. Santos (eds.), *Machiavelli’s Discourses on Livy: New Readings*, Leiden; Boston, 2021, pp. 249-262.
- Black, R., “Machiavelli and the militia: New thoughts”, *Italian Studies*, 69, 1, 2014, pp. 41-50.
- Colish, M., “Machiavelli’s *Art of War*: A reconsideration”, *Renaissance Quarterly*, 51, 4, 1998.
- Del Lucchese, F., *The political philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.
- Frosini, F., et. al., “La guerra entre política, ética y arte militar en Maquiavelo”, *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, 11, 2, 2022, pp. 219-322.
- , “Guerra e política in Machiavelli”, *Tempo da ciência*, 20, 2013, pp. 15-48.
- Gramsci, A., *La política y el estado moderno*, Barcelona, Diario Público, 2009.
- Lukes, T., “Martialing Machiavelli: Reassessing the military reflections”, *The Journal of Politics*, 66, 4, 2004, pp. 1089-1108.
- Lynch, C., “The «ordine nuovo» of Machiavelli’s *Arte della guerra*: Reforming ancient matter”, *History of Political Thought*, 31, 3, 2010, pp. 407-425.
- Maquiavelo, N., “Cuál es el motivo de las Ordenanzas, dónde se encuentra y qué se debe hacer”, en *Escritos de Gobierno* (trad. María Teresa Navarro), Madrid, Tecnos, 2013, pp. 164-173.
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad. Ana Martínez), Madrid, Alianza, 2012.
- , *Del arte de la guerra* (trad. Fernando Puell), Madrid, Minerva/ Biblioteca Nueva, 2009.
- , *El Príncipe* (trad. Helena Puigdomenech), Madrid, Tecnos, 2001.
- Najemy, J., “Occupare la tirannide: Machiavelli, the militia, and Guicciardini’s accusation of tyranny”, en *Della tirannia: Machiavelli con Bartolo*, J. Barthes (ed.), Florencia, L.S. Olschki, 2007, pp. 75-108.
- , “Papius and the chickens, or Machiavelli on the necessity of interpreting religion”, *Journal of the History of Ideas*, 60, 4, 1999, pp. 659-681.
- Pedullà, G., *Machiavelli in tumult: The Discourses on Livy and the origins of political conflictualism*, Cambridge University Press, 2018.
- Pitkin, H., *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Nicollò Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- Platón, *La república* (trad. José M. Pabón y Manuel Fernández-Galiano), Madrid, Alianza, 2002.
- Pocock, J., *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Spackman, B., “Politics on the warpath: Machiavelli’s *Art of War*”, en *Machiavelli and the Discourse of Literature*, A. Russell y V. Kahn (eds.), Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1993, pp. 179-93.
- Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Winter, Y., “The Prince and his *Art of War*: Machiavelli’s military populism”, *Social Research*, 81, 1, 2014, pp. 165-191.

## De Althusser a Gramsci. “Coyuntura” y “primacía de la política” en las “notas” de Juan Carlos Portantiero

Agustín Artese<sup>1</sup>

Recepción: 01-03-2023 / Aceptación: 27-10-2023

**Resumen.** El presente trabajo se propone identificar los rasgos específicos del marxismo de Antonio Gramsci en la lectura realizada por Juan Carlos Portantiero a partir de las categorías de “coyuntura” y “primacía de la política” en su ensayo “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”. Para ello, en un primer momento, se revisan críticamente los desarrollos de Louis Althusser, cuyos tempranos aportes teóricos son recuperados por Portantiero para caracterizar a Gramsci como “teórico de la coyuntura”. En un segundo momento, se reconstruyen las posiciones del propio Portantiero, mostrando que su invocación de los aportes althusserianos le permiten aprehender elementos nucleares de la propuesta gramsciana de interpretación del marxismo como una “ciencia de la política”, especialmente en función de la especificación del concepto de «política», así como de la estructuración de lo social como una trama de relaciones de fuerza condensada en el Estado, entendido como «sistema hegemónico». El trabajo concluye con un retorno a la polémica althusseriana sobre la relación Hegel-Marx desde la perspectiva gramsciana de la “traducibilidad”.

**Palabras clave:** coyuntura; primacía de la política; dialéctica marxista; relaciones de fuerza.

### [en] From Althusser to Gramsci. “Conjuncture” and “primacy of politics” in Juan Carlos Portantiero’s “notes”

**Abstract.** This paper aims to identify the specific features of Antonio Gramsci’s Marxism in Juan Carlos Portantiero’s interpretation of the categories of “conjuncture” and “primacy of politics” in his essay “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)” [“Gramsci and conjuncture analysis (some notes)”]. In order to do so, first, we critically review the work of Louis Althusser, whose early theoretical contributions are retrieved by Portantiero in order to characterise Gramsci as a “theoretician of the conjuncture”. Secondly, Portantiero’s own positions are reviewed, showing that his invocation of Althusser’s contributions allows him to grasp core elements of Gramsci’s proposal for the interpretation of Marxism as a “science of politics”, especially in terms of the specification of the concept of “politics” and its “primacy”, as well as the structuring of the social as a framework of power relations condensed in the State, understood as a ‘hegemonic system’. The paper concludes with a reappraisal of the Althusserian discussion on the Hegel-Marx relation from the Gramscian perspective of “translatability”.

**Keywords:** Conjuncture; Primacy of Politics; Marxist Dialectics; Relations of Force.

**Sumario.** Introducción. 1. Althusser y la especificidad de la dialéctica marxista: contradicción sobredeterminada y coyuntura. 2. El Gramsci de Portantiero como “teórico de la coyuntura”: primacía de la política y sistema hegemónico. 3. De Gramsci a Althusser: la utopía burguesa y la dialéctica marxista. Bibliografía

**Cómo citar:** Artese, A. (2023). De Althusser a Gramsci. “Coyuntura” y “primacía de la política” en las “notas” de Juan Carlos Portantiero. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 179-193.

### Introducción

Entre las diversas aproximaciones elaboradas en el laboratorio interpretativo de *Los usos de Gramsci* de Juan

Carlos Portantiero, el ensayo “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”<sup>2</sup> presenta una singularidad. Allí se articula una lectura que señala la novedad cualitativa de la teoría de las relaciones de fuerza —reconstrui-

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: [agustin.artese@gmail.com](mailto:agustin.artese@gmail.com).

<sup>2</sup> Este ensayo, redactado en 1977 como contribución para el seminario “Análisis de coyuntura” organizado por CLACSO en la ciudad de Lima, fue publicado por primera vez en la Revista Mexicana de Sociología (Vol. 41, N° 1) en 1979 y recogido como último capítulo de *Los usos de Gramsci* en su edición original de 1981. Elegimos tematizar el ensayo como parte de este último, ya que —como colección de los materiales producidos explícitamente en torno al pensamiento gramsciano— permite sugerir una genealogía de sus interpretaciones, una identificación de las fuentes e de las interlocuciones teóricas, un registro de las variaciones conceptuales, así como, en definitiva, nos permite ilustrar la evolución cualitativa —y no teleológica, desde el punto de vista diacrónico— de la lectura —y de la dotación de contenido y composición de una arquitectura conceptual— de las categorías gramscianas por parte de Juan Carlos Portantiero.

da como núcleo distintivo del marxismo gramsciano—mediada por el concepto althusseriano de “coyuntura”, cuya lógica interna es presentada, por el autor, alrededor de las indicaciones metodológicas contenidas en el artículo “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”. Sugerentemente, como buscaremos exponer, la mediación althusseriana es internalizada, en la médula del razonamiento, como un soporte del historicismo gramsciano: el concepto de «coyuntura» será tematizado como la forma actual de la unidad real de los “tiempos” diferenciales de las distintas relaciones de fuerza y, por ello, como forma de acceso al conocimiento de la estructuración política de tal unidad, condición también política de producción de la teoría.

“Coyuntura” como condensación de la historia en términos de las relaciones de fuerza y “primacía de la política” como producción de una sincronía posible entre los “tiempos” de tales relaciones en términos de “hegemonía” —y como forma de acceso a su conocimiento— son, entonces, los dos anclajes epistemológicos, en clave estratégica, de la interpretación gramsciana desplegada en el ensayo de Portantiero y de su tratamiento de la herencia althusseriana. Siguiendo estas hipótesis, el propósito declarado de este trabajo es, en este sentido, identificar las especificidades de la lectura del marxismo de Gramsci, entendido como “teórico de la coyuntura”, elaborada en las “notas” de Juan Carlos Portantiero.

Los vectores de nuestra propia propuesta de lectura podrían desglosarse, en este marco, en una serie de dimensiones. Por un lado, avanzamos una hipótesis sobre la interferencia productiva que la influencia althusseriana habría supuesto para la interpretación del pensamiento gramsciano por parte de Juan Carlos Portantiero, permitiéndole formular una serie de premisas teóricas sobre la especificidad de la reflexión gramsciana que, aun con algunas disonancias con el propio Gramsci, le habrían permitido captar el espíritu de su propuesta filosófica, del carácter estratégico de sus conceptos e, incluso, de la centralidad del concepto de «Estado» a la luz de la relación entre la teoría de las relaciones de fuerza y la formulación del concepto de «hegemonía». En otras palabras, creemos que la reelaboración del legado de las polémicas abiertas por Althusser en los años sesenta colaboran en la identificación, por parte de Portantiero, del “ritmo del pensamiento” gramsciano.

Por otro lado, creemos que una reconstrucción de aquella interpretación del marxismo de Gramsci no sólo permite iluminar dimensiones nodales de su reflexión, sino que, además, la tematización de la discusión althusseriana al respecto de la calidad específica de la dialéctica marxista frente aquella hegeliana a partir de la matriz filosófica contenida en los *Cuadernos de la cárcel* permite ampliar el análisis sobre la naturaleza política de la operación hegeliana, como reverso de la propia crítica desarrollada por Louis Althusser en sus escritos de los años sesenta. En esta clave, proponemos que la lectura realizada por Portantiero permite iluminar —y, buscaremos mostrar cómo, en alguna medida, también resolver— algunos de las cuestiones planteadas por Althusser en torno a los problemas que esta discusión abre y al particular tratamiento que propuso en el ensayo de 1962

y que radicalizó en otros escritos de sustantiva importancia durante los años sesenta. Sin embargo, creemos que realizar esta operación es posible no sólo gracias a la lectura propuesta por Portantiero, sino que, incluso más allá de ésta, es la propia reflexión de Antonio Gramsci aquella que permite responder algunas de las preguntas. En ese sentido, una lectura gramsciana del texto althusseriano nos permitiría rearticular los elementos de este último, a la luz de los propios problemas que este propone.

A partir de estas premisas generales, la discusión de estos nudos teóricos estará organizada alrededor de tres momentos. En primer lugar, buscaremos reponer preliminar y críticamente los ejes principales del planteo esbozado por Louis Althusser al respecto de la especificidad de la dialéctica marxista en los textos que componen *La revolución teórica de Marx* [Pour Marx (1965)], en particular a partir de “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”. Aun cuando nuestro interés explícito en estos materiales podría agotarse allí, buscaremos también proponer algunas claves al respecto de la caracterización althusseriana de la filosofía hegeliana y de la “vuelta atrás” que habría signado el “*propio comienzo*” para Marx y Engels<sup>3</sup>, en tanto permitirán instalar, contemporáneamente, algunas indicaciones de lectura que desarrollaremos en el último apartado.

El segundo momento estará dedicado al análisis de la interpretación propuesta por Juan Carlos Portantiero en “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”<sup>4</sup>, identificando su específica caracterización de Antonio Gramsci como “teórico de la coyuntura” y reconstruyendo los elementos conceptuales que articulan tal apuesta interpretativa como una «ciencia de la política», mostrando su anudamiento alrededor del problema de la «primacía de la política» en función de la teoría gramsciana de las relaciones de fuerza como reelaboración/superación de la metáfora topológica, confluyendo en una formulación del concepto de “hegemonía” especificada en la noción de “sistema hegemónico” —produciendo efectos sobre el concepto gramsciano de “Estado”— y en la instalación de algunas claves de lectura sobre el concepto de “historia”.

En el tercer y último apartado, volveremos sobre los apuntes althusserianos sobre la crítica de la filosofía hegeliana, buscando leerlos en contrapunto con las indicaciones gramscianas sobre la construcción de la utopía burguesa en el siglo diecinueve y, fundamentalmente, con el paradigma de la traducibilidad de los lenguajes. Como conclusión del itinerario del apartado, pero también como conclusión teórica general del trabajo, retomaremos, entonces, la problematización de la cuestión de la dialéctica marxista realizada por Althusser junto a su (re) interpretación por parte de Portantiero para proponer, junto a Gramsci, una aproximación a la relación entre Hegel y Marx.

<sup>3</sup> L. Althusser, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría), en *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI Editores, p. 66. A lo largo del trabajo, adoptaremos el criterio de indicar solo cuando las cursivas no pertenezcan al autor.

<sup>4</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, en *Los usos de Gramsci*, México DF, Folios Ediciones.

## 1. Althusser y la especificidad de la dialéctica marxista: contradicción sobredeterminada y coyuntura

En la producción de Louis Althusser, la primera mitad de los años sesenta está signada por una serie de escritos teóricos cuyo objetivo filosófico-político era la identificación neta de aquello que constituiría la especificidad y la novedad cualitativa –su ruptura, en la clave de una revolución teórica, con todas las implicancias althusserianas que conlleva cada una de estas categorías– de la filosofía de Marx. El fulcro de esta operación teórica suponía una intervención sobre la genealogía filosófica del propio Marx y, como paso necesario dentro de este espacio, la construcción de una lectura de la influencia de la filosofía hegeliana en el itinerario marxiano, así como una lectura de la propia filosofía de Hegel, de su lógica, de su estructura y de sus figuras, como reverso polémico de los rasgos específicos y definitorios de la propia estructura metodológica y conceptual del pensamiento marxiano. Alrededor de este problema teórico general, eran desarrollados en la discusión una serie de aspectos constitutivos y derivados de la propia concepción de la dialéctica: el concepto y la lógica de la contradicción, la estructura de la totalidad social y el problema de la temporalidad, con sus implicancias sobre el concepto de “historia”.

En la economía de la producción althusseriana del periodo, nos detendremos particularmente en la propuesta interpretativa desarrollada en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, publicado originalmente en 1962 y compilado más tarde en el volumen *La revolución teórica de Marx*. Es este el ensayo donde la composición de la novedad epistemológica de Marx –y la necesaria crítica del aparato filosófico hegeliano que permitía precisar sus contornos y su profundidad– era presentada a partir de una tematización que sólo más tarde –a comienzos del año siguiente, con la redacción de “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”– sería radicalizada en algunas de sus tendencias, hacia la fundación de la lectura desarrollada en el seminario sobre *El Capital* organizado en 1965<sup>5</sup>.

Aun cuando el problema de la relación entre Hegel y Marx hubiera sido esbozado en “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)” [1961], los términos de la discusión y una primera respuesta en términos de su dinámica conceptual, lógica y metodológica –que más tarde se profundizarían saldándose en la clave estructuralista– serían instalados extensivamente en “Contradicción y sobredeterminación”. Son los últimos párrafos del epí-

logo marxiano a la segunda edición alemana del primer tomo de *El Capital* [1873] aquellos que funcionan como catalizador polémico de la distancia y de la diferencia específica entre la dialéctica en la filosofía hegeliana y aquella concebida por Marx, así como sobre la percepción marxiana del procesamiento crítico –y reivindicativo– de tal herencia. Es allí que, tras nombrar el “aspecto mistificador” de la dialéctica hegeliana que había sido objeto de su crítica juvenil y tras comentar su recuperación del “modo de expresión que le es particular [a Hegel]”, Marx sancionaba que

[l]a mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él, la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo su envoltura mística<sup>6</sup>.

La posición althusseriana se apoya, en este marco, en la discusión de la lectura tendencialmente literal de la figura de la “inversión” en el fragmento del epílogo marxiano, cuya interpretación no sólo ordenaba y estereotipaba la reconstrucción de la relación desde Marx hacia Hegel, sino que, además, comportaba implicancias significativas desde el punto de vista teórico-filosófico y epistemológico.

Expuestas como un mismo problema, la figura de la “inversión” suponía el entrelazamiento de dos problemas metodológicos. Por un lado, se presentaban las dificultades que brotaban de la tematización de la “mistificación” hegeliana de la dialéctica en términos de una posible distinción entre su “envoltura mística” y el “núcleo racional” allí alojado y por ella significado –en la versión engelsiana, discutida por Althusser como parte del problema mismo, la distinción entre el “sistema” y el “método”<sup>7</sup>– que parecía indicar, para su recuperación,

<sup>6</sup> K. Marx, “Epílogo a la segunda edición”, en *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, Vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 20. Crítico de la traducción francesa, Althusser trabajó directamente a partir de la edición alemana, transcribiendo en nota e in extenso aquellos fragmentos que comentaba en su exposición del problema en el cuerpo del ensayo. En la edición castellana del texto, curada por Marta Harnecker, se realizó la traducción de aquellos pasajes a partir de la versión francesa de mano althusseriana. En nuestro caso, utilizamos la traducción del primer tomo de *El Capital* realizada por Pedro Scaron. Sin embargo, ofrecemos la transcripción de la edición a cargo de Harnecker: “La mistificación sufrida por la dialéctica en manos de Hegel, no impide reconocer que haya sido el primero en exponer de la manera más completa y más consciente las formas generales de su movimiento. En él estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla (umstülpen) para descubrir el núcleo (Kern) racional encubierto en su envoltura mística (mystische Hülle)”. L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, en *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI Editores, 1967, p. 72 (Los términos en alemán pertenecen al original francés althusseriano y son reproducidos por la traductora).

<sup>7</sup> “En general, con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea, inconscientemente, el camino [antes, «el pensamiento dialéctico» – A.A.] para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo [...] Como hemos visto, la doctrina de Hegel, tomada en su conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas del partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos co-

<sup>5</sup> Como indica Frosini, será solo con “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, escrito en el primer semestre de 1963 y publicado en agosto del mismo año, que Althusser colocará los cimientos de la lectura estructuralista de Marx a partir de la producción de un discurso metodológico sobre la diferencia marxiana alrededor de la “Introducción” de 1857, modulando retrospectivamente en esa dirección, además, algunos de los argumentos que había propuesto en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”. Cf. F. Frosini, “Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”, *Critica marxista* 6, 2006, pp. 62-70 y F. Frosini, “Surdeterminazione, egemonia e storia: il Gramsci «althusseriano» di Juan Carlos Portantiero”, *Décálogos* 2 (1), 2016, pp. 1-19.

la necesidad de realizar una operación de identificación y extracción. Sin embargo, el problema de la contaminación teórica producida por la representación en términos de núcleo/envoltura era resuelto al sancionarlo como una dificultad superficial, en tanto se trataba de precisar que el problema de la “envoltura” era metafórico y que la verdadera oposición se construía entre “forma mistificada” hegeliana y “forma racional” marxiana. Superada esta confusión, se presentaba un segundo problema, aquel de la discusión a partir de una lectura literal de la figura “inversión”, en términos de una crítica de la interpretación instrumentalizante de la dialéctica como método y en función de la premisa de la intercambiabilidad del objeto, con los consecuentes efectos en términos de simetría y continuidad estructural de su lógica interna.

La especificidad de la dialéctica marxiana –aquello que la volvería inconmensurable con la “mistificación” hegeliana– era construida por Althusser, en este sentido, sancionando que la metáfora “no plantea el problema de la inversión de «sentido» de la dialéctica, sino el problema de la *transformación de sus estructuras*”<sup>8</sup>. La estructura diferencial de la dialéctica, el motor del funcionamiento lógico que organiza su dinámica interna, era reconocida en la concepción y en la forma de su contradicción característica, como elemento vertebral de la comprensión de la estructura de la totalidad social por ella articulada y, consecuentemente, como lógica interna del concepto de “historia”. Aquello que separaría a la “forma racional” de la “forma mistificada” de la dialéctica sería, entonces, una aproximación al conocimiento de la estructuración de lo social y de sus formas de producir historicidad a partir del reconocimiento de la centralidad –y de la necesidad del desarrollo filosófico, como aspecto nodal del marxismo– de la “contradicción sobredeterminada”.

A diferencia de la dialéctica hegeliana, que se organizaría en torno al desplegarse –formalmente complejo, pero lógicamente simple– de una contradicción esencial plasmada en una diversidad de fenómenos que son siempre reductibles a ella, el rasgo específico de la dialéctica marxiana –instalado transversalmente en su estructura, la clave epistemológica de su *ruptura*– se encontraría en el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de contradicciones igualmente eficaces y desigualmente operantes que determinarían –*sobredeterminarían*– una contradicción dominante. Según Althusser, aun cuando esta pudiese concebirse analítica y lógicamente en su dominancia y en su determinación de todas las demás contradicciones coexistentes, históricamente sólo podría presentarse *concretamente* como una “contradicción sobredeterminada”: inexistente en estado puro, el principio de sobredeterminación permitiría rechazar la

explicación de la articulación de la unidad real de la totalidad social a partir de la determinación absoluta de un principio interno que se desenvolvería produciendo las formas históricas de su verdad, así como, en el mismo movimiento, dotando de verdad a la multiplicidad de fenómenos que nutrirían el mundo social. En la misma operación –y como motivación estratégica de la operación misma<sup>9</sup>– quedaba así revocado cualquier historicismo de la esencia, particularmente, el determinismo económico, en tanto el reconocimiento de la co-constitución sobredeterminada entre relaciones de producción y fuerzas productivas, pero también, en general, entre economía y “superestructuras”, no podría que instalar un espacio de apertura e interrupción de la determinación unilateral y absoluta.

Esta lectura del concepto marxista de contradicción era presentada por Althusser, como es sabido, a partir del análisis de la experiencia histórico-concreta de la revolución rusa y, particularmente, de su desarrollo metodológico en estado práctico en los sucesivos análisis de coyuntura producidos por Lenin al calor de la radicalización del proceso político. En este contexto, el concepto de “contradicción sobredeterminada” era construido sobre dos soportes que –al menos en la estructura conceptual del argumento de “Contradicción y sobredeterminación...”– signaban la singularidad de la experiencia rusa como espacio de descubrimiento filosófico y de ruptura del historicismo “hegeliano” de la determinación económica.

El diagnóstico althusseriano de la realidad rusa como espacio histórico y nacional-estatal donde se verificaba “*la acumulación y exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado*”<sup>10</sup> suponía que la quimérica transparencia contradictoria de la relación capital-trabajo –“en el que la revolución está al orden del día”<sup>11</sup>– se volvía históricamente eficaz gracias a la mediación sobredeterminante de un cúmulo de contradicciones que confluían incandescentes sobre el Estado zarista, de modo que “la situación revolucionaria [...] se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase”<sup>12</sup>. En esta clave, no sólo se exponía literalmente el funcionamiento y contenido del concepto de “contradicción sobredeterminada”, sino que, además, éste era significado a partir de la conceptualización de tal acumulación de contradicciones bajo el concepto de «unidad de ruptura» y de una concepción coyuntural de la temporalidad<sup>13</sup> como momento de *visibilidad-en-la-crisis* de tal unidad<sup>14</sup>. Teo-

sas que tenían importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición”. F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en F. Engels y G. Plejánov, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, pp. 24-25.

<sup>8</sup> L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, p. 75.

<sup>9</sup> “Para mostrar, en efecto, que la estructura específica de la contradicción marxista está fundada en la concepción de la historia marxista, es necesario asegurar que esta concepción no es ella misma la pura y simple «inversión» de la concepción hegeliana”. *Ibidem*, p. 87.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>13</sup> Como comentaremos más adelante, la tematización de la perspectiva althusseriana de la temporalidad múltiple en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” en términos de «concepción coyuntural de la temporalidad» pertenece a Frosini, cf. “Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”, *op. cit.*

<sup>14</sup> “La situación de «crisis» desempeña, como Lenin lo ha dicho a menudo, un papel revelador de la estructura y de la dinámica de la formación social que la vive. Lo que se ha dicho de la situación re-

ría de la temporalidad múltiple condensada en el concepto de “coyuntura” y “fusión” de las contradicciones que permiten activar la contradicción dominante como crisis y potencial revolucionario como “unidad de ruptura” son, entonces, las claves de la innovación teórica de “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”.

Es, en este sentido, la potencia de la apertura de la coyuntura como “unidad de ruptura” —es decir, de la identificación de la lectura estratégica de la forma histórico-concreta en la cual la sobredeterminación abre el espacio a la intervención político-militar en clave revolucionaria— uno de los aspectos distintivos de esta fase de la producción althusseriana. Especialmente a diferencia de la codificación del concepto de “coyuntura” en la configuración de la crítica del historicismo en *Para leer El Capital* [*Lire Le Capital*, 1965], donde la lectura de la dialéctica marxiana como una teoría de la temporalidad múltiple iniciará a solidificarse en la matriz estructuralista de una teoría de las prácticas y, derivada de aquella, en una teoría de las regiones estructurales<sup>15</sup>, donde, además, la metáfora topológica será criticada en sus efectos explicativos de determinación plena, pero recuperada como forma de organización analítica de lo social<sup>16</sup>.

Un antecedente que pudiera cifrarse retrospectivamente en esa dirección —como Althusser efectivamente propondrá más tarde— puede encontrarse en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”. Aun cuando la unidireccionalidad determinativa de la metáfora base-superestructura es contestada en el ensayo althusseriano, la interpretación de la dialéctica en el pensamiento de Marx en torno al concepto de “sobredeterminación” permite una reformulación relativa de la utilidad de la metáfora misma, donde no sólo se reivindica el carácter determinante en última instancia de la economía, sino que este es relativizado

volucionaria concierne, por lo tanto, guardándose también todas las proporciones, a la formación social en una situación anterior a la crisis revolucionaria”. L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, p. 80.

<sup>15</sup> Puede reconstruirse indicativamente el desarrollo de las posiciones de Althusser a partir de “Sobre la dialéctica materialista (sobre la desigualdad de los orígenes)”, en *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*; “El objeto de El Capital”, en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, México DF, Siglo XXI Editores, pp. 81-216; “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 23-73; y “Acerca del trabajo teórico” en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 74-101, así como la introducción y el capítulo “Sobre el concepto de política” de Nicos Poulantzas en *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México DF, Buenos Aires.

<sup>16</sup> “En otra ocasión hemos insistido en el carácter revolucionario de la concepción marxista del «todo social» en cuanto se distingue de la «totalidad» hegeliana. Hemos dicho (y esta tesis sólo retoma las célebres proposiciones del materialismo histórico) que Marx concibe la estructura de toda sociedad como constituida por «niveles» o «instancias», articuladas por una determinación específica: la infraestructura o base económica («unidad» de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción), y la superestructura que, a su vez, contiene dos «niveles» o «instancias»: la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideología (las distintas ideologías, religiosas, morales, jurídicas, políticas, etcétera)”. L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, p. 108.

en función del reconocimiento de la necesidad de elaboración de una “teoría de la eficacia específica de las superestructuras”<sup>17</sup>. Althusser avanza, de este modo, en una normalización doctrinaria de la innovación de la “contradicción sobredeterminada” —que tiende a contrarrestar la sensación de potencial punto de bifurcación hacia una reactivación del antagonismo que, como veremos, recuperará Juan Carlos Portantiero— sancionando que “Marx nos da los “dos extremos de la cadena” y nos dice que entre ellos hay que buscar...: de una parte, *la determinación en última instancia por el modo de producción* (económico); de la otra, *la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica*”<sup>18</sup>.

La cuestión de la dotación de una eficacia específica de las superestructuras permite indagar, por otro lado, aun en la ausencia del tratamiento específico por parte de Althusser, en el estatuto de la política y de su concepto. Más allá de la apariencia de su no-presencia en la producción althusseriana de la primera mitad de los años sesenta, Frosini señala cómo la política se presentaba, en efecto, en los ensayos de *La revolución teórica de Marx* —especialmente en “Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)” y en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” — en la forma de la “primacía de la política”. En primer lugar, como “*primacía de la historia sobre la ideología y sobre la teoría* o, más precisamente, en la forma de *primacía de la historia en el conflicto entre ideología y teoría*”<sup>19</sup> a partir de la postulación althusseriana de la preeminencia epistemológica de la “*lógica de la experiencia efectiva y del surgimiento real*”<sup>20</sup> que operaba como principio contingente de ruptura y posibilidad de conocimiento, en clave del “descubrimiento”. La política como historia —como *lo real*— emergería, según Althusser, en forma contingente en la conciencia de Marx —su encuentro lógicamente no-necesario con *el capitalismo* en Francia y en Inglaterra— desarticulando el tejido del relato de la filosofía —la “ideología alemana”— y posibilitando el descubrimiento de la forma de la realidad que la ideología “deformaba”<sup>21</sup>.

Por otro lado, Frosini muestra cómo la “primacía de la política” se manifiesta en la estructura del argumento althusseriano a partir del reconocimiento de “*la primacía de las superestructuras y la concepción coyuntural*

<sup>17</sup> L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, p. 93.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>19</sup> F. Frosini, “Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”, *op. cit.*, p. 64.

<sup>20</sup> L. Althusser, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, *op. cit.*, p. 67.

<sup>21</sup> “Lo que Marx descubrió de este modo en Francia fue: la clase obrera organizada, y Engels en Inglaterra: el capitalismo desarrollado y una lucha de clases que seguía sus propias leyes, prescindiendo de la filosofía y de los filósofos. Este doble descubrimiento desempeñó un papel decisivo en la evolución intelectual del joven Marx: el descubrimiento, más acá de la ideología que la había deformado, de la realidad de la que ella hablaba, y el descubrimiento de una realidad nueva, más allá de la ideología contemporánea que la ignoraba”. *Ibidem*, p. 66. Sugerentemente, esta interesante indicación althusseriana es uno de los núcleos argumentales de la sección “El problema histórico” de “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, separada de “El problema teórico” que lo antecede en la exposición.

de la temporalidad”<sup>22</sup> como aporte específico de la introducción de la “contradicción sobredeterminada”, en tanto aspecto definitorio de la posición filosófica marxiana, entendida como traducción de la lógica del surgimiento real presentada precedentemente en el ensayo dedicado al joven Marx. Es la propia confluencia contingente de “todas las contradicciones pensables” entendidas como dimensiones superestructurales<sup>23</sup> y su condensación en la Rusia zarista aquello que salda la «fusión» de todas las contradicciones “en una única temporalidad, una temporalidad, nótese, que es la propia revolución”<sup>24</sup>, como intervención política y operación de conocimiento, en el reconocimiento estratégico leniniano de la “unidad de ruptura” en el “eslabón más débil de la cadena imperialista”.

En esta clave, la lógica del “surgimiento real” y el reconocimiento de la eficacia objetiva y relativamente autónoma de las superestructuras –como condición de la lógica de la sobredeterminación– indican la presencia de la política como una específica forma de su primacía, visibilizando una dimensión posible de su centralidad epistemológica. Sin embargo, en ambos casos en la letra althusseriana, la política está ausente en su presencia: se manifiesta como disrupción e interrupción de la historia, como intervención estratégica que articula las temporalidades heterogéneas en el momento del acontecimiento que signa la ruptura y como objetividad desarticuladora de la narración ideológica de la realidad. Sin embargo, la propia producción de tal narración deformada de lo real –por decirlo en términos althusserianos– parece colocarse fuera de la política y, con ello, tendencialmente

fuera de la historia y de la producción histórica de la historia misma y de la propia forma de la política como forma histórica.

Es, en el terreno de la historia del marxismo, que Althusser encuentra una teorización sobre el problema de las superestructuras, la obra de Antonio Gramsci, a quien reconoce la formulación del “concepto de hegemonía, notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpenetración de lo económico y lo político”<sup>25</sup>. Sin embargo, más allá de esta reivindicación y de algunas referencias a su compleja contribución al marxismo en otras intervenciones de los años sesenta, no encontramos en este período de la obra althusseriana desarrollo positivo y explícito alguno de sus propios problemas teóricos a la luz de las notas gramscianas, aun cuando poco más tarde devengan índice –más nominal que sustancial– de la crítica al historicismo. Como pondremos a continuación, será a partir de la inspiración de Gramsci –mediado precisamente por los apuntes de “Contradicción y sobredeterminación”– que Juan Carlos Portantiero brindará algunas claves de lectura tendientes a la sutura de los problemas derivados de la ausencia sintomática de la política en el ensayo althusseriano, produciendo, en el mismo movimiento, una original lectura del marxismo gramsciano, donde «coyuntura» y «primacía de la política» serán rearticuladas a partir del paradigma epistemológico de las relaciones de fuerza.

## 2. El Gramsci de Portantiero como “teórico de la coyuntura”: primacía de la política y sistema hegemónico

Los apuntes althusserianos sobre la especificidad de la dialéctica marxista y sobre el descubrimiento del carácter sobredeterminado de la contradicción como su estructura diferencial, contenidos en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, son recuperados por Juan Carlos Portantiero para pensar el marxismo gramsciano en el ensayo “Gramsci y el análi-

<sup>22</sup> F. Frosini, “Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”, *op. cit.* p. 66.

<sup>23</sup> “Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura de los popes, sobre una enorme masa campesina «inculta», al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera. Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrolladas en gran escala en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos, las regiones mineras, petroleras, etc. Contradicciones de la explotación y de las guerras coloniales, impuestas a pueblos enteros. Contradicción gigantesca entre el grado de desarrollo de los métodos de la producción capitalista [...] y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas [...] A lo que fueron agregándose, en el detalle de los acontecimientos, otras circunstancias «excepcionales», ininteligibles fuera de este «entrelazamiento» de contradicciones interiores y exteriores de Rusia. Por ejemplo: el carácter «avanzado» de la élite revolucionaria rusa, obligada por la represión zarista al exilio, en la que cultivó y recogió toda la experiencia política de las clases obreras de la Europa occidental (y ante todo: el marxismo), circunstancia que no fue extraña a la formación del partido bolchevique, que iba mucho más allá que todos los partidos «socialistas» occidentales, en cuanto a conciencia y organización; la «decepción general» de la revolución de 1905, que hizo más evidentes las relaciones de clase, las cristalizó, como ocurre generalmente en todo período de crisis grave, y permitió también el «descubrimiento» de una nueva forma de organización política de las masas: los soviets. Finalmente, y no menos singular, la «tregua» inesperada que el agotamiento de las naciones imperialistas ofreció a los bolcheviques para «abrirse paso» en la historia, el apoyo involuntario pero eficaz de la burguesía franco-inglesa, que queriendo desembarazarse del zar, hizo, en el momento decisivo, el juego a la revolución”. L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, pp. 77-78).

<sup>24</sup> F. Frosini, “Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”, *op. cit.*, p. 67.

<sup>25</sup> L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, p. 94. La cuestión de la relación las matrices teóricas de Antonio Gramsci y de Louis Althusser es objeto de un extendido debate en el marxismo de los últimos cincuenta años, como reconstrucción directa de las herencias teóricas y las deudas conceptuales; en la forma de las implicancias de la polémica althusseriana sobre el historicismo italiano (y sus implicancias políticas dentro del Partido Comunista Francés); como relevamiento de la emergencia en el discurso filosófico de Althusser de problemas, interpelaciones y tematizaciones ondulantes, pero siempre presentes, de la figura de Antonio Gramsci. Asimismo, existe una vasta producción teórica que registra intentos de diálogo de distinto tipo entre sus propuestas. Algunas de las reconstrucciones más difundidas, pueden encontrarse en los trabajos de André Tosel y Peter D. Thomas. Cf. A. Tosel, “In Francia”, en E. J. Hobsbawm, *Gramsci in Europa e in America*, Roma-Bari, Laterza, 1995; P. D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Haymarket Books, Chicago, 2011; P. D. Thomas, “Gramsci e le temporalità plurali”, en L. Basso et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 191-224; P. D. Thomas, “The plural temporalities of hegemony”, *Rethinking Marxism*, 29 (2), 2017, pp. 281-302. Sin dudas, un aporte fundamental es la investigación de Morfino, “Althusser lettore di Gramsci”, *Décálogos* 2 (1), 2016, pp. 1-33, a partir del archivo personal de Louis Althusser, donde se registra, ya desde inicios de los años sesenta, una atención profunda y sensible por los problemas planteados en los Cuadernos gramscianos.

sis de coyuntura (algunas notas)<sup>26</sup>, en particular, como

<sup>26</sup> No podemos detenemos aquí en una lectura general sobre el interés y la influencia del marxismo de Louis Althusser en el propio marxismo de Juan Carlos Portantiero. La difusión de los escritos althusserianos entre los intelectuales de la izquierda argentina y, en particular, entre aquellos que gravitaban en torno a la experiencia de Pasado y Presente, tiene su propia historia. Cf. R. Burgos, *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; M. Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015; M. Starcenbaum, “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente”, *Izquierdas* 11, pp. 35-53; M. Starcenbaum, “Althusser y Gramsci en Argentina: los «Cuadernos de Pasado y Presente»”, *Décalages* 2 (1), 2016. En el caso de Juan Carlos Portantiero, desde fines de los años sesenta puede encontrarse la influencia de elementos conceptuales y epistemológicos derivados del mundo althusseriano, en particular las formulaciones contenidas en Poder político y clases sociales en el capitalismo actual de Nicos Poulantzas, especialmente en la tematización de las relaciones entre las fracciones de la burguesía en los Estudios sobre los orígenes del peronismo y en el tratamiento de la relación economía-política en los sucesivos ensayos de análisis de la coyuntura argentina abierta con el derrocamiento del peronismo en los años cincuenta (cf. J. C. Portantiero, “Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual”, en O. Braun, *El capitalismo argentino en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 73-117 y J. C. Portantiero, “Economía y política en la crisis argentina: 1985-1973”, *Revista Mexicana de Sociología* 39 (2), 1977, pp. 531-565), alrededor de la construcción de un esquema articulado en una lectura dualística –y pre-gramsciana– del “Prólogo” a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859, incluso incorporando el problema de los “tiempos” de la contradicción dentro de una concepción estructuralista de la totalidad social, tematizando la crisis política en términos de “asincronía” —como no-correspondencia— entre economía y política. Sin embargo, el único desarrollo explícito sobre el pensamiento de Althusser se organiza en torno a las contribuciones de “Contradicción y sobredeterminación”, reivindicado por Portantiero como “uno de sus textos mejores” J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas), *op. cit.*, p. 177. En una lectura retrospectiva sobre sus posiciones de los años setenta, señalaría “yo era gramsciano. Y te digo más, yo siempre fui anti-Althusser. El único Althusser que a mí me interesaba era el de «Contradicción y sobredeterminación»” R. Burgos, *Los gramscianos argentinos*, *op. cit.*, p. 189. Burgos, por otro lado, reconstruye cómo el nombre de Althusser era asociado, en el debate de la izquierda intelectual argentina de los primeros años setenta, a una lectura del marxismo y del concepto de “historia” en clave estructuralista opuesta al “historicismo” de la intelectualidad peronista. En “Para nosotros, Antonio Gramsci”, Horacio González sancionaría que “en definitiva [los intelectuales del espacio de las Cátedras Marxistas] están de acuerdo con el intento althusseriano de convertir a Gramsci en la prehistoria del estructuralismo”. H. González, “Para nosotros, Antonio Gramsci”, en A. Gramsci, *El Príncipe Moderno y la voluntad nacional-popular*, Buenos Aires, Puntos de Vista, 1971, p. 16. La “Advertencia”, atribuible a José Aricó, escrita para la sexta edición del Cuaderno de Pasado y Presente N° 48 —la compilación de textos althusserianos La filosofía como arma de la revolución— brinda una clave en ese sentido, que supondría, en caso de ser desarrollada, implicancias teóricas e interpretativas importantes. “En esta edición incluimos otro trabajo de Althusser titulado «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» que publicó en *La Pensée* en 1970, y que constituye un aporte al análisis de la teoría marxista del estado y una sorprendente aproximación al concepto gramsciano de «hegemonía»”. L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, *op. cit.* p. 9 (la cursiva es nuestra). Esta interpretación, por otro lado, confluye con la propuesta de Christine Buci-Glucksmann desarrollada en Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía, volumen originalmente publicado en 1975, tempranamente traducido en una de las colecciones dirigidas por José Aricó en el exilio mexicano y —en menor medida, por la importancia del libro de Buci-Glucksmann en el debate gramsciano, cf. G. Cospito, “Christine Buci Glucksmann tra Althusser e Gramsci (1969-1983)”, *Décalages* 2(1), 2016, pp. 1-13— con la lectura de Maria Antonietta Macciocchi en Gramsci y la revolución en Occidente, cuyo título original Pour Gramsci tomaba inspiración del Pour Marx althusseriano. Cf. C. Buci-Glucksmann,

tentativo para integrar ambas lecturas en un dispositivo que permitiera, en clave anti-determinista, esbozar los fundamentos de una ciencia marxista de la política. En esa clave, reconociendo la “eficacia específica de las superestructuras” destacada por Althusser como índice de la calidad de la contradicción sobredeterminada, Portantiero realizaba una primera operación, en la forma de una rectificación y de un desplazamiento teórico interno al rótulo “teórico de las superestructuras”, definiendo a Antonio Gramsci, “si se quiere calificar su aporte, como principal «teórico de la coyuntura»”<sup>27</sup>.

Presentada como una intervención respecto del problema de la comprensión de la relación entre “acontecimiento” y “estructura”, la discusión sobre la “coyuntura” se instalaba en el centro de la discusión epistemológica sobre la relación entre base y superestructura y, consecuentemente, de la construcción de los conceptos marxistas de «historia» y de “política”. En este debate, la recuperación del pensamiento de Gramsci era pertinente “porque toda su reflexión no lleva sino el intento de colocar las bases —gnoseológicas y también sustantivas— para el estudio y la resolución de las coyunturas a través del diseño de un «canon metodológico» [...] que permita relacionar las estructuras con la actualidad”<sup>28</sup>.

El análisis de una coyuntura, como forma de acceso a la estructuración histórica de lo social, debía comprenderse, entonces, en el marxismo gramsciano como “el examen de un haz de relaciones contradictorias (relaciones de fuerza), en cuya combinación particular un nivel de ellas —las «económicas»— opera como límite de variación”<sup>29</sup>. Los tópicos althusserianos sobre la necesidad del reconocimiento de un cúmulo de contradicciones que eran históricamente operativas y eficaces en la forma de la sobredeterminación, por un lado, y del tentativo relativizador de la fórmula de la determinación en última instancia por la economía, por el otro, aun cuando fuesen recuperados, eran intervenidos en su lógica interna.

El concepto de “coyuntura” —que condensaba la recuperación de la contribución althusseriana— era construido y desarrollado a partir de su incorporación dentro del marxismo gramsciano, elaborando su significado a partir de una concepción coyuntural de la temporalidad como declinación metodológica del concepto de “relaciones de fuerza” desplegado en los *Cuadernos de la cárcel*. De tal modo, como “encuentro de temporalidades específicas que desembocan en un «acontecimiento», la coyuntura implica el conocimiento del desarrollo desigual de las relaciones de fuerza en cada uno de los niveles que, articuladamente, componen *lo social* como objeto real y como concepto”<sup>30</sup>. Aun cuando fuese reconocida la temporalidad irreductible de cada una de estas relaciones sociales como determinación, “el ritmo de sus historias propias” era reconducido a la operación

*Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978; M. A. Macciocchi, *Gramsci y la revolución en Occidente*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1976.

<sup>27</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 178.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 179.

estratégica de producción de lo social como “unidad orgánica”, componiendo un concepto de “historia” como producción política de tal unidad. En tal sentido, “la historia no es una invitada: es la condición de posibilidad para reconstruir el modo *particular* de articulación de las determinaciones”<sup>31</sup>. La construcción de la unidad de la totalidad, donde el concepto de “coyuntura” adquiere estatuto gnoseológico como forma estratégica de apertura al conocimiento de la estructuración histórica de lo social, es decir, *al conocimiento político de la historia como producción*, suponía, entonces, que la “fusión” althusseriana no era un problema de confluencia objetiva de *clímax* críticos de las contradicciones, sino un problema de desarrollo del antagonismo.

Consecuentemente, la reconstrucción en clave gramsciana de la “coyuntura” implicaba una modulación del concepto althusseriano de “contradicción” dentro del concepto de “relación de fuerzas”, tendiendo a disolver en la política el potencial desarrollo de una lectura objetivista –como parecía insinuarse en el ensayo de Althusser– donde la confluencia de las contradicciones en un cúmulo catastrófico –la “unidad de ruptura”– parecía ser susceptible de ser procesada teóricamente *sólo como efecto contingente de las circunstancias, como mera acumulación descentrada, pero técnica*, de contradicciones que pudiesen ser, incluso, portadoras de tendencias centrífugas.

Entre la contestación althusseriana de la reducción esencial de todas las contradicciones sólo aparentemente exteriores en la dialéctica hegeliana y su propuesta de una confluencia contingente de contradicciones específicas en su diferencia irreductibles, la producción de un concepto gramsciano de “coyuntura” como condensación histórico-concreta de relaciones de fuerzas que determinan la estructura de lo social suponía el cuestionamiento de su aleatoriedad centrípeta en la composición del cúmulo de contradicciones y, en cambio, su tematización como una producción política, como el objetivo de una operación estratégica. A diferencia del concepto de «coyuntura» esbozado por Portantiero –saturado de política, sea en la configuración de su criticidad, en el principio de las posibilidades de su conocimiento y de su lectura como premisa y como consecuencia de la práctica–, la propuesta de Althusser sugería, en este sentido, la existencia de la “fusión” con independencia de la intervención política que *decantaba* la ruptura. En ese sentido, sostenía que

[p]ara que esta contradicción llegue a ser “activa” en el sentido fuerte del término, es decir, principio de ruptura, es necesario que se produzca una acumulación de “circunstancias” y de “corrientes”, de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido (y muchas de entre ellas son *necesariamente*, por su origen y sentido, paradójicamente extrañas, aún más, “absolutamente opuestas” a la revolución) puedan “fusionarse” en una *unidad de ruptura*: lo que ocurre cuando se logra *agrupar* la inmensa mayoría de las masas populares para derrocar un régimen cuyas clases dirigentes son impotentes para defenderlo<sup>32</sup>.

Con la intervención de Portantiero, podía disolverse, por otro lado, una de las tendencias dualísticas del planteo althusseriano, que resumía tal acumulación catastrófica de contradicciones relativamente autónomas en una dimensión pre-política, en su carácter técnico-objetivo, al reconocer que “Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y sin salida (para las clases dirigentes), las *condiciones objetivas* de la revolución en Rusia, y al forjar, en ese partido comunista [...] las *condiciones subjetivas*, el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista”<sup>33</sup>. Por el contrario, entre los núcleos del marxismo gramsciano, Portantiero identificaba, por un lado, “la preocupación, en el campo del análisis de una situación, por las *condiciones suficientes* que la producen, más allá de la «determinación en última instancia» que la contiene”, es decir, el entrelazamiento históricamente condensado de una serie de niveles de relaciones de fuerzas, que sólo en términos historicistas pueden ser entendidas, en efecto, como condiciones suficientes; y, por el otro lado, derivada de la primera, el intento por capturar “«conexiones causales concretas», que remiten a las leyes generales, pero entendidas como límites de variación posible de los fenómenos en consideración”<sup>34</sup>.

Esta resignificación del concepto de “coyuntura” –y, en su interior, del concepto de “contradicción sobre-determinada”– mediada por una lectura del marxismo gramsciano a partir de las relaciones de fuerza y, consecuentemente, de la “primacía de la política” como su núcleo gnoseológico, permiten sugerir que la discusión epistemológica abierta por Althusser funciona, en la lectura de Juan Carlos Portantiero, como un catalizador y como una mediación productiva en su aproximación al marxismo de Gramsci, entendido como una ciencia de la política.

La distancia con la lectura de Althusser parece saldarse, por otro lado, cuando la reposición de la pregunta gramsciana sobre el origen del movimiento histórico sobre la base de la estructura es conducida hacia la reconstrucción de su rechazo de ciertas metáforas de la prosa marxiana, partiendo de la figura de la economía como anatomía de la sociedad, para sugerir una cesura respecto de la metáfora estructura-superestructura, instalando el marxismo de Gramsci en la senda de la *Introducción* de 1857. En esta clave, Portantiero destaca que “[I]a propuesta de Gramsci se inserta, en cambio, lógicamente en las notas metodológicas de la *Introducción* de 1857”, donde “la metáfora «espacial» no aparece y la realidad social es vista como una «totalidad orgánica» cuyo conocimiento implica una elaboración en espiral hacia círculos cada vez más «concretos», esto es, más complejos de determinaciones múltiples”<sup>35</sup>.

El énfasis en las implicancias de la noción de “totalidad orgánica” se radicaliza cuando, para comentar la afinidad epistemológica entre la *Introducción* marxiana y el tratamiento crítico que Gramsci realiza de la metáfora base-superestructura, Portantiero señalaba que las

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, p. 80.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>34</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 180.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 182.

notas gramscianas se inscribían en la concepción de la totalidad como un “conjunto orgánico”<sup>36</sup>, proponiendo su lectura en el concepto de “bloque histórico”, como una tematización de la metáfora marxiana del *Prólogo* de 1859 que permitiera diluir las tendencias al dualismo en una forma de “«unidad orgánica» («unidad de los contrarios y los distintos)»”<sup>37</sup>.

La condición del conocimiento de la relación entre economía y política en su orgánica unidad es, en este sentido, su propia historicidad como bloque: la construcción de la pensabilidad de la sociedad como una totalidad es histórica, es una producción política que compone estratégicamente el sentido de unidad de la sociedad como una forma posible de articulación de las relaciones de fuerza que la determinan. En otras palabras, “un «bloque histórico» es el resultado de un juego de relaciones de fuerzas sociales, articulado sistemáti-

camente a través de la hegemonía que un grupo social ejerce sobre el conjunto”<sup>38</sup>.

El problema del reconocimiento de la plena historicidad —es decir, politicidad— de las condiciones de producción de la unidad, no sólo supondría el reconocimiento de las relaciones que constituirían la “superestructura” como “distinciones de la política”<sup>39</sup>, sino que, además, implicaría la discusión sobre la “estructura” como momento primario de las relaciones de fuerza. En un primer nivel de análisis, Portantiero destaca en la prosa gramsciana su interpretación como límite —en clave historicista— que indica la racionalidad, entendida como “grado de realismo”, de la política, anclando la noción de “límite de variación” —usualmente propuesta en sus análisis sobre la concepción gramsciana de la relación entre economía y política<sup>40</sup>— en los dos “cánones” del *Prólogo* de 1859<sup>41</sup>.

Pero también, en su comprensión de las dimensiones analíticas de la totalidad, siguiendo las indicaciones del párrafo gramsciano sobre el “análisis de situaciones”, Portantiero avanza en la deconstrucción de la lectura objetivista y “especulativa” de la “estructura”, a partir de su incorporación en la perspectiva de las relaciones de fuerza y de la “primacía de la política” como criterio

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 183. A diferencia de la referencia bibliográfica presente en las notas del ensayo, el pasaje transcrito por Portantiero no corresponde a la edición de la Introducción publicada en el primer Cuaderno de Pasado y Presente, traducido por José Aricó a partir de las ediciones francesa e italiana, sino que proviene del “Cuaderno M” publicado como apertura del primer volumen de los *Grundrisse*, traducida por Pedro Scaron directamente del alemán. Allí se lee: “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad [...] Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en los conjuntos orgánicos”. K. Marx, “Introducción general a la crítica de la economía política”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse], 1857-1858*, Vol. I, México DF, Siglo XXI Editores, p. 20, citado en J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 182-183. Nótese que, en ambos casos, la cursiva no corresponde al original marxiano, sino que fue agregada por Portantiero en la redacción del ensayo, sugiriendo una afinidad epistemológica entre la propuesta gramsciana y las figuras de la articulación de las distinciones de la totalidad y de esta propiedad como calidad de los “conjuntos orgánicos”. En los ensayos althusserianos contenidos en Pour Marx y Lire Le Capital la expresión “totalidad orgánica” es utilizada sólo una vez: en “Contradicción y sobredeterminación”, para hacer referencia a la interioridad reflexiva de la contradicción simple que articula la totalidad hegeliana. “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, p. 83. Por otro lado, creemos que, en coherencia con la interpretación de Portantiero, la fórmula “diferenciaciones dentro de una unidad” podría leerse en clave gramsciana como “distinciones dentro de una unidad”, a partir de su recuperación de la categoría crociana de “distinción”. En efecto, en el Q13 §10, discutiendo sobre el estatuto de la política en el marxismo, apoyándose en la dialéctica de los distintos de Benedetto Croce y traduciendo como praxis histórica la ineluctabilidad retrospectiva del desenvolvimiento del Espíritu, Gramsci pone el problema de “[e]n qué sentido se pueden identificar la política y la historia y, por lo tanto, toda la vida y la política. Cómo todo el sistema de las superestructuras pueda ser concebido como distinciones de la política y que, entonces, pueda justificarse la introducción del concepto de «distinción» en una filosofía de la praxis. Pero, ¿se puede hablar de dialéctica de los distintos? ¿Y cómo puede entenderse el concepto de círculos entre los grados de la superestructura? Concepto de «bloque histórico», es decir, unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura) unidad de los contrarios y los distintos” Q13 §10, A. Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana, Tomo V, México DF, Ediciones Era, p. 24. Sugerentemente, Portantiero retomará este pasaje cuando introduzca la importancia del concepto gramsciano de Estado en relación con la noción de “bloque histórico”, enfatizando la elaboración de un concepto integral de “política” como traducción —en su distinción— de todos los demás niveles de las relaciones de fuerza. “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 186.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 186. Cf. Q13 §10, A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana, Tomo V, *op. cit.*, p. 24.

<sup>40</sup> La interpretación de la “estructura” como “límite de variación” es recurrente en los escritos de Juan Carlos Portantiero, aun cuando su contenido y su “calidad determinante” eventualmente presenten modulaciones. En el ensayo “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, es utilizada como complejización y rechazo de la fórmula de la determinación en última instancia a la luz de la teoría de las relaciones de fuerza, marcando una clara diferencia con sus propias posiciones de inicios de la década de los setenta, donde el énfasis estaba puesto en ver “la forma de pasaje entre predominio económico y hegemonía política, de modo tal que lo económico funcione efectivamente en el análisis como «determinación en última instancia», es decir, como una serie de parámetros que fijan los límites de variación posibles de las relaciones de fuerza en los planos político e ideológico”, J. C. Portantiero, “Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual”, *op. cit.*, p. 75. Las modulaciones en el contenido e implicancias metodológicas de la noción de “límite de variación” podrían, en ese sentido, ser leídas como un índice del desarrollo de la lectura que Portantiero realiza del texto gramsciano, desde posiciones más cercanas al estructuralismo del primer Poulantzas hacia una la reivindicación, como sugiere en el ensayo en cuestión, de la economía como un momento particularmente fosilizado de las relaciones de fuerza, donde no se discute su carácter estructurante de lo social, sino su interpretación prevalentemente técnica y pre-política.

<sup>41</sup> “1) Ninguna sociedad se propone tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o no estén, al menos, en vías de aparición y desarrollo; 2) Ninguna sociedad desaparece y puede ser sustituida si antes no desarrolló todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones”, J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 184. Estos dos enunciados del *Prólogo* a la Contribución a la crítica de la economía política de Marx son usualmente referenciados por Antonio Gramsci en los Cuadernos de la cárcel, como los “principios” o “cánones” del “materialismo histórico” —o, significativamente, de “ciencia política”—, constituyendo el fulcro interpretativo del texto marxiano por parte de Gramsci, estableciendo una estrecha relación con las Tesis sobre Feuerbach. Este pasaje no sólo recurre en numerosas ocasiones en los Cuadernos, sino que, además, es parte de los ejercicios de traducción realizados por Gramsci en el séptimo cuaderno. En su ensayo, Portantiero no vuelve sobre el original marxiano, sino que transcribe los “principios” tal como son enunciados por Gramsci en Q13 §17 “Análisis de situaciones (relaciones de fuerza)”, en la versión de la edición temática de los Cuadernos.

de conocimiento. Aun cuando el concepto gramsciano de “mercado determinado” está ausente en los escritos de Portantiero<sup>42</sup>, creemos que la tematización que propone de la “estructura” como “cristalización de toda la historia pasada y base de la historia presente y futura”<sup>43</sup> puede ser leída en función de su comprensión como “documento”<sup>44</sup> cuya invariabilidad es una apariencia producida como resultado de una operación estratégica —podríamos decir, como una conquista política de la burguesía—, lo que coloca en la senda gramsciana de la lectura de la “estructura” como un hecho de hegemonía, como la solidificación hegemónica —y, por ello, históricamente determinada por la lógica del antagonismo— de un conjunto de relaciones sociales (de fuerza) como “aparición objetiva”<sup>45</sup>.

Es este prisma de la primacía de la política aquel que permite definir que “el «bloque histórico» es el resultado de un juego de relaciones de fuerzas sociales [...] no es pues, el agregado mecánico de «hechos materiales» y de «hechos de conciencia», sino un «sistema hegemónico»”<sup>46</sup>.

Aun cuando la noción de “sistema hegemónico” es poco recurrente en los *Cuadernos de la cárcel*<sup>47</sup>, es re-

cuperada y desarrollada por Juan Carlos Portantiero en sus escritos sobre el pensamiento gramsciano. En el ensayo “Los usos de Gramsci”, es presentada inicialmente como un desarrollo de la fórmula leninista del análisis concreto de la estructura política específica de una sociedad, como la “necesidad de análisis pormenorizado de cada sociedad nacional como sistema hegemónico particular”<sup>48</sup> o bien como especificación de la necesidad de reconocer que, si bien el movimiento es hacia el internacionalismo, el punto de partida no puede dejar de ser nacional, en tanto “no basta la formulación de una estrategia internacional; es necesario pensar para cada sociedad, para cada nación, cuáles son sus características como sistema hegemónico”<sup>49</sup>.

Sin embargo, progresivamente el concepto gana espesor conceptual: colocándose más allá de una indicación de metodología del análisis político, el análisis de coyuntura mediado por el “sistema hegemónico” es incorporado dentro de una perspectiva teórica integral, como elemento de teoría de la política. En esa clave, al sistematizar los aportes distintivos de Gramsci al marxismo, Portantiero sostiene que “[c]uatro unidades componen la estructura fundamental de ese discurso en el cual por primera vez se realiza en el campo de la ciencia política la maduración del socialismo”, siendo el primero, “la definición del Estado como síntesis de un sistema hegemónico” y el segundo, “la caracterización de la crisis del Estado”<sup>50</sup>. Es allí donde especifica que “la concepción gramsciana del Estado [como sistema hegemónico] no aparece en toda su dimensión si no se la vincula con su concepción de la crisis”<sup>51</sup>. En tal sentido, es gracias a la mediación del concepto estatal de “sistema hegemónico”, de su crisis como “crisis de hegemonía”

<sup>42</sup> F. Frosini, “Surdeterminazione, egemonia e storia: il Gramsci «althusseriano» di Juan Carlos Portantiero”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>43</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 184.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> Retomamos aquí la expresión marxiana. Creemos que, a todos los efectos, parafraseando los pasajes donde Marx comenta cómo la teorización de los economistas “se deja encandilar por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo” (K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política, Tomo I*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 100), con Gramsci podría hablarse de la necesidad de problematizar —como una cuestión del orden de las relaciones de fuerza— la “aparición objetiva” de las determinaciones políticas de la economía. Creemos que el reconocimiento gramsciano de la economía como primer momento de las relaciones de fuerza —y el concepto de “mercado determinado” que de allí puede ser derivado— no sólo pueden ser leídos en este sentido, sino que así muestra toda su potencia crítica el concepto de “hegemonía” y la comprensión del marxismo como “filosofía de la praxis”, como crítica integral de la modernidad burguesa. Para una reconstrucción filológica y un análisis filosófico del concepto de “mercado determinado” en los *Cuadernos de la cárcel*, cf. F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010 y G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica*, Roma, Viella, 2018.

<sup>46</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 183.

<sup>47</sup> En los *Cuadernos de la cárcel*, la fórmula “sistema hegemónico” aparece en tres notas (incluyendo su utilización en el plural). Mientras que en Q13 §2 es utilizado como sinónimo de relaciones de fuerza en diferentes escalas, nacional e internacional, y de las relaciones entre sus componentes, en el importante Q10 [I] §9 (mayo de 1932) “Paradigmas de historia ético-política”, es utilizado como soporte de la lectura del fascismo entendido como representante de la guerra de posiciones, en tanto forma de la “revolución pasiva” contemporánea, en las condiciones específicas de la Italia post liberal. Gramsci comenta que, “lo que importa política e ideológicamente es que puede tener y tiene realmente la virtud de prestarse a crear un periodo de espera y de esperanzas, especialmente en ciertos grupos sociales italianos, como la gran masa de los pequeño burgueses urbanos y rurales, y en consecuencia a mantener el sistema hegemónico y las fuerzas de coacción militar y civil a disposición de las clases dirigentes tradicionales” Q10 [I] §9, A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerranata, Tomo IV, México DF, Ediciones Era. En los estudios gramscianos, por otro lado, el termino aparece en diversos análisis, pero sin especifica-

ciones sobre su uso ni profundizaciones ulteriores, ver A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014; A. D. Morton, *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Londres, Pluto Press, 2007; C. Mouffe, *Gramsci and the marxist theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979; y M. L. Salvadori, “Gramsci e il PCI: due concezioni dell'egemonia”, en *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Roma, Viella, 2007, pp. 375-396. El único caso donde la fórmula es utilizada con intención conceptual es un ensayo de Fabio Frosini, donde es leído a la luz de los conceptos gramscianos de “historia”, “revolución” y “crisis”, “¿Qué es la «crisis de hegemonía»? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”, Las Torres de Lucca 11, 2017, pp. 45-71. En el caso del origen del concepto en los escritos de Juan Carlos Portantiero, creemos que, más allá de su lectura de los *Cuadernos*, la atención teórica puesta sobre la noción de «sistema hegemónico» puede explicarse a través de una influencia textual: creemos que la fuente más probable sea el ensayo Gramsci y el bloque histórico de Hugues Portelli (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973). Publicado en Francia a inicios de los años setenta, no sólo fue rápidamente traducido al español, sino que es un material extensamente difundido en el medio latinoamericano: el concepto de “sistema hegemónico” es uno de los ejes teóricos principales de su interpretación del pensamiento gramsciano. Sin embargo, aun cuando pudiera tratarse de un punto de partida para las ulteriores elaboraciones de Portantiero, en el texto de Portelli, el concepto presenta una menor densidad teórica, al tiempo que es evocado en forma tendencialmente estereotípica, como mera configuración organizativa de la hegemonía en la clave de la dotación de un contenido de clase a la relación entre sociedad civil y sociedad política.

<sup>48</sup> J. C. Portantiero, “Los usos de Gramsci”, en *Los usos de Gramsci*, México DF, Folios Ediciones, p. 72.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 114.

y de la progresiva formulación de una perspectiva de la historia como crisis —cuyas dimensiones se podrán observar cronológicamente en los diversos ensayos del volumen *Los usos de Gramsci*<sup>52</sup>— que el problema de la coyuntura adquiere estatuto como concepto epistemológico.

En el ensayo de Portantiero, mediado por el concepto de “coyuntura”, el concepto de “hegemonía” es formulado como la forma de articulación de la totalidad de las relaciones sociales como un “bloque histórico”, apartándose de cualquier lectura consensual y reconociendo que la estructuración de alguna forma de totalidad social en el capitalismo —en tanto forma de organización social cuya configuración histórica supuso el creciente involucramiento del conjunto de las clases como sujeto activo, aun cuando se produjese en una forma pasivizada<sup>53</sup>— es una operación política integral, en el sentido histórico-orgánico del término. En neta afinidad con las notas gramscianas y con su perspectiva del desarrollo histórico como crisis, el desafío de la dominación es la producción de una sincronía política de las temporalidades heterogéneas de los distintos niveles de las relaciones de fuerza<sup>54</sup>, es decir, su organización como “bloque histórico” en la forma de Estado, como “sistema hegemónico”.

Alrededor del concepto de “sistema hegemónico” parece ordenarse, entonces, la condensación teórica de la reflexión de Juan Carlos Portantiero sobre el marxismo gramsciano entendido como ciencia de la política, como conclusión del desarrollo cualitativo de la teoría de las relaciones de fuerza y de la identificación de la política como producción del sentido de la historia en la forma de “hegemonía”. En esta clave, precisamente, afirma que “el rasgo esencial de la más moderna filosofía de la praxis consiste precisamente en el concepto histó-

rico-político de hegemonía”<sup>55</sup>, en tanto, la “hegemonía” es conceptualizada como la organización de todos los niveles de las relaciones de fuerza y sus temporalidades específicas en una misma narración ideológica —en el sentido gramsciano (y no althusseriano) del término—, una temporalidad general producida por la burguesía como forma de su dominación, la estructuración política del sentido de la historia. En esta clave,

una sociedad histórica [...] es un sistema hegemónico, vale decir una totalidad concreta cuyos elementos constituyentes están ordenados en una combinación particular cuyo factor de cohesión es el poder político (estatal en sentido amplio). Se trata, pues, de un modo particular (irrepetible) de articulación de estructura y superestructuras<sup>56</sup>.

El “sistema hegemónico” es, entonces, una especificación del concepto gramsciano de “Estado”, entendido como “*el producto de determinadas relaciones sociales, «el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra el consenso activo de los gobernados»*”<sup>57</sup>. La producción del consenso activo de los gobernados, sin embargo, se aleja de la retórica de la sociedad civil como un espacio neutral. Por el contrario, “la vinculación de la función de hegemonía con el concepto *estatal* de sociedad civil redimensiona los rasgos de la primera”<sup>58</sup>, la *institucionalización* de la hegemonía no sólo es necesaria para su estabilización, sino que es el espacio donde se condensa materialmente su existencia, como una trama de mediaciones que organiza el contenido y la jerarquía de las relaciones de fuerzas en la unificación de sentido de la hegemonía burguesa, estabilizando en el Estado los saldos históricos de su provisorio éxito político como clase.

El secreto estratégico de la “coyuntura” no consiste, entonces, sólo en el reconocimiento de aquel carácter sobredeterminado que permite ver la normalidad en la excepción de la interrupción cuando esta es intervenida políticamente. En términos gramscianos, la clave es la comprensión de la continua producción política de la objetividad aparente de su estabilidad “inmutable”. En tanto la crisis continua está políticamente estabilizada como unidad artificialmente estructurada en la forma del “sistema hegemónico”, la desestructuración de tal estabilización institucional no depende de la acumulación *técnico-objetiva* de contradicciones, sino que esa misma acumulación es un producto de las formas —relativamente disgregadas, pero eficaces— de la lucha. En tal sentido, sostendría Portantiero que, siendo una “[a]rticulación compleja de relaciones sociales diversas y

<sup>52</sup> Sobre la centralidad de la noción de «crisis» en la lectura que Portantiero realiza del marxismo gramsciano, hemos avanzado una primera hipótesis en A. Artese, “Crisi e ricomposizione in Gramsci. L’influenza del dibattito italiano sulla ‘rivoluzione passiva’ nella lettura di Juan Carlos Portantiero”, en G. Cospito, G. Francioni y F. Frosini, *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Pavia, Ibis Edizioni, 2021, pp. 419-434.

<sup>53</sup> “La doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama «privada» del Estado. Ésta derivó históricamente de las experiencias políticas de la revolución francesa y debía servir para dar una mayor concreción al constitucionalismo. Gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago tal cual se afirma en el instante de las elecciones: el Estado tiene y pide el consenso, pero también «educa» este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente. Así, Hegel, en cierto sentido, supera ya el puro constitucionalismo y teoriza el Estado parlamentario con su régimen de partidos” Q1 §47, A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerranta, Tomo I, México DF, Ediciones Era, 1999, p. 122.

<sup>54</sup> Más allá de los aportes específicos de Portantiero, Fabio Frosini realiza una sugerente intervención en esta clave, proponiendo una lectura del concepto de “hegemonía” como organización de una articulación global de todos los niveles de las relaciones de fuerza, sugiriendo también como pertinente la utilización del concepto de “sistema hegemónico” para pensar las formas de organización —y las tendencias y formas de la disgregación— de la dominación. “¿Qué es la «crisis de hegemonía»? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”, *op. cit.* Al respecto de la concepción gramsciana del desarrollo histórico como crisis, cf. F. Frosini, *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, *op. cit.*

<sup>55</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 185. El pasaje transcrito pertenece a la carta enviada por Antonio Gramsci a Tatiana Schucht, datada el 2 de mayo de 1932. Aun cuando en el ensayo no se encuentra ninguna referencia bibliográfica para indicar la cita —ni ninguna otra referencia al epistolario gramsciano—, dada la identidad en la traducción, es posible que Portantiero transcribiese el fragmento del libro Gramsci y el bloque histórico de Hugues Portelli (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973, p. 66). Cf. *supra*, nota 46.

<sup>56</sup> J. C. Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *op. cit.*, p. 187.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>58</sup> *Idem*.

con temporalidades propias, una coyuntura en el interior de un sistema hegemónico, contiene, dialécticamente, los elementos de su desestructuración”, concluyendo que, en tal sentido, “el reverso de la teoría gramsciana de la sociedad como sistema hegemónico, es su teoría de la crisis”, como desarrollo de la lucha que produce una “crisis del Estado en su conjunto”<sup>59</sup>.

Es el reconocimiento del inestable equilibrio de la articulación de las relaciones sociales como un sistema hegemónico aquello que vuelve a saldar la relación entre continuidad de la crisis, coyuntura y primacía de la política, donde la ciencia de la política aparece como reverso de la producción de la “unidad orgánica” como estructuración hegemónica. Incorporando en el discurso una dimensión central del marxismo gramsciano, aunque relativamente poco tematizada en esta clave en los estudios del período<sup>60</sup>, Portantiero recupera el concepto de “previsión”, emergido como elemento de gnoseología política en la discusión sobre el concepto de “ciencia”, de “ley científica” y, en el fondo, del concepto de “historia”. Como desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, el concepto gramsciano de “previsión” —en clave praxeológica, “prever significa «actuar» sobre la realidad con un programa”<sup>61</sup>— se incorpora en el núcleo del discurso sobre la “coyuntura” como acceso al conocimiento de la realidad como desestructuración del discurso hegemónico. Destacando con Gramsci que “[e]n realidad, se puede prever «científicamente» la lucha, pero no sus momentos concretos”, Portantiero sostiene que, gobernada por la lógica del antagonismo, la historia es necesariamente un proceso abierto y que, entonces, “[n]o existe necesidad apriorística para el desenlace de una coyuntura fuera de la praxis histórica”<sup>62</sup>.

### 3. De Gramsci a Althusser: la utopía burguesa y la dialéctica marxista

Pensar el problema de la unificación de las temporalidades específicas de las distintas relaciones de fuerza como condición para la organización del Estado —entendido como sistema hegemónico, es decir, como estructuración y estabilización institucional de la hegemonía de la burguesía como clase— nos permite volver, a través de la mediación gramsciana, a la crítica de la dialéctica hegeliana propuesta por Louis Althusser.

En “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, el problema de la relación entre la forma racional de la dialéctica y su forma mistificada en la filosofía hegeliana había sido tematizado a partir de la postulación de la contradicción sobredeterminada como clave de la estructura específica de la dialéctica marxista

ta explicitada en la práctica de Lenin: la multiplicidad inagotable de contradicciones no reductibles a la contradicción contenida en la relación social fundamental opacaban su quimérica transparencia conflictiva. La contradicción capital-trabajo se encontraba siempre especificada históricamente por un cúmulo de contradicciones cuya sobredeterminación podía redundar “en el sentido de una *inhibición histórica*, de un verdadero «bloqueo» de la contradicción (ejemplo, la Alemania guillermina), o en el sentido de la *ruptura revolucionaria* (la Rusia del ‘17), pero que en ambos casos *no se presenta jamás en estado «puro»*”<sup>63</sup>.

Como otro constitutivo del pensamiento marxiano, en la reconstrucción althusseriana de la dialéctica de Hegel y de sus implicancias sobre el concepto de “historia”, la estructura de la totalidad sintetizada en la serie esencia-fenómeno-verdad cerraba el espacio a cualquier reflexión sobre una concepción plural de la temporalidad: la contradicción simple era el núcleo histórico-orgánico del resto de la contradicciones que, en la apariencia de su complejidad, encontraban su propia verdad radicada en el desenvolvimiento de la dialéctica interna del Espíritu y de la reproducción ampliada de su racionalidad en bloque como temporalidad única. Esta homogeneidad temporal se desarrollaba como una dialéctica inmanente, como progreso lógico y necesario de sus momentos, organizados en la lógica de la “superación” donde la racionalidad del presente remitía siempre a su pertenencia orgánica, a la esencia siempre contemporánea consigo misma.

La advertencia sobre la imposibilidad de pensar la escisión entre “núcleo racional” y “envoltura mística” —o, como proponíamos al inicio, en la figura engelsiana de “método” y “sistema” que es, en realidad, la matriz de la interpretación althusseriana de la “racionalidad” de la dialéctica en Hegel— había conducido la crítica de Althusser hacia la necesidad de pensar a la dialéctica marxista como revolucionamiento interno de las estructuras de la dialéctica misma.

Sin embargo, a la luz de la tematización en clave gramsciana del concepto de “coyuntura” y de “sistema hegemónico”, es que emerge, en este punto, nuevamente el problema de la primacía de la política: forma mistificada de la dialéctica, la contemporaneidad plena de la sociedad y la racionalidad absoluta del Estado en la filosofía de Hegel pueden ser leídas como una codificación posible del proyecto hegemónico de la modernidad burguesa. La equiparación metodológica entre la dialéctica en Marx y su contraparte hegeliana se disuelve, procesando esta última al interno de una dialéctica saturada por el antagonismo que la organiza. El tratamiento del problema del proyecto filosófico hegeliano dentro del concepto de “hegemonía”, de este modo, supone la restitución de su politicidad y su historicidad constitutivas.

En ese marco, su desmitificación no es tanto la postulación de la sobredeterminación como una transformación de su estructura, sino el reconocimiento de la dialéctica hegeliana como operación estratégica, como índice de la producción de la temporalidad absoluta de

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>60</sup> Un estudio pionero sobre la importancia del concepto de “previsión” en el marxismo gramsciano es “La teoría generale del marxismo in Gramsci” de Leonardo Paggi, publicado originalmente en italiano en 1974, en el volumen *Storia del marxismo contemporáneo* de los Anali Feltrinelli y, sugerentemente, traducido al castellano para reemplazar al ensayo “Los usos de Gramsci” como texto introductorio a la compilación *Escritos políticos (1917-1933)*, N° 54 de los Cuadernos de Pasado y Presente.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>63</sup> L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, *op. cit.*, pp. 86-87.

la racionalidad burguesa como proyecto político-hegemónico. Se trata, consecuentemente, del reconocimiento del antagonismo como el núcleo racional, pero pasivizado de la dialéctica en Hegel y de la fosilización especulativa de las formas de su incorporación. Parafraseando un pasaje gramsciano donde la teoría de la traducibilidad permite observar la articulación entre el espacio nacional e internacional a la luz del concepto de “revolución pasiva”, podríamos decir que la filosofía hegeliana expone como absoluto racional aquello que la política francesa produce como realidad histórica del conflicto de clases. Pero este no impide comprender que, aun cuando se presenta como “romanzo filosófico”, la filosofía de Hegel permite aprehender qué es la realidad<sup>64</sup>, ya que la mistificación de la dialéctica en Hegel “en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella”<sup>65</sup>.

Es, en este marco, que puede entenderse a la “unidad de ruptura” althusseriana no como la exasperación insostenible de las contradicciones, sino como la visibilización, por el propio desarrollo de las formas del antagonismo, de la inexistencia natural de una temporalidad única. Althusser, de algún modo, lo había explicitado en otro ensayo significativo del *Pour Marx*, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, donde el paradigma gramsciano de la traducción puede mostrar nuevamente sus núcleos de verdad,

[p]ero, entonces, se produce ese descubrimiento fundamental: el descubrimiento de *Francia e Inglaterra no corresponde a su mito*, el descubrimiento de la realidad francesa y de la realidad inglesa, de las mentiras de la política pura, el descubrimiento de la lucha de clases, del capitalismo de carne y hueso, y del proletariado organizado [...] es decir, una vuelta *del mito a la realidad*<sup>66</sup>.

A pesar del concepto althusseriano de “ideología”, aquello que emerge, sin embargo, no es la “experiencia efectiva” del desarrollo capitalista en Francia e Inglaterra, la realidad de la materialidad frente a la ilusión deformante de la ideología. La emergencia “real” es la primera crisis del mito burgués, la irrupción en la historia de la clase obrera organizada en 1848, *es la irrupción efectiva del antagonismo potencial contenido en*

*la relación que configura históricamente lo social*: es la emergencia histórica de la crisis continua que fractura –vuelve anacrónicos– los marcos de su estabilización precedente. Como propone Gramsci, con la derrota de la Comuna de París, la burguesía no sólo demuestra su vitalidad frente a las clases desplazadas en 1789, sino también frente al “nuevísimo” nacido organizativamente en la experiencia de 1848. Para conceptualizar el antagonismo como dialéctica del desarrollo histórico en el capitalismo, Antonio Gramsci cita los análisis estratégicos marxianos posteriores al cuarenta y ocho: usa la fórmula de “revolución permanente”.

En el otro extremo de la periodización, retomando la discusión –no casualmente identificada por Althusser en este período– de la coyuntura global de 1917, podemos decir que la crisis del primer proyecto hegemónico de la burguesía –que había encontrado una forma de codificación en la filosofía hegeliana– es la crisis del Estado liberal: la crisis del modelo de integración política armónica del conflicto en la forma de escisión de la representación política de la clase obrera en los sindicatos y en el Parlamento, aquella que, después de sucesivas oleadas revolucionarias en la Europa decimonónica, había permitido abrir un período de estabilidad política burguesa que duraría sesenta años<sup>67</sup>. Como sugeriría Gramsci, era la muerte del primer intento de institucionalización masiva de la promesa de la utopía burguesa codificada por Hegel, “todo el género humano será burgués”<sup>68</sup>.

En los términos del análisis precedente, la crisis abierta con la guerra mundial y la revolución rusa es la crisis y desestructuración del “sistema hegemónico”, entendido como una específica sincronización artificial –en tanto histórica– de las relaciones de fuerza, del orden hegemónico de la burguesía que, entendiéndose a sí misma como el límite último de la historia, absolutiza el tiempo, eterniza sus categorías y busca hacer lo mismo con sus instituciones. Asimismo, como propone Althusser, en aquel momento, Lenin *actúa con un programa, su intervención en la coyuntura se organiza como una previsión: es aquella previsión* –es decir, es aquella organización política del antagonismo como condición para la producción de verdad– como intervención, pero sobre todo como acumulación de la historia de la clase como partido, es decir, como sujeto histórico –porque, como propone también Althusser, el bolchevismo se nutre de su experiencia, pero también de la experiencia y el conocimiento estratégico producido por la clase más allá de las fronteras nacionales– que, al condensarse en organización abre el campo de visibilidad de la exasperación de contradicciones, muestra la precariedad de la objetividad aparente de la forma burguesa de la economía y de la política.

<sup>64</sup> “En la historia del pensamiento filosófico, Hegel representa un papel particular, porque, en su sistema, en una u otra forma, aun en la forma de «novela filosófica», se logra comprender qué es la realidad, o sea que se tiene, en un solo sistema y en un solo filósofo, aquella conciencia de las contradicciones que antes era resultado del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos, en polémica entre sí, en contradicción entre sí. En cierto sentido, por lo tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones, en las que el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social, no sólo comprende las contradicciones, sino que se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción” Q11 §62, A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana, Tomo IV, *op. cit.* p. 333.

<sup>65</sup> K. Marx, “Epílogo a la segunda edición”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>66</sup> L. Althusser, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>67</sup> Q13 §17, A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana, Tomo V, *op. cit.*, p. 60.

<sup>68</sup> Q8 §179, A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana, Tomo III, México DF, Ediciones Era, 1984, p. 308.

## Bibliografía

- Althusser, L., “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, en *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI Editores, 1967, pp. 39-70.
- , “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, en *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI Editores, 1967, pp. 71-106.
- , “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, en *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI Editores, 1967, pp. 132-181.
- , “El objeto de «El Capital»”, en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, México DF, Siglo XXI Editores, 1969, pp. 81-216.
- , “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, pp. 23-73.
- , “Acercas del trabajo teórico”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, pp. 74-101.
- , “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, pp. 102-151.
- Artese, A., “Crisi e ricomposizione in Gramsci. L’influenza del dibattito italiano sulla «rivoluzione passiva» nella lettura di Juan Carlos Portantiero”, en G. Cospito, G. Francioni y F. Frosini, *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Pavia, Ibis Edizioni, 2021, pp. 419-434.
- Buci-Glucksmann, C., *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.
- Burgio, A., *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, Carocci, 2014.
- Burgos, R., *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.
- Cortés, M., *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015.
- Cospito, G., “Christine Buci-Glucksmann tra Althusser e Gramsci (1969-1983)”, *Décalages* 2(1), 2016, pp. 1-13.
- Engels, F., “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en F. Engels y G. Plejánov, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, pp. 17-70.
- Frosini, F., “Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”, *Critica Marxista* 6, 2006, pp. 62-70.
- , *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.
- , “Surdeterminazione, egemonia e storia: il Gramsci «althusseriano» di Juan Carlos Portantiero”, *Décalages* 2(1), 2016, pp. 1-19.
- , “¿Qué es la «crisis de hegemonía»? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”, *Las Torres de Lucca* 11, 2017, pp. 45-71.
- González, H., “Para nosotros, Antonio Gramsci”, en A. Gramsci, *El Príncipe Moderno y la voluntad nacional-popular*, Buenos Aires, Puentealsina, 1971, pp. 3-21.
- Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana*, Tomo III, México DF, Ediciones Era, 1984.
- , *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana*, Tomo IV, México DF, Ediciones Era, 1986.
- , *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana*, Tomo V, México DF, Ediciones Era, 1999.
- , *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana*, Tomo I, México DF, Ediciones Era, 1999.
- Guzzone, G., *Gramsci e la critica dell'economia politica*, Roma, Viella, 2018.
- Macciocchi, M. A., *Gramsci y la revolución en Occidente*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1976.
- Marx, K., “Epílogo a la segunda edición”, en *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 11-20.
- , *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. I*, México DF, Siglo XXI Editores, 1982.
- Morfinio, V., “Althusser lettore di Gramsci”, *Décalages* 2(1), 2016, pp. 1-33.
- Morton, A. D., *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Londres, Pluto Press, 2007.
- Mouffe, C., *Gramsci and the marxist theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Portantiero, J. C., “Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual”, en O. Braun, *El capitalismo argentino en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973, pp. 73-117.
- , “Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973”, *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2), 1977, pp. 531-565.
- , “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, en *Los usos de Gramsci*, México DF, Folios Ediciones, 1981, pp. 177-193.
- , “Los usos de Gramsci”, en *Los usos de Gramsci*, México DF, Folios Ediciones, pp. 67-146.
- Portelli, H., *Gramsci y el bloque histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973.
- Poulantzas, N., *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México DF, Siglo XXI Editores, 1969.
- Salvadori, M. L., “Gramsci e il PCI: due concezioni dell'egemonia”, en *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Roma, Viella, pp. 375-396.
- Starckenbaum, M., “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente”, *Izquierdas* 11, 2011, pp. 35-53.
- , “Althusser y Gramsci en Argentina: los «Cuadernos de Pasado y Presente»”, *Décalages* 2(1), 2016, pp. 1-23.

- Thomas, P. D., *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago, Haymarket Books, 2011.
- , “Gramsci e le temporalità plurali”, en L. Basso et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, pp. 191–224.
- , “The plural temporalities of hegemony”, *Rethinking Marxism* 29(2), 2017, pp. 281–302.
- Tosel, A., “In Francia”, en E. Hobsbawn, *Gramsci in Europa e in America*, Roma-Bari, Laterza, 1995.



## Hacia una comprensión de la violencia en José Carlos Mariátegui

Diego Mera Olivares<sup>1</sup>

Recepción: 02-12-2022 / Aceptación: 31-10-2023

**Resumen.** Se problematiza la comprensión de la violencia en la obra del pensador peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). A partir de la premisa que tal comprensión articula concepciones y concreciones de la violencia, se reconocen, primero, dos concepciones distintas: como-medio y como-reacción. En cuanto a las concreciones se argumentará que esta se encuentra permeada por una nueva agencia política, por el concepto de mito de Georges Sorel, que tendrá sobre ella unos efectos más formales que prácticos, y por las divergencias del panorama social peruano respecto al clima social internacional –donde las condiciones de una situación revolucionaria propuestas por Lenin resultarán claves para entender la postura de Mariátegui–.

**Palabras clave:** Estado; proletariado; violencia-como-medio; violencia-como-reacción; mito.

### [en] Towards an understanding of violence in José Carlos Mariátegui

**Abstract.** The understanding of violence is problematized in the work of the Peruvian thinker José Carlos Mariátegui (1894-1930). Starting from the premise that such understanding articulates conceptions and concretions of violence, two different conceptions are recognized, first: as a means and as a reaction. Regarding the specificities, it will be argued that this is permeated by a new political agency, by Georges Sorel's concept of myth, which will have more formal than practical effects on it, and by the divergences of the Peruvian social panorama with respect to the social climate international –where the conditions of a revolutionary situation proposed by Lenin will be key to understanding Mariátegui's position.

**Keywords:** State; Proletariat; Violence-as-a-means; Violence-as-reaction; Myth.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Dos concepciones de la violencia. 3. Agencia política y las concreciones de la violencia. 4. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Mera Olivares, D. (2023). Hacia una comprensión de la violencia en José Carlos Mariátegui. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 195-203.

### 1. Introducción

Durante su corta vida José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue testigo del nacimiento de un siglo convulso en el que las grandes masas se movilizaban y cobraban una agencia política sin precedentes. Son ejemplos de ello las crisis de los sistemas coloniales e imperiales, la primera guerra mundial (1914-1918), la revolución rusa (1917) –en sus palabras, la circunstancia histórica más relevante de su época– y la revuelta espartaquista de Alemania (1919).

En el Perú las resonancias del movimiento estudiantil de Córdoba (1918), el surgimiento de las clases medias y sindicatos y, sobre todo, la movilización campesina dieron su cuota de convulsión a un clima político que cuando no estaba definido por la violencia lo estaba por la posibilidad de legitimar su uso. De hecho, el propio José Carlos padecería de violencia en propia piel, ya sea durante su estancia en prisión tras ser acusado de cons-

pirar contra el gobierno peruano, o mediante su exilio en Europa encubierto bajo la fachada de una agregaduría cultural (1919-1923), cosa que, a su juicio, sería el punto de inflexión en su formación, o con los hostigamientos constantes y clausuras, muchas veces arbitrarias, de los diarios que dirigió: *La Razón* en 1919 o *El Amauta* en 1928.

Ante la efervescencia de este clima social resulta pertinente preguntarse por el papel que Mariátegui atribuye a la violencia en el tablero político. Entre los motivos que justifican este ejercicio resaltan dos: la ausencia de una particular teoría de la violencia en su pensamiento y las interpretaciones, muchas veces diversas y contradictorias, que se han hecho de su pensamiento en general y de su comprensión de la violencia en particular. Cabe detenerse en este último aspecto.

Mucho se ha discutido sobre el legado y la herencia intelectual y programática del Amauta. A partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, con el nuevo

<sup>1</sup> Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política con mención en Filosofía Política. Universidad de Barcelona. [diegoameroolivares@gmail.com](mailto:diegoameroolivares@gmail.com)

empuje que recibió su obra tras casi tres décadas en el olvido<sup>2</sup>, buena parte del espectro político de la izquierda peruana se declaró parcial o completamente influenciados por él. Muestra de ello fueron el Partido Mariateguista Unificado del desaparecido Javier Diez Canseco (1948-2013) o la coalición política de Izquierda Unida de Alfonso Barrantes (1927-2000) –ambas experiencias de la década de los ochenta–. Aníbal Quijano, en su prólogo a los *Siete ensayos de la realidad peruana* –la principal obra de Mariátegui– ha señalado que durante los años setenta, por ejemplo, tanto el APRA como los nacionalistas velasquistas –que estaban en el gobierno por entonces– intentaron recuperar al Amauta e integrarlo en sus programas, en sus discusiones y hasta en su iconografía<sup>3 4</sup>.

Más sorprendente resultará ver que posiciones claramente antagonistas respecto a la violencia política también hayan reivindicado al Amauta. Surgido como un movimiento de renovación en el seno de la Iglesia católica a partir de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), los representantes y teóricos de la teología de la liberación abogaban por una iglesia comprometida con la solución de los problemas sociales; pretendían hacer de ella un agente activo del cambio, aunque sin asumir necesariamente un discurso beligerante o violentista<sup>5</sup>. En el caso peruano destacó –y destaca– el padre Gustavo Gutiérrez (1928-) quien, desde la publicación de su *Teología de la Liberación, perspectivas*, nunca ha abjurado de la profunda influencia que ha tenido la obra de Mariátegui en su pensamiento. Compárese su posición con la del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL), dueños de un discurso incendiario y abiertamente beligerante cuando no sanguinario, y que a la larga serían uno de los responsables directos del mayor periodo de violencia política en la historia del Perú (1980-1992).

Desde luego, estas apropiaciones han tenido las más de las veces un carácter instrumental e intencionado. En ciertos casos han supuesto un Mariátegui reconfigura-

do o simplemente reconstruido a medida de determinados intereses o derroteros teórico-políticos. El caso de la apropiación de Mariátegui por parte de Sendero es de lo más llamativo y ha despertado un cierto interés. Recuérdese que hacia 1975, y antes inclusive, Sendero Luminoso ya hablaba de recuperar el pensamiento de Mariátegui. La publicación *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, da cuenta de ello. No en vano desde su dirección central terminarían autoproclamándose como sus únicos herederos<sup>6</sup>.

Todo esto entra en el tablero de la discusión si se añaden elementos propios de la personalidad del Amauta que parecerían propios de un crítico de la violencia: ya sea su carácter antidogmático y abierto –resaltados por el historiador peruano Jorge Basadre<sup>7</sup>, que lo conoció personalmente– o su sensible polémica del año 29 frente a la ortodoxia marxista de la III Internacional (que, entre otras cosas, pretendía validar el papel de la violencia revolucionaria en la región) y por la que el Amauta terminaría marginado, lo cual ayudaría a explicar parte del ostracismo de su obra en las siguientes décadas<sup>8</sup>. Sin embargo, si también se consideran citas suyas como la siguiente, que data de 1927 y que tantas veces sería repetida por Sendero: “si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. Las acepto, en bloque con todos sus horrores sin reservas cobardes”<sup>9</sup>. Entonces, quedará claro que la polémica en torno a la violencia y sus matices ha de ser tenida en cuenta.

Este artículo partirá del presupuesto metodológico de que la comprensión de la violencia en Mariátegui no se entiende sino a partir de la articulación de las concepciones que sobre ella tuvo –posturas teóricas, si se quiere– con sus concreciones materiales en las coordenadas espacio-temporales en las que vivió y escribió. En cuanto a las concepciones, la hipótesis que se intentará defender es que en Mariátegui hay como mínimo dos subcategorías: como-medio y como-reacción. En cuanto a sus concreciones, se defenderá que hay tres elementos que la permean: por un lado, la determinación de un nuevo sujeto político y, por tanto, de una nueva agencia y de un nuevo programa político; por otro, la influencia y una peculiar lectura del concepto de mito del Georges Sorel, con consecuencias más teóricas que prácticas y, por último, las divergencias entre el panorama social nacional respecto al internacional, que no daban cuenta de una atmósfera revolucionaria entendida en los términos

<sup>2</sup> Obsérvese que tras la derrota de los movimientos revolucionarios de los años veinte y treinta, incluido el APRA, al menos en su versión más contestataria, el poder oligárquico volvió a establecerse mediante dictaduras cívico-militares. Esto habría provocado un virtual olvido del pensamiento de Mariátegui durante algunas décadas. M. García de las Heras, “El eventual legado de Mariátegui en la composición ideológica de Sendero Luminoso”, *Araucaria*, 43, 2020, pp. 393-418. Recuperado en: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.20>.

<sup>3</sup> J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. LII.

<sup>4</sup> Lo cual no deja de llamar la atención dadas las históricas rencillas entre el aprismo con el socialismo peruano. Sobre el origen de esta polémica, Pierina Ferretti ha señalado que, aparte de las cuestiones ideológicas de fondo, esta se debió principalmente a que Haya de la Torre decidiera que el APRA, hasta entonces un movimiento antiimperialista de carácter internacional, participara en las elecciones peruanas de 1930, lo cual le ganó el apelativo de oportunista por parte del Amauta. Cf. Ferretti, P., “Del misticismo decadentista a la mística revolucionaria. El itinerario de la religiosidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, *Cátedra Mariátegui*, III, 16, 2014.

<sup>5</sup> En su estudio sobre el particular, Pastor Bedolla concluye que los teólogos de la liberación no fueron ni pacifistas de una paz opresiva y sistémica, ni revolucionarios armados a ultranza, sino escudriñadores de la realidad histórica. Cf. Bedolla, P., “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, 64, 2017, pp. 185-221.

<sup>6</sup> A. Heredia, *Para que no se repita: marcos interpretativos en el discurso de Sendero Luminoso*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú [Tesis de maestría], 2018, p. 164.

<sup>7</sup> F. Alarcón, *Razón y vida en la filosofía política de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos [Tesis de maestría], 2018, p. 18.

<sup>8</sup> A., Flores Galindo, “La Agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern”, *Cátedra Mariátegui*, V, 26, 2015.

<sup>9</sup> Otras citas constantes de Sendero a Mariátegui serían la de 1921 “no hay revolución mesurada, equilibrada, blanda, serena, plácida”; la de 1923: “el poder se conquista a través de la violencia... se conserva el poder sólo a través de la dictadura”; la de 1925: “mientras la reacción es el instinto de conservación, el estertor agónico del pasado, la revolución es la gestación dolorosa, el parto sangriento del presente”. Cf. Comité Central, Partido Comunista del Perú (1975) *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, Órgano de difusión del partido, Lima.

de Lenin, y que el Amauta habría intuido en su propia realidad.

## 2. Dos concepciones de la violencia

Es habitual hablar de la influencia de Marx y la tradición marxista en la obra de Mariátegui, menos habitual es reparar en la influencia que recibió desde la filosofía franco-italiana –dos lenguas con las que estuvo familiarizado– a través de Henri Bergson, Benedetto Croce o Georges Sorel. Precisamente, sería este último, ideólogo y sindicalista francés, uno de los nombres con mayor reincidencia en *Los siete ensayos*. Sin embargo, cuando se estudia su influjo en Mariátegui, los análisis e interpretaciones se enfocan en el mito y en su carácter movilizador sin reparar necesariamente en las implicancias que sobre la violencia pudiera tener. Ejemplos de ello son los trabajos de Sergio Moya, *Sujeto y mito en Mariátegui* (2009); el de Matías Zucconi, *La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de Mariátegui* (2017); o el de Castillo Flores, *Mariátegui: marxismo y mística revolucionaria* (2020).

Hecha esta observación, conviene considerar la distinción soreliana entre fuerza y violencia. El punto central tiene que ver con la tensión constante entre ambos conceptos, pues funcionan como polos que se atraen y se repelen, aunque sin anularse ni integrarse. La fuerza, ha dicho Sorel, tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el que una minoría gobierna, mientras que la violencia sería precisamente la tendencia a la destrucción de ese orden<sup>10</sup>. Si a la burguesía, agrega, le correspondía históricamente el uso de la fuerza, al proletariado, la clase social emergente mientras escribía –a fines del siglo diecinueve–, le correspondería reaccionar con violencia<sup>11</sup>. Si bien Mariátegui pasó por alto la literalidad de esta distinción, mantuvo intacto el trasfondo de base –la tensión de polos–, aunque como se verá agregará el aporte sustantivo de Lenin a su lectura particular.

Violencia y fuerza vendrían a ser lo mismo, instrumentos de clase. En Sorel eran elementos en un trasfondo de tensión constante regulado a partir de tendencias; en Lenin, el cambio, se pensará en términos de estrategia, táctica y de un programa definido para hacerse con el poder del Estado. La postura de Mariátegui en torno a la violencia estará a medio camino entre ambos.

Dígase de paso que esta concepción de la violencia como medio para la obtención del poder político no ha sido novedad del leninismo ni del pensamiento marxista, sino que ha sido parte de la tradición y de la cultura política occidental<sup>12</sup>, y a inicios del siglo veinte cobraría un énfasis especial al enfrentar al “alma desencantada”,

de la que hablaba Ortega y Gasset, con el “alma encantada”, de la que hablaba Romain Rolland. La burguesía y el proletariado, respectivamente, a ojos del Amauta<sup>13</sup>.

Ciertamente, si Lenin definió al Estado como una “organización especial de la fuerza y de la violencia en que una clase reprime a otra”<sup>14</sup>, se seguía que una concepción de la violencia como “medio” se debía traducir en términos de control de clase. De modo que la violencia para Lenin, pero también para Mariátegui, quedaba circunscrita a una lógica utilitaria y de fines. Con ello había un rechazo implícito de la violencia espontánea que aun cuando podía producirse por causas políticas no era en tanto que sí política si es que no se la canalizaba ni se la encauzaba.

Para el caso peruano, según Mariátegui, había sido el Estado gamonal el primero en monopolizar la violencia (como medio) a través de un proceso fundacional– la colonia– que le había heredado el latifundismo, el sistema de terratenientes y el trabajo servil, y cuyas formas más definidas se conjugaban en la violencia estructural de la hacienda<sup>15</sup>. Ejemplo de esta disposición de la fuerza como medio para controlar y/o someter fue el trabajo gratuito que los gamonales, como propietarios de la tierra, exigían a “sus” campesinos, el cobro de arbitrios a sus propios trabajadores y la concesión de monopolios que recibían estos por parte del Estado<sup>16</sup>.

Es importante agregar que para Mariátegui el gamonalismo no se limitaba a una razón o una forma de Estado definido por su influencia burocrática sobre el funcionamiento de las estructuras económicas; el aparato cultural e ideológico –la supraestructura, si se quiere– también le resultaba fundamental, pues consideraba que la lógica discursiva del Estado gamonal había situado al “indio” en la última pieza de la maquinaria de explotación<sup>17</sup>. Su intensa labor como indigenista y como entusiasta reivindicador de la cultura autóctona y precolombina se ha de entender en esta clave y no en la de un fervoroso milenarista romántico. De ahí que si la violencia hasta entonces le parecía un medio de la clase terrateniente; la contrapartida a esta lectura haría de ella una reacción, pero que en ningún caso pretendía terminar con la violencia inicial. Aníbal Quijano ha señalado que, para Mariátegui, la actividad proletaria peruana, incipiente durante los años veinte, ni pretendía, ni menos podía, destruir el capitalismo ni la burguesía de los latifundistas, sino que, a partir de la denuncia de sus defectos de clase –la ostentación o la prioridad del consumo y las rentas en lugar de la generación social de

<sup>10</sup> G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La pléyade, 1973, p. 178.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Hannah Arendt en *Sobre la violencia* ha observado que teóricos de distintas posiciones han coincidido en lo esencial respecto a la relevancia de la violencia en el terreno político, ya sea Carl Von Clausewitz (realismo político), Friedrich Engels (marxismo) o Jean Paul Sartre (existencialismo), por citar solo unos ejemplos. Cf. H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 17.

<sup>13</sup> J. C. Mariátegui, *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1970, p. 22.

<sup>14</sup> Lenin, *Obras Escogidas*, vol. VII, p. 22. Citado en: Baró i Queralt, X, “La justificación de la violencia en el marxismo-leninismo: de la reflexión teórica a la violencia de Estado”, Barcelona, Jornada d’Estudis Històrics de UIC, 2019.

<sup>15</sup> Mariátegui ha observado que la aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder político peruano, conservó tras la independencia sus derechos sobre la tierra y el indio. Por eso afirma: “Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio”. En esta omisión, según él, radicaría su fracaso. J.C. Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 36.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 28.

la riqueza— reaccionaría ante ella, intentaría galvanizarla e impediría su fortalecimiento como clase dominante<sup>18</sup>.

Si Mariátegui era consciente de que esta reacción gatillaría una respuesta incluso más violenta por parte de la clase dominante, entonces su concepción de la violencia política bien podría entenderse como *una posibilidad resultante de la tensión del potencial de la clase revolucionaria con el potencial de la clase reaccionaria*. Preliminarmente parecería haber más de Sorel que de Lenin en esta concepción.

Planteada la cuestión en clave internacional, Mariátegui observó que esta tensión entre potenciales de clases se había agudizado, primero, por la primera guerra mundial y después por la revolución rusa. A su entender ambas experiencias habían abonado una atmósfera en la que se rendía culto a la violencia y que había hecho de los revolucionarios bolcheviques y de los conservadores fascistas. Consideraba también que la primera guerra mundial había desenmascarado antiguas ilusiones (la razón, la civilización, etc.) y había dejado a muchos hombres desencantados, y a otros tantos hambrientos de una ilusión y una fe que los movilizara. Socialismo y fascismo habrían surgido para saciar ese apetito.

Por los dos párrafos anteriores se explicaría que la violencia sea para Mariátegui una posibilidad no negada. De ahí que sea un error pretender ver en él a un pacifista. Parcialmente conocida es su desconfianza respecto a la eficacia táctica y estratégica del pacifismo como herramienta política; basta con recordar sus encontradas opiniones sobre actores políticos como Romain Rolland o Mahatma Gandhi, a quienes, pese a encontrarlos bien intencionados—esos “nobles espíritus tolstoyanos”, diría de ellos—, los consideraba ingenuos e ineficaces en el tablero político<sup>19</sup>. Su opinión sobre Henry Thoreau no distaría mucho. Del célebre pacifista norteamericano—encarcelado en 1846 por negarse a pagar impuestos y apoyar los esfuerzos bélicos estadounidenses en territorios mexicanos— Mariátegui llegó a afirmar que iniciativas como la suya eran incapaces de hacer peligrar los cimientos de la política imperialista estadounidense. Aquel gesto fue interpretado por Mariátegui como una señal de la “vitalidad de la juventud individualista norteamericana” y nada más<sup>20</sup>.

El pacifismo institucional y el pacifismo parlamentario de las potencias europeas y de la Sociedad de Naciones tampoco escaparían de su crítica. Estas, le parecía que, lejos de representar una garantía de paz, solo servían para mantener un cierto armisticio al interior de Europa que, paradójicamente, no coincidía con su política afuera del continente<sup>21</sup>. Obviamente, pensaba en el

colonialismo británico y francés en Asia y África<sup>22</sup>. De la paz de Locarno<sup>23</sup> y la Paz de Ginebra, diría que intentaban garantizar una paz internacional que se rompería debido al carácter imperialista de las naciones firmantes. Su artículo *Las nuevas jornadas de la revolución china* expresa muy bien su opinión respecto a estas paradojas, en él discute la postura asumida por el Imperio Británico en el gigante asiático. El Amauta observó cómo la oleada nacionalista china de 1925 reveló la verdadera cara de la política exterior inglesa al alentar una intervención marcial británica que le recordaba a la represión política del general inglés Waldersee, el encargado de abatir con crudeza la insurgencia bóxer de Pekín en 1901<sup>24</sup>.

Puede también considerarse como una crítica al pacifismo institucional de las democracias liberales su capacidad para neutralizar al potencial de clase revolucionaria. Esto es señalado por Mariátegui al comparar la poca relevancia política de los socialdemócratas europeos—Friedrich Ebert y Karl Kautsky en Alemania, Filippo Turati en Italia y Otto Bauer y Karl Renner en Austria, miembros de sus respectivos parlamentos nacionales— con los bolcheviques soviéticos. De Lenin, Trotsky e Iósif Stalin, ha dicho que si han garantizado el triunfo de la revolución ha sido porque, aparte de proceder de una generación que se templó y maduró luchando contra el zarismo—una formación de la que adolecían los socialdemócratas europeos—, no estuvieron dispuestos a hacer concesiones al parlamentarismo entendido desde las democracias liberales<sup>25</sup>.

Por lo expuesto, superadas las tesis pacifistas, se ve que en Mariátegui la violencia como-medio y la violencia como-reacción funcionarían como dos caras de un mismo contexto producido por una violencia primigenia y estructural que, o intentará reproducir sus condiciones o se romperá a través de una violencia mayor y definitiva. Esta última posibilidad es la que le interesará a Mariátegui y apelará directamente a su programa de acción. Abordar el tema supondrá considerar los giros, las particularidades y el devenir de la violencia en los diversos contextos, tanto nacionales como internacional, que habrían modulado su vida y su obra.

### 3. Agencia política y las concreciones de la violencia

La propuesta de este apartado es que para abordar las concreciones que adopta la violencia en el pensamiento y en la obra de Mariátegui es preciso distinguir las dos etapas de su labor intelectual y política, ambas delimitadas

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>19</sup> Citado en A. Castillo Flores, “Mariátegui: marxismo y mística revolucionaria”, *Disenso. Crítica Y Reflexión Latinoamericana*, 1(1), 2020, pp. 49-83. Recuperado en: <https://barropensativo.com/index.php/DISENSO/article/view/13>.

<sup>20</sup> J. C. Mariátegui, *El alma matinal*, p.185.

<sup>21</sup> Ni bien firmada la Paz de Wilson, el Amauta ya se mostraba crítico al respecto, sin embargo, inicialmente, en 1918, su principal objeción era que la recepción de la noticia en el Perú solo servía para que se desatendan los propios problemas, y para que el gobierno de turno, entonces a cargo de José Pardo y Barrera, direcciona la atención pública y se identifique con el liberalismo de Wilson. Cf. J.C Mariátegui, “La Paz del Señor”, *El Tiempo*, Lima, noviembre de

1918. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/>.

<sup>22</sup> J. C. Mariátegui, *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I (1923-1925)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988, p. 266.

<sup>23</sup> Un conjunto de pactos propuestos tras la Primera Guerra Mundial. Entre los firmantes estaban Bélgica, Checoslovaquia, Francia, Alemania, Reino Unido, el Reino de Italia y Polonia. W, Bernecker, “Alemania, la crisis europea de entreguerras y la Guerra Civil española”, *Dictatorships & Democracies. Journal of History and Culture* 7, 2019, pp. 13-36.

<sup>24</sup> J. C. Mariátegui, *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial II (1926-1928)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988, p. 66.

<sup>25</sup> J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976, p. 116.

tadas por su estancia en Europa —especialmente en Italia— entre 1919 y 1923. La primera etapa estaría marcada por la fundación y colaboración en las revistas *Nueva Época* (1918) o *La Razón* (1919). En esta sus categorías de acción política eran, principalmente, el sindicalismo germinal y la reforma estudiantil. La violencia en este punto era más una reacción ante la violencia represiva del Estado gamonal que un medio empleado por la clase revolucionaria hacia la captura del Estado. La violencia, entendida como tensión constante, era más sindical que revolucionaria. Muestra de esto es su artículo *Durante el paro* de 1919, donde puede leerse que:

La clase trabajadora, movida por un gran interés solidario, exige que el Estado abarate el precio de los alimentos y el precio de la habitación. Y no formula verbalmente su reclamación. La formula sirviéndose de la fuerza coercitiva del paro. Y ante el paro nadie puede encogerse de hombros. El paro nos deja sin tranvías, sin automóviles, sin mercados, sin luz, sin pan, sin bares. El paro ocasiona violencias del pueblo y violencias de las autoridades. Este choque de violencias genera la lucha. Y esta lucha tiene expresiones trágicas<sup>26</sup>.

De este escrito interesa llama la atención la ausencia de una articulación verbal de las demandas de la clase trabajadora, lo cual da cuenta de una unidad y una madurez no alcanzada. Además, hay que considerar que los cuadros con los que en esa época Mariátegui se asociaba apenas daban sus primeros pasos en la contienda política, y que, salvo los anarquistas portuarios del Callao y los trabajadores textiles de Vitarte, el movimiento social y sindical era incipiente antes de la década de los veinte<sup>27</sup>. Otro tanto podría decirse de las universidades. Aparte de contarse con unas cuantas en el país, estas no dejaban de ser instituciones elitistas que concentraban a un reducido sector de la población<sup>28</sup>.

Sin embargo, lo verdaderamente novedoso de su aporte ocurriría en su segunda etapa tras su regreso al Perú en 1923, en ella Mariátegui atendería a la necesidad de reenfocar la agencia política en el proceso cultural peruano. Tras observar el carácter profundamente agrario de la sociedad peruana, observó que por su potencial contenido a quien le correspondía la agencia política no era ya tanto al trabajador fabril costero —especialmente a los manufactureros de Lima y Callao—, sino al trabajador agrario. Por eso en *Los siete ensayos* vería con lucidez que el verdadero drama nacional —el verdadero problema sobre el que se estructuraban el resto de dificultades nacionales— radicaba en la desatención, histórica y transversal, del problema del “indio”. Este

giro —que sería más bien una ampliación de la agencia política— quedaría ilustrado en una presentación hecha por Julio Portocarrero ante la Primera Conferencia Comunista de Buenos Aires (1929) al leer un documento firmado por el Amauta donde se planteaba que a los escasos obreros industriales, mayoritariamente costeños, no solo debían unírseles los trabajadores de las plantaciones azucareras y algodoneras, sino también los grupos de artesanos independientes: zapateros, carpinteros, sastres, etc., que constituían para Mariátegui una fuerza que, debidamente articulada con las gruesas capas de las poblaciones andinas y agrarias, permitirá pensar que la violencia podría dejar de concebirse como una reacción para convertirse en un medio para hacerse con el control del Estado<sup>29</sup>. Importará de esto resaltar que la violencia sería un medio entre otros, y al mismo tiempo una posibilidad no negada; sin ser necesariamente un alegato a favor de la lucha armada como único medio o como concepción única de la lucha revolucionaria.

Apoya esta lectura otro aporte de Flores Galindo, que va en línea de lo apuntado por Quijano, cuando señala que a Mariátegui no le importaba conspirar directamente contra el régimen de Augusto B. Leguía (presidente del Perú entre 1919 y 1930) no tanto por simpatías personales, sino porque veía en su gestión ciertos elementos estructurales que a él le importaban que se superaran. Flores Galindo resalta las relaciones de feudalidad y la cultura gamonal que se vivía en buena parte del país, y que a ojos del Amauta podrían superarse si, tal y como incentivaba el Gobierno, se insertaban capitales internacionales, especialmente estadounidense, y se fomentaban las clases medias y las clases trabajadoras<sup>30</sup>.

Por otro lado, es preciso ver la influencia del concepto de mito sorealiano en Mariátegui y las eventuales implicancias en su comprensión de la violencia. Cuando se alude a este tema las principales referencias son los tres primeros artículos de *Alma matinal*: sus *Dos concepciones de la vida*, *El hombre y el mito* y *La lucha final*. Sin embargo, debido a que en ellos Mariátegui no ha ofrecido una definición del mito, Zenón Depaz ha intentado dilucidarlo como un factor ideológico de cohesión y de movilización social hacia un proyecto de transformación de las condiciones de la existencia humana<sup>31</sup>. El mito destacaría por su potencial movilizador y quedaría definido en términos de clase, y por eso no sería exclusivo de la clase revolucionaria. Fascismo y socialismo serían para el Amauta los dos grandes mitos de su época, y habrían reemplazado a la razón y la ciencia (mitos del fracasado proyecto ilustrado).

En un intento de hacer filosofía de la historia, Mariátegui habría afirmado que solo los pueblos capaces de gestar auténticos mitos multitudinarios gestaban autén-

<sup>26</sup> J.C. Mariátegui, “Durante el Paro”, *La razón*, Lima, mayo de 1919. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/5-mayo-1919/5.7-durante/>.

<sup>27</sup> J. Delhom, “El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930)”, Ponencia presentada en el Congreso anual de la Society for Latin American Studies, University of Birmingham, 2001.

<sup>28</sup> En el Perú existían durante esta época las siguientes universidades: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la recién fundada Universidad Católica del Perú, ambas con sede en Lima; la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad de San Antonio Abad, en Cusco y la Universidad San Agustín, de Arequipa. Cf. E., Robles, “Origen de las Universidades más Antiguas del Perú”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 8, 2006, pp. 35-48.

<sup>29</sup> Flores Galindo ha observado que mientras la III Internacional definía al Perú en términos de sociedad “semicolonial y feudal”, para los socialistas peruanos el horizonte era más basto y heterogéneo. Para estos se trataba de una sociedad en la que confluía conflictivamente un capitalismo emergente, el feudalismo heredado de la colonia y el comunismo agrario de las masas campesinas. Por eso el término “Proletariado” llegaría a tener para Mariátegui una acepción más amplia que la habitual. Cf. A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>31</sup> Z. Depaz, *La categoría mito en la obra de Mariátegui*, citado en: F. Alarcón, *op. cit.* p. 55.

ticas victorias<sup>32</sup>. Y aquí ya hay una importante dificultad, pues, como se verá, no existe necesidad histórica entre la exacerbación de un mito con su garantía de éxito.

Conviene detenerse en este punto. Si para Georges Sorel el gran mito era la huelga general —una movilización social excepcional donde el sistema productor se paralizaba—, para Mariátegui lo sería la revolución indígena (lo cual respondía al giro y la amplitud en la agencia política presente en *Los siete ensayos*). La violencia se entendería como uno de sus medios de concreción —aunque no de garantía— frente a otros mitos, especialmente frente al mito burgués decimonónico y el sistema democrático liberal. Sorel pensaba el mito con la forma de una totalidad concretada, es decir, como un conjunto de representaciones donde más que una explicación se ofrecía una imagen total del programa político realizado<sup>33</sup>, Mariátegui no se alejaría mucho de esta postura. De ahí que sin plantear necesariamente al detalle qué significa la revolución indígena, en tanto que mito, la comprendería como un proyecto movilizador que tendría a la población indígena como principal agente y que se difundiría a partir de imágenes de su triunfo sobre el Estado gamonal.

Este presupuesto permitiría explicar por qué Mariátegui no ha dado mayor énfasis a la pregunta por las connotaciones particulares que demanda el ejercicio de la violencia. Si la violencia es un medio, en tanto que medio es un elemento no visualizado en la totalidad de la imagen ofrecida por el mito. Por esto Mariátegui no es en sentido estricto un teórico de la violencia, y menos un estratega de la lucha armada, a la manera de Ernesto Guevara o de Mao Zedong —para no perder las referencias dentro del marxismo—. Esta observación demuestra lo complicado que resulta plantear una hipotética teoría de la violencia en el Amauta; pues esta, aun cuando esté motivada por un mito que aporta esperanzas y moviliza a las grandes masas, no permite prever el curso de los hechos. El mito no es en Mariátegui una herramienta de dilucidación epistemológica de la práctica política, y la violencia como-medio tampoco; pues en el terreno de la contingencia histórica, a la hora de la confrontación, el mito se encuadraría como un horizonte incierto donde una violencia se opone a otra sin que otra cosa más que el puro choque de fuerzas sea lo determinante. Sorel nuevamente.

Esto último, sin embargo, no ha de interpretarse como una defensa del puro carácter irracional de la violencia, la violencia, podría decirse con Mariátegui, es racional siempre que se ajuste a unos fines políticos específicos. Paula Sosa ha recordado que el Amauta no consideraba que “la violencia desatada por el mito político deba sobreponerse sobre todo producto racional, ya sea una mediación, un proyecto o un programa de acción”<sup>34</sup>. Quedará más bien abierta la cuestión de si hay el Amauta otras condiciones que hagan “racional” la violencia como-medio: ya sea la proporcionalidad de

la acción y la respuesta, por ejemplo, o el rechazo de las formas y las prácticas del terror<sup>35</sup>.

Todo lo anterior va en la línea de lo defendido por Zucconi quien, a decir de la influencia de Sorel en el Amauta —aunque sin haberse detenido en el tema de la violencia—, ha sostenido que la instrumentalización que hace el peruano del sindicalista francés ha de centrarse más en su forma que en su contenido, y más en sus disposiciones teóricas que en las prácticas<sup>36</sup>. De hecho, podría agregarse que su empleo ha sido más bien heurístico que dogmático.

A partir de la premisa del mito político, Mariátegui desarrollaría una visión de la violencia revolucionaria contenida que se seguiría de su análisis de lo económico y de lo social<sup>37</sup> sostenido en los términos de Lenin. Aquí conviene rescatar las condiciones propuestas por el teórico ruso para advertir una situación revolucionaria. Lenin destacaba el agravamiento de los sufrimientos y las necesidades de las clases oprimidas y la intensificación en la actividad de las masas revolucionarias<sup>38</sup>. Respecto a estos criterios, hay razones para pensar que no se cumplían en la realidad peruana analizada por el Amauta —a diferencia de lo ocurrido en la Rusia zarista—. Considérese la política de aceleración de las clases medias gestionada por el régimen de Leguía, o la política de reivindicación indigenista que —aunque paternalista— intentaba integrar al “indio” en una visión conjunta del país. La situación de las clases oprimidas no necesariamente se había agravado durante el régimen de Leguía. Si, en palabras del historiador Carlos Contreras, su «Patria Nueva» era la ruptura del control político de las elites civilistas y la incorporación en diversos grados de las clases subalternas<sup>39</sup>. Además, recuérdese la ausencia de un proletariado fuerte y lo que el propio Mariátegui denominó la falta de vinculación nacional del indio, es decir, el carácter apenas regional de su movilización, que contribuyó a su rápido abatimiento y a su escasa relevancia histórica y nacional<sup>40</sup>. De algún modo, esto explicaría que sin una clase revolucionaria consistente, el Amauta tuvo que priorizar la promoción y la formación de cuadros. El mayor ejemplo de esta limitación

<sup>35</sup> Al respecto puede verse su artículo Terror en Bulgaria, de 1925, en el que Mariátegui veía los actos de terror focalizados de los comunistas como una reacción al generalizado terror blanco del gobierno de Alejandro Tsankov. Cf. Mariátegui, J. C., *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I (1923-1925)*, p. 226.

<sup>36</sup> M., Zucconi, “La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de Mariátegui”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 48, 2017, p. 4. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/23142553e013>.

<sup>37</sup> J. C. Mariátegui, *Figuras y Aspectos De la Vida Mundial I (1923-1925)*, p. 62.

<sup>38</sup> Lenin, Lenin. *Obras Completas*, Tomo XXII, pp. 301-356, citado en J. Lust, “La justificación del uso de la violencia revolucionaria: Un análisis de las organizaciones guerrilleras peruanas de las décadas de 1960 y 1980”, *Telar*, 21, 2018, p. 60.

<sup>39</sup> “[...] En la práctica, podemos decir que el prolongado régimen de la «Patria Nueva» logró parte de sus objetivos, pues robusteció la clase media, comunicó mejor algunas regiones del interior con la Costa y provocó un cambio político, ya que ninguno de los partidos de la República Aristocrática volvió a aparecer en la escena política nacional”. C. Contreras, *Historia del Perú Contemporáneo*. Desde las luchas por la independencia hasta el presente, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2012, p. 244.

<sup>40</sup> J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, p., 38.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>33</sup> G. Sorel, *op. cit.*, p. 127.

<sup>34</sup> P. Sosa, “Mariátegui y su tiempo. La propuesta antropológica de un marxista heterodoxo”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 1-13, 2018, p. 316.

habría sido su demanda de sumarse a un programa de Frente Único Antiimperialista que aglutinara a sectores de diversas orientaciones, incluido el APRA de Víctor Raúl Haya de la Torre, con el que, como se ha observado, terminaría alejándose<sup>41</sup> 42.

Hasta este punto es discutible que la violencia-como-medio, que no ha sido sistematizada, haya sido parte del programa *inmediato* de Mariátegui, y más aún que la revolución indígena deba entenderse precisamente como lucha armada, como se ha pretendido, por ejemplo, desde la interpretación hecha por el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL)<sup>43</sup>. Por eso habría que plantearse si tal vez la comprensión de lo “revolucionario” en el Amauta –siempre desde su contexto– implicaba otra tesitura. Si, como se está intentado sugerir, en el Perú de los años veinte no hubo una situación revolucionaria que podría clasificarse como tal en términos objetivos (de acuerdo con Lenin)<sup>44</sup>, entonces, puede pensarse que eso que el Amauta llamó su “labor revolucionaria”, fue algo más de lo que a primera vista podría parecer. Después de todo, sería recién a partir de 1928 –dos años antes de su muerte– que Mariátegui priorizó su labor política, primero, con la fundación del Partido Socialista Peruano, y después con la organización del proletariado peruano a través de la fundación de la Central General de Trabajadores. En los años previos su labor había sido más bien ensayística, periodística y de difusión cultural<sup>45</sup>. Un marco como este ha permitido que Claudio Berrios haya defendido que Mariátegui más que preparar una “revolución material”, haya preparado una “revolución espiritual” desde sus pilares<sup>46</sup>. Tal vez más correcto resulte decir que ha realizado un ejercicio de concientización de clase, anticipando muy acertada-

mente que en países como el Perú la cuestión de clase y la cuestión “indígena”, y lo propio de su cultura autóctona, no pueden estar desvinculados. Así se explicaría que el Amauta no haya restringido su labor al puro campo político, sino que tempranamente se haya posicionado más bien hacia una labor de pedagógica social, hacia una labor de articulación social incipiente y hasta cierto punto hacia una labor propagandística. Su postura bien podría recordar a la del joven Lenin de 1902, en *¿Qué hacer?*, cuando sugería ir a todas las capas de la población como teóricos, propagandista, agitadores y organizadores, cuando afirmaba que el trabajo teórico debía orientarse hacia el estudio de todas las particularidades de la situación social y política de las diversas clases, y cuando insistía en que las exigencias de la situación revolucionaria incipiente planteaba priorizar la propaganda y la agitación entre la población<sup>47</sup>.

Bajo estos términos, hay elementos para pensar que debido a la escasa madurez de la situación revolucionaria peruana, la violencia como reacción proletaria quedaría, según Mariátegui, justificada, aunque abierta quedaría la discusión respecto a la justificación de la violencia como medio proletario en su contexto inmediato.

#### 4. Conclusiones

Pese a su corta vida, la obra de José Carlos Mariátegui es lo suficientemente basta y está planteada en diversos registros como para asumir el problema de la violencia desde una perspectiva unívoca. Esto explicaría las múltiples lecturas, en ciertos casos contradictorias, que se han hecho de su obra. Acentúa tal dificultad la ausencia de un tratado o de un desarrollo teórico sobre el particular.

El presente ejercicio teórico ha intentado articular las concepciones con las concreciones de la violencia en su obra. Para ello ha resultado coherente distinguir las dos etapas de su pensamiento, separadas ambas por su estancia en Italia entre 1919 y 1923. En cuanto a lo primero, se han reconocido dos concepciones de la violencia –un número que tal vez no agote las posibilidades, pero que permite hacerse una idea sistémica de la cuestión–. Por un lado, está la violencia como-medio de clase que se arroga el control del Estado para imponer sus intereses y condiciones. Desde su primera etapa el pensamiento del Amauta se ha de entender como una denuncia de la violencia como-medio impuesta por el Estado gamonal imperante en el suelo peruano. Esto explicará su desconfianza respecto al pacifismo como instrumento de lucha política, ya sea en su forma individual, pero, sobre todo, en su carácter institucional cristalizado por las democracias liberales occidentales. Mariátegui ha sido particularmente crítico a estas instituciones por dos motivos: por su capacidad de enmascarar una política colonialista afuera de Europa, y por su capacidad de neutralizar el potencial de la clase revolucionaria.

Una segunda concepción de la violencia bosquejada se plantea como-reacción, que bien puede entenderse como reacción revolucionaria, propia del socialismo, o como reacción contrarrevolucionaria, propia del fascis-

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. XLVI.

<sup>42</sup> Se ha señalado ya la polémica política, la polémica ideológica tendría que ver con que, aun cuando se concretaran los cinco puntos del programa inicial del Apra: (1) acción contra el imperialismo yanqui, (2) unidad política de América Latina, (3) nacionalización de tierras e industrias, (4) internacionalización del canal de Panamá y (5) solidaridad con los pueblos y las clases oprimidas del mundo; Mariátegui diría que el antimperialismo en tanto tal, no suprimía la lucha de clases, y que abría el camino de un nacionalismo pequeño-burgués.

<sup>43</sup> De las Heras ha señalado que si bien ambos parten de un diagnóstico similar de la sociedad peruana calificada como semi-feudal y semi-colonial en la que se produce, primero, un proceso democrático-burgués, y luego, uno revolucionario, habría elementos sustancialmente distintos en su concepción revolucionaria. Sendero Luminoso, por ejemplo, habría visto que el análisis leninista era aplicable a Perú porque reunía las condiciones objetivas descritas, aunque con ello habría pasado por alto que la reforma agraria desarrollada por la dictadura militar (1969) había logrado difuminar la condición semi-feudal diagnosticada por Mariátegui. Por otro lado, apunta que PCP-SL niega las nuevas realidades y declina el protagonismo del potencial movilizador de las masas –como quería Mariátegui– y la somete a las decisiones adoptadas por la jerarquía partidista donde prevalece un culto a la violencia y a la muerte, la abolición del ego y la exaltación de la figura del líder. Cf. De las Heras, *op. cit.*, pp.410-413.

<sup>44</sup> Entre las distintas revueltas que tuvieron lugar durante la década de los veinte se puede contabilizar la del bandolerista Eleodoro Benel, sucedida en Cajamarca, en la Sierra norteña. Se suman las de Huancañán (1923), en la que destacó el líder Ezequiel Urviola, la de La Mar (en Ayacucho, 1923) y la de Parcona (Ica, 1924). Cf. C. Contreras, *Op. cit.*, p. 252. Todas, como bien advertiría Mariátegui, carecieron de un carácter nacional y masivo.

<sup>45</sup> J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, p. XLVII.

<sup>46</sup> C. Berrios, “La Revolución Rusa en el imaginario político de José Carlos Mariátegui”, *Revista Divergencia* 9-6, 2017, p. 17.

<sup>47</sup> Lenin, *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, 2019, p. 82.

mo. Ambas son en Mariátegui dos formas de violencia en tensión constante, que se contraponen y pretenden anularse movidas por la fuerza y el potencial de arrastre y cohesión del mito que las subyace. Este último concepto ha resultado fundamental para introducir la cuestión de las concreciones de la violencia, es decir, las manifestaciones históricas de la violencia en el entorno en que escribió. Se ha intentado sostener que hay tres factores relevantes para analizar este aspecto, por un lado, el cambio en la agencia política, el potencial movilizador del mito de turno y, por último, el análisis de las condiciones objetivas de un clima revolucionario aplicado al contexto peruano del momento.

Si se toma como referencia sus *siete ensayos*, la fórmula indica que buena parte de los problemas nacionales encontraría su solución política si y solo si son llevadas a cabo por y para la población indígena –por entonces el grueso de la población de un país rural–. El giro y la ampliación de la agencia política pasaban por abastecer a quienes hasta entonces habían estado excluidos de la actividad política de los mecanismos de participación efectiva y no solo formales. Este es uno de los rostros que tiene la revolución indígena, a la que no concibe estrictamente como lucha armada. Por otro lado, conviene señalar que en su empleo del mito político –la re-

volución indígena– hay un problema de fondo para la cuestión de la violencia, y tiene que ver con la manera en que es representada (o mejor sería decir su falta de representación). El mito es una imagen de totalidad, un momento icónico, el triunfo del proletariado (al menos desde la visión omnicomprendiva de Mariátegui) sobre el Estado gamonal. De lo que adolece, sin embargo, es de un programa, de una estrategia y una táctica, para su concreción material. Esto último podría entenderse por las condiciones inmediatas vividas por el Amauta, y por su lectura del clima revolucionario. En el Perú de los años veinte ni los sufrimientos ni las necesidades de las clases oprimidas se habían agravado respecto a épocas anteriores, ni tampoco se había producido una intensificación relevante de la actividad de las masas. De hecho, la ausencia de una clase proletaria potente hace pensar que para Mariátegui la acción revolucionaria se daba a un nivel de pedagogía social y de una pura reacción ante la violencia gamonal aún hegemónica.

Por último, cabe señalar que es pura especulación plantearse cuáles hubieran sido las derivas de su pensamiento, especialmente de su reflexión sobre la violencia, si la muerte no lo hubiera sorprendido tan prematuramente o si las condiciones –y su interpretación de las mismas– hubieran sido simplemente otras.

## Bibliografía

- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Alarcón, F., *Razón y vida en la filosofía política de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos [Tesis de maestría], 2018.
- Baró i Queralt, X., “La justificación de la violencia en el marxismo-leninismo: de la reflexión teórica a la violencia de Estado”, Barcelona, Jornada d’Estudis Històrics de UIC, 2019.
- Bedolla, P., “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, 64, 2017, pp. 185-221.
- Bernecker, W., “Alemania, la crisis europea de entreguerras y la Guerra Civil española”, *Dictatorships & Democracies. Journal of History and Culture* 7, 2019, pp. 13-36.
- Berrios, C., “La Revolución Rusa en el imaginario político de José Carlos Mariátegui”, *Revista Divergencia* 9-6, 2017.
- Castillo Flores, A., “Mariátegui: marxismo y mística revolucionaria”, *Disenso. Crítica Y Reflexión Latinoamericana*, 1(I), 2020, pp. 49 - 83. Recuperado en: <https://barropensativo.com/index.php/DISENSO/article/view/13>.
- Comité Central, Partido Comunista del Perú (1975) *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, Lima, Órgano de difusión del partido.
- Contreras, C., *Historia del Perú Contemporáneo. Desde las luchas por la independencia hasta el presente*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2012.
- Delhom, J., “El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930)”, Ponencia presentada en el Congreso anual de la *Society for Latin American Studies*, University of Birmingham, 2001.
- Ferretti, P., “Del misticismo decadentista a la mística revolucionaria. El itinerario de la religiosidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, *Cátedra Mariátegui*, III, 16, 2014.
- García de las Heras, M., “El eventual legado de Mariátegui en la composición ideológica de Sendero Luminoso”, *Araucaria*, 43, 2020, pp. 393-418. Recuperado en: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.20>
- Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Heredia, A., *Para que no se repita: marcos interpretativos en el discurso de Sendero Luminoso*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú [Tesis de maestría], 2018.
- Flores Galindo, A., “La Agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern”, *Cátedra Mariátegui*, V, 26, 2015.
- Lenin, *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, 2019.
- Lust, J., (2018), “La justificación del uso de la violencia revolucionaria: Un análisis de las organizaciones guerrilleras peruanas de las décadas de 1960 y 1980” *Telar*, 21, 2018, pp. 57-91.
- Mariátegui, J. C., *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976.
- , “Durante el Paro”, *La razón*, Lima, 1919. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/5-mayo-1919/5.7-durante/>.
- , *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1970.
- , *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I (1923-1925)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988.
- , *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial II (1926-1928)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988.

- , “La Paz del Señor”, *El Tiempo*, Lima, 1918. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/>.
- , *Siete ensayos de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Robles, E., “Origen de las Universidades más Antiguas del Perú”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 8, 2006, pp. 35-48.
- Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La pléyade, 1973.
- Sosa, P., “Mariátegui y su tiempo. La propuesta antropológica de un marxista heterodoxo”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I-13, 2018, p. 316.
- Zucconi, M., “La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de Mariátegui”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 48, 2017, p. 4. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/23142553e013>.



## Nociones generales y contexto histórico del derecho penal colombiano. Estudio de las codificaciones penales de 1890 hasta el 2000<sup>1</sup>

Cristian David Ibarra Sánchez\*, Ángel Emiro Páez Moreno\*\*

Recepción: 29-09-2023 / Aceptación: 10-11-2023

**Resumen.** El presente trabajo de investigación tiene como objeto el estudio de la legislación penal en la República de Colombia desde 1890 hasta la actualidad con la ley 599 de 2000, este último conocido como el vigente Código Penal. Lo anterior, conforme a la siguiente pregunta problémica ¿se ha dado un desarrollo oportuno de la legislación penal colombiana que otorgue soluciones fehacientes a las necesidades de una política criminal sólida desde sus inicios hasta la actualidad? Con ello, se pretende analizar las diversas escuelas que han influido en los legisladores a la promulgación y tipificación de los delitos y sus penas en el marco jurídico penal colombiano. Se destaca ante todo, el análisis que a lo largo del desarrollo del ordenamiento jurídico colombiano abarca el contexto constitucional, doctrinal y jurisprudencial, los cuales, han logrado evidenciar el carácter de un óptimo “*derecho penal*” a lo largo del contexto histórico del país en mención. Se destaca así, la gran influencia de las Escuelas Clásica, Positivista y Finalista, que a hoy han venido a establecerse con fuerza en Colombia a lo largo de su codificación, desde 1980 hasta la actual ley 599 del año 2000.

**Palabras clave:** legislación penal colombiana; escuelas del delito; legalidad; penas.

### [en] General Notions and Historical Context of Colombian Criminal Law. Study of Criminal Codes from 1890 to 2000

**Abstract.** The purpose of this research work is to study criminal legislation at the time of the Republic of Colombia from 1890 to the present with Law 599 of 2000 known as the current Penal Code. The foregoing, in accordance with the following problem, has there been a timely development of Colombian criminal legislation that provides reliable solutions to criminological and criminal policy needs from its beginnings to the present?

The aim is to analyze the various schools that have influenced legislators in the promulgation and classification of offences and their penalties in the Colombian criminal legal framework. It is emphasized that throughout the constitutional, doctrinal and jurisprudential development it has been possible to demonstrate the optimal character of Criminal Law throughout the historical context. Thus, the great influence of the Classical, Positivist and Finalist Schools is highlighted, which today have come to establish themselves strongly in Colombia throughout their codification, from 1980 to the current law 599 of the year 2000.

**Keywords:** Colombian Penal Legislation; Crime Schools; Legality; Penalties.

**Sumario.** Introducción. 1. Las Codificaciones Penales del siglo IX y XX en Colombia. Las Escuelas Clásica, Positiva (italiana) y Finalista (alemana). a. Principales nociones de la Escuela Clásica en el Código Penal de 1890. b. El Código Penal de 1936 y las incidencias de la Escuela Positiva. c. El Código Penal de 1980. Los grandes aportes del movimiento alemán. 2. La Ley 599 De 2000. El Código Penal Colombiano en la actualidad. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Ibarra Sánchez, C. D.; Páez Moreno, A. E. (2023). Nociones generales y contexto histórico del derecho penal colombiano. Estudio de las codificaciones penales de 1890 hasta el 2000. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 205-215.

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la producción del Proyecto “Gobernabilidad Electrónica en América Latina”, adscrito al grupo de investigación COMUNICACIÓN-UB, Programa de Comunicación Social y Programa de Derecho, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Boyacá, Tunja, Colombia. 1

\* Doctor de la Università degli Studi Roma Tre, Discipline Giuridiche. Candidato a Doctor de la Universidad de Salamanca, en el Doctorado en Estado de Derecho y Gobernanza Global. Candidato a Doctor de la Universidad Complutense de Madrid, en el Doctorado de Filosofía. Magister en Derecho Penal y Procesal Penal de la Universidad. Abogado de la Universidad Santo Tomás Seccional Tunja y Licenciado en Filosofía pensamiento político-económico de la Universidad Santo Tomás Bogotá. Investigador del grupo de investigación Socio Jurídica de la Universidad de Boyacá. Correo electrónico [cdibarra@uniboyaca.edu.co](mailto:cdibarra@uniboyaca.edu.co) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4612-6509>

\*\* Posdoctorado en Economía Política de la Comunicación, Universidad de Sergipe, Brasil. Doctor en Ciencias Sociales, Mención Gerencia, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Magister en Ciencias de la Comunicación, Universidad Rafael Belloso Chacín, Maracaibo, Venezuela. Licenciado en Comunicación Social, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Docente-Investigador de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Boyacá, Tunja, Colombia. Presidente de la Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación ([www.invecomve.org](http://www.invecomve.org)). E-mail: [apaezmoreno@gmail.com](mailto:apaezmoreno@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0924-3506>

## Introducción

El sistema penal colombiano frente a su legalidad ha enmarcado un contexto histórico interesante para su estudio, razón por la cual, el presente escrito pretende mostrar la codificación y reglamentación de la ley penal en Colombia desde su génesis hasta la actualidad. Lo anterior, pretende denotar un panorama de aquellas nociones generales de la legislación penal en su contexto histórico desde hace ya 200 años; esto conlleva al análisis de sus principios, su aplicación y el castigo de los delitos, hasta pasar por la tipificación actual de la ley 599 de 2000 conocida también como el Código Penal Colombiano (de ahora en adelante C.P).

Es necesario en el presente escrito, reseñar algunas precariedades en el ámbito histórico frente al sistema penal colombiano actual, puesto que previo a la época de la república tuvimos un derecho penal referente a la época precolombina y a las épocas de la conquista y de la colonia<sup>2</sup>; o como lo expone Ferré Olivé: “*la evolución histórica del Derecho penal colombiano, pasa por analizar su desarrollo en dos momentos distintos. De una parte, en el periodo pre-independencia, y el segundo a partir de la república libre*”<sup>3</sup>. Del segundo momento, es decir, del contexto histórico de la ciencia penal en la república libre, es la que se dedicará este escrito, ya que el estudio pretende ser encaminado al principio de legalidad y la teoría de la pena, tal y como se plasma hoy en nuestra ley penal vigente, después de un transcurso, evolución y construcción de II siglos; empero del primer momento, que es la época antes de la independencia, la cual, no se dará una detallada descripción. Sin embargo, a manera de síntesis, es necesario exponer como se estipulaban para las culturas indígenas latinoamericanas los principios de legalidad, principio de personalidad de las penas y principio de humanidad de las penas; pues si bien no se conjugan ni configuran como hoy los conocemos en el actual sistema jurídico-penal, al esbozar dichos principios se conjuga una clara equívocidad con la actual ciencia penal.

Podríamos decir lo que Emiliano Borja describe:

De todo lo expuesto hasta aquí, por tanto, podemos llegar a una primera conclusión que nos conduce a considerar que ni tan siquiera los principios de legalidad y culpabilidad son universales en todo sistema de Derecho penal. Al

<sup>2</sup> El primero, denominado época precolombina, fue constituido por instituciones punitivas aborígenes que se centraban en expedir leyes de orden moral (como no matar, no hurtar, no mentir, no quitar la mujer ajena, etc.) empero sus castigos eran de severidad como la pena de muerte para casos de asesinato; por otro lado, la violación en muchos casos (para las comunidades chibchas) fue castigada introduciendo en la uretra del violador una varilla con espinas dándole vuelta hasta desangrarlo, entre otros castigos. El segundo, suscitado por el contexto de la conquista y la época colonial en el nuevo continente, obtenía intereses propios de la Corona Española, sometiendo a los pueblos aborígenes a su legislación e imponiendo la fuerza sus intereses propios. En términos drásticos, un “cuento aparte” de la realidad que hoy emerge en el sistema punitivo colombiano. Cf. A. Suescún Monroy, *Derecho y sociedad en la historia de Colombia: El derecho colonial siglo XVI-siglo XIX*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1998.

<sup>3</sup> J. Ferré Olivé, M. Núñez Paz, & P. Ramírez Barbosa, *Derecho Penal Colombiano Parte General. Principios Fundamentales y Sistema*, Bogotá, Ibañez, 2010, p.146.

menos, en los ordenamientos sancionadores de los pueblos originarios de Latinoamérica dichos axiomas, o no existen, o adquieren otra dimensión<sup>4</sup>.

## 1. Las Codificaciones Penales del siglo IX y XX en Colombia. Las Escuelas Clásica, Positiva (italiana) y Finalista (alemana)

Sin lugar a dudas, esta época de finales del siglo XIX y todo el siglo XX es de mayor relevancia para la ciencia penal colombiana, forjando todo el criterio de su normatividad dogmática, política criminal, entre otros aspectos. Se está ante el resultado de C.P. que como lo dice Nódier Agudelo:

Para decirlo con una metáfora, el nuevo Código Penal (ley 599 de 2000) es un torrente que se compone de varios afluentes, los cuales resulta imprescindible tener en cuenta, ya que él no puede ser comprendido sino estudiando las distintas líneas de pensamiento en él subyacentes: 1-. En primer lugar, se debe estudiar el antecedente que representa el Código Penal de 1.980, pues aquí viene una gran influencia del pensamiento de la Escuela Clásica del derecho penal; 2-. En segundo lugar, debemos estudiar los antecedentes que representa el Código Penal de 1.936: de aquí provienen ideas rectoras de la Escuela Positivista; 3-. En tercer lugar, debemos tener en cuenta el Código Penal de 1.980, pues de aquí proviene la continuación de la secuencia dogmática (...) cohabitan algunas ideas centrales de la Escuela Clásica y Positivista muy arraigadas a nuestra cultura jurídico-penal, pues la primera tuvo un influjo preponderante en nuestro Código Penal de 1.890, como lo tuvo la Escuela Positivista en el Código Penal de 1.936. La definición legal dogmática del delito entre nosotros principia en el Código Penal de 1.980; ahora bien: como se sabe, a una idéntica estructura del delito, Conducta Típica, Antijurídica y Culpable, corresponden varios Esquemas, el Clásico, Neoclásico y el Finalista, según el significado que se le da a cada una de las categorías de la definición<sup>5</sup>.

A la luz de lo anterior, se ve la materialidad y ejecución del pensamiento penal consagrado por las vertientes de derecho más sólido del mundo para sus diversas épocas: Italia y Alemania. El transcurso de las leyes penales de 1890, 1936 y 1980 en Colombia, configuran el actual sistema penal tal y como se conoce hoy en día.

### a) Principales nociones de la Escuela Clásica en el Código Penal de 1890

El contexto histórico de este Código Penal de 1890 inicia con la encomienda que hace el Consejo de Estado al Doctor Juan Pablo Restrepo, quien resolvió dejar a un lado el trabajo realizado por el Doctor Porras (quien fallese) y, así las cosas, decide elaborar un nuevo proyecto

<sup>4</sup> E. Borja Jiménez, *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, p. 672.

<sup>5</sup> N. Agudelo Betancur, *La Estructura del Delito en el Nuevo Código Penal*, Medellín, Nuevo Foro, 2000, p. 11 y 12.

que se configura posteriormente en la ley 19 del 18 de octubre de 1890<sup>6</sup>.

Para conocer el argumento tácito de la ley 19 de 1890 se debe tener una aproximación somera de la doctrina penal de la Escuela Clásica; la cual, nace en Italia en el siglo XVIII con sus mayores representantes Francesco Carrara (1805-1888) y Cesare Beccaria (1738-1794). El sistema de la Escuela Clásica, sucintándola en un orden general, es el resultado de tres corrientes del pensamiento jurídico-filosófico: 1. El aristotélico-tomista, 2. El racional y 3. El demoliberalismo. Todo ello enfoca el legalismo (la legalidad como libertad: normas jurídicas que fundamentan el actuar) y la humanización de las penas (la proporción entre la conducta punible realizada y el castigo a sancionar, pero con miras a la dignidad humana) con una óptica secular distinta a las ya estudiadas en los sub-capítulos anteriores.

En síntesis (y para el estudio que nos compete en este texto) se denotan dos cosas: por una parte, el punto fundante es la “libertad” o el “libre albedrío”, puesto que el hombre actúa conforme y estrictamente necesario a lo establecido por la ley, de ahí el principio de legalidad: “*nullum crimen nulla poena sine lege praevia*”<sup>7</sup>, y, por otra parte, las penas desproporcionadas se extinguen, la pena debe ser conforme a la conducta punible desplegada.

Se observa en el Código Penal de 1890 frente al libre albedrío y el principio de legalidad en sus artículos 2, 11 y 12 que el cometer la conducta contraria a derecho fundamenta la libertad del sujeto que realiza el hecho; esto es y, como versa en la Escuela Clásica, la responsabilidad penal se funda en la libertad del individuo quién tiene establecido para sí la capacidad de obrar contrario a derecho y violar la ley o cohibirse de hacerlo:

(...) Art. 1.0 Es delito la voluntaria y maliciosa violación de la ley, por lo cual se incurre en alguna pena. Art. 2. En toda violación de la ley se supone voluntad y malicia, mientras no se pruebe o resulte claramente lo contrario (...) Art. 11. La proposición hecha y no aceptada para cometer un delito, no será castigada sino en los casos en que la ley lo determine expresamente (...) Art. 12. Para que pueda aplicarse una pena, por cualquier hecho u omisión, es preciso que haya sido señalada por ley preexistente. No obstante, si la pena fuere disminuida por ley posterior, se aplicará la nueva ley; y si fuere cambiada, el reo puede escoger entre las dos leyes la que mejor le convenga. Si la ley posterior suprime la pena, no puede aplicarse la que señalaba la anterior, y se entiende rebajado lo que les falte a los que la están cumpliendo.

<sup>6</sup> Cf. A.J. Cancino, *Instituciones Penales Colombianas, para el profesor*, Bogotá, Universidad Externado, 1986, donde alude que este código era “con algunos retoques no siempre felices, un traslado que se adoptó para el Estado de Cundinamarca de 1958” p. 11 y 12. Sin embargo, F. Velázquez Velázquez, *Manual de Derecho Penal*, Bogotá, Editorial Andrés Morales, 2010 sustenta: “J.P. Restrepo decidió retornar al antiguo Código Penal de 1837; nació así la ley 19 de 18 de octubre de 1890 –vigente desde el quince de junio de 1891–. Este estatuto fue duramente criticado y se adujo que presentaba incongruencias y aun contradicciones graves, lo que era apenas obvio, pues trataba de una recopilación legislativa y no de una obra científica” p. 263.

<sup>7</sup> La traducción del latín es la siguiente: Ningún delito, ninguna pena sin previa ley.

Ahora bien, es necesario señalar que anteriormente se citó al milanés Cesare Beccaria frente a la proporcionalidad de las penas, sin embargo, Nódier Aguelo lo cita frente a este tema, donde alude:

En cuanto a la pena es corriente decir que la Escuela profesó una concepción retributiva de la pena, es decir, como un mal que se aplica a quien causó el mal (...) los principios garantísticos predicados por Beccaria en su inmortal obra de los delitos y de las penas siempre exigió una proporcionalidad entre la gravedad del delito, o sea, entre el daño y la cantidad de la pena<sup>8</sup>

Para concluir este acápite, en sus artículos 13 y 18 frente a la pena, donde el delito no es somero a la voluntad del juez, *sino que a cada delito se le asigna una sanción de acuerdo con la gravedad del ataque al bien jurídico tutelado y violado*<sup>9</sup> será el juez quién dosifique la pena conforme a los límites previamente señalados:

Art. 13. Cuando se cometa una acción que parezca digna de castigo y no lo tenga señalada en la ley, se dará cuenta al Gobierno, para que pueda llenarse el vicio (...) Art. 18. Siempre que la ley castigue la ejecución de un acto, se entiende éste prohibido. Siempre que imponga alguna pena por la omisión de un acto, se considera que hace obligatoria su ejecución.

## b) El Código Penal de 1936 y las incidencias de la Escuela Positiva

En 1936 llega el turno para la escuela positivista, y surge el proyecto que fundamentaría la ley 95 ese año, entrando en vigencia el primero de junio de 1938. El correspondiente proyecto fue elaborado por una comisión creada por la ley 20 de 1933, integrada por los doctores Rafael Escallón, Parmenio Cárdenas, Carlos Lozano y Lozano, este último como uno de los mayores representantes de esta corriente:

(...) Dicha comisión tomó como base principal el código italiano de Rocco, el proyecto de Ferri de 1921 y naturalmente los trabajos de la comisión de 1923, ya que varios de los comisionados de esta nueva institución habían hecho parte de aquella y tenían una formación filosófica claramente positivista<sup>10</sup>.

Muchos teóricos afirman que el Código Penal de 1936 fue quizá una de las promulgaciones más importantes en la historia de la legislación penal colombiana y, con su surgimiento, se ven claramente los cimientos de la Escuela Positivista; a la luz de esto, surgen tres componentes esenciales de esta corriente: 1. la defensa social, 2. el peligrosismo y 3. la responsabilidad penal individual de acto.

Esta antítesis de la Escuela Clásica empieza por desconocer una serie de categorías. En primer momento, rechaza absolutamente el “libre albedrío”, la premisa

<sup>8</sup> N. Aguelo Betancur, *op. cit.* pp. 24 y ss.

<sup>9</sup> N. Aguelo Betancur, *op. cit.* p. 25.

<sup>10</sup> A. Cancino, *Las instituciones penales colombianas y su evolución a partir del código de 1837*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1986, p. 16.

empieza por sustentar que el castigo nace, no porque el hombre sea libre, sino porque la sociedad debe protegerse del mismo hombre (de ahí su teoría de la pena de orden preventivo), es decir que, dentro del determinismo de los positivistas, la responsabilidad penal tiene cabida para todos los sujetos que dañen. Muy distinto a la doctrina Clásica que advertía que la conducta punible solo se deriva de la conciencia del sujeto (solo imputables) que tienen capacidad de “entender” y “querer” actuar conforme a derecho o no.

A consecuencia de lo anterior, la responsabilidad penal debe ser proporcional, no al hecho y conducta desplegada con el castigo, como lo sustenta la Escuela Clásica, sino como sustenta el maestro Raffaele Garófalo: “*La pena deve essere proporzionale alla paura del trasgressore*”<sup>11</sup>. Así las cosas, el castigo se adapta al delincuente y no al delito.

El código penal de 1936 en sus artículos 36 y ss, lo sustenta de la siguiente manera:

(...) Artículo 36. Dentro de los límites señalados por la ley, se aplica la sanción al delincuente según la gravedad y modalidades del hecho delictuoso, los motivos determinantes, las circunstancias de mayor o menor peligrosidad que lo acompañen y la personalidad del agente. Artículo 37. Son circunstancias de mayor peligrosidad que agravan la responsabilidad -en cuanto no se hayan previsto como modificadoras o elementos constitutivos del delito- las siguientes:

Artículo 38. Demuestran una menor peligrosidad y atenúan, por tanto, la responsabilidad -en cuanto no hayan sido previstas de otra manera- las siguientes circunstancias: Artículo 39. Sólo podrá aplicarse el máximo de la sanción cuando concurran únicamente circunstancias de mayor peligrosidad y el mínimo cuando concurran únicamente de menor peligrosidad. Artículo 40. Fuera de las circunstancias especificadas en el artículo 38, debe tenerse en cuenta cualquiera otra circunstancia que tenga analogía con las anteriores.

Es evidente que para la Escuela Positivista y, reflejado en el Código de 1936, la fenomenología que expresa el delito es de orden fáctico, es decir, a los hechos que se componen por un orden jurídico establecido. De esta manera, el código mencionado denota la reacción contra la Escuela Clásica que da en un orden de preeminencia al delincuente según su peligrosidad como se estudió en la citación anterior. Y la consecuencia de la pena es ahora una sanción equilibrada al tipo de delincuente.

Ahora bien, al delincuente y el delito se le encuentra en otra categoría importante: las medidas de seguridad como fin de las penas. La finalidad de las penas es de orden preventivo; al contrario de la Escuela Clásica que mira hacia el pasado por el delito cometido, el Positivismo mira hacia el futuro para hablar de un tratamiento como sanción (la pena de muerte solo se da en casos extremos de peligrosidad). Las medidas de seguridad son el tratamiento designado como se puede entrever en los artículos 41 y ss del Código Penal de 1980, a razón de

que sea análogo con la Escuela Positivista. El fin (entre comillas) será que posteriormente el reo pueda “volver” o “readaptarse” a la comunidad. La norma dice lo siguiente:

(...) Artículo 41. Las penas para los mayores de dieciocho años son las siguientes:

Presidio, Prisión, Arresto, Confinamiento, Multa. Artículo 42. Son penas accesorias, cuando no se establezcan como principales, las siguientes: Prohibición de residir en determinado lugar, Publicación especial de la sentencia, Interdicción de derechos o funciones públicas, Prohibición o suspensión del ejercicio de un arte o profesión, Pérdida de toda pensión, jubilación o sueldo de retiro de carácter oficial, Caucción de buena conducta, Relegación en las colonias agrícolas penales, Pérdida o suspensión de la patria potestad, Expulsión del territorio nacional, para los extranjeros. Artículo 43. Las penas de presidio, prisión y arresto se deben cumplir en todo caso en régimen de aislamiento durante la noche y de trabajo industrial o agrícola durante el día.

Por último y congruente a lo anteriormente expuesto, se resalta el principio de legalidad que predica “*nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*”, La intención del texto denota lo siguiente:

Artículo 1°. Nadie puede ser condenado por un hecho que no esté expresamente previsto como infracción por ley vigente al tiempo en que se cometió, ni sometido a sanciones que no se hallen establecidas en ella. Artículo 2° Las infracciones de la ley penal se dividen en delitos y contravenciones. Salvo disposición en contrario, la represión de las contravenciones corresponde a la Policía.

A lo anterior, establece el maestro Cancino Moreno:

(...) En el artículo 1° se resolvió cambiar la palabra “ninguno” por “nadie” por ser la última más propia y precisa que la primera, tratándose de personas; cambiar la palabra “delito” por “infracción”, por ser ésta más genérica que aquella, pues comprende tanto los delitos como las contravenciones; se suprimió también la expresión “o medias”, por estimar que la palabra sanciones comprende tanto las penas propiamente dichas como las medidas de seguridad (...)<sup>12</sup>

Los fuertes cimientos del pensamiento de Enrico Ferri en la escuela positiva mostraban aspectos importantes para dicha legislación, esto es, la peligrosidad del delincuente y la defensa de los intereses colectivos (lo segundo frente a la prevención de la pena); empero, también muestra la filosofía del criminalista de Ezechia Marco Lombroso, más conocido como Cesare Lombroso, puesto que frente a la “humanización del derecho penal” que prima para algunos referentes de esta doctrina<sup>13</sup>, Lombroso toma como superioridad la condena al

<sup>12</sup> A. Cancino, *op. cit.*, p. 77.

<sup>13</sup> Sin lugar a dudas el pensamiento Beccariano es la génesis de la doctrina “humanizadora” de las penas; sin embargo, habrá que dilucidar dos momentos: en primer lugar, Cesare Beccaria no era un jurista-penalista; de hecho, era un filósofo nato de la línea moral. Cf. M. Trapani, “Cesare Beccaria y la interpretación de la ley penal. La creación judicial de la norma penal y su control político”, en

<sup>11</sup> R. Garófalo, *Di un criterio positivo della penalita*, Napoli, Dottor Leonardo Vallari, 1880, p. 52.

delincuente y con sanciones duras; el fin, salvaguardar a la sociedad.

A conclusión del presente acápite y, resaltando la doctrina colombiana en la década de los 30 en adelante, cabe destacar los mayores representantes de esta escuela, con la salvedad que el primero citado, conduce el código de 1980 a una teoría ya no italiana sino alemana, con la visión tripartita de delito:

Alfonso Reyes Echandía, quien sobresalió con su cátedra de Derecho penal en la Universidad Externado de Colombia, y quien en 1964 publica la obra “Derecho Penal Colombiano”, con tendencia jurídica italiana. En 1972 publica Derecho Penal. Parte General, en el que cambia de tendencia, y en la cual aplica la dogmática alemana en defensa de la estructura del delito con tendencia neoclásica<sup>14</sup>

Igualmente se dice:

El más claro apego a las ideas positivistas fue Jorge Eliecer Gaitán (...) asesinado el fatídico 9 de abril de 1948, se aprobó la ley 45 de 1945 de honores a su memoria, en virtud de ella, se publicó su Obra Científica en 4 tomos que reúnen sus intervenciones en la cátedra, su tesis de grado, tanto en la Universidad Nacional como en la Universidad de Roma a donde fue a especializarse con Enrico Ferri, y muchas de sus famosas defensas (...) Jorge Eliecer Gaitán profesaba sin ambages las ideas positivistas: el principio de responsabilidad legal, estudio del delincuente, rechazo del derecho natural, delito como fenómeno social, etc.<sup>15</sup>

### c) El Código Penal de 1980. Los grandes aportes del movimiento alemán

El Código Penal de 1980 fue expedido por el presidente Julio Cesar Turbay Ayala con el Decreto-Legislativo 100 de 23 de enero de 1980. Este tuvo vigencia desde el 28 de enero de 1981 hasta el 24 de julio de 2001 donde ya empieza a regir el nuevo C.P. conocido también como la ley 599 de 2000. Aun así, en el tiempo que duró dicho código, ya se veían algunas precariedades que hoy se estiman y resaltan en nuestra nueva legislación penal (obviamente con mayor intensidad). En numerosas ocasiones se presentó vacíos y limbos jurídicos de la misma norma que lo condujo a ser reformado, de hecho, las reformas fueron a la mayor desventura puesto que se rea-

lizaron muchas hasta el nacimiento de la Constitución Política de 1991; pero lo crítico fue el endurecimiento de las penas con el fin de presentarle a la comunidad un cierto sentido de “orden” y “seguridad”, que al día de hoy no ha funcionado y ha sido una simple quimera.

La génesis del Código de 1980 surge en la década de los 70 con los Anteproyectos de 1974, 1976 y 1978, inevitablemente fueron elaborados con el fin de acomodar un nuevo “código penal tipo” basado en la teoría alemana de los años 50, la cual, fue el “boom” o la “moda” en la ciencia penal de la época, por eso su razón de ser se expresa en la visión tripartita del delito que como lo sustentó en la comisión de dichos anteproyectos el profesor Alfonso Reyes Echandía y, lo sustenta en su libro Antijuridicidad dice: “*lo único evidente es que ninguna conducta puede calificarse como delito si de ella no es dable afirmar que sea típica, antijurídica y culpable*”<sup>16</sup>. Sin embargo, este código penal en estudio, no había acabado del todo la teoría penal italiana, pues los fines de la pena perseguían la orientación de la Escuela Positivista, como lo estudiamos en el sub-capítulo anterior; pero si hizo reflejo de una teoría del delito con nociones neokantianas: Conducta punible = Típica, Antijurídica y Culpable, la responsabilidad penal recae en el imputable (penas) o inimputables (medidas de seguridad).

Por lo demás y frente a la temática que nos interesa no habrá que decir mucho. Frente a la teoría de la pena como se dijo anteriormente, contiene los sentidos de prevención, con cláusulas muy precisas frente a las penas accesorias de prisión y arresto, y a las medidas de seguridad estipuladas en dicho decreto ley de 1980 en su Título IV *De la Punibilidad* Capítulo I. De las penas, artículos 41 y ss.:

(...) ARTICULO 41. PENAS PRINCIPALES. Los imputables estarán sometidos a las siguientes penas principales: Prisión, Arresto, y Multa. ARTICULO 42. PENAS ACCESORIAS. Son penas accesorias, cuando no se establezcan como principales, las siguientes: Restricción domiciliaria, Pérdida del empleo público u oficial, Interdicción de derechos y funciones públicas, (Modificado artículo 1o. de la Ley 365 de 1997. El nuevo texto es el siguiente) Prohibición del ejercicio de un arte, profesión u oficio, industria o comercio: Suspensión de la patria potestad, Expulsión del territorio nacional para los extranjeros, Prohibición de consumir bebidas alcohólicas (...) ARTICULO 44. DURACION DE LA PENA (Modificado por el artículo 3o. de la Ley 365 de 1997). El nuevo texto es el siguiente: La duración máxima de la pena es la siguiente: Prisión hasta sesenta (60) años, Arresto hasta ocho (8) años, Restricción domiciliaria hasta cinco (5) años, Interdicción de derechos y funciones públicas hasta diez (10) años, Prohibición del ejercicio de un arte, profesión u oficio, industria o comercio hasta cinco (5) años, Suspensión de la patria de potestad, hasta de quince (15) años. ARTICULO 45. PRISION Y ARRESTO. Las penas de prisión y arresto consisten en la privación de la libertad personal y se cumplirán en los lugares y en la forma previstos por la ley. Estas penas podrán cumplirse en colonias agrícolas o similares, teniendo

F. Velázquez Velázquez, R. Vargas Lozano & J. Jaramillo Restrepo, *Cesare Beccaria y el control del Poder de punitivo del Estado. 250 años después*, Bogotá, Universidad Sergio Arboleda, 2016, p.96 y ss “«De los delitos y de las penas» no es una obra de derecho penal en sentido técnico (o sea, propiamente, de dogmática jurídica), sino solo un breve tratado de «filosofía política» y de —aquello que llamaríamos hoy, modernamente— «política criminal»; escrito además no por un jurista (aunque graduado en jurisprudencia; mas correctamente: in utroque iure) sino por un polemista que, ante todo, era un filósofo moralista con ansia política de un reformador del orden social constituido”(Cursiva fuera de texto). Ahora bien, en segundo momento tendremos que decir que si bien es cierto que Beccaria dentro de su doctrina formó estructuras sólidas para la humanización de las penas; será la Escuela Positivista Italiana (en representación de Ferri, Lombroso, Garofalo, etc.) quienes ponen como centro del sistema penal al hombre, siendo objeto de estudio, dando grandes aportes a la ciencia de la criminología.

<sup>14</sup> J. Ferré Olvié, M. Núñez Paz, & P. Ramírez Barbosa, *op. cit.*, p. 154.

<sup>15</sup> N. Agudelo, *op. cit.*, p. 130.

<sup>16</sup> A. Reyes Echandía, *La Antijuridicidad*, Bogotá, Ediciones Universidad Externado de Colombia, 1974, p. 174.

en cuenta la personalidad del condenado y la naturaleza del hecho (...) ARTICULO 52. PENAS ACCESORIAS A LA DE PRISION. La pena de prisión implica las accesorias de interdicción de derechos y funciones públicas, por un período igual a la de la pena principal. Las demás penas accesorias serán impuestas discrecionalmente por el juez, teniendo en cuenta lo dispuesto en el artículo 61 (...) ARTICULO 53. PENAS ACCESORIAS A LA DE ARRESTO. Al imponer la pena de arresto, el juez podrá aplicar las accesorias que considere convenientes, teniendo en cuenta lo dispuesto en el artículo 61.

Sin embargo, el principio de legalidad supone garantías en su aplicación frente a los fines de la pena del Código de 1980<sup>17</sup>, la cual fue una utopía, más aún, cuando se estaba en el auge configuración de nuevos tipos, se estaba evolucionando en materia penal y emerge una realidad latente en el país que al día de hoy es muy difícil de superar: el narcotráfico y el conflicto armado. Ahora bien, la manera prosaica de las penas taxativas en nuestras leyes (frase célebre de que “todo lo sostiene el papel”) se proyectan en las penas accesorias que conjugan un “idealismo penal” (habrá que apuntar que se pretenden una serie de penas accesorias con el fin de garantizar armonía jurídica y procesal en el país; parafraseando a Enrico Ferri, esto da luces para imponer la sanción y deben someterse a las garantías necesarias tanto para el reo como para la sociedad, y además, debían ser sancionadas por el poder judicial). El texto denota lo siguiente:

(...) ARTICULO 1o. LEGALIDAD. Nadie podrá ser condenado por un hecho que no esté expresamente previsto como punible por la ley penal vigente al tiempo en que se cometió, ni sometido a pena o medida de seguridad que no se encuentren establecidas en ella.

## 2. La Ley 599 De 2000. El Código Penal Colombiano en la actualidad

Colombia constituida como Estado Social de Derecho por medio de su Constitución Política de 1991 y, con todo lo que ello implica, el plexo de valores orientado a la justicia con las garantías procedimentales y legales para materializar la objetividad del derecho penal, fundamenta sobre el principio de legalidad la evolución histórica de su ciencia penal desde hace ya 200 años, y se da origen al C.P (ley 599 de 2000), la cual, adopta una perspectiva integradora que toma de las más grandes Escuelas del pensamiento penal (lo fundamental que permanece) y en muchos puntos es la culminación de largas trayectorias doctrinarias y jurisprudenciales nuestras:

Claramente, el nuevo Código parte de una definición dogmática del delito, arraigada en la doctrina del derecho penal alemana; empero, resulta imposible comprender esa estructura del hecho punible implicada en él si no nos percatamos que en esa definición subyacen las ideas fundamentales de las Escuelas Clásica y Positivista de raigambres italianas, las dos grandes corrientes del pensamiento penal que más han influido entre nosotros, herencia de los Códigos que antecedieron al de 1980, a saber, el de 1890 fundamentalmente clásico, y el de 1936 con gran influencia positivista... Permítaseme aquí recurrir a mi acostumbrado ejemplo que pongo cuando explico esto a mis discípulos: un vaso puede tener contenidos varios: leche, miel, cerveza; no digo que un contenido sea mejor que otro, que esto dependerá de las circunstancias; lo que digo es que la misma vasija, puede tener varios contenidos. Lo mismo ocurre aquí: dependiendo del contenido que se le da a cada una de las vasijas, conducta, tipicidad, antijuridicidad, culpabilidad, entonces vamos a tener el bien conocido como Esquema Clásico, o el Esquema Neoclásico, o el Esquema Finalista<sup>18</sup>.

El nacimiento del C.P. tiene su inicio en el gobierno presidencial de Ernesto Samper Pizano, quién por medio del decreto 1892 de 29 de Julio de 1997 decide conformar una comisión interinstitucional, presidida por el Doctor Alfonso Gómez Méndez, Fiscal General de la Nación de 1997 a 2001 para dar cabalidad a un Proyecto. El decreto, en su artículo primero dice: “Créase una Comisión Interinstitucional con el fin de revisar integralmente el sistema penal colombiano, unificar la normatividad y proponer un texto único de proyecto de Código Penal, de Código de Procedimiento Penal y de Código Penitenciario”.

Sin embargo, después de diversas modificaciones, dicho Proyecto se materializa hasta el 14 de diciembre de 1999, donde el Congreso de la República lo aprueba, y es el Presidente de la República de Colombia, Andrés Pastrana Arango, quien después de unas objeciones lo sanciona mediante la ley de 24 de julio 599 de 2000. Que entró en vigencia un año después de su promulgación en el Diario Oficial, numero 44.097.

Siete son los aportes del C.P que Velázquez Velázquez resalta:

(...) en primer lugar, aspiraba a sistematizar la legislación penal entonces dispersa en un solo estatuto punitivo, que reordenaba y armonizaba todo el articulado; en segundo lugar, pretendía poner la legislación penal a tono con la Constitución Política de Colombia de 1991, los tratados internacionales suscritos por el Estado colombiano y las decisiones de los más altos tribunales de justicia en especial las de la Corte Constitucional. En tercer lugar, introducía diversas precisiones dogmáticas en materia de normas rectoras –algunas no muy afortunadas–, dolo eventual, contravenciones penales –buen número de los cuales volvía a erigirse los delitos, teoría de la culpa o imprudencia, concepción de la omisión, concurso de personas en la conducta punible, causales de exclusión, concurso de la responsabilidad penal –que recuerdan los modelos hispá-

<sup>17</sup> Colombia siendo un “Estado de Derecho” propende por el principio de legalidad que tiene un orden constitucional, pero este no tiene aún claro su objeto final; será con la promulgación de la Constitución Política de Colombia de 1991 que dicho principio trabaje análogamente con los fines de la pena y establezca una definición concreta y correcta. Es decir, el retraso colombiano es tan evidente, que hasta el surgimiento de Colombia como Estado Social Democrático de Derecho donde se empiezan a ver nociones efectivas frente a dicho principio de legalidad.

<sup>18</sup> N. Agudelo, *op. cit.*, p. 5 y 256.

nicos—, error de prohibición e inimputabilidad. En cuarto lugar, unificaba todo el régimen de sanciones penales al consagrar nuevas especies de castigo y establecer como pena privativa de la libertad máxima la de cuarenta años de prisión; al mismo tiempo que señalaba un lapso de veinte años de internación como máximo de las medidas de seguridad imponibles a inimputables. En quinto lugar, se observa un replanteamiento de los bienes jurídicos objeto de tutela, pues establecía una nueva distribución y fisonomía a los títulos de la parte especial que, ahora, aparecían encabezados por los atentados contra la vida y la integridad personal, como es tradicional en los códigos penales liberales y no, como en los estatutos autoritarios, con las figuras contra el régimen constitucional y la organización estatal. En sexto lugar, a tono con lo anterior, se eliminaban del catálogo de mandatos y prohibiciones algunas figuras punitivas y se introducían otras cuya necesidad era indiscutible, atendidas las cambiantes circunstancias de la vida social y la evolución de las diversas formas de delincuencia(...) En fin, en séptimo lugar, en términos generales, se trataba de un proyecto que posibilitaba —pese a sus vacíos— un mejor ejercicio de la actividad punitiva del Estado de cara al nuevo milenio, sobre todo si se piensa en la caótica legislación vigente al momento en que fue concebido<sup>19</sup>.

A la conformación Colombia como Estado Social Democrático de Derecho, con la promulgación de su Constitución Política de 1991 y, posteriormente el nuevo C.P, nacieron aportes que identificarán una evolución en el ordenamiento jurídico. Su intención será que el derecho penal sea dinámico como la *ultima ratio* o última razón, limitada, permitiendo que la actividad y la norma penal sirvan de guía e influyan en la mentalización de la punibilidad correcta y objetiva, con criterios claros. Además, debe tenerse en cuenta la función protectora que tienen los bienes jurídicos tutelados, importantes para la convivencia y el bien común<sup>20</sup>.

Así las cosas, hacer un análisis detallado de los aportes de la ley 599 de 2000 implica el estudio de los artículos referentes al principio de legalidad, la tipificación y razón de ser de los delitos y las sanciones penales para conocer su constitución jurídico-penal. Sin embargo, habrá que hacer una aclaración previa: Colombia constituida como Estado Social de Derecho se impera por el principio la dignidad humana, el cual, gira entorno al ordenamiento jurídico de Colombia, a diferencia de otros Estados que promulgan como mayor relevancia el principio de legalidad. Esto no quiere decir que el principio de legalidad no sea relevante, por el contrario, de no ser este principio fundante todo el sistema no tendría coherencia y, sin embargo, el reconocimiento de la dignidad humana como norma rectora y análogo al fundamento constitucional, deriva, sin lugar a dudas, el carácter de “*Ultima Ratio*”.

El derecho penal no busca solamente tipificar y sancionar los eventuales actos delictivos y su posterior imposición penas, sino que busca garantizar los derechos

individuales y colectivos pues son límites del poder punitivo. Es aquí donde se efectúa y materializa la “dignidad humana”<sup>21</sup> como primera norma rectora mostrando su conexidad con la Carta Magna de 1991:

Artículo 1. Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.

Dicho principio al ser el centro del derecho penal y esencia del hombre es previa a cualquier ordenamiento normativo, constituyendo así el respeto de la persona en su “totalidad” y otorgando legitimidad al mismo Estado para su protección. A la luz de lo anterior, y análogo al artículo primero de la Constitución Política de 1991, los artículos primero de la ley 599 del 2000 (Código Penal colombiano vigente) y de la ley 906 de 20004 (actual Código de Procedimiento Penal) se concluye lo siguiente:

Artículo 1°. Dignidad humana. El derecho penal tendrá como fundamento el respeto a la dignidad humana (...)  
Artículo 1°. Dignidad humana. Los intervinientes en el proceso penal serán tratados con el respeto debido a la dignidad humana.

Sin embargo, dejando la siguiente anotación, se exige que la premisa del derecho penal colombiano sea un “derecho garantizador” (ergo el principio de dignidad humana desemboca la tesis fundante del Estado Social de Derecho ya argumentada); empero, con unos principios frágiles (legalidad, favorabilidad, etc.) haciendo que sea un sistema fallido, desembocando en ciertos déficits frente a las penas en contexto de su practicidad.

Razón de ser es el estudio de dicho origen, fundamento primordial en el sistema penal colombiano; el primero de ellos es el principio de legalidad que está previsto en el artículo 6 del Código Penal vigente donde advierte:

Legalidad. Nadie podrá ser juzgado sino conforme a las leyes preexistentes al acto que se le imputa, ante el juez o tribunal competente y con la observancia de la plenitud de las formas propias de cada juicio. La preexistencia de la norma también se aplica para el reenvío en materia de tipos penales en blanco (...) La ley permisiva o favorable,

<sup>19</sup> F. Velázquez Velázquez, *Manual de Derecho Penal. Parte General*, Bogotá, Andrés Morales, 2010, p. 268.

<sup>20</sup> C. Ibarra Sánchez, *Algunas aporías de la punibilidad en el marco jurídico-penal colombiano*, Bogotá, Tirant lo Blanch, 2022, p. 154.

<sup>21</sup> En sentido amplio, es importante enmarcar el pensamiento kantiano frente a dicho principio, pues es el filósofo por excelencia de la dignidad humana. Los textos la base de este pensamiento son: *Grundlagun zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres), *Kritik der praktischen vernunft* (Crítica de la razón práctica) y *(Metafísica de las costumbres) Die Metaphysik der Sitten* y las *Lecciones de Ética*. Con ello, el contexto de los derechos humanos y su protección de la dignidad humana es conservado al día de hoy por las valiosas teorías de dicho filósofo, quien es develado por las grandes doctrinas jurídico penales desde Francesco Antolisei, Claus Roxin, Günther Jakobs, entre otros jusfilósofos; la presente doctrina fija desde la ciencia penal los bienes jurídicos tutelados del individuo traducidos a la protección de la dignidad humana. A la luz de lo anterior, las nociones expresadas por el kantismo generan en el pensamiento penal moderno, la base fundamental del “dignitas hominis” y, como se ha mencionado, muchos Estados en forma “expresa” lo sustentan en su normatividad como principio fundante.

aun cuando sea posterior se aplicará, sin excepción, de preferencia a la restrictiva o desfavorable. Ello también rige para los condenados. La analogía sólo se aplicará en materias permisivas.

En la doctrina penal, el jurista Luis Jiménez de Asúa y, parafraseando a Carlos Cossio expresa dicho principio de la siguiente manera:

(...) nullum crimen, nulla poena sine lege (...) tradicionalmente reconocido y aceptado como inherente al Estado democrático de derecho, sobre el cual se sustenta la estricta legalidad que se predica del derecho penal, característica con la que se garantiza la no aplicación de la analogía jurídica en materia penal (...)“ la libertad de quienes no infringen la norma, y la seguridad para quienes lo hacen de que la pena que se les imponga lo será por parte del juez competente, quien deberá aplicar aquélla previamente definida en la ley. Dicho principio encuentra expresión en varios componentes, que la doctrina especializada reconoce como “los principios legalistas que rigen el derecho penal”, los cuales se definen de la siguiente manera: “...nullum crimen sine praevia lege: no puede considerarse delito el hecho que no ha sido expresa y previamente declarado como tal por la ley; nulla poena sine praevia lege: esto es, no puede aplicarse pena alguna que no esté conminada por la ley anterior e indicada en ella; nemo iudex sine lege: o sea que la ley penal sólo puede aplicarse por los órganos y jueces instituidos por la ley para esa función; nemo damnetur nisi per legale iudicium, es decir que nadie puede ser castigado sino en virtud de juicio legal<sup>22</sup>.

Lo que automáticamente y de manera sintética, muestra que dicho principio reúne dos elementos que lo configuran: A. el formal y B. el material.

A. Cuando se habla del principio legalidad penal en sentido formal, sustenta sin menoscabo, la reserva absoluta y sustancial de ley, y con ello, una serie de garantías de tipo procesal y sustancial. Por esta razón, a lo que en materia penal respecta tan sólo se pueden regular los delitos y las penas mediante un orden de legal, es decir, no se puede de ninguna forma dejar a otras disposiciones normativas esta regulación, ni por la costumbre, incluso los poderes ejecutivo y judicial no pueden crear normas penales, tan sólo por el poder legislativo tiene dicha facultad.

De ahí que su aplicabilidad sea de exención y garantía penal (nulla poena sine lege previa), garantía criminal (nullum crimen sine previa lege), garantía jurisdiccional y ejecutiva (nulla poena nullum crimen nulla culpa sine iudicio). En resumen: 1. no se considera delito una conducta que no ha sido declarada o expresa en la ley previamente. 2. Se castiga la infracción penal con una pena que haya sido tipificada en la ley con anterioridad a dicha infracción. Y 3. La ejecución de las penas debe ser establecida por la ley penal, bajo el control judicial, por tanto, no es posible ejecutar una pena o una medida de seguridad sino mediante una sentencia dictada el juez penal, concordante la ley penal.

B. Por otra parte, el principio de legalidad en materia penal se fundamenta en sentido material, es por esta razón que es estricto desde su procedimiento y ejecución. Implica entonces una serie de requisitos análogos a la ya mencionada prohibición de que el poder ejecutivo dictamine leyes penales: 1. Como fundamento no puede existir irretroactividad de la ley penal, pues para que una conducta sea calificada como delito debe ser descrita de tal manera, con anterioridad a la realización de la misma y dicha sanción impuesta, debe ser especificada de manera previa por la ley; sin embargo, debe tenerse en cuenta que existe la excepción a esta regla cuando estas son favorables para el reo. 2. Como se mencionó en el numeral anterior, el principio de favorabilidad no desconoce lo que dictamina el Código de Procedimiento Penal ley 906 de 2004 en su artículo 6: “*Las disposiciones de este código se aplicarán única y exclusivamente para la investigación y el juzgamiento de los delitos cometidos con posterioridad a su vigencia*”, entendiéndose entonces que al tiempo que comportan la formulación expresa del principio de irretroactividad de la ley penal, y constituyen una precisión inherente a la aplicación como sistema de las normas en él contenidas, de ninguna manera pueden interpretarse en el sentido de impedir la aplicación del principio de favorabilidad, dicho de otra manera por la Corte Constitucional en su Sentencia C-592 de 2005, Exped. D-5412. Magistrado Ponente, Dr. Álvaro Tafur Galvis:

El principio de favorabilidad constituye un elemento fundamental del debido proceso que no puede desconocerse. El carácter imperativo del inciso segundo del artículo 29 de la Carta de 1991 no deja duda al respecto. Así, en el caso de sucesión de leyes en el tiempo, si la nueva ley es desfavorable en relación con la derogada, ésta será la que se siga aplicando a todos los hechos delictivos que se cometieron durante su vigencia, que es lo que la doctrina denomina ultractividad de la ley. La retroactividad, por el contrario, significa que cuando la nueva ley contiene previsiones más favorables que las contempladas en la ley que deroga, la nueva ley se aplicará a los hechos delictivos ocurridos con anterioridad a su vigencia. Sobre este punto debe la Corte señalar que, tratándose de la aplicación del principio de favorabilidad en materia penal, no cabe hacer distinción entre normas sustantivas y normas procesales, pues el texto constitucional no establece diferencia alguna que permita un trato diferente para las normas procesales.

3. Por otra, la taxatividad de la ley, es decir que las leyes han de ser precisas, esto fundamenta en la ley penal la mayor precisión posible de configuración de las conductas punibles y sus sanciones, en otras palabras, la constitución de los delitos y sus penas. Análogo a esto, reza el artículo 10 del C.P:

Tipicidad. La ley penal definirá de manera inequívoca, expresa y clara las características básicas estructurales del tipo penal. En los tipos de omisión también el deber tendrá que estar consagrado y delimitado claramente en la Constitución Política o en la ley.

Además, la sentencia C-820 de 2005 Magistrada Ponente, Dra. Clara Inés Vargas Hernández es muy precisa y sintética al fundamentar el principio de legalidad penal en los siguientes términos:

<sup>22</sup> L. Jiménez de Asúa, *Tratado de Derecho Penal*, Buenos Aires, Losada, 1950.

Así ha dicho esta Corporación lo siguiente: 13- El principio de legalidad penal constituye una de las principales conquistas del constitucionalismo pues constituye una salvaguarda de la seguridad jurídica de los ciudadanos ya que les permite conocer previamente cuándo y por qué “motivos pueden ser objeto de penas ya sea privativas de la libertad o de otra índole evitando de esta forma toda clase de arbitrariedad o intervención indebida por parte de las autoridades penales respectivas... De esa manera, ese principio protege la libertad individual, controla la arbitrariedad judicial y asegura la igualdad de todas las personas ante el poder punitivo estatal. Por eso es natural que los tratados de derechos humanos y nuestra constitución lo incorporen expresamente cuando establecen que nadie puede ser juzgado sino conforme a leyes preexistentes al acto que se le imputa (CP art. 29). 14- Este principio de legalidad penal tiene varias dimensiones y alcances. Así, la más natural es la reserva legal, esto es, que la definición de las conductas punibles corresponde al Legislador, y no a los jueces ni a la administración, con lo cual se busca que la imposición de penas derive de criterios generales establecidos por los representantes del pueblo, y no de la voluntad individual y de la apreciación personal de los jueces o del poder ejecutivo. 15- Esta reserva legal es entonces una importante garantía para los asociados. Pero no basta, pues si la decisión legislativa de penalizar una conducta puede ser aplicada a hechos ocurridos en el pasado, entonces el principio de legalidad no cumple su función garantista. Una consecuencia obvia del principio de legalidad es entonces la prohibición de la aplicación retroactiva de las leyes que crean delitos o aumentan las penas. Por ello esta Corporación había precisado que no sólo “un hecho no puede considerarse delito ni ser objeto de sanción si no existe una ley que así lo señale” sino que además la norma sancionadora “ineludiblemente debe ser anterior al hecho o comportamiento punible, es decir, previa o preexistente.” 16- La prohibición de la retroactividad y la reserva legal no son sin embargo suficientes, pues si la ley penal puede ser aplicada por los jueces a conductas que no se encuentran claramente definidas en la ley previa, entonces tampoco se protege la libertad jurídica de los ciudadanos, ni se controla la arbitrariedad de los funcionarios estatales, ni se asegura la igualdad de las personas ante la ley, ya que la determinación concreta de cuáles son los hechos punibles recae finalmente, ex post facto, en los jueces, quienes pueden además interpretar de manera muy diversa leyes que no son inequívocas. Por eso, la doctrina y la jurisprudencia, nacional e internacionales, han entendido que en materia penal, el principio de legalidad en sentido lato o reserva legal, esto es, que la ley debe definir previamente los hechos punibles, no es suficiente y debe ser complementado por un principio de legalidad en sentido estricto, también denominado como el principio de tipicidad o taxatividad, según el cual, las conductas punibles deben ser no sólo previamente sino taxativa e inequívocamente definidas por la ley, de suerte, que la labor del juez penal se limite a verificar si una conducta concreta se adecua a la descripción abstracta realizada por la ley. Según esa concepción, que esta Corte prohija, sólo de esa manera, el principio de legalidad cumple verdaderamente su función garantista y democrática, pues sólo así protege la libertad

de las personas y asegura la igualdad ante el poder punitivo estatal.

A la precisión de esta fuente del derecho penal, se dirá que el principio de legalidad es fundamentado principalmente en la teoría de las penas (sus funciones y fines). Por ello, encubre los principios de las sanciones penales, las funciones de las penas y de las medidas de seguridad, entre otros preceptos aceptados en el C.P. Es decir, como el punto de partida del sistema penal es la sanción y el castigo, vano sería no estudiar su razón última, por el cual todos los tratadistas de derecho penal se han enfocado: la libertad individual o física, el tratamiento de las penas, su configuración, su razón de ser.

El principio de legalidad se ha fundamentado en la Carta Magna, siendo postura inherente del poder punitivo o “ius puniendi”; la responsabilidad penal se establece a partir de la verificación de la tipicidad, antijuridicidad y culpabilidad, siempre con un horizonte: la imposición de la respectiva pena. Este elemento de la dogmática penal reviste trascendental importancia, que como lo dice Claus Roxin (en este sentido parafraseándolo) es a partir de la punibilidad que se restringen derechos fundamentales como la libertad personal, así las cosas, la aplicación inmediata y de estricto cumplimiento emerge porque su fin es salvaguardar los derechos fundamentales, empero, el fin que se quiere establecer es el orden correcto a las penas en su contenido teórico. Se observa entonces el artículo 3 de la ley 599 de 2000:

Artículo 3°. Principios de las sanciones penales. La imposición de la pena o de la medida de seguridad responderá a los principios de necesidad, proporcionalidad y razonabilidad. El principio de necesidad se entenderá en el marco de la prevención y conforme a las instituciones que la desarrollan.

Ahora, conexo a la proporción de la pena, la pregunta que se formula frente a la necesidad y razonabilidad es ¿por qué y cómo castigar? la pena debe ser necesaria y, su razonabilidad se exige en no vulnerar parámetros de derecho, es decir, que sea efectiva y justa. Luego las penas dadas en un conglomerado social pueden ser consideradas como “voluntades crueles” necesarias para su disuasión efectiva y, en general, para ser consideradas como un medio adecuado para lograr otros propósitos, pero bajo el principio rector ya estudiado: la dignidad humana. Por esta razón se proyecta el artículo 4 de la ley 599 de 2000, que refiere a la funcionalidad, este explica:

Artículo 4°. Funciones de la pena. La pena cumplirá las funciones de prevención general, retribución justa, prevención especial, reinserción social y protección al condenado. La prevención especial y la reinserción social operan en el momento de la ejecución de la pena de prisión.

A la luz de las teorías de la pena y los principios que las originan, cabe decir que hay unos tipos y elementos de las mismas que, en términos de la ciencia penológica, la Corte Constitucional en Sentencia C-328 de 2016, Exped.: D-11077. Magistrada Ponente: Dra. Gloria Stella Ortiz Delgado ha señalado como en los siguientes parámetros:

El Código Penal del año 2000 estableció las siguientes clases de penas: Principales: son aquellas determinadas en cada tipo penal como consecuencia punitiva específica de la conducta definida como punible, es decir, el tipo penal las define como tal y se aplican de forma autónoma e independiente, sin sujetarse a otras. En esta categoría se encuentran la pena privativa de la libertad, penas pecuniarias y las privativas de otros derechos. La pena de prisión es una restricción al ejercicio de la libertad personal por parte de quien la padece, surgió históricamente como un triunfo contra las instituciones propias del Estado absolutista, pues significó un sustituto benéfico frente a la pena de muerte, la tortura, trabajo forzado y la esclavitud. Por su parte, las penas pecuniarias están representadas por la pena de multa, definida como la obligación de pagar determinada cantidad de dinero, no con finalidad de resarcimiento o indemnización, sino como una consecuencia jurídica de la realización de una conducta punible que presenta las características y funciones de la sanción penal. Las penas accesorias privativas de otros derechos son aquellas específicamente determinadas en la Parte General del Código y entre las cuales se encuentran: a) inhabilitación para el ejercicio de derechos y funciones públicas; b) la pérdida del empleo o cargo público; c) la privación del derecho a conducir vehículos automotores y motocicletas; d) la expulsión del territorio nacional para los extranjeros, entre otros.

En Colombia, la pena se modula por la privación de bienes jurídicos fundamentales, dicho en otras palabras: a la libertad, al patrimonio, entre otras sanciones. Para ser más exactos, la persona que está asociada al Estado e infringe el “contrato social” debe ser repercutido en algo negativo (en este caso la privación de la libertad), por ello, el Estado mismo debe tener políticas criminales claras y ponderar cuidadosamente normativas que permitan la imposición de la pena. A modo de ver particular, el fin de la pena recalca en una imposición útil que asegure y salvaguarde a la sociedad y, que esté legitimada por el por el Estado (“*ius puniendi*”); a lo que se debe preguntar ¿para qué sirve la pena? Complejidad de respuesta por su doble connotación: teoría y práctica.

Cuando se habla de la sanción legal propiamente establecida por la norma, en palabras del maestro Günther Jackobs es la manifestación del *ius puniendi* por un acto considerado como delito “(...) *el contenido y la función de la pena no se pueden configurar (ni siquiera limitándose a la pena estatal) con independencia de la existencia del orden en el que se pune, ni de la comprensión de su sentido*”<sup>23</sup> (Cursiva y subrayado fuera de texto). Por tal razón, se debe entrever la aplicabilidad de las teorías de las penas y explicar las funciones y sus fines.

Así las cosas, el principio de legalidad conexo con la teoría de las penas logra configurarse y tener ciertos sentidos de aplicabilidad. Ese es el objeto del sistema penal actual.

## Conclusiones

Se destaca que a lo largo del desarrollo constitucional, doctrinal y jurisprudencial se ha logrado evidenciar el carácter óptimo del derecho penal vigente que a lo largo del contexto histórico crea escenarios de intervención legislativa y reglamentaria para materializar los principios de legalidad, personalidad y humanidad de las penas.

Ahora bien, como se analizó en las codificaciones de 1890 a la ley 599 de 2000, si bien es cierto que estos han sido sometidos a interpretaciones normativas, en la actualidad es menester de la dignidad humana, en términos significativos, que la pena o sanción debe ser proporcional a la conducta desplegada por el agente y que este, goza así, de una protección mínima como ser humano que se acoge a la ley por las actuaciones realizadas.

Se vuelve entonces de gran importancia el carácter histórico y normativo que se ha arraigado a al sistema jurídico-penal del Estado colombiano. Son una figura impermeable en el estudio del derecho penal y la naturaleza jurídica que a este se acoge, además crean situaciones de complejidad para el contexto actual. De esta manera cabe resaltar la gran influencia de las Escuelas Clásica, Positivista y Finalista, que a pesar de recaer en cada una de ellas los principios estudiados en el transcurso del presente escrito, los mismos se configuran de distinta manera, pero el que persiste en los tres grandes contextos es la legalidad de la pena. Configurada al sujeto no con “arbitrariedad” sino que por el contrario, funge como índole normativa; la causa en sí misma de la pena y la posibilidad de su aplicación o imposición.

Considerando entonces, desde este punto de partida surge un desarrollo para el derecho penal colombiano, que desde los cimientos de la Escuela Clásica y el carácter garantista que Beccaria identifica en la pena, permite que el actor de la conducta punible vea en la sanción un carácter de humanización, esto como consecuencia de la libertad en el actuar o el “libre albedrío” que el sujeto ha decidido desarrollar desde la voluntad y conciencia que para los sujetos imputables se imponía, siendo esto clave para la normativa de entonces.

Ahora bien, la personalidad surge con la Escuela Positivista que ya no mira conforme a la acción realizada por el sujeto procesal sino que lo mira a este para identificar la peligrosidad que su ser atañe, es decir, se centra en el sujeto más no en la acción y despliega para el Derecho Penal lo que Ferri denomina “*el carácter preventivo de la pena*”, el carácter general, para ser más específicos, y estipula que la sanción es con miras a la protección de la sociedad del mismo hombre que atenta contra los bienes jurídicos de las sociedad.

Por último, la gran y actual influencia alemana, que ha hoy ha venido a establecerse con fuerza en Colombia a lo largo del Código Penal de 1980 hasta el actual con vigencia del año 2000, y a esto se refiere entonces, el sistema tripartito del Derecho Penal: “La conducta debe ser típica, antijurídica y culpable”, conforme a esto se mantiene el carácter preventivo de la pena y crea entonces para armonizar todo aquel sistema jurídico y procesal las penas accesorias y las medidas de seguridad que complementan perfectamente el orden jurídico-procesal para con el sujeto que por medio de la acción decidió acogerse a parámetros legales y de libertad.

<sup>23</sup> G. Jackobs, *Derecho penal. Fundamentos y teoría de la imputación*, Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 8.

## Bibliografía

- Agudelo Betancur, N., *La Estructura del Delito en el Nuevo Código Penal*, Medellín, Nuevo Foro, 2000.
- Beccaria, C., *Dei Delitti e Delle Pene*, Venezia, Lausana, 1763.
- Borja Jiménez, E., *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001.
- Cancino, A., *Las instituciones penales colombianas y su evolución a partir del código de 1837*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1986.
- Garofalo, R., *Di un criterio positivo della penalità*, Napoli, Dottor Leonardo Vallari, 1880.
- Günther, J., *Derecho Penal. Fundamentos y teoría de la imputación*, Madrid, Marcial, 1997.
- Ferré Olvié, J., Núñez Paz, M., & Ramírez Barbosa, P. *Derecho Penal Colombiano Parte General. Principios Fundamentales y Sistema*, Bogotá, Ibañez, 2010.
- Ibarra Sánchez, C., *Algunas aporías de la punibilidad en el marco jurídico-penal colombiano*, Bogotá, Tirant lo Blanch, 2022.
- Jiménez de Asúa, L., *Tratado de Derecho Penal*, Buenos Aires, Losada, 1950.
- Restrepo Fontalvo, J., *Codificaciones Penales y Realidad Criminológica en Colombia*, Bogotá, Ediciones Universidad Santo Tomás, 2008.
- Reyes Echandía, A., *La Antijuricidad*, Bogotá, Ediciones Universidad Externado de Colombia, 1974.
- Roxin, C., *Iniciación al Derecho Penal de Hoy*, Sevilla, Ediciones Universidad de Sevilla, 2010.
- , *Problemas Básicos del Derecho Penal*, Montevideo, BdeF Lta, 2017.
- Salazar Cáceres, C., Breve Historia del Derecho Penal Colombiano, *Revista Principia Iuris*, 2016.
- Suescún Monroy, A., *Derecho y sociedad en la historia de Colombia: El derecho Chibcha Siglo IX-Siglo XVI*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1998.
- , *Derecho y sociedad en la historia de Colombia: El derecho colonial Siglo XVI-Siglo XIX*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1998.
- Trapani, M., Cesare Beccaria y la interpretación de la ley penal. La creación judicial de la norma penal y su control político. En L. Ferrajoli, N. Agudelo, K. Ambos, R. Posada Maya, & M. Trapani, *Cesare Beccaria y el control del poder punitivo del Estado. Doscientos cincuenta años después*, Bogotá, Sergio Arboleda, 2016.
- Velázquez V, F., *Maniela de Derecho Penal. Parte General*, Bogotá, Andrés Morales, 2010.



## Circulación y traducción del pensamiento político: intercambios, producción y hegemonía

Camila Góes<sup>1</sup>, Alvaro Bianchi<sup>2</sup>

Recepción: 04-04-2022 / Aceptación: 14-10-2023

**Resumen.** El propósito de este ensayo es contribuir al debate metodológico de la historia intelectual en favor de un enfoque transnacional. Para ello, presenta los enfoques de la circulación y traducción de las ideas sociales y políticas desde diferentes ángulos, desde los primeros planteamientos de la historiografía de principios del siglo XX, en particular la italiana, basados en la analogía con el comercio internacional para pensar los procesos de difusión e intercambio de ideas, hasta los aportes más recientes de la Escuela de Cambridge y la Historia de los Conceptos, centrados en el potencial de la metáfora de la traducción para pensar la naturaleza productiva del proceso de traslación de las ideas entre diferentes contextos geográficos y temporales.

**Palabras clave:** historia intelectual; giro internacional; historia transnacional; circulación y traducción de ideas sociales y políticas.

### [en] Circulation and translation of political thought: exchanges, production and hegemony

**Abstract.** This essay aims to contribute to the methodological debate of intellectual history in favor of a transactional approach. In order to do so, it will present the circulation and translation of political and social ideas, from different perspectives, since the preliminary historiographical approximations of the beginning of the 20th century, in particular the Italian one, based on the analogy of international commerce to think the process of diffusion and exchange of ideas, to the more recent developments made by the Cambridge School and the History of Concepts, centered on the potential of the translation metaphor to think about the productive character of the process of translating ideas between different geographical and temporal contexts.

**Keywords:** Intellectual History; International Turn; Transnational History; Circulation and Translation of Social and Political Ideas.

**Sumario.** Introducción. La metáfora de la circulación. La metáfora de la traducción. Relaciones de fuerza. Consideraciones finales. Bibliografía.

**Cómo citar:** Góes, C.; Bianchi, A. (2023). Circulación y traducción del pensamiento político: intercambios, producción y hegemonía. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 217-226.

### Introducción

La historia intelectual vive un giro internacional (*international turn*), que cuestiona el nacionalismo metodológico imperante hasta entonces en este campo disciplinar<sup>3</sup>. Se argumenta que el pensamiento social y político solo podría comprenderse de manera efectiva desde que se lo interprete más allá de las fronteras nacionales, prestando atención a las oscilaciones semánticas y a los diferentes usos de las ideas en diversos contextos na-

cionales. Los enfoques transnacionales, globales o comparativos se han vuelto cada vez más frecuentes, dando paso a interpretaciones más matizadas, en las que las ideas adquieren facciones diversas, más plásticas, desafiando viejos cánones.

Una de las consecuencias de estos abordajes ha sido un mayor énfasis en los procesos por los cuales las ideas adquieren sus sentidos. Se argumenta que estos no son previamente establecidos, ni se consolidan al final de un itinerario intelectual. Es a medio camino donde las ideas

<sup>1</sup> Doctora en Ciencia Política por la Unicamp, es investigadora postdoctoral en el Departamento de Ciencia Política de la USP, con beca de la FAPESP, [camilagoes2905@gmail.com](mailto:camilagoes2905@gmail.com).

<sup>2</sup> Profesor titular del Departamento de Ciencia Política de la Unicamp, [abianchi@unicamp.br](mailto:abianchi@unicamp.br).

<sup>3</sup> Cf. D. R. Armitage, "The International Turn in Intellectual History", en D. M. McMahon and Samuel Moyn (eds.), *Rethinking modern European intellectual history*, New York, Oxford University Press, 2014, pp. 232-252, y colecciones organizadas por McMahon and Moyn, *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014; por Moyn e Sartori: *Global Intellectual History*, New York, Columbia University, 2015, y por Steinmetz, Freedon y Fernández-Sebastián: *Conceptual History in the European Space*, New York, Berghahn, 2017.

adquieren sentidos, donde se producen conocimientos y saberes, se crean conceptos y se sostienen teorías. El impacto de estos nuevos énfasis es inmenso, llevando en muchos casos a la reevaluación o al simple rechazo de interpretaciones hasta entonces canónicas.

Los desafíos metodológicos de este nuevo giro internacional son enormes. La analogía con el comercio internacional, utilizada a menudo, como se verá, puede servir para dar la dimensión de estos desafíos. El comercio mundial de mercancías siempre estuvo sujeto a inventarios y contabilidad precisa, que han servido a los investigadores para reconstruir los desplazamientos y los flujos internacionales de bienes y servicios. Estos registros se basaban en las operaciones de compra y venta propias de la actividad mercantil. Pero, ¿cuáles operaciones servirían para registrar el flujo internacional de ideas? ¿Y de qué registros de esos movimientos de traslación espacial y temporal dispone la historia intelectual?

Este ensayo pretende contribuir metodológicamente con estos enfoques, presentando dos metáforas a través de las cuales se pueden entender estos procesos de traslación temporal y espacial: la metáfora de la circulación, fuertemente vinculada a una concepción mercantil del movimiento de las ideas, y la más reciente metáfora de la traducción, la cual puede considerarse análoga a los procesos de producción de mercancías y de creación de nuevo valor. El primer enfoque permite dimensionar los procesos de difusión e intercambio de ideas entre distintos contextos nacionales, sin embargo, se muestra más limitado cuando lo que está en juego es la producción de nuevos significados y sentidos constitutivos de estos procesos. La metáfora de la traducción surge, así, como un buen recurso para aprehender las formas en que se originan nuevas matrices de acción y pensamiento en el proceso de negociación entre distintos contextos lingüísticos y culturales. En particular, es útil para reflexionar sobre la vida intelectual de los países con un pasado colonial, que siempre se ven delante de las ideas procedentes de la metrópoli, al asumir que la “circulación internacional” de ideas no ocurre sin presiones ni obstáculos, sino que forma parte de un movimiento constitutivo del conflicto hegemónico.

## La metáfora de la circulación

La historiografía de las ideas recurrió tempranamente a una metáfora mercantil para explicar estos procesos. Frederick Jackson Turner, uno de los precursores de la historia moderna de las ideas, ya lo advertía en el siglo XIX:

Para conocer la historia de la Italia contemporánea, hay que conocer la historia de Francia contemporánea, de la Alemania contemporánea. Cada una actúa sobre cada una. Las ideas, las mercaderías incluso, rechazan los límites de una nación. Todo está inextricablemente conectado, de modo que se necesita de cada una para explicar a las demás. Esto es especialmente cierto en nuestro mundo moderno, con su complejo comercio y medios de conexión intelectual<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> “To know the history of contemporary Italy we must know the history of contemporary France, of contemporary Germany. Each acts

En la misma línea, Arthur Lovejoy, el célebre fundador de *History of Ideas Journal*, escribía: “Las ideas son mercancías que entran en el comercio interestatal”<sup>5</sup>. Ya en sus primeras versiones la metáfora de la circulación se basaba en una analogía con el proceso de intercambio de mercancías. La analogía permitiría ir más allá de la metáfora, ya que las ideas también pueden ser mercancías, en forma de libros, periódicos y revistas. La historia de las ideas inspirada en Lovejoy tendió, sin embargo, a fijar la investigación más en el estudio de los resultados del proceso de circulación de las ideas, es decir, en la generalización de ciertas ideas, que en el propio proceso de circulación. Aun así, se obtuvieron algunos resultados notables, como en el primoroso ensayo sobre los orígenes orientales del romanticismo, en el que sostenía que “el estilo chino en jardinería comenzó a ejercer su influencia en las ideas estéticas y la moda”<sup>6</sup>.

Fue probablemente en la historiografía italiana donde la noción de circulación de ideas adquirió por primera vez una formulación más explícita y teóricamente elaborada. La idea está presente en el importante *Programma e orientamenti per una Storia d'Italia in collaborazione* escrito por Gioacchino Volpe, en 1922, para orientar a los autores de una obra en múltiples volúmenes. Argumentando que los lectores debían sentir en cada una de las páginas de la obra “los ecos o algún eco de la vida del mundo”, aclaraba: “mundo que es verdaderamente una unidad histórica concreta, rico en fuerzas que circulan en su interior, que para nosotros es el mundo oriental-romano-germánico”<sup>7</sup>. Animado por el espíritu de la época, Volpe trató de conciliar este internacionalismo metodológico con un nacionalismo político, refiriéndose a la “benefica repercusión de las guerras entre los siglos XVII y XVIII sobre las condiciones políticas y económicas italianas, sobre una circulación más enérgica y amplia de las ideas entre Italia y Europa, sobre el sentimiento nacional agitado y excitado”<sup>8</sup>.

La imposibilidad de lidiar con la historia de Italia fuera del contexto europeo, obligó a muchos historiadores italianos a abrazar, de un modo u otro, el interna-

on each. Ideas, commodities even, refuse the bounds of a nation. All are inextricably connected, so that each is needed to explain the others. This is true especially of our modern world with its complex commerce and means of intellectual connection”, Frederick Jackson Turner, “The significance of History”, en *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner*, Englewood Cliffs Turner, Prentice-Hall, 1961 [1891] p. 21.

<sup>5</sup> “Ideas are commodities which enter into interstate commerce”, Arthur O. Lovejoy, “The Historiography of Ideas”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 78, n. 4, 1938, p. 552.

<sup>6</sup> “The Chinese style in gardening began to exercise its influence upon aesthetic ideas and fashion”, Arthur O. Lovejoy, “The Chinese Origin of Romanticism”, *Essays on the History of Ideas*, New York, Capricorn, 1960 [1948], p. 102.

<sup>7</sup> “Echi o qualche eco della vita del mondo (...), quel mondo che è veramente concreta unità storica, ricco di forze e influssi circolantevi dentro, che per noi è il mondo mediterraneo orientale-romano-germanico col quale solamente più tardi o non ancora hanno preso contatto altri mondi”, Gioacchino Volpe, “Programma e orientamenti per una Storia d'Italia in collaborazione”, en *Storia d'Italia e identità nazionale: dalla grande guerra alla Repubblica*, Firenze, La Lettere, 2006 [1922], p. 208, Énfasis nuestro.

<sup>8</sup> “Benefica ripercussione delle guerre fra il ‘600 e ‘700 su le condizioni economiche e politiche italiane, su una più enérgica e larga circolazione di idee fra l'Italia e l'Europa, sul sentimento nazionale scosso e eccitato”, G. Volpe, *op. cit.*, p. 214, Énfasis nuestro.

cionalismo metodológico. A veces a disgusto, como se infiere de las quejas de Volpe, en un opúsculo de 1934, de que la historiografía italiana aceptaba “concepciones y reconstrucciones de otros que presentaban hechos importantes y originales y espontáneos de nuestra historia casi como un episodio de la historia de otros países”<sup>9</sup>. Esta tendencia habría sido contrarrestada “en los últimos tiempos”, es decir, durante el régimen fascista, y la historia italiana habría sido reconstruida como una historia “de los italianos”. Aun así, Volpe afirmaba que “sin excluir esa amplia y perenne circulación de ideas e influencias que hace de las muchas historias casi una única historia”<sup>10</sup>.

Libre no sólo del nacionalismo metodológico, sino también del nacionalismo político característico de la historiografía fascista, estuvo Franco Venturi, que consideraba necesario, para tratar la “historia política, militar y diplomática” del *Risorgimento italiano*, tomar como punto de partida la “era de la Revolución Francesa”<sup>11</sup>. Con ese propósito y desde esta perspectiva metodológica Venturi se adentró en temas “de la historia de las ideas, de la circulación de los ideales políticos y sociales, de la formación de la mentalidad y de la opinión pública”<sup>12</sup>. En este estudio, los límites temporales que la historia política generalmente fija para el *Risorgimento* se ampliaron y fue necesario remontarse a los siglos anteriores para observar “la historia de todas aquellas ideas que, de diversas formas, obstaculizaron, colorearon o se vincularon más o menos estrechamente con el surgimiento del Estado unitario”<sup>13</sup>.

La historia de las ideas del *Risorgimento*, de las ideas de “conservación, reforma, constitución, libertad, democracia”, tomó así un carácter propiamente europeo y adquirió sentido en un marco temporal que se inició con la “crisis de la conciencia europea” y la revocación en 1685 del edicto de Nantes<sup>14</sup>. El movimiento de ideas inventariado por Venturi tenía un doble sentido. Destacó la circulación del pensamiento jurisdiccional italiano en los siglos XVII y XVIII, que actualizó la tradición del siglo precedente y volvió a poner en circulación las ideas de Paolo Sarpi (1552-1623); asimismo, resaltó el influjo de las ideas iluministas francesas en la península a finales del siglo XVIII, y luego, en el siglo XIX, del liberalismo y el reformismo inglés, con su idea de go-

bierno mixto, especialmente influyente entre las élites de Piamonte.

El enfoque de Venturi era sutil. No se trataba de estudiar las “influencias culturales” sino de “volver concretos a los hombres y a la relación de las ideas con las necesidades reales, hombres y relaciones que constituyen la sustancia de la historia de la cultura”<sup>15</sup>. Los actores de este proceso no eran receptáculos vacíos, llenos de ideas alienígenas. Eran sujetos portadores de sus propias ideas, visiones de mundo y necesidades particulares, personas que hacían uso de las ideas para alcanzar los fines deseados. El propio eclecticismo italiano podría entenderse mejor a partir de estos procesos de circulación de ideas. Según Venturi, esa unión y confusión de ideas que caracterizaba al pensamiento italiano podía ser el resultado de una incapacidad para distinguirlas, pero también, lo cual sería más relevante desde el punto de vista historiográfico, de un intento de crear lenguajes comunes y de “un esfuerzo de adaptación a las necesidades locales”<sup>16</sup>. De este modo, lo que a primera vista podría parecer una incompreensión de los debates internos que ciertas ideas llevaban originalmente consigo, podría ocultar “otros debates vinculados a objetivos diferentes”<sup>17</sup>.

Aún en Italia, Carlo Ginzburg hizo un uso creativo, casi veinte años más tarde, de la metáfora de la circulación de ideas para estudiar “actitudes, creencias, códigos de comportamiento propios de las clases subalterna en un cierto período histórico”<sup>18</sup>. La noción de circulación de ideas le permitió rechazar tanto la concepción de que la cultura era producida exclusivamente por las clases superiores y difundida mecánicamente a las subalternas; como aquella que atribuía a la cultura popular un carácter original y autónomo. Para superar las visiones dicotómicas que contraponen la cultura de las clases subalternas a la cultura de las clases superiores, afirmando o bien la primacía de una, o bien la de la otra, Ginzburg recurrió a Mikhail Bakhtin (1968) quien habría estudiado la cultura popular destacando su “circularidad”: “entre la cultura de las clases dominantes y la de las clases subalternas existió, en la Europa preindustrial, una relación circular hecha de influencias recíprocas, que se movía de abajo hacia arriba, así como de arriba hacia abajo”<sup>19</sup>.

La investigación de Ginzburg demostró “analogías sorprendentes” entre tendencias de la cultura campesina

<sup>9</sup> “Concezioni e ricostruzioni altrui che presentavano avvenimenti importanti e originali e spontanei della nostra storia quasi come episodio della storia di altri paesi”, G. Volpe, *Pacifismo e storia*, Roma, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, 1934).

<sup>10</sup> “Non escludendo quella larga e perenne circolazione di idee e di influenze che fa delle tante storie quasi una storia unica”, G. Volpe, *Pacifismo e storia*, op. cit., pp. 39-40, Énfasis nuestro.

<sup>11</sup> “Se dovessimo quest’anno occuparci della storia politica, militare, diplomatica del Risorgimento non mi par dubbio che dovremmo partire dall’età della rivoluzione francese”, F. Venturi, “La circolazione delle idee”, *Rassegna Storica del Risorgimento*, v. XLI, n. II-III, 1954, p.203. Agradecemos a André Kaysel el haber llamado la atención sobre este artículo y a Bernardo Ricupero por la copia de este.

<sup>12</sup> “Storia delle idee, di circolazione degli ideali politici e sociali, di formazione delle mentalità e delle opinioni pubbliche”, F. Venturi, op. cit., p. 203.

<sup>13</sup> “La storia di quelle idee che variamente ostacolarono, colorarono o si legarono più o meno intimamente al sorgere dello stato unitario”, *ibidem*, p. 203.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>15</sup> “Tornare agli uomini concreti e rapporto delle idee con i reali bisogni, uomini e rapporti che costituiscono la sostanza della storia della cultura”, *ibidem*, p. 207.

<sup>16</sup> “Sforzo di adattamento a necessità locali”, *ibidem*, p. 207.

<sup>17</sup> “Altri dihattiti, legati a compiti differenti”, *ibidem*, p. 207. Bourdieu trató un tema análogo en un célebre ensayo sobre la circulación de las ideas: “El hecho de que los textos circulen sin su contexto, de que no importen con ellos el campo de producción –para emplear mi propia jerga– de los cuales son producto, y sean reinterpretados por los receptores, insertos ellos mismos en un campo de producción diferente, en función a la estructura del campo de recepción, es el generador de colosales malentendidos”, P. Bourdieu, “Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 145, 2002, p. 4. Según Venturi, aunque los textos no lleven consigo sus contextos, esta circunstancia puede no generar malentendidos sino nuevas comprensiones.

<sup>18</sup> C. Ginzburg, *O queijo e os vermes*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006 [1976], p. 3.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 10. Sin embargo, es importante tener en cuenta que Bakhtin no utiliza la noción de “circularidad” o de “circulación” en su estudio sobre Rabelais.

y otras de la alta cultura quinientista, las cuales revelaban procesos de circulación de ideas. La transposición no era exclusivamente descendente. También fue ascendente. Rabelais, así como el pintor flamenco Pieter Bruegel no fueron excepciones y si expresión de las “raíces populares de gran parte de la alta cultura europea medieval y postmedieval”<sup>20</sup>. Según Ginzburg, a partir del siglo XVII estas transposiciones habrían disminuido y se habría creado una distancia cada vez mayor entre la alta cultura y la cultura popular. Un proceso que culminó con la guerra campesina en Alemania llevó a las clases dominantes a buscar recuperar el control sobre las masas populares y a realizar “un renovado esfuerzo por obtener hegemonía”<sup>21</sup>.

Las nociones de circularidad y circulación presentadas por Ginzburg fueron utilizadas de manera circunscrita para la descripción de “relaciones y migraciones culturales” verticales, aquellas que se manifestaban entre la alta cultura del siglo XVI y la cultura popular. Se puede afirmar que, en este sentido, no escapó de una concepción verticalista ya presente en Bakhtin. Pero la propia investigación de Ginzburg permite pensar relaciones horizontales de intercambio cultural que se verificarían entre diferentes contextos geográficos. Es el caso de ciertas influencias del islamismo o de antiguos mitos indios perceptibles en discursos populares, señalados por él<sup>22</sup>. O, aún, de la circulación de las utopías, las cuales a partir de la literatura de los viajeros reelaboraron el concepto de “nuevo mundo” desplazándolo de un contexto literario geográfico a un contexto literario político-social<sup>23</sup>. Pero Ginzburg no llegó a la altura de Venturi. No se preocupó mucho por la dimensión geográfica de los intercambios culturales y no prestó mucha atención a la posibilidad de que su noción de circularidad pudiera explicar también estos procesos.

Fue en la historiografía reciente que se dedicó a los intercambios culturales entre imperios y colonias que la noción de circulación de ideas o saberes se hizo más frecuente, siendo utilizada para comprender los intercambios que tenían lugar en una dimensión espacial ampliada. Esta historiografía enfrentó las visiones tradicionales, según las cuales la ciencia era un producto de la civilización occidental y llegaba a las colonias por medio de un proceso de difusión. Aun cuando esa visión tradicional atribuía una importancia al mundo colonial, este no era más que un lugar en el cual clérigos, doctos o naturalistas recogían informaciones y objetos. Lo que la historiografía más reciente hizo fue considerar de manera integrada y multidireccional los procesos de recolección, producción y difusión del conocimiento, concibiendo el proceso de circulación de saberes de manera más compleja, como el propio locus del conocimiento y momento de la emergencia de un “orden mundial de conocimiento”<sup>24</sup>.

La presencia de Michel Foucault en estas investigaciones es perceptible, principalmente en aquellas que se insertan en el ámbito de los estudios poscoloniales. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* la metáfora de la circulación aparece explícitamente asociada “a las producciones de saber (las cuales, a menudo, hacen circular errores o desconocimientos sistemáticos)”<sup>25</sup>. La circulación fue uno de esos acontecimientos políticos que llamó la atención del filósofo francés, un evento a través del cual el poder estaba vinculado y orientado. Pero esa instigadora asociación entre los procesos de producción y circulación del conocimiento no fue tematizada de manera teóricamente rigurosa ni explotada empíricamente de modo sistemático en su obra.

La metáfora mercantil revela sus dificultades en este punto. Incluso cuando la circulación se percibe como el lugar en el que se adquiere el conocimiento, y permite que se vuelva efectivo o no, aparece como un proceso separado de la producción de nuevas ideas. Este problema ya se encontraba presente en la obra de Venturi, el cual repetidamente enfatizó los nuevos sentidos que las ideas recibían en el proceso de circulación. También en Ginzburg, la cultura popular no recibía pasivamente la alta cultura por medio de los libros. Esta, con “inconsciente desenvoltura se servía de vestigios de pensamiento ajenos como de piedras y ladrillos”<sup>26</sup>. Cuando la distancia entre ese pensamiento ajeno y la experiencia era mayor hasta el punto de parecerle indescifrable, proyectaba “sobre sus páginas pensamientos y fantasías” de los cuales era posible encontrar apenas vestigios<sup>27</sup>. Las clases subalternas, además de intercambiar, también participaban en el proceso de producción de una cultura.

El propio Ginzburg anunció otra metáfora para dar cuenta de este proceso que no es sólo de intercambio, difusión, transferencia o apropiación de artefactos culturales producidos en otros contextos. Es la metáfora de la traducción. Refiriéndose una vez más a aquella proyección en la página impresa de los elementos provenientes de la tradición oral, una tradición en la que estaba basada la religiosidad campesina “intolerante en cuanto a los dogmas y ceremonias, ligada a los ciclos de la naturaleza, fundamentalmente precristiana”, Ginzburg afirmó que ésta “no ignoraba los dogmas del cristianismo: simplemente los *tradujo* en imágenes que correspondían a su realidad, sus aspiraciones y fantasías”<sup>28</sup>.

### La metáfora de la traducción

La metáfora de la traducción no era, sin embargo, una novedad. Ella era de uso corriente, por ejemplo, en la antropología cultural que la utilizó para investigar los complejos procesos de intercambios entre culturas, como en el conocido relato de Laura Bohannan contando la historia de *Hamlet* a una tribu de África Occidental y negociando con sus oyentes para que la narrativa pu-

<sup>20</sup> C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 189.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 64, 84 e 103.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 133-139.

<sup>24</sup> K. Raj, *Relocating modern science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe (1650-1900)*, Houndsmills, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 13.

<sup>25</sup> M. Foucault, *História da sexualidade*, 3 ed., Vol. 1, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2015 [1976], p. 18, Énfasis nuestro.

<sup>26</sup> C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 107.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 171, Énfasis nuestro.

diera entenderse<sup>29</sup>. Como queda evidente en este relato, la traducción nunca es una simple transferencia, ni un consumo pasivo de informaciones producidas en otro contexto. Implica siempre un conflicto entre diferentes culturas, un proceso en el que el resultado no está necesariamente previsto en el original.

Esta noción de traducción ha recibido recientemente la atención de la historia cultural, que ha llegado a otorgar una importancia creciente a “la adaptación de ideas y textos a medida que pasan de un idioma a otro”<sup>30</sup>. Una historia de las traducciones permitiría comprender las diferentes estrategias de “negociación” entre las culturas. La elección de aquello que es traducido revela mucho de la cultura que acoge la obra. Las traducciones pueden utilizarse estratégicamente para “llenar vacíos en la cultura anfitriona”, pero también pueden tener la función de sostener “ideas, premisas o prejuicios ya presentes en ella”<sup>31</sup>. Las tácticas de traducción, a su vez, pueden enfatizar como en la cultura medieval, la traducción “palabra por palabra”, que tiene como uno de sus efectos la introducción de nuevos vocablos en el cultura receptora; o como en la cultura pós-medieval, la traducción “sentido por sentido”, que termina de cierta manera por domesticar al texto extranjero, asimilándolo a la cultura receptora<sup>32</sup>.

Esas estrategias y tácticas evidencian que el proceso de traducción de textos es, también, un proceso de traducción de ideas de una cultura a otra. Los nuevos estudios de traducción (*translation studies*) han enfatizado el carácter histórico de este proceso y deconstruido el mismo objeto de la traducción<sup>33</sup>. Dichos estudios comenzaron a expresar una creciente preocupación por aquellas situaciones en las que no existe un texto fuente ni un texto final fijo, es decir, en las que el foco está en los procesos culturales más que en los productos<sup>34</sup>. Aquí la metáfora de la traducción revela su potencial: permite aprehender la producción de nuevos significados que tienen lugar durante el complejo proceso de emisión y recepción cultural.

La metáfora puede ser mejor explorada cuando se considera que los textos son acciones y eventos que tienen lugar en ciertos contextos lingüísticos particulares, los cuales ofrecen oportunidades, pero también imponen reservas a lo que los autores pueden decir o hacer a través de sus textos<sup>35</sup>. Este es uno de los postulados básicos

de la llamada Escuela de Cambridge, de la cual Quentin Skinner y J. G. A. Pocock son exponentes. Aunque no es necesario aceptar los demás postulados de esa escuela, la idea de que los autores dicen y hacen cosas en contextos lingüísticos puede ser considerada válida o al menos útil para el desarrollo de la metáfora de la traducción.

La lengua natural proporciona un primer contexto a partir del cual el autor utiliza los conceptos y el vocabulario utilizado para expresar sus ideas. En el debate que siguió a la publicación del ensayo “Meaning and understanding in the history of ideas” de Quentin Skinner (1969), algunos filósofos afirmaron que sin “emparejar [*to pair*]” los términos utilizados por autores extranjeros o en épocas pasadas con nuestra propia lengua, no sería posible ni traducir sus afirmaciones, ni identificar sus creencias. La traducción sería, por lo tanto, una forma de hacer inteligibles las ideas originales en un contexto diferente de aquel en que fueron producidas<sup>36</sup>. Skinner reaccionó a estas observaciones afirmando que estaba preocupado por identificar diferentes estilos de pensamiento y que para ello no era necesario “traducir estos estilos en otros más familiares”<sup>37</sup>. De este modo, el objetivo del historiador debería ser “recuperar los conceptos que poseían, las distinciones que trazaron y las cadenas de razonamiento que siguieron en sus intentos de dar sentido a su mundo”<sup>38</sup>.

Skinner estaba preocupado en defender su método y en evitar que la explicación de un concepto fuese confundida con la traducción de este en un concepto análogo. La traducción aparecía, entonces, como un problema a ser evitado y no como una metáfora útil para la descripción y comprensión del proceso de producción de significados. Más tarde, su investigación sobre el uso de argumentos neorromanos para justificar la defensa de la libertad contra el poder absoluto de la corona durante la guerra civil inglesa lo llevó a valorar las traducciones de las obras de Cicerón, Salustio y Tácito a fines del siglo XVI y principios del XVII<sup>39</sup>. También sus investigaciones sobre Hobbes, quien igualmente fue un prolífico traductor, hicieron con que destacara enormemente la importancia de estas para los *studia humanitatis* y para la propia formación del autor del *Leviatán*<sup>40</sup>, Skinner también llamó la atención sobre el papel desempeñado por las versiones al francés de las obras del propio Hobbes en la difusión de sus ideas en el continente<sup>41</sup>. Pero el historiador estaba mucho más preocupado en los efectos de estas traducciones que en el proceso de producción de significados a través de ellas. Su perspectiva se acerca

<sup>29</sup> L. Bohannan, “Shakespeare in the bush”, en David W. McCurdy, Dianna J. Shandy and James P. Spradley (eds.), *Conformity and conflict: readings in cultural anthropology*, Boston, Pearson, 2015 [1966].

<sup>30</sup> P. Burke; R. Po-chia Hsia, “Introdução”, en Peter Burke y R. Po-chia Hsia (eds.), *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*, São Paulo, Unesp, 2009, p. 9.

<sup>31</sup> P. Burke, “Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna”, en Peter Burke y R. Po-chia Hsia (eds.), *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*, São Paulo, Unesp, 2009, p. 27.

<sup>32</sup> P. Burke, “Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna”, *op. cit.*, p. 33-34.

<sup>33</sup> Llama la atención al carácter ambiguo de la palabra *translation* en inglés, la cual puede significar traducción, es decir, versión de una lengua en otra, pero también, y de modo más literal, traslación espacial.

<sup>34</sup> A. Pym, *Exploring translation theories*, London, New York, Routledge, 2010, p. 114

<sup>35</sup> J. G. A. Pocock, “Texts as events: reflections on the history of political thought”, en *Political thought and history: essays in theory and method*, Cambridge, Cambridge University, 2009 [1987], p. 111.

<sup>36</sup> S. Turner, “«Contextualism» and the interpretation of the classical sociological texts”, en *Knowledge and Society*, v. 4, 1983, p. 285.

<sup>37</sup> “To translate those styles into more familiar ones”, Quentin Skinner, *Visions of politics: Regarding method*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University, 2002b.

<sup>38</sup> “Recover the concepts they possessed, the distinctions they drew and the chains of reasoning they followed in their attempts to make sense of their world”, Quentin Skinner, *Visions of politics: Regarding method*, Vol. I, p. 47.

<sup>39</sup> Q. Skinner, *Visions of politics: Renaissance virtues*, Vol. II, Cambridge, Cambridge University, 2002c, p. 313-314.

<sup>40</sup> Q. Skinner, “Introduction: Hobbes’s life in philosophy”, en *Visions of politics: Hobbes and Civil Society*, Vol. III, Cambridge, Cambridge University, 2002a.

<sup>41</sup> Q. Skinner, “Introduction: Hobbes’s life in philosophy”, *op. cit.*, pp. 308-323.

mucho más, así, a una metáfora de la circulación que a una metáfora de la traducción.

Los límites del enfoque skinneriano encuentran una posible solución en las investigaciones de J. G. A. Pocock. El énfasis que este último autor puso en los lenguajes de la política lo llevó a subrayar no solo los problemas existentes en la traslación de una lengua natural a otra, sino también la forma en que un lenguaje político podría traducirse. Para Pocock los textos también son eventos y hacen historia, sea porque los textos actúan sobre el propio lenguaje, “inyectando nuevas palabras, hechos, percepciones y reglas del juego” y de ese modo cambiando “gradual o catastróficamente” la matriz lingüística; sea porque los textos son leídos y sobreviven a los propios autores y en ese proceso de lectura ganan significados que no se encontraban presentes en la intención del autor<sup>42</sup>. Es en esta segunda modalidad de acción que la metáfora de la traducción fue movilizada.

Según Pocock, se puede decir que “la lectura es un acto de traducción: traduzco tu mensaje en mi comprensión de ella”<sup>43</sup> (Pocock 2009 [1987], p. 115). Todo acto de lectura implica una transposición de un sistema cognitivo personal, del autor, a otro, del lector. Es en este sentido que se vuelve posible afirmar que leer también es traducir. Sin embargo, hay diferentes maneras de leer. Un lector puede no compartir con el autor su concepción de mundo o incluso sus intenciones y, aun así, la lectura puede realizarse sin que el lenguaje utilizado sufra modificaciones. Quizá aquí tenga más sentido la metáfora de la circulación, la cual puede suponer la simple incorporación del texto, sin que en el proceso su sentido sea alterado. Pero puede ocurrir que la lectura conlleve a la traducción a un lenguaje distinto de aquel en el que el texto fue producido, en cuyo caso se atribuyen nuevos significados al texto y, en definitiva, lo que tenemos es la producción de un nuevo texto.

Tomemos un ejemplo presentado por el propio Pocock. En su *The Machiavellian moment*, el autor mostró que durante la guerra civil en Inglaterra las personas lidiaban con el problema de la secuencia de eventos en un tiempo secular recurriendo a tres “idiomas” diferentes, los cuales “proporcionaron los vocabularios disponibles para guiar el intelecto a través del peligroso camino de la existencia histórica”<sup>44</sup>. Estos “idiomas”, los paradigmas, eran los de “costumbre, gracia y fortuna”<sup>45</sup>. Aunque coexistían, estos idiomas no eran perfectamente traducibles entre sí. Sir Eduard Coke se vio en la situación de tener que explicar a James I que el estudio de la *common law* no podría llevarse a cabo como un proceso escolástico de deducción racional, y que esta sólo podía aprenderse

a través de un detallado estudio de los registros históricos y del trabajo en los tribunales<sup>46</sup>.

Sin embargo, habría casos en los que la traducción sería posible. Pocock mostró, por ejemplo, como el lenguaje retórico y humanista cuya noción fundamental era la de la *virtù* pudo ser traducida, por los jesuitas, en el lenguaje escolástico y jurídico, cuya noción principal era la de *derecho*. Aunque el significado de *virtù* y derecho no pudieran ser traducidos entre sí, los jesuitas fueron capaces de traducir Machiavelli en el idioma de la ley natural, el cual se basa en la idea de *recta ratio*. Una vez que el lenguaje de la ley natural era preponderante en la época de Machiavelli y de los jesuitas, estos pudieron crear nuevos sentidos y atribuir a los textos del florentino una nueva fuerza ilocutiva, aunque no fue posible atribuirle la intención de performar esa ilocución. El texto fue así transformado a través de la traducción, planteando nuevos problemas para el historiador<sup>47</sup>.

Pero el caso de Machiavelli y los jesuitas no agota todas las posibilidades para el uso de la metáfora de la traducción. Según Pocock, los actos de traducción más interesantes para el historiador son aquellos que ocurren en una dimensión diacrónica, es decir, aquellos que son llevados a cabo por lectores que viven en otros tiempos históricos, en los que aquellas matrices, idiomas y lenguajes en los que originalmente se concibieron ciertos textos ya no existen o han sido profundamente modificados. Leídos en un nuevo contexto lingüístico, aquellos textos pueden dar origen a nuevas matrices de acción y pensamiento, las cuales ya no están limitadas a la performance de aquellas ilocuciones originales.

La traducción diacrónica permitiría la constitución de tradiciones de interpretación a través de las cuales ciertos textos pasan por una sucesión de diferentes contextos que modifican las acciones realizadas con ellos, pero que continúan modificando a través de su capacidad de supervivencia para actuar sobre sí mismos como matrices para la acción<sup>48</sup>. Pocock agrega aquí una nueva dimensión a la metáfora de la traducción junto con esa dimensión espacial que ya se había visto en el análisis de la metáfora de la circulación. Se trata de una dimensión propiamente temporal, la cual es obviamente de enorme relevancia para una historia del pensamiento político. La metáfora de la traducción puede, así, permitir un enfoque diacrónico del estudio de las ideas políticas. Este tipo de situación llamó la atención de la historia de los conceptos impulsada por Reinhart Koselleck:

Cada lectura por generaciones posteriores, de conceptualizaciones pasadas, cambia el espectro de posibles significados transmitidos. Los contextos originales de los conceptos cambian; lo mismo ocurre con los significados originales o subsiguientes transmitidos por los conceptos. La historia de los conceptos puede reconstruirse mediante el estudio de la recepción o, más radicalmente, de la

<sup>42</sup> J. G. A. Pocock, “Texts as events: reflections on the history of political thought”, en *Political thought and history: essays in theory and method*, Cambridge, Cambridge University, 2009 [1987], p. 114.

<sup>43</sup> “Reading is an act of translation: I translate your message into my understanding of it”, J. G. A. Pocock, “Texts as events: reflections on the history of political thought”, p. 115.

<sup>44</sup> “Provided the vocabularies available for guiding the intellect through the dangerous path of historical existence”, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003 [1975], p. 401.

<sup>45</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment*, *op. cit.*, p. 401.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, p. 17 y J. G. A. Pocock, “Texts as events: reflections on the history of political thought”, *op. cit.*, p. 115.

<sup>47</sup> J. G. A. Pocock, “Texts as events: reflections on the history of political thought”, *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>48</sup> “That modify the actions performed with them but that they continue to modify through their surviving capacity to act in themselves as matrices for action”, *Ibidem*, p. 116.

traducción de conceptos utilizados por primera vez en el pasado, pero luego puestos en servicio por generaciones posteriores<sup>49</sup>.

En la historia de los conceptos, la traducción no fue referida simplemente como una metáfora, sino como un método, como un procedimiento que haría inteligibles los cambios conceptuales del pasado al presente, así como entre diferentes contextos<sup>50</sup>. La singularidad histórica de los actos ilocutivos, que supuestamente podría hacer imposible una historia de los conceptos, era lo que, en verdad, la convertía en necesaria. Este sería el campo asignado al registro de como conceptualizaciones pasadas fueron mantenidas, alteradas o transformadas<sup>51</sup>. Es decir, el enfoque alentado por Koselleck no enfatiza sólo el cambio conceptual, sino el hecho de que siempre existe un grado mínimo de continuidad en este proceso de “reciclaje lingüístico”. Eso se debe a que ningún autor podría crear algo sin referirse mínimamente a lo que ya estaba establecido en el lenguaje, a los recursos lingüísticos creados diacrónicamente en el pasado reciente o remoto, y que fuera compartido por todos, locutores y audiencia. Por lo tanto, los conceptos fueron tratados como algo más que significados de términos que podrían definirse inequívocamente: “los conceptos políticos y sociales son preferentemente producidos por un proceso semiótico a largo plazo, que abarca experiencias múltiples y contradictorias”<sup>52</sup>.

Un cambio conceptual sería, así, más lento y gradual que el paso de los acontecimientos políticos, aunque fuera la contingencia de la política lo que permitiese no tomar los conceptos como definiciones cerradas<sup>53</sup>. Aquellos conceptos, sin embargo, aplicados repetidamente en la historia de modo que hubieran acumulado significados a largo plazo, es decir, que no se perdieran con cada cambio de régimen o de situación social,

serían denominados como “conceptos básicos”<sup>54</sup>. Estos serían indispensables para la formulación de las cuestiones más urgentes de un período histórico dado: “los conceptos básicos de un vocabulario político o social son aquellos que se han vuelto indispensables como *eslogan* u objetivo para aquellos que compiten por el poder y la influencia”<sup>55</sup>.

Para Koselleck, sería esta estructura de los conceptos lo que permitiría la recepción y adaptación conceptual a lenguas extranjeras, a través del establecimiento de “analogías estructurales” o equivalentes funcionales entre diferentes sociedades<sup>56</sup>. Se atribuía, así, gran significado a la comprensión del proceso de cambio conceptual implicado en el acto de traducir. Se valoraba el hecho de que en una transferencia entre contextos siempre existiría la posibilidad de que algo ajeno y no intencionado penetrara en el concepto<sup>57</sup>. La intención de la traducción estaría siempre en marcar un cambio que pretende regular, aunque de ninguna forma eliminar, ese “algo más”. Lo cual, además, sería imposible:

Entre dos individuos hay siempre una distancia “existencial” que hace imposible una comprensión espontánea. Simultáneamente, tal distancia existencial indica la presencia de una dimensión política en las relaciones interindividuales, en el sentido de un *Spielraum* para traducciones alternativas, así como un conflicto incorporado entre los usuarios del “original” y aquellos que usan una traducción<sup>58</sup>.

La dimensión contingente y controvertida, es decir, política, de las relaciones intersubjetivas e interlingüísticas siempre registraría un cambio conceptual. Para marcar esa dimensión política, era necesario asumir que una traducción no se refiere a situaciones excepcionales, sino que, por el contrario, sería un procedimiento omnipresente de interpretación de la relación entre oradores y públicos en dos distintos contextos<sup>59</sup>. Era en este sentido que Melvin Richter resalto que las comparaciones serían inevitables en el campo de la historia de los conceptos. A través de las traducciones, cada lengua incorporaría palabras prestadas de fuentes extranjeras, especialmente en el caso de los conceptos básicos. En este sentido, se cuestionaba: “¿Qué sucede cuando se intenta traducir los conceptos políticos básicos de una sociedad, formulados en su lenguaje natural, a otra sociedad con una historia, conjunto de instituciones y religiones, cultura política y lenguaje totalmente diferentes?”<sup>60</sup>.

<sup>49</sup> “Every reading by later generations of past conceptualizations alters the spectrum of possible transmitted meanings. The original contexts of concepts change; so, too, do the original or subsequent meanings carried by concepts. The history of concepts may be reconstructed through studying the reception, or, more radically, the translation of concepts first used in the past but then pressed into service by later generations” (R. Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, en Hartmut Lehmann y Melvin Richter [orgs.], *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*, Washington D.C., German Historical Institute, 1996, p. 62).

<sup>50</sup> Sobre el uso de la noción de traducción por la historia de los conceptos cf. Kari Palonen, “Translation, Politics and Conceptual Change”, *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, v.7, n.1, 2003; Melvin Richter, “More than a two-way traffic: analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures”, *Contributions to the History of Concepts*, v. 1, n. 1, 2005, y, sobre todo, la colección organizada por Burke y Richter: *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Leiden, Boston, Brill, 2012.

<sup>51</sup> R. Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *op. cit.*, p. 63.

<sup>52</sup> “Rather political and social concepts are produced by a long-term semiotic process, which encompasses manifold and contradictory experiences”, *Ibidem*, p. 64.

<sup>53</sup> Ni siquiera los consensos históricos escaparían a la contingencia de la política. Nombres estables como “hombre” y “mujer”, por ejemplo, estarían sufriendo grandes sobresaltos debido a los éxitos de las luchas políticas contemporáneas, Palonen, “Translation, Politics and Conceptual Change”, p. 18.

<sup>54</sup> R. Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *op. cit.*, p. 65.

<sup>55</sup> “The basic concepts of a political or social vocabulary are those that have become indispensable as slogan or target to those who compete for power and influence”, Melvin Richter, “More than a two-way traffic: analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures”, *Contributions to the History of Concepts*, v. 1, n. 1, 2005, p. 10.

<sup>56</sup> R. Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *op. cit.*, p. 68.

<sup>57</sup> K. Palonen, “Translation, Politics and Conceptual Change”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>60</sup> “What happens when the attempt is made to translate the basic political concepts of one society, phrased in its natural language, to

Según Richter, las barreras para la comprensión, enfrentadas tanto por el traductor como por la audiencia, serían formidables. A pesar de esto, la tarea del traductor no era imposible. Sería necesario aceptar como resultado más probable de una traducción una comprensión parcial combinada con algunos malentendidos, vista como una adaptación más o menos creativa del concepto al nuevo contexto. En términos de Palonen, estos “malentendidos” deberían verse incluso como “reconceptualizaciones” mediadas por las instancias contextuales de ambos contextos<sup>61</sup>.

## Relaciones de fuerza

La dimensión comparativa, de la que hablaba Richter, sería aún más costosa para los estudios coloniales y poscoloniales, en los que la comunicación intercultural se daría en condiciones de *desigualdad radical de poder*<sup>62</sup>. Al informar a un cierto tipo de sujeto y presentar versiones particulares de los colonizados, la traducción saca a la luz conceptos abarcantes como los de realidad y representación<sup>63</sup>. Los estudios sobre la circulación de ideas entre la metrópoli y las colonias, sin embargo, tendieron a enfocar apenas un lado del intercambio, negando la voz a los pueblos y culturas percibidas y evaluadas según el punto de vista europeo. La traducción no se restringiría a un proceso total de dominación en esos contextos para controlar la manera en que los dominados se entienden a sí mismos y su inferioridad frente a los dominantes<sup>64</sup>. Los polos de la “máxima aceptación” y “rechazo completo” no explicarían el complejo y multifacético proceso de comunicación intercultural involucrado en la traducción, más o menos “dañado” por las desigualdades de poder. Por el contrario, habría un espectro de posibilidades que surgirían cuando los conceptos sociales fuesen transferidos de un contexto cultural a otro, incluso si se tratara de situaciones coloniales o semicoloniales<sup>65</sup>.

Para dar cuenta de los cambios, incluso sociales, Aniket Jaaware (2002) reivindicó un sentido de traducción que extrapolara, así, el “paradigma de la equivalencia” en términos meramente lingüísticos o incluso culturales. Pensando en el caso indio, Jaaware llamó la atención sobre la dimensión política de las traducciones y de la circulación de ideas europeas en las instituciones edu-

cativas, gráficas y discusiones nacionales. Al igual que Richter, el autor reforzaba la utilidad de la noción de traducción en contraposición a las nociones de imitación, copia y plagio para pensar la circulación de ideas entre metrópolis y colonias o excolonias. Las ideas colonialistas en la India habían tenido tanto un sentido “angelical”, al impulsar movimientos de emancipación, como también “demoníaco”, como recursos para la defensa del *status quo* de los valores tradicionales. En el primer caso, es de conocimiento general como las ideas de igualdad, fraternidad y libertad fueron traducidas por las luchas feministas y anticastas ya en el siglo XIX. Los aspectos demoníacos, sin embargo, serían más inusuales.

Como ejemplo, Jaaware señalaba la traducción del *Anticristo* de Nietzsche realizada alrededor de 1931 por el intelectual *brahman* Shankar Raamachandra Rajwade. Muy ortodoxo, Raajvade consideraba incluso al hinduismo moderno como una forma degenerada y decadente de virtud y religiosidad. Fue desde esta posición que encontró afinidades védicas con la propuesta de Nietzsche de “revalorización de todos los valores”. Lo que sería sorprendente de esta traducción, según Jaaware, sería “su *contemporaneidad* con la apropiación nazi y con el propio nazismo”<sup>66</sup>. Lo que parecía ser un asunto interno a la historia y a la filosofía europea habría revelado ciertas afinidades muy interesantes desde un distinto ángulo histórico y social. Aunque no hubo ningún apoyo explícito en el trabajo de Nietzsche a la ideología nazi, “el hecho de que haya sido apropiada para propósitos cuasi-fascistas merece atención”<sup>67</sup>.

Desarraigadas en el tiempo y en el espacio, nociones de autenticidad e identidad podrían permitir que las cuestiones fueran confundidas, especialmente en el ámbito de la política. Para ello, el autor consideraba necesario partir de una “conciencia poscolonial”, “caracterizada por la necesidad de criticar y trabajar contra el colonialismo, y al mismo tiempo mostrar la necesidad histórica y conceptual de usar las ideas del Occidente, y la necesidad de negociar con el pasado por un futuro mejor”<sup>68</sup>. Como consecuencia de esta “conciencia”, el contexto de la traducción debería considerarse tan importante como el del original.

Para comprender el proceso de traducción es necesario, por lo tanto, tener en cuenta el contexto en el que ocurre y las relaciones de fuerzas presentes en él. El internacionalismo metodológico sólo se vuelve factible cuando los textos se leen como parte de sus contextos. Aquí radica la dificultad: un internacionalismo metodológico consecuente no puede manejar los contextos espaciales y temporales como si estos fueran hijos. Varias

another society with an altogether different history, set of institutions and religions, political culture, and language?”, M. Richter, “More than a two-way traffic: analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures”, *op. cit.*, p. 220.

<sup>61</sup> “The three levels – 1) the vocabulary of ‘natural’ languages, 2) the theorizing in political languages, and 3) the modes of referring to the facilities – serve as mediating contextual instances modifying both the conditions and the modes of reconceptualization-by-translation”, K. Palonen, “Translation, Politics and Conceptual Change”, *op. cit.*, p. 22.

<sup>62</sup> M. Richter, “More than a two-way traffic: analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures”, *op. cit.*, p. 218.

<sup>63</sup> Cf. T. Niranjana, *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992.

<sup>64</sup> M. Richter, “More than a two-way traffic: analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures”, *op. cit.*, p. 225.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>66</sup> “What is striking in this translation is, in the final analysis, its *contemporaneity* with the Nazi appropriation, and with Nazism itself”, A. Jaaware, “Of Demons and Angels and Historical Humans: Some Events and Questions in Translation and Post-colonial Theory”, *The European Legacy*, v. 7, n. 6, 2002, p. 738, énfasis del autor.

<sup>67</sup> “The fact that it can be appropriated for quasi-Fascist purposes needs attention”, A. Jaaware, *op. cit.*, p. 738.

<sup>68</sup> “The contradictory exigencies that he experiences are paralleled in what we might call a post-colonial consciousness, which is characterized by the need to criticize and work against colonialism, while also showing the historical and conceptual necessity of using ideas from the West, and a need to negotiate with the past for a better future”, *Ibidem*, p. 742.

capas espaciales y temporales se superponen. Las ideas viajan en el espacio y en el tiempo y no siempre esos viajes ocurren de modo simultáneo<sup>69</sup>. Aquí y allá, dentro y fuera, periferia y centro, no pueden considerarse de manera abstracta y estancada. Del mismo modo, ayer y hoy, otrora y ahora, pasado y presente deben ser considerados a partir de sus múltiples interrelaciones. Lo más importante: el tiempo y el espacio no deben tratarse como dimensiones inconmensurables e irreductibles.

### Consideraciones finales

Las metáforas de la circulación y de la traducción pueden proporcionar importantes instrumentos para estudiar los procesos de internacionalización del pensamiento político, es decir, de constitución de una imaginación política que trasciende los contextos nacionales y se afirma internacionalmente o incluso globalmente sin, a pesar de ello, suprimir las particularidades nacionales. Propios de una era en la cual la producción y circulación de bienes culturales se desplazó encontrando su lugar en un contexto global, estos procesos se intensificaron a medida que el mercado mundial de ideas se hacía, al mismo tiempo, más extenso y denso.

Circulación y traducción expresan procesos diferentes y nada impide que sean utilizadas de modo complementario. La metáfora de la circulación enfatiza los procesos de intercambio de bienes culturales, resalta la

dimensión espacial de estos procesos y promueve un enfoque que tiende a ser sincrónico. La metáfora de la traducción, a su vez, pone su énfasis en la producción de nuevos significados, subraya concomitantemente las dimensiones espacial y temporal y adopta tendencialmente una perspectiva diacrónica. Circulación y traducción de ideas expresan relaciones de fuerzas y jerarquías cambiantes que se afirman de manera diversa en diferentes épocas. Son estas relaciones de fuerzas las que determinan lo que puede y que no puede circular, que debe y que no debe traducirse, la dirección en la que ocurren estos procesos. Y son ellas, también, las que determinan las formas que esos procesos adoptan.

En los enfoques aquí tratados, la metáfora de la circulación logró expresar esas relaciones de fuerzas que producen jerarquías, subyugando ideas y saberes a sistemas conceptuales dominantes. La circulación implica, como percibió Ginzburg, un renovado esfuerzo de reproducción de una hegemonía ya existente. La metáfora de la traducción, sin embargo, adopta perspectivas más amplias y aborda problemas más complejos que los del intercambio cultural. Los procesos a los que está atenta son aquellos de producción de nuevas hegemonías. Una articulación más consistente entre los procesos de producción e intercambio de las ideas políticas dentro de una teoría de la hegemonía puede ser el camino para la construcción de instrumentos eficaces para una historia política del pensamiento político en la periferia del capitalismo global.

### Bibliografía

- Armitage, D. R., "The International Turn in Intellectual History", In Darrin M. McMahon and Samuel Moyn (eds.), *Rethinking modern European intellectual history*, New York, Oxford University Press, 2014, pp. 232-252.
- Bakhtin, M., *Rabelais and his world*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1968.
- Bohannan, L., "Shakespeare in the bush", In David W. McCurdy, Dianna J. Shandy and James P. Spradley (eds.), *Conformity and conflict: readings in cultural anthropology*, Boston, Pearson, 2015 [1966], pp. 41-48.
- Bourdieu, P., "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées", *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 145, 2002, pp. 3-8.
- Burke, P. e Po-chia Hsia, R., "Introdução", In Peter Burke and R. Po-chia Hsia (eds.), *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*, São Paulo, Unesp, 2009, pp. 8-10.
- Burke, P., "Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna", In Peter Burke and R. Po-chia Hsia (eds.), *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*, São Paulo, Unesp, 2009, pp. 13-46.
- Burke, M. J., and Richter, M., *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Leiden, Boston, Brill, 2012.
- Foucault, M., *História da sexualidade*, 3 ed., Vol. 1, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2015 [1976].
- Ginzburg, C., *O queijo e os vermes*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006 [1976].
- Jaaware, A., "Of Demons and Angels and Historical Humans: Some Events and Questions in Translation and Post-colonial Theory", *The European Legacy*, v. 7, n. 6, 2002, pp. 735-745.
- Koselleck, R., "A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe", In Hartmut Lehmann e Melvin Richter (orgs.), *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*, Washington D.C., German Historical Institute, 1996, pp. 59-70.
- Lovejoy, A. O., "The Historiography of Ideas", *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 78, n. 4, 1938, pp. 529-543.
- , "The Chinese Origin of Romanticism", In *Essays on the History of ideas*, New York, Capricorn, 1960 [1948].
- McMahon, D. M. e Moyn, S. (eds.), *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014.
- Moyn, S. e Sartori A. (eds.), *Global Intellectual History*, New York, Columbia University, 2015.
- Niranjana, T., *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992.

<sup>69</sup> Sobre la idea de *traveling theories*, cf. E. W. Said, "Traveling theory", In *The world, the text and the critic*, Cambridge, Harvard University, 1983.

- Palonen, K., "Translation, Politics and Conceptual Change", In *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, v.7, n.1, 2003, pp. 15-35.
- Pocock, J. G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, 2nd pbk. ed / with a new afterword by the author, Princeton, Princeton University Press, 2003 [1975].
- , "Texts as events: reflections on the history of political thought", In *Political thought and history: essays in theory and method*, Cambridge, Cambridge University, 2009 [1987], pp. 106-119.
- Pym, A., *Exploring translation theories*, London, New York, Routledge, 2010.
- Raj, K., *Relocating modern science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe (1650-1900)*, Houndsmills, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Richter, M., "More than a two-way traffic: analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures", *Contributions to the History of Concepts*, v. 1, n. 1, 2005, pp. 7-20.
- Said, E. W., "Traveling theory", In *The world, the text and the critic*, Cambridge, Harvard University, 1983, pp. 226-247.
- Skinner, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* v. 8, n. 1, 1969, pp. 3-53.
- , *Visions of politics: Hobbes and Civil Society*, Vol. III, Cambridge, Cambridge University, 2002a.
- , *Visions of politics: Regarding method*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University, 2002b.
- , *Visions of politics: Renaissance virtues*, Vol. II, Cambridge, Cambridge University, 2002c.
- , *Hobbes e a liberdade republicana*, São Paulo, Unesp, 2010 [2008].
- Steinmetz, W., Freedden, M. and Fernández-Sebastián, J. (eds.), *Conceptual History in the European Space*, New York, Berghahn, 2017.
- Strauss, L., "Political Philosophy and History", In *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago, 1988 [1949], pp. 56-94.
- , "What is Political Philosophy?", In *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago, 1988 [1957], pp. 9-55.
- Turner, F. J., "The significance of History", In *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1961 [1891], pp. 11-27.
- Turner, S., "'Contextualism' and the interpretation of the classical sociological texts", *Knowledge and Society*, v. 4, 1983, pp. 273-291.
- Venturi, F., "La circolazione delle idee", *Rassegna Storica del Risorgimento*, v. XLI, n. II-III, 1954, pp. 203-222.
- Volpe, G., *Pacifismo e storia*, Roma, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, 1934.
- , "Programma e orientamenti per una Storia d'Italia in collaborazione", In *Storia d'Italia e identità nazionale: dalla grande guerra alla Repubblica*, Firenze, La Lettere, 2006 [1922], pp. 207-219.

# El dislocamiento de las ideas. Notas sobre cerrazón epistémica y escucha reparatoria

Agustín Lucas Prestifilippo<sup>1</sup>

Recepción: 26-06-2023 / Aceptación: 31-10-2023

**Resumen.** En este escrito me propongo analizar algunos desplazamientos recientes en la Teoría Crítica con motivo de los debates contemporáneos acerca de la cuestión de la neo-colonialidad del poder capitalista. A tales fines: 1) se reconstruyen las recientes formulaciones de la teoría de la sociedad de la externalización y de la crítica a los fundamentos eurocéntricos de la idea de progreso moral; para luego 2) interpretar el ensayo de actualización de la idea del socialismo propuesto por Honneth a la luz de las discusiones sobre la nueva crisis del liberalismo; y 3) analizar los obstáculos epistemológicos y políticos detrás de sus decisiones teóricas. Finalmente, el escrito concluye formulando algunas preguntas acerca del problema de la lectura desde la realidad de las sociedades latinoamericanas.

**Palabras clave:** Teoría Crítica Contemporánea; Injusticia Epistémica; Crisis del Liberalismo; Neo-Colonialidad del Poder Capitalista; América Latina.

## [en] The Dislocation of Ideas. Notes on Epistemic Closure and Reparative Listening

**Abstract.** In this paper I propose to analyze some recent shifts in Critical Theory on the occasion of contemporary debates about the question of the neo-coloniality of capitalist power. To this end, we 1) reconstruct the recent formulations of the theory of the externalization society and of the critique of the Eurocentric foundations of the idea of moral progress; then 2) interpret the essay on the updating of the idea of socialism proposed by Honneth in the light of the discussions on the new crisis of liberalism; and 3) analyze the epistemological and political obstacles behind his theoretical decisions. Finally, the paper concludes by formulating some questions about the problem of reading from the reality of Latin American societies.

**Keywords:** Contemporary Critical Theory; Epistemic Injustice; Crisis of Liberalism; Neo-Coloniality of Capitalist Power; Latin America.

**Sumario.** Introducción. 1. La externalización y las sombras de lo normativo. 2. ¿Socialismo o barbarie? 3. De cerrazones epistémicas y escuchas reparatorias. Bibliografía.

**Cómo citar:** Prestifilippo, A. L. (2023). El dislocamiento de las ideas. Notas sobre cerrazón epistémica y escucha reparatoria. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 227-237.

### Introducción

Apenas hace unos pocos años, quien tuviera la posibilidad de conversar con una persona del Norte de Europa no escapaba a la impresión, en lo que refiere a una opinión generalizada en esa región del “viejo” continente, que: 1) el liberalismo se había convertido en el único punto de partida indiscutible para entablar con legitimidad una discusión política; y que 2) el socialismo se había vuelto un tabú generalizado, asociado a las más terribles atrocidades. En esta impresión la primera y la segunda afirmación se implican mutuamente: era indispensable formular las más horribles enunciaciones acerca del socialismo para que (1) entre en vigencia; y,

a la inversa, la presuposición del liberalismo operaba como “la última y definitiva corte de apelaciones” de la que se extraen todas las afirmaciones identificadas en (2). El presupuesto del liberalismo y el tabú del socialismo configuraban lo que Willfried Sellars denominó un Mito de lo Dado<sup>2</sup>.

Esta impresión ha perdido todo sustento en la realidad de la que somos contemporáneos. El tiempo inaugurado por la crisis, iniciada con el colapso capitalista de 2008 y profundizada con la pandemia mundial desde 2020, ha sellado el final de ese encastre mítico, erosionando la identificación del liberalismo con aquella autoridad desde la que era necesario posicionarse para tomar la palabra en la vida pública, y habilitando una revisión

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires – Conicet. [alprestifilippo@conicet.gov.ar](mailto:alprestifilippo@conicet.gov.ar)

<sup>2</sup> W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 68-69.

acerca de aquello que había inhibido la reflexión sobre el sentido de cualquier perspectiva crítica del capitalismo<sup>3</sup>.

En el ámbito especializado de los estudios de teoría crítica puede percibirse desde hace años cómo ha incidido esta coyuntura en sus discusiones internas. Puede servir como indicio las contribuciones diametralmente opuestas de dos discípulas de Albrecht Wellmer a un reciente dossier temático sobre “Estética y teoría crítica”, editado en 2019 por la publicación argentina *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*.

El objeto compartido por las interpretaciones de Andrea Kern y Ruth Sonderegger, pues de ellas se trataba, era la actualidad de las reflexiones de estética filosófica contenidas en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Mientras que para Kern (2019) el juicio estético en la “Analítica de lo bello” permite dar cuenta de una forma singular de autoconciencia cuyo estatuto lógico y normativo se ancla en la imagen de una intersubjetividad no mancillada en la figura kantiana de un *sensus communis*<sup>4</sup>, Sonderegger (2019) destaca los pasajes de la tercera crítica en los que se evidencia un sesgo racializado y misógino en la construcción del sujeto estético, a partir del trazado de un corte abismal que establece Kant entre quienes integran legítimamente el *sensus communis* y quienes, por naturaleza, deben ser excluidos de su recinto<sup>5</sup>.

Aun cuando esta contraposición no fue ni la respuesta directa a una solicitud expresa del coordinador del dossier en cuestión, ni llegó a conducir a una discusión franca entre ambas filósofas, el episodio sintetiza el estatuto problemático que adquiere la cuestión del universalismo en los fundamentos mismos de la idea de crítica. Ante los múltiples ejemplos de rebelión contra el dominio capitalista expresado en las calles por diversos activismos sociales, tales como los movimientos contra la precarización laboral, los feminismos, el antirracismo o los colectivos por la justicia medioambiental, a las herederas del legado frankfurtiano se les ha abierto insistentemente la pregunta acerca de la capacidad de su tradición político-intelectual no sólo para ofrecer un diagnóstico realista sobre las causas materiales de la crisis, sino también para “auto-esclarecerse” a sí misma en base a estas coyunturas prácticas abarrotadas de conflictos y contradicciones.

Como si se tratase de una colisión interna a las distintas definiciones marxianas sobre el significado del ejercicio crítico, entre un sentido unidireccional del filósofo *hacia* las luchas de su época –tal como se expresa en la famosa carta a Ruge de 1843– y el sentido inverso orientado a una escucha transformadora *de* las lecciones que esas luchas puedan impartir –tal como se destila de la tercera tesis sobre Feuerbach–, el mencionado malestar nace ante la sospecha de que las ideas, y sus circuns-

tancias, no parecerían estar dispuestas a asumir una actitud de responsividad ante, ni dispuestas a un aprendizaje con, aquello que estuviese sucediendo en las calles, de este lado y de aquél del Atlántico.

Efectivamente, la humildad epistémica parece ubicarse como un prerrequisito fundamental de toda perspectiva teórica con pretensiones de intervenir críticamente en su presente<sup>6</sup>. De acuerdo con la formulación de Robin Celikates, esta virtud cognoscitiva consiste en reconocer “como su fundamento las capacidades reflexivas de los agentes ‘ordinarios’ en las prácticas cotidianas de justificación y crítica; sin que esto suponga atribuir a la perspectiva del participante una autoridad epistémica que la haga inmune a la crítica”<sup>7</sup>. Pues, de otra forma, ¿cómo podría acontecer el tan mentado vínculo entre teoría y praxis sin reconocer que “el educador necesita ser educado”?

En los países de pasado colonial en la periferia capitalista esto se observa particularmente bien en los distintos representantes de los estudios sobre subalternidad<sup>8</sup>. En una recuperación de las brillantes preocupaciones de Jorge Schwarz acerca de la novela realista brasileña<sup>9</sup>, han surgido por estos lados insidiosas preguntas acerca del modo singular en que han gravitado las ideas de la Teoría Crítica en nuestras realidades periféricas. De los aportes de estas perspectivas podemos extraer la lección de que junto con la humildad epistémica se vuelve un prerrequisito decisivo de la Teoría Crítica Contemporánea una disposición a la escucha reparatoria. De acuerdo con Gurminder K. Bhambra, esta virtud epistémica consiste en “el reconocimiento de las injusticias que estructuran nuestras concepciones y que requieren una transformación. (...) la reparación es epistemológica, en la medida en que exige una transformación de las concepciones”<sup>10</sup>.

Haciéndonos eco de algunas de estas preocupaciones situadas en la realidad social de América Latina, este escrito se propone analizar algunos desplazamientos recientes en la Teoría Crítica con motivo de los debates contemporáneos acerca de la cuestión de la neocolonialidad del poder capitalista. A tales fines, 1) se reconstruyen las recientes formulaciones de la teoría de la sociedad de la externalización y de la crítica a los fundamentos eurocéntricos de la idea de progreso moral; para luego 2) interpretar el ensayo de actualización de

<sup>3</sup> Ch. Menke, *En el día de la crisis*, Trad. de Agustín L. Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu, 2021; A. L. Prestifilippo, y S. Roggerone (eds.), *Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*, Buenos Aires, IIGG-Clacso, 2021.

<sup>4</sup> A. Kern, “Autoconciencia estética y *sensus communis*. Sobre la significación del lenguaje ordinario en la «Analítica de lo Bello de Kant»”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, N° 8, 2019, pp. 188-217.

<sup>5</sup> R. Sonderegger, “¿Emancipación, normalización o violencia? La educación estética de Kant a Spivak”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, N° 8, 2019, pp. 250-277.

<sup>6</sup> R. Celikates, “Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive”, *WestEnd*, 2, 2017, p. 53.

<sup>7</sup> R. Celikates, *Kritik als soziale Praxis*, Frankfurt/New York: Campus, 2009, p. 22. Traducción propia.

<sup>8</sup> O. García Corona, *Una crítica decolonial de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Poliedro, 2021; G. K. Bhambra, “Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations”, *Critical Times*, 4 (1), 2021, pp. 73-89; J. Mc Athur, “Critical Theory in a Decolonial Age”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 54 (10), 2022, pp. 1681-1692.

<sup>9</sup> J. Schwarz, “As idéias fora do lugar”, en: *Ao vencedor as batatas*, San Pablo, Duas cidades, 1977.

<sup>10</sup> G. K. Bhambra, “Decolonizing Critical Theory?”, *op. cit.*, p. 84. Las fuentes teóricas para una fundamentación filosófica de esta categoría podrían encontrarse en los aportes del psicoanálisis, la estética de la música y la filosofía práctica contemporánea. Lamentablemente en este escrito no puedo detenerme en el análisis pormenorizado de cada una de estas fases.

la idea del socialismo propuesto por Honneth a la luz de las discusiones sobre la nueva crisis del liberalismo; y 3) analizar los obstáculos epistemológicos y políticos detrás de sus decisiones teóricas. Finalmente, se concluye formulando algunas preguntas acerca del problema de la lectura desde la realidad de las sociedades latinoamericanas.

### 1. La externalización y las sombras de lo normativo

Como se expresa programáticamente en sus primeros textos, tales como el discurso inaugural de Horkheimer en su asunción de la dirección del *Institut für Sozialforschung* en 1931<sup>11</sup>, como en la lección inaugural de Adorno como profesor en Frankfurt en el mismo año<sup>12</sup>, una de las principales características de la Teoría Crítica de la sociedad ha sido la búsqueda de articular en una misma perspectiva conceptual los aportes de las humanidades y las ciencias sociales. Bien como diálogo colaborativo entre filosofía y sociología (Adorno), bien como proyecto de investigación multidisciplinar en el que se incorporan la economía política, la crítica cultural y la psicología (Horkheimer), los problemas de la fundamentación filosófica de la razón y los problemas de la reproducción material y simbólica de los órdenes sociales siempre configuraron dos aspectos de una misma y única interpretación de la sociedad capitalista.

En la actualidad, aun cuando se suscriba a este espíritu colegial y cooperativo, quienes pretenden actualizar su legado participan de un proceso de especialización disciplinar que atraviesa todos los campos del saber, tanto en las instituciones académicas como en los espacios informales de formación intelectual. Aun cuando se ha vuelto drásticamente improbable en el mundo contemporáneo la figura de un intelectual total, es posible componer una constelación de intereses de conocimiento y perspectivas analíticas en las investigaciones de figuras particulares que, asumiendo un énfasis disciplinar específico, contribuyen a una imagen de conjunto en lo que respecta al panorama contemporáneo de raíz frankfurtiana.

Aquí me interesa remarcar la coincidencia de dos miradas diversas en lo que refiere al lugar de enunciación asumido –tanto en lo geográfico, como en lo referido a la inscripción institucional y a la formación disciplinar–, pero que confluyen en presentar perspectivas teóricas que se piensan a sí mismas como respuestas al malestar generalizado acerca del desacoplamiento social de cierta versión hegemónica de la Teoría Crítica. Me refiero más específicamente a los escritos recientes de Amy Allen y de Stephan Lessenich.

Una de las principales impugnaciones a las que ha intentado responder la teoría de la sociedad de la ex-

ternalización de Lessenich es la imagen<sup>13</sup>, presuntamente reiterada en los distintos autores de la Escuela de Frankfurt, de la Modernidad como el resultado de un proceso endógeno de la historia particular de algunos países de Europa. En la reconstrucción de esta historia, proyectada como secuencia lineal, la serie incluye acontecimientos de envergadura tales como la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, el Renacimiento, la Reforma y la Revolución científica. Lo que se le cuestiona a estas reconstrucciones de la Modernidad como “proyecto inacabado” es una selectividad ilegítima en el recorte de los eventos considerados significativos, en donde el resto del mundo es presentado como exterior a los procesos interpretados como histórico-mundiales. Desde ya que las interconexiones entre estos fenómenos y la cuestión del colonialismo queda marginado a la sombra de las cuestiones tenidas por fundamentales.

Al recoger contra-narrativas que revisan la génesis de las instituciones modernas, como aquellas que resignifican la relevancia histórico-mundial de la Revolución de Haití, el lugar estratégico de los procesos de extracción colonial en Asia, África o América, o el imperialismo militar de Estados Unidos en la división internacional del trabajo, Lessenich ha ofrecido un modelo conceptual relevante para reformular las tareas urgentes de la Teoría Crítica. Quien actualmente ocupa la plaza de Director del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt comienza su estudio subrayando cómo un rápido pantallazo por las estadísticas sobre distribución de renta y patrimonio a nivel internacional demuestra la correlación entre el bienestar de los distintos países del Norte Global y la privación mayoritaria del resto de la población mundial. “Externalización”, el concepto propuesto por su teoría para otorgarle un sentido a esta correlación fáctica, designa “explotación de los recursos de otros, transferencia de los costes a personas ajenas, acaparamiento de las ganancias en el interior, fomento del ascenso propio a base de obstaculizar (e incluso llegando a impedir) el progreso de otros”<sup>14</sup>.

La externalización sin embargo no es sólo una lógica anónima de funcionamiento del sistema capitalista, sino que es también una agencia social, en donde aparecen tanto “grandes consorcios y gobernantes, como élites económicas y políticas”. No obstante, la cuestión de la externalización no puede quedar reducida a las prácticas de las corporaciones más poderosas del capitalismo central, sino que “es ejercida con la aprobación tácita y participación activa de amplias mayorías sociales”<sup>15</sup>. La teoría de la sociedad de la externalización se concibe a sí misma como continuadora de las tesis de *Dialéctica de la Ilustración* acerca del vuelco paradójico de la modernización occidental, esto es: “que la sociedad moderna, burguesa y capitalista produce por sí misma lo directamente opuesto al impulso ilustrado: dominación y opresión, violencia y destrucción”<sup>16</sup>. Sin embargo, ella procura ampliar el campo de visión de la crítica, contri-

<sup>11</sup> M. Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en: *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1981.

<sup>12</sup> Th. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, en: *Philosophische Frühschriften (Gesammelte Schriften 1)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.

<sup>13</sup> S. Lessenich, *La sociedad de la externalización*, Barcelona, Herder, 2019.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 46.

buyendo a tomar a la “sociedad mundial” como objeto de estudio privilegiado.

Así, pues, es posible entender a la externalización como una “segunda dialéctica no menos fundamental de la ilustración”, en donde nuevamente se vuelve problemático el estatuto de universalidad de los imperativos normativos en los que se sostienen las promesas de liberación conceptual, moral y cultural de la Ilustración, sólo que de un modo que ni Adorno ni Horkheimer pudieron subrayar en sentido preciso:

En las sociedades de la externalización el actuar social es conducido estructuralmente por una dirección que, precisamente, no es capaz de universalizarse. La vida en las sociedades del norte global se basa precisamente en que no todos pueden vivir de esta manera... y en que los efectos negativos de esta vida se cargan a las sociedades del sur global. La externalización justamente no es un modo de vida social del que sus protagonistas pudieran querer que se elevara a ley general, pues la vida externalizante depende exclusivamente de su exclusividad<sup>17</sup>.

Por lo tanto, la externalización aparece así para Lessenich como un proceso paradójico en dos sentidos. Por un lado, como sostiene el autor en el fragmento citado, no es posible hacer de la máxima de acción externalizadora una ley general precisamente porque su condición de posibilidad es la exclusión de los “otros” de los derechos conquistados a sus expensas. La externalización pone en juego así una “dialéctica de la apertura y el cierre”<sup>18</sup>, en la que el derecho de membrecía en la comunidad de los privilegiados se sostiene en la exclusión estructural de otros, reducidos a ciudadanos de segunda, bien sea por criterios de raza, de género o de clase: “la historia de la democratización es una historia de participación por medio de la exclusión”<sup>19</sup>.

Pero la externalización también aparece como un proceso internamente contradictorio, en última instancia: imposible, puesto que la condición de su reproducción, la existencia de recursos extraíbles de territorialidades externas a los de las comunidades ricas de Europa del Norte, se encuentra en nuestros días amenazadas por su extinción<sup>20</sup>. La insustentabilidad de la externalización

reduce progresivamente las fuentes de prosperidad de las sociedades ricas, poniendo en jaque su misma reproducción material a mediano plazo. La percepción social de la reducción de recursos y el contexto recesivo del capitalismo en crisis se presentan así como condiciones óptimas para el resurgimiento de extremismos de derecha, que hacen de discursos racistas, xenófobos, anti-inmigrantes y LGBTQ-odiantes los motivos ideológicos de su expansión política<sup>21</sup>.

Por su parte, Amy Allen ha ofrecido una contribución fundamental al debate acerca de las bases normativas de la crítica<sup>22</sup>, desplazando el enfoque imanentista mediante el cual esta perspectiva teórica se ha acercado a esta cuestión clásica de la filosofía moderna desde Kant —“¿cómo es posible el conocimiento?”— en las perspectivas de autores tan disímiles como Jürgen Habermas, Axel Honneth y Rainer Forst. En ese desplazamiento, desde una mirada interna a los procesos de aprendizaje de la conciencia natural en su elevación al saber de la crítica, hacia una mirada “exterior” que se ocupa de dar cuenta de las procedencias violentas en la que se inscribe la emergencia de la conciencia a partir de la cuestión de la colonialidad del poder, Allen ha permitido el ingreso de una serie de estudios críticos para revitalizar el programa de una Teoría Crítica a la altura de las exigencias de un mundo post y neocolonial.

En este sentido, Allen opera una sutil manera de ocupar el sitio, tan discutido hoy en día por una línea dominante de los estudios de Teoría Crítica<sup>23</sup>, de la “inmanencia” de la crítica, sin que esto suponga una supeditación del enfoque a una confirmación del dominio de lo mismo. Se trata para Allen de darle luz a la “exterioridad constitutiva” que tensiona y dificulta la pretensión de fundamentación normativa en un lugar fijo y liberado de las paradojas y los dilemas que atan a la enunciación de la crítica con tendencias sociales reproductivas y consecuencias no deseadas de sus acciones. Sin embargo, la singularidad del movimiento de Allen consiste en no renunciar a la pregunta por la cuestión de la justificación de la crítica, procurando confrontar las derivas relativistas de los estudios subalternos que reducen las pretensiones de validez de los discursos emancipatorios a puras relaciones de poder fáctico y voluntades de dominio. En este sentido, Allen apuesta a descentrar el modo hegemónico en que se ha fundamentado la normatividad de la crítica en la tradición frankfurtiana y, al mismo tiempo, a desplegar el potencial liberador de la crítica mediante el plus de reflexividad que consiste en confrontar a la mirada misma de la práctica crítica con sus cegueras constitutivas.

La hipótesis de Allen es, en efecto, que las voces dominantes de la Teoría Crítica no han podido dar cuenta del problema de la colonialidad del poder por compromisos filosóficos con las ideas de progreso en la historia, desarrollo, evolución social y aprendizaje sociocultural. Al hacer de estas ideas el locus del acceso a un punto

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>18</sup> S. Lessenich, *Límites de la democracia*, Barcelona, Herder, 2022, p. 39

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> Desde ya que los efectos devastadores del modelo de desarrollo capitalista de la sociedad de la externalización se distribuye de forma desigual en el orden mundial, afectando principalmente a las sociedades que son instrumentadas como meras fuentes de recursos: “para el suministro de carne en las sociedades ricas y para la producción de carburantes biológicos se ha implantado en Ituzaingó, en amplias partes de Argentina y en todo el «cinturón de soja» de Sudamérica una forma de producción agrícola de monocultivo que depende en sumo grado del empleo de pesticidas en grandes extensiones. Allí provoca daños ecológicos duraderos, destruye formas de vida campesinas, amenaza la salud pública, conduce a una emigración masiva del campo y crea una dependencia económica estructural, así como establece las estructuras de un agrocapitalismo criminal y, en caso necesario, violento, que se encarga fiablemente de satisfacer nuestra hambre de recursos, pero que al mismo tiempo nos sirve de prueba de que en el sur global hay una «corrupción» que se propaga y un eventual «déficit de modernización»”. S. Lessenich, *La sociedad de la externalización*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>22</sup> A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2016.

<sup>23</sup> Cf. T. Stahl, *Inmanente Kritik*, Frankfurt, Campus, 2013.

de vista universal identificado con la “emancipación”, los enfoques referidos han procurado fundamentar el juicio crítico en un razonamiento que entiende nuestras prácticas de comunicación y de reconocimiento recíproco como el resultado de competencias adquiridas en un proceso de acumulación progresiva y lineal de aprendizaje, individual y colectivo.

Ese proceso de aprendizaje está embebido en la historia de la modernidad europea y encuentra en la figura idealizada de la Ilustración a su modelo paradigmático, entendiendo a éste como un avance en referencia a formas de vida tradicionales y no modernas, en las que quedan ubicadas las realidades culturales y sociales de todas aquellas comunidades de las que la teoría no emite palabra alguna. Sin embargo, “es precisamente este compromiso el que demuestra ser el principal obstáculo para el proyecto de descolonizar sus aproximaciones a la Teoría Crítica”<sup>24</sup>. La pregunta que se formula la teórica norteamericana, y que responderá en un sentido negativo a lo largo de su extensa investigación, es si es posible reconocer algo verdaderamente crítico en una teoría que “persiste en comprometerse con una metanarrativa imperialista”<sup>25</sup>.

Sin embargo, y aquí aparece una de las hipótesis que se pretende desarrollar en lo que sigue de este trabajo, no ha sido ésta la única manera de responder a la crisis del capitalismo y a la emergencia de polémicas y debates que dividen el campo de los estudios de Teoría Crítica. En efecto, el reconocimiento del malestar social y de los desafíos que esto involucra para un ejercicio crítico radical pareciera ser una nota común a la mayoría de sus exponentes actuales. La afirmación que quisiera desplegar en los próximos apartados sostiene que la Teoría Crítica Contemporánea se encuentra internamente tensionada por una variedad de estrategias de respuesta al malestar con la Crítica en tiempos de crisis. Un caso emblemático en este sentido, que ayuda a presentar un contraste con la teoría de la sociedad de la externalización y con el intento de descolonizar los fundamentos normativos de la Crítica, es el que presenta el ensayo de actualización de la idea del socialismo en la obra reciente de Axel Honneth.

## 2. ¿Socialismo o barbarie?

Como decíamos, la publicación de *La idea del socialismo* de Axel Honneth refleja el estado actual de ebullición en el que se encuentra el debate político a nivel internacional<sup>26</sup>. Publicado en 2015, esta pequeña pieza testimonial el campo de posibilidades abierto por la crisis, así como los límites que lo condicionan. A su vez, refleja la configuración actual del pensamiento de uno de los representantes más emblemáticos de la Teoría Crítica Contemporánea<sup>27</sup>, permitiendo iluminar retrospectiva-

mente varias de las preocupaciones conceptuales que lo han acompañado a lo largo de su vasta obra intelectual.

Sin embargo, el texto no puede leerse como un elemento más en la serie que configura una producción teórica. Ciertamente, el autor se ocupa de habilitar *esta* lectura en el prefacio, delimitando las coordenadas en las que se inscribe el escrito; esto es, luego de su opus magnum *El derecho de la libertad*. Así, pues, nos sugiere que el libro podría ser concebido como una continuación de aquella reconstrucción histórica de “las luchas libradas sobre el suelo normativo de la Modernidad”; continuación que, sin embargo, pretende finalizar aquello que en aquel tratado habría permanecido meramente aludido y, por eso, inconcluso.

Para Honneth, el socialismo es el nombre para la realización de aquellas “promesas” que “aún no han sido satisfechas” en las prácticas sociales de producción y reproducción social. El *aún no* que reclama este nombre nos revela un estado menesteroso de un presente no reconciliado consigo mismo, incapaz de presentarse plenamente ante sí. Ante la experiencia de la crisis, el socialismo es el nombre del futuro. Pero el socialismo, dice Honneth, debe ser *correctamente* entendido. Ese esclarecimiento es el que pretende este escrito, que se presenta desde su título con la pretensión de ofrecer nada más y nada menos que una “tentativa de actualización”. ¿Pero qué significa actualizar? Acercar al presente, entendiendo que en el socialismo hay algo que, al modo de un resto, impide decir todo lo que el presente solicita. También en el nombre hay por lo tanto una inconsistencia que inhibe el cierre, un estatuto abierto que justifica la tarea de su acomodación con los tiempos actuales. Para volverse auténticamente “social”, la sociedad actual necesita del socialismo de forma urgente; y, a su vez, el socialismo requiere de la sociedad actual para cumplir con aquello por lo que es invocado.

Según Honneth, no es posible materializar esta interacción tensa entre la crisis del presente y el porvenir de la emancipación sin dirigirse hacia aquello que nos llama desde una tradición de generaciones pasadas. Trayectorias vitales, entusiasmos políticos, escrituras apasionadas: las luchas sociales y los textos que las acompañan nos han legado desde la historia saberes que nos requieren de una correcta interpretación. Actualizar, traer al presente, implica necesariamente entonces un acto de justicia. *La idea del socialismo* presenta una profunda reflexión acerca del ejercicio de la herencia. Se estructura de hecho en torno a esta pregunta. Dado que la fidelidad aquí no se presenta como devoción a un objeto de estudio o material de archivo, este breve ensayo demanda entonces una *lectura política*<sup>28</sup>.

a debate, tanto con figuras destacadas de la filosofía contemporánea como Jacques Ranciere y Judith Butler, como en diálogo crítico con varios de sus discípulos más heterodoxos. El balance de los efectos transformativos de estas discusiones en la misma formulación teórica de Honneth es algo que merece ser desarrollado en profundidad y que hasta el día de hoy se encuentra abierto a revisión por el propio autor de *La Lucha por el reconocimiento*. Cf. al respecto: S. Roggerone, “¿Una domesticación de la teoría crítica? Axel Honneth, el paradigma del reconocimiento y la actualidad de una tradición de pensamiento”, *Argumentos. Revista de Crítica Social*, N° 25, 2022, p. 173.

<sup>28</sup> De esta manera lo han entendido quienes se han interesado en este proyecto. Cf. al respecto: J. M. Romero Cuevas y J. L. Moreno Pes-

<sup>24</sup> A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, *op. cit.*, p. 3. Traducción propia.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>26</sup> A. Honneth, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, trad. de Graciela Calderón, Buenos Aires, Katz, 2017.

<sup>27</sup> Cabe aclarar que desde entonces Honneth ha participado de distintas instancias de discusión en las que su propia teoría se ha visto puesta

El presente de la crisis nos plantea un escenario abarrotado de contradicciones y paradójicas oposiciones. Para Honneth el capitalismo neoliberal ha conducido a una interfaz de economía y sociedad que hace de los diagnósticos de Marx perspectivas drásticamente actuales para pensar nuestro tiempo<sup>29</sup>. Las condiciones económicas y laborales de un mercado desatado de todo control político han conducido a niveles de desigualdad social extremas, precarización de las condiciones de vida de las mayorías populares, y nuevas formas de opresión cuyo saldo se percibe en las emergentes expresiones de una alienación profunda en los trabajos<sup>30</sup>. Pero a diferencia de décadas pasadas, en la actual crisis el capitalismo neoliberal no busca ofrecer relatos salvíficos que pretendan compensar la pauperización despertando los anhelos de sus víctimas. El capital se exhibe en sus fastuosas muestras de poder y riqueza sin la pretensión de ofrecer al resto de la sociedad un motivo utópico hacia un futuro mejor.

Sin embargo, para Honneth este vacío tampoco ha sido colmado por la izquierda. El malestar generalizado no ha sido traducido hasta el momento en la formulación de visiones e imágenes de un futuro alternativo al actual estado de cosas. Ese agotamiento relativo de las energías utópicas para imaginar un porvenir explica que los miedos y las esperanzas de quienes padecen el presente sean atraídos por nuevas religiosidades y espiritualidades autoritarias, dispuestas a fortalecer el fenómeno caracterizado por Mark Fisher en términos de una “privatización del estrés”<sup>31</sup>. En este marco, el autor se formula las siguientes preguntas: ¿Por qué las izquierdas no logran despertar el entusiasmo? ¿A qué responde que el socialismo no presente para el capital un desafío intelectual y político con capacidad de atracción para las mayorías sufrientes?

Ante estas preguntas, no resultan convincentes ni las hipótesis que pretenden explicar el realismo capitalista aludiendo a argumentos historicistas ni aquellas que se sostienen en razonamientos culturalistas. La depresión como atmósfera del mundo no es el efecto del derrumbe del socialismo real y la reunificación del mundo bajo poder capitalista –no es la reacción lógica ante el “fin de la historia”–, ni el producto de una lógica hegemónica de vivir el tiempo bajo el principio posmoderno de un presente perpetuo –no es el correlato de una nueva cultura presentista<sup>32</sup>. Lo que para Honneth explica la paradoja que saca de quicio al presente son las tesis marxianas acerca de la abstracción real que operan los mercados, cuyo saldo no es sino la cosificación de una conciencia para la cual los fenómenos sociales de intercambio económico a escala global se presentan, como la anfibiología conceptual de la que se mofaba Kant, incomprensibles

“desde dentro”<sup>33</sup>. Este fetichismo sirve para comprender las formas ideológicas que hoy sostienen un mundo capitalista en proceso de descomposición.

Por ello la tarea permanente de una crítica de las teorías y narraciones imperantes no es ajena al socialismo<sup>34</sup>. Como supo Marx desde muy temprano la ideología no sirve como un medio de justificación exterior a una realidad material extra-simbólica, sino que esta misma materialidad “ya está producida” al modo de la “conformación teórica dominante”, operando en la práctica del intercambio social las abstracciones que se despliegan en las “ramas hegemónicas del saber”.

Pero si la crítica de la ideología se vuelve una tarea urgente, ella a su vez se encabalgaba en la ambiciosa pretensión de recuperar para el socialismo el “potencial inspirador”, la “virulencia” con la que sólo un movimiento político puede despertar las pasiones humanas y nutrir de sentido inspirador la “orientación ético-política” de quienes tienen interés en cambiar el estado actual de las cosas. La preocupación que da comienzo a *La idea del socialismo* no consiste en ofrecer pues una caracterización teórico-social del presente sino de contribuir en la lucha por la representación del malestar social. Pero curiosamente, el camino elegido no será el que traza el saber estratégico, volcado hacia las constelaciones de intereses y a la medición de poder relativo de los contendientes, sin cuyo cálculo toda acción política pierde su fuerza de incidencia social, sino el de una discusión teórica acerca de las ideas que, como un “guardaguas”, determinan los rieles por los que podría transitar aquella acción deseada.

Honneth asume una misión que no dista del doblez y la ironía. Decíamos, se trata de actualizar lo vetusto, de contemporizar lo anacrónico; pero para ello se requiere una inevitable misión de regreso, de rescate de una herencia sepultada en el devenir de los tiempos. Pues sólo podremos traer al presente aquel legado de textos y contextos que componen las generaciones pasadas asumiendo la tarea de una intempestiva recuperación de aquel otro legado revolucionario, ese que se inscribe en la *Déclaration de l'Assemblée de 1789*<sup>35</sup>.

El socialismo así aparece como un acto de rememoración, cuya principal tarea consistiría en fidelizar un legado por medio de su radical transformación. No hay posibilidad de recibir correctamente una tradición sin desplazarla, modificándola y convirtiéndola así en patrimonio de los vivos. Ese trabajo de rememoración socialista Honneth lo ubica en la búsqueda de ampliación del concepto de libertad, de sus estrechos términos burgueses individualistas hacia una concepción en la que lejos de limitar a sus otros dos camaradas, el principio de la igualdad y el de la fraternidad, permita poten-

taña (coords.), *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*, Madrid, Akal, 2022.

<sup>29</sup> A. Honneth, *La idea del socialismo*, op. cit., pp. 17 y 118.

<sup>30</sup> En la reciente edición de sus *Benjamin Lectures* (Berlín, 2021) sobre la dimensión normativa del trabajo, Honneth (2023) ahonda en el estudio de las actuales condiciones de precarización de las relaciones de empleo en el capitalismo.

<sup>31</sup> M. Fisher, *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, p. 125.

<sup>32</sup> A. Honneth, *La idea del socialismo*, op. cit., p. 19.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>34</sup> Así, pues: “el enemigo natural del socialismo –de igual modo que en los tiempos de Marx– sigue siendo la teoría económica oficial, que se difunde en las cátedras universitarias y que desde hace doscientos años quiere justificar la existencia del mercado capitalista como único medio eficiente para coordinar la acción económica en condiciones de crecimiento de población con el correspondiente aumento de las necesidades”. A. Honneth, *La idea del socialismo*, op. cit., pp. 135-136.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 33.

ciarlos recíprocamente. Con esta nueva concepción de la libertad, “el punto clave de todo el movimiento” dice Honneth<sup>36</sup>, se traza la imagen de una cooperación humana en la que los individuos se realizan cuando actúan con los otros y para los otros. En esta imagen fulgura la verdad bajo cuya luz se iluminan no sólo los combates contra un mundo signado por las inconsistencias y las contradicciones internas, sino también la radicalidad de la exigencia que esos combates plantean: “dado que los sujetos se preocupan unos por otros, se tratan fundamentalmente como iguales y desisten en adelante de toda explotación o instrumentación mutua”<sup>37</sup>.

Pues no se trata meramente de modificar los actuales criterios de distribución de la riqueza socialmente producida —es posible repartir la parte que a cada quien le toca sin modificar ni un ápice los presupuestos atomistas y desencarnados de la concepción negativa de libertad individual—, sino de la realización de una nueva forma de vida en comunidad. El socialismo es el nombre de una nueva vida en la que cada individuo pueda “tener la experiencia de una participación igualitaria en cada estación central de la intermediación de individuo y sociedad, en la que se refleja la estructura general de la participación democrática, respectivamente, en la especialización funcional de una sola esfera”<sup>38</sup>.

Bajo la suposición de que el intercambio mercantil está incrustado en procesos sociales en los cuales los agentes requieren reconocer en los propósitos de los demás condiciones para la realización de los propios, se presenta para Honneth el requerimiento epistémico de no confundir tendencias de desarrollo con posibilidades históricas. La dinámica sistémica es la dominancia que confirma las predicciones esbozadas en *El capital*: el aumento dramático del ejército de reserva de desempleados, la financiarización de la economía mundial y el imparable crecimiento de las tasas de retorno de las empresas, la subordinación real de todos los ámbitos sociales de la vida a la lógica del valor del capital. Las posibilidades históricas son las que se abren para una práctica política que hace del experimentalismo histórico su compás: la totalidad del mercado capitalista es una totalidad *compleja*, estructurada en niveles heterogéneos sin correspondencia recíproca, superpuestos en temporalidades disímiles provenientes de diversas procedencias, en los que los intercambios responden a lógicas desiguales según los bienes puestos en juego. Ante esta realidad molecular del mercado la perspectiva teórica de un funcionalismo sistémico, una de las así llamadas “ramas hegemónicas del saber”, puede obturar la visualización de las posibilidades de intervención práctica. En el peor de los casos, conducir al quietismo.

Despojada de la tentación de subsumir la praxis política en la identificación sistémica de capitalismo y mercado, al socialismo se le abre un abanico de prácticas económicas híbridas, no capitalistas, o incluso anticapitalistas que no deberían desatenderse sin alejarse de sus objetivos más urgentes. Ese hormigueo de una diferencia infinitesimal que se esconde bajo la piedra

monolítica del capitalismo permitiría revitalizar un socialismo despojado de la lógica dominante del capital, aventurándolo a potenciar aquellas prácticas y debates que *ya* se encuentran operantes, esmerilando al capitalismo “desde abajo”. Aquí Honneth no se priva de mencionar a las cooperativas de producción y consumo, a la discusión europea sobre la “socialización” luego de la Primera Guerra, o los ensayos de auto-construcción de viviendas sociales en distintas ciudades como Viena o Mondragón<sup>39</sup>. En cada una de estas experiencias aparece un camino hacia el socialismo que ya se encuentra actuando en lo real.

Pero ese reconocimiento del sentido irreductible de las prácticas económicas contestatarias no quita que haya que expedirse sobre los grandes temas que desgarran nuestro presente. Pues aunque “no fue siempre así ni hay necesidad de que siga siendo así en el futuro”, la lógica del valor capitalista sigue siendo la regla. En los términos de la Tesis VI de “Sobre el concepto de historia”, “el enemigo no ha cesado de vencer”<sup>40</sup>. En este sentido, para Honneth debe criticarse la interpretación dominante del mercado laboral, que lo concibe bajo el paradigma del sistema de incentivos; sugiere que habría que intervenir en aquellos mercados en los que, como en la especulación financiera, las altas tasas de ganancias privadas no redundan en mejoras ni en el plano de la productividad real ni en el bienestar colectivo. Sostiene también que el derecho hereditario debería ser impugnado; y propone imponer en la agenda mundial la idea de responsabilidad solidaria de los capitalistas, reteniendo sus ganancias mediante instrumentos fiscales<sup>41</sup>.

Ante otras cuestiones, acaso tanto o más urticantes para el pensamiento socialista, ese tono asertivo retrocede detrás del matiz prudente de su experimentalismo pragmatista<sup>42</sup>. Es el caso por ejemplo de la liberación de la explotación de clase: la relación de dependencia de los trabajadores, ¿debería ser abolida mediante una expropiación del capital privado o a través de una progresiva marginación selectiva del control privado de la economía, a favor de la potenciación de formas cooperativas de producción económica? Frente a esta pregunta, “no puede haber ninguna decisión previa, apodíctica, que escape a la verificación”<sup>43</sup>.

El *arte de la separación* por su lado deviene en reconocimiento de la diferenciación funcional de esferas como fenómeno constitutivo de la totalidad social contemporánea<sup>44</sup>. Este socialismo, atento al derecho de cada

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 143-145.

<sup>40</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 2018, p. 86.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 139-141.

<sup>42</sup> Por tal método de solución de problemas en la historia Honneth entiende, junto con John Dewey, un “medio intelectual de experimentación de márgenes de acción para realizar modificaciones específicas”. Mientras en la concepción teleológica de la historia que habría seducido a distintas versiones del marxismo, las mejoras sociales son “el resultado del conocimiento objetivo de las leyes históricas”, en esta manera pragmatista y abierta de entender los cambios históricos hacia lo mejor son entendidos como “el resultado de la exploración, guiada por la praxis, de las posibilidades situacionales de realizar modificaciones orientadas”. *Ibidem*, p. 122.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 184 y ss.

ámbito de la praxis social en su diferencia, se enfrenta al desafío de hablar no sólo una, sino muchas lenguas. Es que, decíamos, al lado de la pluralización de la esfera económica en prácticas disímiles de intercambio también se expanden múltiples modos del “ser-sí-mismo-en-el-otro”; tanto en la esfera de los vínculos afectivos, como en el ámbito público de la formación política de la voluntad común. Ante el riesgo de que esta heteroglosia se pierda en un “mal infinito”; esto es, ante el peligro de que el propio objetivo de una transformación radical de la sociedad entera se desdibuje en retazos y fragmentos sin articulación, se recomienda asumir una cautelosa y más “abstracta” distancia, en la cual el problema de la representación no se limite a ninguna subjetividad insurgente en particular, a ninguna oposición específica de grupo, sino a una forma de la objetividad que trasciende las circunstancias, y que le ofrece al socialismo una perspectiva allende la fugacidad y contingencia que caracteriza a cualquier coyuntura.

¿Debería el socialismo privilegiar algún criterio de identificación subjetiva en particular? Es claro que, por ejemplo, el nuevo proletariado de prestación de servicios aparece como un estrato social al que el socialismo debe dar respuesta frente a las múltiples expresiones de descontento y malestar producido por el control de la gestión algorítmica de las empresas de plataformas. No obstante, esto no puede borrar la igualdad de significación y urgencia que asumen otros conflictos, a primera vista no económicos, marcados por manifestaciones contemporáneas de violencia racista, xenófoba, o de género.

Clase, raza, etnia o género pueden integrar el repertorio lingüístico del socialismo, a condición de ser contenidos en un concepto superior de subjetividad que logre alojarlos a todos en sus especificidades. Para Honneth ese concepto lo brinda la institución moderna de la participación ciudadana. Puesto que es en la esfera de la vida pública democrática, esto es, en los múltiples espacios políticos de deliberación, en los que los individuos participan en calidad de miembros de una comunidad mayor, de un “nosotros” virtualmente infinito, en los que se realiza el principio de una libertad social efectivamente trascendente de los contextos, los intereses particulares, y las circunstancias cambiantes, y que sin embargo en ésta su “abstracción” no inhibe que las necesidades, los intereses y los deseos provenientes de las diferentes domesticidades no sean volcados a una deliberación sin límite acerca de las formas más convenientes de su regulación social.

El privilegio de la vida pública democrática responde a la pregunta por la organización, esto es, por la efectiva capacidad de conducción de todas las luchas y movimientos de sufrimiento social procedentes de las diferentes esferas funcionales. Aquí Honneth nos sugerirá finalmente un *énfasis*, acentuando una de las esferas sociales diferenciadas como aquél ámbito idóneo para resolver el problema político de la articulación. Este privilegio se justifica por su misma estructura. Se trata de un espacio social pre-estatal en el que los sujetos se hacen presentes para dar razones y justificarse a sí mismos. Simultáneamente, la vida pública democrática está ínti-

mamente conectada con canales político-institucionales, tales como parlamentos, estructuras administrativas de gobierno, y órganos de justicia. Para el socialismo el “centro” entonces no debería buscarse ni en el Estado ni en la “sociedad civil”, sino en el recorrido de ida y vuelta que los pone en tensión mutua.

En esa relación también se traza la posibilidad de poner en diálogo las prácticas que marginan al capitalismo desde abajo con el diseño de políticas públicas y proyectos legislativos que puedan servir como hitos de una transformación socialista de la sociedad capitalista. No será anecdótica en este contexto la propuesta de recordar en un archivo todas las prácticas pasadas de socialización de la economía como de conocer las formas actuales en las que se institucionaliza la vida social anticapitalista, entre las que el autor mencionará los múltiples proyectos de un Ingreso Básico Universal o las leyes de seguridad social en los ámbitos de la salud, la educación y el sistema previsional. La igualdad de participación de cada práctica, el reconocimiento de las distintas esferas sociales en su diferencia, la recíproca relación de mutua complementación entre espacios políticos e institucionalidad estatal dan la imagen de una forma de vida comunitaria en la que democracia y socialismo pueden reencontrarse.

### 3. De cerrazones epistémicas y escuchas reparatorias

Si de lo que se trata es de hacer presente aquello que había sido condenado a los trastos del olvido, debemos decir que este esbozo de actualización paga un costo por momentos demasiado alto. Ciertamente, no es posible ser fiel a un legado sin el desplazamiento que lo acompaña. En el acto mismo del rescate se conjugan las tareas opuestas de la realización de lo inacabado y la práctica transformadora que lo vuelve completamente otro. Sin embargo, la herencia no queda exenta de una controversia acerca de aquello que la constituye. ¿Dónde empieza y dónde termina ese escurridizo patrimonio que pretendemos honrar con nuestras prácticas conmemorativas?

Nos referimos a una polémica signada, de acuerdo a los aportes arriba analizados de Lessenich y Allen, por aquello que puede peligrar ante la música de la “actualización”, con sus curiosas resonancias y ecos en el discurso importado de la “modernización”, tan caro al empleo de atributos de “sagacidad”, “sensatez”, y en último término “razonabilidad”. En la historia de América Latina se pueden identificar sin dificultad los efectos lamentables de esa jerga<sup>45</sup>. De manera que aquello que está involucrado en la polémica es lo que, al ser integrado en la herencia revulsiva del socialismo, amenaza con su completo desdibujamiento.

Son esas ausencias no pensadas las que terminan ensombreciendo el acto de presentificación que insinúa *La idea del socialismo*. Comenzando por aquellos otros saberes culturales que sí han sabido tejer lazos de camaradería con las enseñanzas de Marx, tales como las perspectivas post- y decoloniales, la antropofagia, el

<sup>45</sup> Cf. al respecto: I. Avelar, *Alegorías de la derrota*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

psicoanálisis, pero también las infinitas y sesudas lecturas que desde los marxismos se han ejecutado en pos de un socialismo reinventado. A excepción de Bernstein o Polanyi, el texto de Honneth, que por momentos asume con demasiada comodidad una posición “posmarxista”, no refiere a contribución alguna del debate teórico de las izquierdas revolucionarias del siglo pasado. ¿No permitirían extraer lecciones esclarecedoras sobre nuestro presente las discusiones sobre el imperialismo llevadas adelante por Lenin? ¿No hubiese adquirido mayor carnadura el mentado ideal de una “forma de vida democrática” acudiendo al debate impulsado por Rosa Luxemburgo con el excesivo centralismo partidario de la socialdemocracia? Sin voluntad de mencionarlos a todos, es posible sospechar que el pasaje por algunos de estos hitos hubiese servido para visualizar los dramáticos problemas que hoy enfrenta toda perspectiva anticapitalista, y que hacemos bien en condensar bajo la figura de un nuevo fascismo del siglo XXI<sup>46</sup>.

El texto de Honneth se encuentra atravesado por múltiples ambigüedades y antinomias no reconocidas. Es probable que la mayor vibración de su fraseo descanse en la corrosiva consideración —en una estela que recuerda a la crítica marxiana al programa de Gotha— de la teoría liberal de la justicia. El deseo socialista no puede reducirse a una mera reasignación de recursos a sujetos minorizados al estatuto de “beneficiarios” de un poder central<sup>47</sup>. Y, sin embargo, se afirma una separación drásticamente idealizada entre la facticidad de la historia y la validez del derecho moderno. ¿No alcanzaría con recordar de qué extracción de clase se nutren las hacinadas prisiones en todo el mundo capitalista, o contra quienes se ejerce de forma sistemática y regular la racializada y sexualizada violencia policial para despejar cualquier duda acerca de la intimidad “normativa” en la que el derecho y el dominio conviven en promiscua interdependencia?

Se le achaca al marxismo una filosofía de la historia, por cierto muy cuestionable, pero se persiste en una noción de progreso cuyo único fundamento reside en los “potenciales de liberación de barreras de comunicación” que contienen las instituciones burguesas de la familia, el mercado y el Estado<sup>48</sup>, desatendiendo los “signos históricos entusiasmantes” —si se nos permite la imagen kantiana— que encarnan las luchas revolucionarias de las que somos contemporáneos de este lado y de aquel del Atlántico<sup>49</sup>. En este punto, en el que se vuelven ostensible las tensiones irreconciliables entre este tipo de planteos y los abordajes de sociología y filosofía como los que hemos analizado junto a Lessenich y Allen, se ponen en evidencia las grietas que hoy desgarran las pretensiones de univocidad con las que se presenta la Teoría Crítica Contemporánea.

Por último, con lucidez se solicita del socialismo la doble tarea de sostener a la par batallas en escalas hete-

rogéneas, fortaleciendo una capacidad para asumir una perspectiva cosmopolita y habilitando una escucha para los conflictos necesariamente situados en las comunidades políticas nacionales. No obstante, las únicas fuentes de donde se extraen los ejemplos se encuentran entre las geografías acaso demasiado conocidas de Alemania, Francia e Inglaterra. ¿No hubiese sido más “sensato” y “sagaz” para confeccionar el “archivo de ensayos de socialización” propuesto por el autor edificar un *sensorium* para los debates de las múltiples izquierdas de la periferia capitalista? Probablemente de no haber mediado lo que Miranda Fricker ha denominado recientemente un “prejuicio identitario”<sup>50</sup>, vale decir: la disminución de credibilidad de quienes ocupan posiciones subordinadas en el debate intelectual debido a los estereotipos vertidos sobre ellos; hubiese sido posible un repaso por las reflexiones de autores fundamentales del pensamiento de izquierda latinoamericano, tales como José Martí, José C. Mariátegui o John William Cook.

En una curiosa repetición de la disyuntiva de socialismo o barbarie que Rosa Luxemburgo llevase a la posteridad en 1916, más allá de todo lo que se identifica como valioso para esta “nueva” idea del socialismo queda aquello que arrastra con los rasgos del pasado, lo anticuado, lo anacrónico. En definitiva, lo bárbaro. Por el contrario, de haberse abierto a la escucha de las experiencias intelectuales y políticas de algunas de estas referencias fundamentales de la izquierda no-europea, le hubiese sido posible revisar muchos de los impasses liberales en los que recaen incesantemente las experimentaciones ponderadas.

Quizás de esa forma la invocación de una instancia de conducción y coordinación de las batallas socialistas del futuro no se hubiese sentido satisfecha con el modelo de organizaciones civiles como Greenpeace o Amnistía Internacional sino en aquellas asociaciones internacionales de trabajadores precarizados, migrantes y refugiados, o de mujeres y personas no binarias que hoy asumen como propia la escala transnacional de las luchas por la igualdad sin desestimar las batallas por el reconocimiento legal de derechos civiles en los ámbitos estatalmente sancionados.

Para poder reflexionar acerca de *sus* propios impasses, el teórico hubiese tenido que hacer gala del estatuto parasitario de toda crítica, incluso la suya, reconociendo todo lo que queda después de su intervención. Su tentativa hubiese devenido así humilde tarea, contribución inmanente a un “auto esclarecimiento por parte del presente de sus luchas y deseos”.

## A modo de cierre

En este escrito he analizado algunas de las maneras en las que la Teoría Crítica Contemporánea ha respondido al hecho de la crisis del presente así como a los sentimientos reactivos que la acompañan en las vastas mayorías sociales del mundo capitalista. Nos hemos ocupado con mayor detenimiento en las estrategias de respuesta a

<sup>46</sup> A. L. Prestifilippo, “Por una vida no fascista”, *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*, v. 46, n. 2, 2023, pp. 97-122.

<sup>47</sup> A. Honneth, *La idea del socialismo*, op. cit., p. 129.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 145-146.

<sup>49</sup> E. Von Redecker, *Revolución por la vida. Filosofía de las nuevas formas de protesta*, Trad. de Agustín L. Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu, 2022.

<sup>50</sup> M. Fricker, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2017.

las impugnaciones recientes de diferentes enfoques teóricos sostenidos en la preocupación política por reparar desde una reconceptualización al interior de la Teoría Crítica frankfurtiana las prácticas de injusticia epistémica acometidas hacia colectivos políticos y tradiciones culturales procedentes de sociedades postcoloniales y periféricas al capitalismo neoliberal. Como sostuvimos al comienzo de este trabajo, se trata de prácticas que agravan a estos colectivos y tradiciones en sus cualidades de productores de conocimiento. Debido a que el oyente considera que el otro carece de credibilidad, sea como individuo o como miembro de un grupo social marginado, los contextos en los que se entienden las relaciones entre “nosotros” y “ellos” quedan estructurados por aquellas omisiones, del colonialismo y la esclavitud por ejemplo, en las que se erige una narrativa unívoca acerca del programa universalista de la Modernidad capitalista.

Sin embargo, quisiera formular para concluir algunos interrogantes en lo que refiere al modo en que cabe pensar esos “colectivos políticos y tradiciones culturales” que, percibiéndose a sí mismas como herederas de este potente legado teórico y político, asumen con plena conciencia la singularidad material de los problemas sociales que les cabe afrontar, obligándose a un modo de lectura en el que la interpretación transformadora y la recepción innovativa no son ajenas al riguroso trabajo hermenéutico con la letra. ¿Cuál es la contemporaneidad de la Teoría Crítica para las sociedades de América Latina? ¿Qué nos dicen sus investigaciones sobre nuestros problemas? ¿Se trata, acaso, de problemas puramente “latinoamericanos”? ¿O involucran contradicciones que arrastran más o menos por igual a todas las sociedades que padecen el régimen neoliberal de acumulación capitalista? ¿No se observa en Brasil, Chile o Ecuador el despliegue de una radicalización neofascista de la derecha regional que pretende resolver la crisis a expensas de quienes más sufren y ven vulnerados sus derechos elementales? ¿No se encuentran los sectores populares de los Estados Unidos, Francia o Alemania atados al problema de la inflación, la consecuente pauperización social y la precarización de las vidas en el trabajo?

Los “fenómenos más mórbidos” a los que hacía alusión Antonio Gramsci para caracterizar los tiempos de crisis se manifiestan tanto en la periferia como en el centro del capitalismo mundial. Asistimos, pues, a un escenario de dislocamiento generalizado de las contradicciones del capitalismo, y por lo tanto, a la invitación a un ejercicio de dislocamiento de las ideas en las que la inscripción doméstica de los problemas, el cuidadoso trabajo de reconstrucción de las especificidades locales y las narrativas particulares no puede desatender la necesidad de comparación y reconocimiento del fenómeno de la confluencia de los dramas de los pueblos a escala transnacional.

Justificaciones de la crueldad en los medios de comunicación, judicialización de la política como mecanismo de disciplinamiento del poder político, control algorítmico de la agenda de deliberación en la esfera pública digitalizada, incremento de las desigualdades sociales, gobernanza global y condicionamiento financiero de las soberanías nacionales de los pueblos, nuevas ideologías racistas, misóginas y LGTBQ-odiantes, son tan sólo algunos de los problemas que, al afectar en igual medida a unas periferias cada vez más centralizadas y a unos centros cada vez más periferalizados, solicitan de una perspectiva común de análisis crítico.

En cualquier caso, lo que revelan tanto la teoría de la sociedad de la externalización como la deconstrucción genealógica de las estrategias de fundamentación normativa de la Crítica en una noción eurocéntrica de progreso es que todo intento de dar respuesta al malestar generalizado que promueve la actual crisis capitalista, incluso aquellos que pretenden desenterrar del trasto de la historia las ideas del socialismo para una forma de vida post-capitalista no podrán desoir las lecciones impartidas en las calles por parte de las luchas emancipatorias de los movimientos de protesta social; así como los contra-relatos ofrecidos por aquellas voces desplazadas hacia los márgenes en las versiones dominantes de la modernización occidental. De ello depende la revitalización del programa de una Teoría Crítica a la altura de las exigencias de un mundo capitalista post y neocolonial.

## Bibliografía

- Adorno, Th., “Die Aktualität der Philosophie”, en: *Philosophische Frühschriften (Gesammelte Schriften 1)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.
- Avelar, I. *Alegorías de la derrota*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2016.
- Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia”, en: *La dialéctica en suspenso*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 2018.
- Bhambra, G. K., “Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations”, *Critical Times*, 4 (1), 2021, pp. 73-89.
- Celikates, R., “Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffecte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive”, *WestEnd*, 2, 2017, pp. 53-72.
- , *Kritik als soziale Praxis*, Frankfurt/New York, Campus, 2009.
- Foucault, M., *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. Edición a cargo de Mauro Bertani y Alessandro Fontana. Trad. de David Macey, Nueva York, Picador, 2003.
- Fricke, M., *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2017.
- García Corona, O., *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Poliedro, 2021.

- Horkheimer, M., “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en: *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1981.
- Honneth, A., *Der arbeitende Souverän*, Berlin, Suhrkamp, 2023.
- , *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, trad. de Graciela Calderón, Buenos Aires, Katz, 2017.
- Kern, A., “Autoconciencia estética y *sensus communis*. Sobre la significación del lenguaje ordinario en la «Analítica de lo Bello de Kant»”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, N° 8, 2019, pp. 188-217.
- Lessenich, S., *La sociedad de la externalización*, Barcelona, Herder, 2019.
- Mc Athur, J., “Critical Theory in a Decolonial Age”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 54 (10), 2022, pp. 1681-1692.
- Menke, Ch., *En el día de la crisis*, Trad. de Agustín L. Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu, 2021.
- Prestifilippo, A. L., “Por una vida no fascista”, *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*, v. 46, n. 2, 2023, pp. 97-122.
- y Roggerone, S. (Eds.), *Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*, Buenos Aires, IIGG-Clacso, 2021.
- Roggerone, S., “¿Una domesticación de la teoría crítica? Axel Honneth, el paradigma del reconocimiento y la actualidad de una tradición de pensamiento”, *Argumentos. Revista de Crítica Social*, N° 25, 2022, pp. 173-207.
- Romero Cuevas, J. M. y Moreno Pestaña, J. L. (coords.), *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*, Madrid, Akal, 2022.
- Schwarz, J., “As idéias fora do lugar”, en: *Ao vencedor as batatas*, San Pablo, Duas cidades, 1977.
- Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Sonderegger, R., “¿Emancipación, normalización o violencia? La educación estética de Kant a Spivak”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, N° 8, 2019, pp. 250-277.
- Stahl, T., *Inmanente Kritik*, Frankfurt, Campus, 2013.
- Von Redecker, E., *Revolución por la vida. Filosofía de las nuevas formas de protesta*, Trad. de: Agustín L. Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu, 2022.



# Acciones de resistencia: la teoría performativa de la manifestación de Judith Butler

Lorena Santos-de-Torregroza<sup>1</sup>

Recepción: 09-01-2023 / Aceptación: 09-11-2023

**Resumen.** En este artículo se explican los elementos esenciales de la teoría performativa de la manifestación de Judith Butler y su relación crítica con la teoría arendtiana de la acción política. La tesis que se defiende es que la *performatividad corporeizada* de las congregaciones de agentes excluidos o sometidos a precariedad en el espacio público, descrita por Butler, crea nuevos espacios de aparición, en sentido arendtiano. Sin embargo, y yendo más allá de Arendt, para Butler las congregaciones de estos agentes constituyen el símbolo material de la precariedad a la que han sido sometidos y con sus cuerpos intervienen directamente en la vida política mediante acciones de resistencia.

**Palabras clave:** Manifestación política; cuerpo; espacios de aparición; Judith Butler; Hannah Arendt.

## [en] Resistance Actions. Judith Butler and the Performative Theory of Assembly

**Abstract.** This article explains the essential elements of Judith Butler's performative theory of manifestation and its critical relationship with the Arendtian theory of political action. In this sense, the embodied performativity of the congregations of agents excluded or subjected to precariousness in the public space, described by Butler, creates new "spaces of appearance" in the Arendtian sense. However, Butler goes beyond Arendt, as he proposes that the congregations of these agents constitute the material symbol of their precariousness, and with their bodies, they intervene in the public sphere through actions of resistance.

**Keywords:** Assembly; Body; Spaces of Appearance; Judith Butler; Hannah Arendt.

**Sumario.** 1. El concepto de "Pueblo" y la manifestación política según Butler. 2. El aparecer de los cuerpos excluidos: un paso más allá de Arendt. 3. Vulnerabilidad que resiste ante la violencia. 4. Conclusión. Bibliografía.

**Cómo citar:** Santos-de-Torregroza, L. (2023). Acciones de resistencia: la teoría performativa de la manifestación de Judith Butler. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 239-247.

### 1. El concepto de "Pueblo" y la manifestación política según Butler

En el libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Judith Butler realiza una crítica del concepto de pueblo advirtiendo que "el pueblo" no es una realidad previa a su enunciación, sino que son los agentes incluidos en el los que trazan los límites entre los que pertenecen al "pueblo" y los que no<sup>2</sup>. Butler no tiene el objetivo de definir qué es el pueblo, ni tampoco de ofrecer una interpretación definitiva que determine quiénes deben o pueden estar enmarcados en esta categoría, sino más bien mostrar que "pueblo" es un concepto complejo que inevitablemente es excluyente, sea cual sea su definición. Su interés se enfoca, en todo caso, en aquello que es excluido cada vez que se consti-

tuye un determinado orden hegemónico que establece la definición de pueblo.

En el proceso de la conformación de un colectivo que se autodefine como "el pueblo" se establecen los presupuestos de la inclusión. Su razón de ser cobra fuerza cuando se hace referencia explícita a los excluidos, a aquellos que no hacen parte. Los excluidos del "pueblo" constituyen aquello que es opuesto a lo que se propone como el "pueblo" y, en muchas ocasiones, señala Butler, se convierten en una amenaza permanente para la colectividad que lo conforma. Habría que añadir a lo que argumenta Butler, que si se acepta la tesis de Chantal Mouffe según la cual "la distinción nosotros/ellos es la condición de posibilidad de la formación de identidades políticas"<sup>3</sup>, entonces toda identidad es *relacional* e implica la afirmación de una diferencia; en la percepción de

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid.  
Correo electrónico: [loresa07@ucm.es](mailto:loresa07@ucm.es)

<sup>2</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 11.

<sup>3</sup> Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 23.

un “otro” se afirma una exterioridad que permite la construcción de la interioridad. En este sentido los excluidos son también la razón de ser del “pueblo”, lo que permite que éste siga existiendo. Si se eliminan a los “otros” que no pertenecen al “pueblo”, el “pueblo” se disuelve. En la construcción del “pueblo”, como bien señala Villacañas siguiendo a Laclau, “el antagonismo político es constitutivo [...] Diversos sectores pueden formar parte del núcleo hegemónico, pero debe existir un resto que no puede ser la parte legítima de la comunidad”<sup>4</sup>.

En concordancia con estas ideas, a Butler le interesa evidenciar que no es posible constituir un concepto como “el pueblo” sin que exista una frontera reconocida al interior del discurso que lo instituye y que marque los límites de quiénes están incluidos y quiénes no. Esta demarcación tiene que ver con actos discursivos de reconocimiento que son en muchos casos oscuros, porque no son explícitos y porque en realidad son formas de poder “hasta cierto punto performativas”<sup>5</sup>. En este sentido, Butler propone no sólo que se interprete la versión que explícitamente sostiene quién es el “pueblo”, sino que también se evidencie qué tipo de poder representa.

Para lograr su propósito, Butler defiende la importancia de la reunión de los cuerpos que ponen en cuestión significantes políticos más allá del discurso: “las acciones corporeizadas tienen significados distintos que no son discursivos ni pre-discursivos. Estas formas de reunión son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen”<sup>6</sup>. Cualquier tipo de reunión corporeizada, incluidas las concentraciones silenciosas, significa más que cualquier tipo de discurso que la haya convocado a su manifestación. Este es un punto fundamental para Butler en su comprensión del “pueblo” y en su esfuerzo por pensar la manifestación más allá de esta categoría: la *performatividad corporeizada* que representan las congregaciones en el espacio público o *assemblies*, es decir las protestas, manifestaciones o marchas<sup>7</sup>. Resulta imposible, por tanto, ignorar la materialidad y significado de los cuerpos reunidos en un espacio público, así como también la de aquellos cuerpos que no pueden aparecer. Por *performatividad corporeizada* se entiende por tanto aquí la aparición de los cuerpos en el espacio público —entendido ampliamente— que solo con su presencia, o ausencia, son significativos. Esto nos faculta a hablar aquí de *performance*<sup>8</sup>: una acción que es

significativa de modo autorreferencial y que construye realidad<sup>9</sup>.

La aparición de los cuerpos en la manifestación política, tal y como la entiende Butler como performatividad corporeizada, puede entenderse recurriendo al concepto de acción política de Arendt. Para Arendt, la acción política pone algo en movimiento<sup>10</sup>; en este sentido la manifestación pública es acción política, pues incluso cuando la manifestación es silenciosa, la presencia de los cuerpos habla. Además, en el sentido arendtiano, la acción política surge *inter esse*<sup>11</sup>, acontece en la relación humana y no requiere de un agente constituido previo a la acción, sino que es el agente el que se construye gracias a ella<sup>12</sup>.

Butler analiza el significado del acto de enunciación “*We, the people*” y su relación con las manifestaciones de gente que se reúne en la calle o la plaza pública<sup>13</sup>. En otras palabras, cuestiona si la colectividad reunida en el espacio público solamente utiliza el lenguaje como instrumento de comunicación y reivindicación política, o si intervienen otros medios en ese reclamo, como por ejemplo el cuerpo con sus movimientos y gestos, también con su quietud y silencio, o la infraestructura del espacio público en el que se reúne la gente para manifestarse. Butler defiende que antes de que la congregación pública (*assembly*) comunique su reclamo a través del habla, la unidad de los cuerpos en un espacio público, representa una voluntad popular. La frase “*We, the people*” además de ser el inicio del preámbulo de la Constitución de Estados Unidos que marcó la ruptura legal con Gran Bretaña, también es una frase que se invoca en muchas manifestaciones de colectivos que no comparten el marco legal norteamericano<sup>14</sup>. Antes de articular mediante el lenguaje “Nosotros, el pueblo”, éste ya está siendo representado en la misma reunión de los cuerpos, en sus movimientos, en la cohabitación plural del espacio público. En ese sentido, se hace patente una complementariedad entre lo lingüístico y lo corpóreo en las actuaciones que conducen a una autodeterminación política.

Es importante comprender que Butler no se deshace de la importancia del lenguaje en las reivindicaciones de colectivos en la escena pública, pues considera que “el lenguaje no solo actúa, sino que lo hace con mucha fuerza”<sup>15</sup>. Es decir, el acto discursivo es a la vez teatral y lingüístico. En ese sentido, el lenguaje por sí mismo no puede proceder sin plantear el cuerpo, pues cuando intenta proceder como si el cuerpo no fuese fundamental para su propia actuación, las figuras del cuerpo reaparecen de forma espectral dentro de la operación lingüística

<sup>4</sup> J. L. Villacañas. *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, p. 73.

<sup>5</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>7</sup> En inglés, el gerundio *assembling* (del verbo *to assemble*, reunir o congregarse), se utiliza para hacer referencia a reuniones públicas donde se reclama algo o se protesta y que en español se denominan de diversas formas: manifestación, protesta, marcha (*Amer.*). La traducción anglicada “asamblea” o “asamblea pública” es confusa, porque “asamblea” en español (que deriva del francés) significa una reunión para discutir y tomar decisiones y de ahí su recurrente uso institucionalizado presente en expresiones del tipo “asamblea de propietarios”; un sentido que deja de lado la *espontaneidad* de muchas protestas. Butler usa el sustantivo *assembly* en su sentido político, contenido en la expresión *freedom of assembly*, libertad de reunión. El rango posible de significados de *assembly* es muy amplio en comparación con *asamblea* en español.

<sup>8</sup> En la teoría de los actos de habla de Austin, los enunciados performativos son autorreferenciales y crean realidades: por ejemplo, una

declaración de guerra o un acuerdo de paz. Butler aplica el concepto al cuerpo, de una forma que se asemeja a la teoría de la realización escénica. Cf. E. Fischer-Lichte, *Estética de lo performativo*, Madrid, Abada, 2014.

<sup>9</sup> E. Fischer-Lichte, *Estética de lo performativo*, op. cit., pp. 45-60.

<sup>10</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Austral, 2020, p. 201.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>12</sup> J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 278.

<sup>13</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., pp. 157 ss.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 35.

que pretende negar el cuerpo<sup>16</sup>. Tanto el lenguaje como la corporeidad están relacionadas de una forma *quiásmica*, en donde “el discurso mismo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas”<sup>17</sup>. Sin embargo, la cuestión que le interesa tratar a Butler es cómo en las manifestaciones no solo interviene la petición verbal de derechos abstractos, sino que también, en medio de estas reuniones, se hace visible el cuerpo de los actores que ponen en escena sus reivindicaciones a través de sus movimientos, gestos y quietud, en suma, a través de la presencia o ausencia de su propio cuerpo. Por lo tanto, Butler ofrece un nuevo marco de comprensión que evidencia el significado político de la *corporeidad performativa* de cada uno de los agentes visibles e invisibles, presentes o ausentes, reunidos o no en la esfera pública. Es decir, el cuerpo no solo comunica en los actos de verbalización, sino que también produce un significado en la quietud, el silencio o en su propia ausencia<sup>18</sup>.

Para Butler el pueblo “no aparece como una presencia colectiva que habla al unísono”<sup>19</sup>, sino que, independientemente de lo que se considere como “pueblo”, éste está integrado por personas que pueden aparecer o no aparecer juntas, que no están de acuerdo —y no tienen por qué estarlo— sobre todas las demandas que se articulan en nombre del “pueblo” y que no siempre tienen la libertad de movimiento para reunirse en el mismo lugar para reivindicar sus demandas<sup>20</sup>. A diferencia de la teoría populista de Laclau que piensa el pueblo como el proyecto de una unidad política hegemónica, construida simbólicamente, que universaliza una cadena de demandas particulares en un significante vacío<sup>21</sup>, a Butler le interesa saber en qué medida los manifestantes en el espacio público representan la totalidad de las demandas de un pueblo abstracto que presupone la inclusión de unos agentes y la exclusión de otros, centrándose en los cuerpos concretos y lo vivido en ellos<sup>22</sup>. En ese sentido, el concepto “pueblo” nunca podrá captar ni representar plenamente la pluralidad de aquellos que lo integran, pues para Butler, el “pueblo” está conformado también por los excluidos. Siguiendo a Arendt, Butler expone que el estar *excluido* del espacio de aparición es estar privado del “derecho a tener derechos”, pues la acción plural y pública es el ejercicio de hacer parte de la comunidad originada en el espacio de aparición, y solo mediante el ejercicio del derecho que tienen los agentes de actuar *con* otros es posible crear espacios de aparición<sup>23</sup>. Sin embargo, si el espacio de aparición no se puede separar de la acción plural que trae consigo, ¿cómo se constituye, entonces, la pluralidad que actúa? ¿quién entra en esa pluralidad y quién no? ¿son acaso los excluidos del espacio de aparición presencias espec-

trales, desaparecidas de la vida política?<sup>24</sup> Estas son las cuestiones que Butler se plantea para comprender de qué manera aquellos que son excluidos de la vida política, reducidos a la mera existencia, logran cruzar las fronteras del espacio político establecidas por un discurso hegemónico a través de *acciones de resistencia*. Con esto, Butler busca sacar de la sombra a aquellos que se han quedado al margen de todo discurso sobre el “pueblo”, a los excluidos que se congregan en espacios públicos —también los virtuales<sup>25</sup>— para dar visibilidad a una serie de demandas que tienen que ver con mejorar el sistema político y, con ello, sacarlos de la *precariedad* en la que viven. Pues si se admite que los excluidos se encuentran fuera del espacio político, reducidos a formas despolitizadas del ser, se está aceptando implícitamente la legitimidad de los modos dominantes de establecer los límites de lo político. Utilizar un discurso específico que articula el “pueblo” a partir de la “exclusión” de otros tiene unas implicaciones bien concretas en las vidas y cuerpos de las personas que han sido excluidas y que va mucho más allá de lo meramente “conceptual” o “discursivo”<sup>26</sup>. Pese a que los excluidos han sido tachados de “irreales” por aquellos que quieren monopolizar las condiciones de acceso a la realidad política, pese a que el espacio público ha sido definido a partir de su exclusión, ellos actúan revelando la precariedad materializada en sus cuerpos vivos<sup>27</sup>.

La noción de precariedad se revela aquí como una clave para dilucidar el concepto de manifestación política en Butler, que tiene raíces arendtianas. Sin que Butler recurra explícitamente al concepto de natalidad arendtiano —la posibilidad político-existencial de un nuevo comienzo—, este habita implícitamente en la teoría de la manifestación butleriana. Arendt situó en el centro de la reflexión la consideración de que los humanos son *natales*, en contraposición con la tradición metafísica que ha tomado la mortalidad como experiencia límite de la finitud humana<sup>28</sup>. El nacimiento es el modo en el que el ser humano aparece, se hace visible e interrumpe en el mundo por primera vez. Esta condición de ser natales es, justamente, la que sostiene la capacidad humana para re-iniciarse una y otra vez durante el transcurso de la vida. Es pues el concepto de natalidad el que posibilita comprender que, aunque el sistema político, social y económico despoje a los agentes excluidos de la posibilidad de tener vidas dig-

<sup>16</sup> J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder, 2016.

<sup>17</sup> J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit., p. 31.

<sup>18</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., pp. 16, 172.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>21</sup> E. Laclau, *La razón populista*, Madrid, FCE, 2005.

<sup>22</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>25</sup> En *Cuerpos aliados y lucha política* Butler arroja la idea de que el espacio público no solo incluye los espacios físicos (plazas, calles, etc.), sino también los virtuales, pues a través de las redes sociales se establecen vínculos de solidaridad. Esta idea fue expuesta inicialmente por la autora en su Conferencia *La alianza de los cuerpos y la política de la calle* en el 2011, organizada por la Oficina de Arte Contemporáneo de Noruega (OCA). Disponible en: J. Butler y R. Martínez, *La alianza de los cuerpos y la política de la calle*, *Debate Feminista*, 46, 2012, pp. 91-113. Sin embargo, la virtualidad como espacio político-público de congregación es una tesis interesante que aún no ha sido plenamente desarrollada por Butler.

<sup>26</sup> O. Belmonte y I. Ortega., A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado, *Isegoría*, 56, 2017, pp. 241-261.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>28</sup> F. Birulés, *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*, Barcelona, Gedisa, 2020.

nas de ser vividas, éstos no se resignan a vivir en la precariedad, sino que son impulsados por su capacidad de comenzar y emprender nuevas agencias dentro del espacio político. Esta facultad inherente a la condición humana de interrumpir el curso de la vida hacia la muerte y comenzar de nuevo, obra a manera de recordatorio para los agentes excluidos que, aunque estén condenados a morir en la precariedad, “aunque han de morir, no han nacido para esto, sino para comenzar”<sup>29</sup>.

Butler ha tratado la precariedad como uno de los temas centrales de su filosofía, pues la precariedad es algo más que un principio existencial: cualquier ser humano, sin importar su condición social, se puede ver abocado a la indignancia, a la enfermedad, a las lesiones corporales, etc. En términos generales, la precariedad puede ser pensada como una condición universal, en la medida en que su idea remite al hecho básico de que toda vida está en manos de otro y a que existe una ineludible dependencia social<sup>30</sup>. De manera más específica, los seres humanos se ven expuestos ante condiciones que no pueden controlar y que, en la mayoría de los casos, determinan el futuro de sus vidas<sup>31</sup>. Sin embargo, esta exposición se ve intensificada cuando las condiciones laborales, sociales y políticas son reducidas para ciertos colectivos. Algunas poblaciones que sufren carencias sociales y económicas se ven mucho más expuestas al daño, a la violencia y a la muerte. Por ello, Butler propone una ética de la no violencia basada en el hecho de comprender cuán fácil es eliminar una vida —no solo física o materialmente, sino también simbólicamente—, apelando a la responsabilidad política de asegurar una vida reconocida y por lo tanto “vivable” para todos<sup>32</sup>.

Cuando las personas que están en situaciones de precariedad se reúnen para reclamar una “vida vivible”, el modo en cómo ejercen su reivindicación, en el encuentro de sus cuerpos, es muy significativo. Pues estos cuerpos que actúan juntos en la esfera pública son los mismos que sufren el impacto de la precariedad. A la vez, son cuerpos que actúan unidos en lazos de solidaridad configurando un “nosotros” a través de las *actuaciones performativas* que no son únicamente verbales<sup>33</sup>. Por este motivo, Butler rescata las modalidades de *performatividad* que operan de manera conjunta y que configuran la pluralidad y, en muchos casos, la resistencia de la agencia. Es decir, la relación del “nosotros” se co-crea en la acción conjunta de los cuerpos: el movimiento, la quietud o los gestos de mi cuerpo en medio de la acción del “otro” no es un acto mío, sino que se enmarca en la pluralidad que surge del hecho de estar juntos<sup>34</sup>. La noción de relacionalidad intersubjetiva es abordada por Butler en un primer momento en el libro *Los sentidos del sujeto* (2016) como intercorporalidad, pues, siguiendo a Merleau-Ponty y a Malebranche, “solo cuando

actúan sobre nosotros podemos empezar a actuar”<sup>35</sup>, es decir, cuando la acción del otro —su movimiento— me toca, me convierte en un ser con la posibilidad de sentir y de actuar. Esta intercorporalidad entendida por Butler como la condición humana de *estar-dados* a la interdependencia es el fundamento de la acción porque, aunque el sujeto individual actúe como un modo de autoafirmación, su acción es también un modo de autoafirmación del mundo y, por tanto, del otro al que está tocando con su acción<sup>36</sup>. Con ello, Butler ofrece una nueva interpretación del concepto arendtiano de pluralidad, haciendo hincapié en que la pluralidad solo es posible cuando va ligada a la *performatividad corporeizada* y a la interdependencia.

## 2. El aparecer de los cuerpos excluidos: un paso más allá de Arendt

Las manifestaciones públicas de los movimientos *Occupy*, el de los Indignados o el de distintos colectivos anti-precariedad son formas de acción política, según Butler, centradas en la *performatividad corporal*<sup>37</sup>. Es decir, en todas ellas hay un punto en común y significativo que las une: el actuar en concierto abre un espacio de aparición fundamentalmente atravesado por la condición corporal de la pluralidad<sup>38</sup>. En el espacio relacional de los cuerpos que se sitúan en la escena pública *surge* la acción política; en el «entre» de la materialidad de los agentes es donde se articula la pluralidad<sup>39</sup>. Sin embargo, Butler critica que los espacios de aparición se encuentran restringidos legalmente para que solo algunas personas puedan aparecer en escena como sujetos reconocidos. Solamente aquellos que están dentro de los modos legales de aparecer son reconocidos y pueden presentarse en el espacio público, quedando excluidos aquellos que carecen del derecho a tener una vida vivible<sup>40</sup>. Este argumento de Butler permite comprender que solo aquellos cuerpos que adquieren forma y figura en el contexto de ciertas normas discursivas son los legitimados para comparecer en el espacio público como *cuerpos políticos*.

<sup>29</sup> J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, op. cit.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> El movimiento *Occupy* se originó en Estados Unidos durante el 2011 motivado por la crisis financiera del 2008. El objetivo de la protesta era ocupar continuamente Wall Street con el fin de hacer visible la desigualdad social del 99% de la población frente a la acumulación de riqueza y corrupción del 1%. Para Butler, esta movilización captó la materialidad de la precariedad de los agentes reunidos, pues sus cuerpos constituyeron la evidencia fehaciente de su reclamo en el espacio público. Así mismo, Butler señala que el movimiento español de los Indignados, también conocido como 15-M, que con su presencia permanente en el espacio público reclamó una mayor democracia participativa, implícitamente planteó también que los cuerpos allí reunidos tenían derecho a congregarse libremente, sin miedo a la violencia policial o a la censura política. Cf. J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 17 ss.

<sup>32</sup> A. Cavarero, “Butler, lectora de Arendt”, en F. Birulés y D. Leibetseider (eds.), *Judith Butler. El arte de leer*, Madrid, Katz, 2022, p. 27.

<sup>33</sup> E. Ingala, “From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political”, en G. Rae, y E. Ingala (eds.), *Subjectivity and the Political Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 2018, pp. 35-55.

<sup>34</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 42.

<sup>29</sup> H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 265.

<sup>30</sup> J. Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 30.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>32</sup> J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, Barcelona, Paidós, 2019.

<sup>33</sup> J. Butler., V. Cano., y L. Fernández, *Vidas en lucha: Conversaciones*, Buenos Aires, Katz, p. 45.

<sup>34</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 16.

A lo anterior hay que añadir la conocida tesis de Butler de que existen *marcos* políticamente saturados mediante los cuales es posible aprehender o no una vida como “dañada”; marcos que constituyen operaciones de poder que ponen límites a la esfera de aparición, sin decidir por completo las condiciones de todo aparecer<sup>41</sup>. En su libro *Marcos de guerra*, Butler repiensa el derecho a la vida para aquellos que no cuentan con unos vínculos sociales que afirmen y aseguren las condiciones necesarias para hacer una vida “vivable”. En este sentido, propone la necesidad política y social de minimizar la precariedad de forma igualitaria, asegurando las condiciones básicas que sostengan la vida. Solo con ello se abre la posibilidad de que las personas puedan actuar igualitariamente en la esfera pública, pues las condiciones que hacen posible la vida son las que incentivan y sostienen las acciones políticas<sup>42</sup>. Por otro lado, Butler también defiende la idea de que, en muchos casos, es justamente esa precariedad la que impulsa a los agentes para que aparezcan en la escena pública y reivindiquen sus derechos como vidas valiosas, merecedoras de ser vividas.

Como respuesta a la precariedad, Butler propone ampliar los marcos de la comunidad humana para comprender que todos somos interdependientes, no solo de otras personas, sino de los entornos e infraestructuras que nos sirven de sostén y garantizan la posibilidad de que la vida sea vivible<sup>43</sup>. Es a partir de la inevitable interdependencia de la humanidad que el ser humano *aparece* como agente que tiene capacidad para la acción. En otras palabras, las condiciones que hacen posible la vida son las que incentivan y sustentan la acción política. Aquí Butler cuestiona la separación arendtiana entre la esfera privada y la esfera pública<sup>44</sup>, pues Arendt comparte con la tradición griega la comprensión del actuar como el abandono del espacio doméstico en el que los humanos están abocados a suplir las necesidades de la vida<sup>45</sup>, e ingresan en el espacio relacional de lo público en el que es posible tener una experiencia de comunidad<sup>46</sup>. En cambio, Butler defiende la idea de que la política ya no se define como una actividad exclusiva de la esfera pública, sino que atraviesa constantemente las líneas que la separan de la esfera privada. Es decir, la política está presente en el hogar, en el barrio o en los espacios virtuales que no están insertos en las paredes de

la casa o la plaza pública. Sin embargo, Butler se apoya en Arendt cuando afirma que el espacio de aparición, en el más amplio sentido de la palabra, surge del actuar en concierto, por lo que se puede dar en cualquier tiempo y lugar. Para Arendt, en este espacio de aparición “yo aparezco ante otros, como otros aparecen ante mí [...] El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción”<sup>47</sup>. El verdadero espacio de aparición es el que se articula y extiende entre las personas que actúan juntas, sin importar el lugar ni el tiempo en donde estén. Los hombres aparecen en el mundo mostrando quiénes son mediante el acto y el discurso pues, solo mediante la respuesta a la pregunta planteada al recién llegado “¿Quién eres tú?”, los humanos revelan activamente su única y personal identidad<sup>48</sup>. En la esfera pública, el humano arroja luz al mundo con palabras y actos propios y, de este modo, nace de nuevo, es decir, revela quién es<sup>49</sup>. Es el “quién” el que pasa al primer plano, como cualidad reveladora, en la contigüidad con otros. Es decir, es en la esfera pública donde nadie puede “ser” sin que alguien lo mire y lo escuche, sin aparecer ante los otros; el espacio en donde se “multiplican las oportunidades para que cada uno pueda distinguirse, mostrar con la acción y con las palabras su unicidad, *quién* es”<sup>50</sup>. Sin embargo, para Butler la acción política no está necesariamente vinculada al discurso –a la palabra–, como lo afirma Arendt, pues el cuerpo y sus necesidades acaban siendo parte de la acción, por un lado, como mecanismo de impulso para el movimiento del agente y, por el otro, como revelación corpórea de su precariedad: la condición corporal precaria del agente se constituye en el vehículo de la acción política.

Butler sostiene que aquellas personas excluidas, los cuerpos laborantes sometidos a la precariedad, son capaces de actuar políticamente a través de la reunión de sus cuerpos, los cuales no solo *aparecen* en el espacio público como vehículos del reclamo verbal, sino que ellos mismos constituyen el símbolo material de la precariedad a la que han sido sometidos. En este sentido, la teoría butleriana de la manifestación apunta a pensar que los cuerpos precarizados de los agentes excluidos al *mostrarse* juntos en silencio, en la esfera pública, constituyen *la palabra* de su específica acción política; el cuerpo del manifestante deviene aquí en signo y a la vez sentido, pues en esto consiste su performatividad. La simbolización de los cuerpos manifestantes no habría que interpretarla entonces como una representación que envía a otro lugar como su referente: los cuerpos no están ahí en lugar de algo más, sino solo de sí mismos, reclamando atención por su propia precariedad mientras la significan de modo directo.

Es a través de la pluralidad que dichos cuerpos precarios se transforman en cuerpos políticos. Sin embargo, esto no significa que el cuerpo laborante se diluya en la acción política, sino que es a través de la materialidad –corporalidad– de su precariedad que el sujeto laborante

<sup>41</sup> J. Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., p. 13-14.

<sup>42</sup> J. Butler y A. Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013.

<sup>43</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 49.

<sup>44</sup> La crítica feminista de Butler a la distinción arendtiana entre la esfera pública y privada se fundamenta principalmente en que Arendt relega a las mujeres a la labor reproductiva en la esfera privada, situando el cuerpo femenino como un cuerpo extraño, infantil y *prepolítico*, sin capacidad para actuar libremente en la esfera pública. Esta crítica la expone Butler en su conferencia *La alianza de los cuerpos y la política de la calle* impartida en el marco de la serie *El estado de las cosas*, organizado por la Oficina de Arte Contemporáneo de Noruega (OCA). Disponible en: J. Butler y R. Martínez, *La alianza de los cuerpos y la política de la calle*, *Debate Feminista*, 46, 2012, pp. 91-113.

<sup>45</sup> H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 98.

<sup>46</sup> N. Sánchez, *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, Madrid, Alianza, 2021, p. 106.

<sup>47</sup> H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 221-222.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>49</sup> J. Hermsen, *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, Madrid, Siruela, 2019, p. 101.

<sup>50</sup> F. Birulés, *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*, op. cit.

se consolida como agente político. Lo anterior se ejemplifica en las manifestaciones de los trabajadores indocumentados en Los Ángeles que reclaman su derecho a la reunión y a la ciudadanía. Su aparición en las calles actuando como ciudadanos que reclaman sus derechos no solo afecta el modo cómo ellos aparecen en el espacio público, sino también la configuración del espacio de aparición<sup>51</sup>. Con su aparición, los precarios se hacen presentes en la esfera pública y se resisten a seguir siendo los invisibles de la esfera política. En este sentido, para Butler la acción es siempre corporal, emerge del ejercicio performativo *entre-las-personas* –por lo que es plural– y configura nuevos espacios de aparición que no están atados a un tiempo y a un lugar e incluso que son considerados extra-políticos. Esta tesis de Butler se inspira también en la idea arendtiana de que la *aparición* en el mundo a través de la acción permite por primera vez al sujeto contar como alguien –un *quién*– que ocupa un lugar y tiene derecho a manifestar su posición en la discusión de lo común<sup>52</sup>. Sin embargo, en la reflexión de ida y vuelta de Butler con Arendt, hay una crítica al argumento arendtiano de que “la política no se enciende con la mecha de la necesidad, sino más bien con la condición de la liberación del sujeto de las cadenas del hambre y las penurias materiales”<sup>53</sup>, pues se afirma que el fundamento de la acción política de los “excluidos” es su propia necesidad material manifestada en una forma de solidaridad social, en la que “el propio acto de reunirse implica perseverancia y resistencia”<sup>54</sup>. En ese sentido, para Butler la acción política no se puede definir mediante la negación de las relaciones interdependientes de las que la vida depende, ya que solo como “criaturas biológicas que reconocen las condiciones de interdependencia que aseguran nuestra pervivencia y desarrollo podremos luchar por la consecución de algunas de nuestras metas políticas”<sup>55</sup>. Butler también critica la tesis de Arendt sobre la exclusión del *cuerpo* como estructura fundamental de la acción política, pues los agentes a los que Arendt asocia con la forma corpórea de la existencia no tienen la capacidad de emprender nuevas agencias en tanto que su condición primordial es la “transitoriedad” de sus obras. Sin embargo, la influencia de Arendt en el planteamiento butleriano de la teoría performativa de la manifestación es evidente, pues le permite a Butler entender cómo “las reuniones públicas estructuran y desestructuran el espacio de aparición”<sup>56</sup> y plantear, a partir de ello, que

la acción conjunta de los cuerpos –su simple congregación, sus gestos, su parada en un lugar y, en definitiva, todo lo que forma parte de la *asamblea* y que no puede confundirse con las expresiones verbales– puede representar en sí mismo los principios de la libertad y la igualdad<sup>57</sup>.

No hay que olvidar que la arquitectura del lugar en el que ocurren las manifestaciones es re-organizada por los movimientos que allí se instalan. Cuando un colectivo se traslada de una plaza asfaltada a un callejón lateral sin asfaltar, produce un poderoso significado: se mueven entre las líneas difusas que separan lo público de lo privado, resignificando con el movimiento de sus cuerpos espacios privados para que ahora sean reconocidos como públicos<sup>58</sup>. Por medio de la *performatividad corporeizada* se re-funcionalizan entornos materiales. Para Butler, la acción humana “depende de toda clase de apoyos, ya que siempre es una acción apoyada”<sup>59</sup>. De este modo, el cuerpo es un conjunto de relaciones vivas que dependen de la infraestructura social y ambiental que permiten su actuación. Esa interdependencia humana muestra la inevitable vulnerabilidad a la que se está expuesto cuando no se tienen los suficientes soportes que permitan el mantenimiento de la vida y, por tanto, el sostén de la acción política<sup>60</sup>. Es por ello que, Butler defiende la importancia de que las manifestaciones de las personas sometidas a precariedad creen nuevos centros –lugares– simbólicos de la acción política que evidencien la carencia de infraestructuras que hagan que sus vidas merezcan la pena de ser vividas. Pues es a través de la acción conjunta de los cuerpos en la manifestación que se ponen en cuestión los aspectos imperfectos de la política y se visibilizan las infraestructuras precarias en las que estos colectivos intentan sostener sus vidas.

### 3. Vulnerabilidad que resiste ante la violencia

Para la filosofía butleriana la vulnerabilidad<sup>61</sup> hace referencia a la capacidad humana de abrirnos a la experiencia de ser tocados o afectados por el “otro”, dejando entrever la inevitable interdependencia a la que nos vemos abocados como seres humanos<sup>62</sup>. El hecho de que el ser humano sea un ser fundamentalmente vulnerable implica que el sujeto no tiene la capacidad para cuidarse de forma independiente e individual, sino que depende del cuidado de otros. En este sentido, Butler comprende que la condición de vulnerabilidad está íntimamente relacionada con la capacidad que tienen las personas para *responder*, pues el *ser* vulnerables nos convierte en seres afectables, es decir, abiertos a ser tocados por las demandas de los otros<sup>63</sup>. Aquí Butler, inspirada en Lévinas, retoma el imperativo ético que surge del rostro del Otro, pues nuestra existencia depende y se soporta en el Otro. En este sentido, al ser seres relacionales e

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 69-70.

<sup>61</sup> Desde comienzos del 2000, Butler articula el tema de la vulnerabilidad en su filosofía. Son numerosos textos en los que presenta consideraciones respecto al tema: *Precarious Life* (2004), *Giving an Account of Oneself* (2005), *Frames of War* (2009), *Dispossession: The Performative in the Political* (2013), *Vulnerability in resistance* (2016), *The Force of Nonviolence* (2020).

<sup>62</sup> J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, op. cit., p. 51. Cf. también: J. Butler, V. Cano y L. Fernández, *Vidas en lucha: Conversaciones*, op. cit., p. 64-65; J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 54.

<sup>63</sup> J. Butler, *Vulnerabilitat, supervivència*, Barcelona, CCCB, 2008.

<sup>51</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 83.

<sup>52</sup> N. Sánchez, *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, op. cit., p. 90.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>54</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 30.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>57</sup> *Idem*.

interdependientes “mi propio ser va más allá de mí y se entreteje con múltiples otros sujetos, con el Otro, quien a su vez forma parte de mi yo”<sup>64</sup>. La demanda ética, en este sentido, surge del rostro del Otro, pues no somos solamente responsables de nuestros actos ante las instituciones o los sistemas legales, sino fundamentalmente ante el Otro. Sin embargo, para Butler esta demanda no se manifiesta exclusivamente a través del lenguaje, en un discurso articulado, sino que, Butler defiende que lo que se me impone del Otro, en primera instancia, es su proximidad corporal: “si es el «rostro» el que actúa sobre nosotros, puede decirse que en cierta medida estamos afectados y, al mismo tiempo, reclamados por este”<sup>65</sup>. Aquí el rostro del Otro no tiene que ver con sus rasgos en materia de nación, cultura, religión o raza, sino que el rostro del Otro me reclama en tanto que *homo dolens*; el rostro comunica la esencia de lo humano: su fragilidad, su vulnerabilidad y su precariedad<sup>66</sup>. El rostro humano nos convoca éticamente a responder, pues nos interpela profundamente despertando una necesidad de actuar; es el rostro del Otro el que me moviliza.

En la filosofía butleriana el dolor y el duelo son lazos fundamentales que articulan los cuerpos de los agentes precarizados en comunidades políticas. El dolor como experiencia fundamental de la corporeidad humana es una experiencia *ex-tática* que “nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras”<sup>67</sup>. Según Butler, la experiencia del dolor materializada en el cuerpo precario moviliza a los agentes para forjar comunidades políticas y actuar en concierto. Esto significa que cada cuerpo no es simplemente un solo cuerpo, sino que es también los otros cuerpos con los que se relaciona y sin los cuales su existencia no sería posible. No obstante, esto no quiere decir que “el cuerpo se desdibuje completamente en un cuerpo social amorfo, sino que para captar su significado político tenemos que entenderlo en relación con la premisa ontológica butleriana sobre nuestra vulnerabilidad constitutiva”<sup>68</sup>. La consideración del cuerpo como susceptible a ser vulnerado o a experimentar como vulnerable es un giro que Butler da en su teoría del cuerpo; giro evidente desde el momento en el que tiene en cuenta el duelo y el dolor como experiencias articuladoras de las comunidades políticas<sup>69</sup>. De este modo Butler asegura que solo es posible encontrar

una ontología del cuerpo al entender la vulnerabilidad como su *estructura primordial*<sup>70</sup>.

La tesis de que el eslabón que une a los agentes en una comunidad política radica en el reconocimiento de la *vulnerabilidad al dolor* fue desarrollada por Butler inicialmente en su libro *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* y ampliada más adelante, en *Cuerpos aliados y lucha política*, con respecto a la solidaridad. El paso que da Butler para comprender la vulnerabilidad no solo como la realidad sufriente del ser humano, sino también como la experiencia de solidaridad y corresponsabilidad, nos da la oportunidad de interpretar el concepto de vulnerabilidad como “un ser y estar constitutivo de todas y cada una de las experiencias de la realidad humana [...] la vulnerabilidad es la expresión fundamental de la condición humana”<sup>71</sup>. Es decir, la vulnerabilidad implica a los agentes en aquello que está más allá de ellos mismos, pero que a la vez es parte de su propia experiencia sintiente materializada en su corporeidad<sup>72</sup>.

Si nuestra capacidad para actuar está ligada a nuestra capacidad para responder, la respuesta que damos requiere que seamos sensibles a aquello que está fuera de nosotros. Esta capacidad de respuesta implica el reconocimiento de que no somos seres aislados viviendo en un individualismo radical, sino que somos seres relacionales en donde el Otro hace parte de nuestra existencia. Para Butler, este es el fundamento esencial en la construcción de agencias que se reúnen para reclamar mejores infraestructuras que hagan posible una vida libre de precariedad. A tal efecto, el eslabón que une a las personas y las cohesiona en un grupo que actúa en común es la solidaridad: *dejarse afectar* por la vulnerabilidad al dolor en el otro. Ésta es la que vincula los cuerpos y los impulsa a que actúen performativamente unidos en el espacio público. La solidaridad es un acto que se sustenta en el “dejarse” tocar por la vulnerabilidad del otro y que entrelaza a los cuerpos en acciones de resistencia. En otras palabras, la vulnerabilidad une a los sujetos en alianzas que les permiten resistir ante la precariedad.

Aquí surge una de las tesis más importantes de la filosofía butleriana y que transforma por completo el modo habitual de comprender la vulnerabilidad como una condición social o económica de fragilidad, debilidad o “dañabilidad” que impide que las personas tengan la fuerza necesaria para reclamar sus derechos y que las coacciona en una situación de permanente precariedad. Por el contrario, Butler comprende la vulnerabilidad –inspirándose en Gandhi– como “la fuerza del alma” que permite persistir –con el cuerpo– en condiciones, muchas veces violentas, que atentan contra la posibilidad de persistencia<sup>73</sup>. La vulnerabilidad no se debe identificar solamente con la pasividad individual, sino que es posible ofrecer un marco de comprensión mucho más amplio en el que la vulnerabilidad obra como un motor que impulsa acciones de resistencia. Al res-

<sup>64</sup> M. Cano, *Judith Butler: Performatividad y vulnerabilidad*, Barcelona, Shackleton Books, 2021.

<sup>65</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 109.

<sup>66</sup> J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>68</sup> M. Cano, *Judith Butler: Performatividad y vulnerabilidad*, op. cit.

<sup>69</sup> A. Martínez, La Tensión entre Materialidad y Discurso: La mirada de Judith Butler sobre el cuerpo, *Cinta moebio* (54), 2015, pp. 325-335. Aquí Martínez hace un análisis de la teoría butleriana del cuerpo en los escritos sobre el género, como en *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo* (1993) y evidencia el giro conceptual que realiza Butler sobre la teoría del cuerpo desde el concepto de género hasta cuando introduce la vulnerabilidad como experiencia constitutiva de la corporalidad en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2004).

<sup>70</sup> J. Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en, B. Sàez (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, Barcelona, Icaria, 2014, pp. 47-80.

<sup>71</sup> M. Seguró, *Vulnerabilidad*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 14-15.

<sup>72</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 154.

<sup>73</sup> J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, op. cit., p. 196.

pecto, Butler propone el ejemplo de la resistencia de los migrantes a lo largo y ancho de las fronteras europeas. Reconoce que, aunque en la mayoría de los casos los han privado de cualquier capacidad, muchos buscan el modo de aprender idiomas, hacerse mapas de los territorios desconocidos y conformar comunidades que los sostienen en su vulnerabilidad. Articulan, también, sus demandas en acciones performativas que evidencian su vulnerabilidad. Se presentan sin papeles ante los poderes policiales, exponiendo su “piel” a la violencia, pero encarnando en su cuerpo la propia demanda. En el *gesto* de presentarse sin papeles dicen, sin decirlo, “aquí hay una vida”<sup>74</sup>. Otro ejemplo son las huelgas de hambre en el interior de las cárceles, como las que se emprendieron en Palestina en la primavera del 2012. Estas constituyen formas de resistencia, obligatoriamente restringidas a espacios cerrados, en donde los cuerpos confinados en formas paralelas de aislamiento plantean sus demandas de libertad y de juicios justos, su derecho a moverse en el espacio público y a ejercitar las libertades públicas<sup>75</sup>.

En estos casos, el carácter viviente de aquellos que han sido sometidos a condiciones de precariedad se muestra como la resistencia de unas vidas que no han terminado, por lo que no serán unas vidas sujetas al silencio y a la desaparición en la esfera pública. Al presentarse como vidas vivientes que aún no se han extinguido, que siguen respirando y, por lo tanto, que aún pueden resistir, aún sus cuerpos podrán actuar en conjunto —a pesar del confinamiento— para reclamar sus derechos de tener infraestructuras que los soporten y les permitan tener buenas vidas<sup>76</sup>.

Como se ha mencionado anteriormente, Butler no rechaza por completo la necesidad del lenguaje en el ejercicio de manifestación política, sino que por el contrario reconoce su papel. Ante la precariedad es necesario, según Butler, que se estimule el disenso y el debate incluyendo a todos aquellos que sostengan un punto de vista crítico sobre la política oficial y la cultura civil, garantizando el estatus de ser “hablantes viables”, pues es a través de este intercambio de ideas, muchas veces críticas, que se construye el núcleo de la democracia<sup>77</sup>. A este respecto, Butler es crítica de las formas hegemónicas —muchas veces violentas— que establecen límites a lo que se considera como un “hablante viable” o a lo que se considera digno de debate dentro de la esfera pública; por ejemplo, aquel que “sostenga posiciones que no están en línea con la norma nacionalista pasará a perder credibilidad como hablante, y los medios dejarán de estar abiertos para él o ella”<sup>78</sup>.

Si queremos explicarlo en clave arendtiana, podemos decir que con estas restricciones se corre el riesgo de eliminar el espacio de confrontación en donde los hombres aparecen *dialogando* en la pluralidad, intercambiando distintos puntos de vista para crear un mundo en común. Son pues, las acciones políticas de los seres humanos las

que le dan forma y significado a una comunidad política, pues solamente se puede ver y experimentar el mundo tal y como este “realmente” es, al entenderlo como algo que es común a muchos, y que únicamente es comprensible en la medida en que, los humanos hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas<sup>79</sup>.

Ante la hegemonía violenta que reduce, cada vez más, las posibilidades de que las personas sean “hablantes viables” para aparecer en la esfera pública, siempre es posible resistir, y tal resistencia no es sino una forma de contra-violencia<sup>80</sup>. En ese sentido, la crítica de Butler a la violencia, la cual tiene la capacidad de destruir las relaciones que vinculan y conectan para actuar en conjunto, está relacionada con la tesis arendtiana sobre la violencia. Arendt señala que la violencia tiene un carácter instrumental y tiene la capacidad de destruir el poder, pero nunca es capaz de crearlo<sup>81</sup>, pues el poder corresponde “a la capacidad humana no sólo de actuar sino también de actuar en concierto. El poder nunca es propiedad de un solo individuo, pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”<sup>82</sup>. Aunque la violencia quiebre el poder, según Butler, siempre es posible resistir. Pues la capacidad de actuar en concierto crea una contra-violencia —no violenta— que encuentra nuevas formas de poder sustentadas en acciones que mantienen los vínculos vivos y persistentes<sup>83</sup> y que, por tanto, salvaguardan la comunidad política, que es el centro de la democracia.

Ante estas tesis es importante considerar también la propuesta agonista de Chantal Mouffe, pues es esencial que en el debate crítico se genere el reconocimiento legítimo de las demandas de todos los que participan en la agencia, aun cuando sean considerados como oponentes. Pues no hay nada más nocivo para el sistema democrático que permanecer en un modelo antagónico en el que ninguna de las partes comparte ninguna base en común<sup>84</sup> y se excluye —deslegitimen— aquellos que no comparten las propias demandas. Para que la violencia merme y la precariedad no se extienda es necesario abrir espacios de debate en la esfera pública —entendida ampliamente en el sentido de Butler— en el que puntos de vista críticos, muchas veces expresados en *acciones performativas* no-violentas, sean reconocidos como legítimos. Lejos de representar este hecho “un peligro para la democracia es, en realidad, su condición misma de existencia”<sup>85</sup>.

#### 4. Conclusión

La filosofía butleriana ofrece una visión amplia para comprender la capacidad que poseen los agentes sometidos a precariedad para reivindicar sus demandas en el espacio público a través de la reunión de sus cuerpos. En ese sentido, Butler saca de entre las sombras a aquellos

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 188-189.

<sup>75</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>76</sup> J. Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>77</sup> J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>78</sup> *Idem*.

<sup>79</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 80.

<sup>80</sup> J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>81</sup> H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2020, p. 71.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>83</sup> J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>84</sup> Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>85</sup> Ch. Mouffe, *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 16-17.

que han sido sometidos a precariedad y, por tanto, han sido excluidos de la esfera pública, reconociendo que su vulnerabilidad es un motor que permite emprender nuevas acciones de resistencia. El aporte fundamental de la filosofía butleriana radica en la propuesta sobre el *acto performativo corporeizado* que al ser realizado en concierto crea nuevos espacios en el que los agentes *aparecen* públicamente para hacer manifiestas sus reivindicaciones, no solo a través del habla, sino también a través de sus cuerpos laborantes: ellos mismos constituyen el símbolo material de la precariedad a la que han sido so-

metidos y con sus cuerpos intervienen actuando en la esfera pública. Con esto se hace patente el vínculo entre la teoría performativa de la manifestación de Butler y la teoría arendtiana del espacio de aparición y la acción política. Apoyándose en los conceptos arendtianos de acción política, pluralidad y espacio de aparición, Butler da un paso más allá para describir la performatividad corporeizada de la manifestación política, otorgándole un reconocimiento teórico a aquellos cuerpos en condiciones de precariedad que actúan políticamente en su aparecer y cuya vulnerabilidad resiste ante la violencia.

## Bibliografía

- Arendt, A., *La condición humana*, Barcelona, Austral, 2020  
 —, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.  
 —, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2018.  
 Belmonte, O., y Ortega, I., “A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado”, *Isegoría*, 56, 2017, pp. 241-261.  
 Birulés, F. *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*, Barcelona, Gedisa, 2020.  
 Butler, J., *La fuerza de la no violencia*, Barcelona, Paidós, 2019.  
 —, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 2017.  
 —, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2017.  
 —, *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder, 2016.  
 —, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en, B. Sàez (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, Barcelona, Icaria, 2014, pp. 47-80.  
 —, *Vulnerabilitat, supervivència*, Barcelona, CCCB, 2008.  
 —, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.  
 —, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006.  
 Butler, J., Cano, V. y Fernández, L., *Vidas en lucha: Conversaciones*, Buenos Aires, Katz, 2019.  
 Butler, J. y Athanasiou, A., *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013.  
 Butler, J. y Martínez, R., “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”, *Debate Feminista*, 46, 2012, pp. 91-113.  
 Cano, M. *Judith Butler: Performatividad y vulnerabilidad*, Barcelona, Shackleton Books, 2021.  
 Cavarero, A., “Butler, lectora de Arendt”. En, F. Birulés, y D. Leibetseder (eds.), *Judith Butler. El arte de leer*, Madrid, Katz, 2022.  
 Fischer-Lichte, E., *Estética de lo performativo*, Madrid, Abada, 2014.  
 Ingala, E., “From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political”. En, G. Rae, y E. Ingala (eds.), *Subjectivity and the Political Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 2018.  
 Hermsen, J., *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, Madrid, Siruela, 2019.  
 Laclau, E., *La razón populista*, Madrid, FCE, 2005.  
 Martínez, A., La Tensión entre Materialidad y Discurso: La mirada de Judith Butler sobre el cuerpo, *Cinta moebio* (54), 2015, pp. 325-335.  
 Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007  
 —, *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.  
 Sánchez, N., *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, Madrid, Alianza, 2021.  
 Seguró, M., *Vulnerabilidad*, Barcelona, Herder, 2021.  
 Villacañas, J., *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015.



# El racismo como dimensión fundamental del dominio: la analítica del poder de Foucault a partir del contexto colonial

Bruno Osella<sup>1</sup>

Recepción: 07-06-2023 / Aceptación: 10-11-2023

**Resumen.** Aunque la obra de Foucault haya influido en el pensamiento poscolonial y decolonial, a menudo se acusó al francés de eurocentrismo, renunciando, en algunos casos, a un diálogo enriquecedor entre su obra y estas corrientes de estudio. Con el racismo como eje de interés específico, en este trabajo analizaremos primero el curso de Foucault *Defender la sociedad* y luego las contribuciones del sociólogo decolonial Ramón Grosfoguel y de los pensadores Frantz Fanon y Achille Mbembe. La consulta del archivo colonial ofrece posibles cronologías de la aparición del racismo de Estado que difieren con la de Foucault, y sobre todo permite distinguir cómo el racismo actúa en los distintos mecanismos de la analítica del poder. Así, sostenemos que el racismo puede entenderse no solo como un dispositivo biopolítico, sino también como una dimensión fundamental del dominio que actúa al mismo tiempo como tecnología disciplinaria sobre el cuerpo del sujeto racializado y como poder de muerte del soberano.

**Palabras clave:** Racismo; Foucault; pensamiento decolonial; pensamiento poscolonial; analítica del poder.

## [en] Racism as a fundamental dimension of domination: Foucault's analytics of power from the colonial context

**Abstract.** Although Foucault's work has influenced postcolonial and decolonial thought, the Frenchman has often been accused of Eurocentrism, renouncing, in some cases, an enriching dialogue between his work and these currents of study. With racism as a specific interest, in this paper, we will first analyze Foucault's *Society Must Be Defended* and then the contributions of some decolonial thinkers, Frantz Fanon and Achille Mbembe. The consultation of the colonial archive offers possible chronologies about the emergence of state racism that differ from Foucault's and, above all, makes it possible to distinguish how racism acts in the different mechanisms of the analytics of power. In this way, we argue that racism can be understood not only as a biopolitical device but also as a fundamental dimension of domination that acts both as a disciplinary technology on the body of the racialized subject and as power of death of the sovereign.

**Keywords:** Racism; Foucault; Decolonial Thinking; Postcolonial Thinking; Analytics of Power.

**Sumario.** 1. Introducción 2. El racismo en *Defender la sociedad* 3. La conquista de las Américas y la biopolítica de la limpieza de sangre 4. Límite eurocéntrico y potencial decolonial del racismo en la analítica del poder 5. El espacio colonial: el racismo como anatomopolítica y dimensión fundamental del poder 6. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Osella, B. (2023). El racismo como dimensión fundamental del dominio: la analítica del poder de Foucault a partir del contexto colonial. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 249-260.

### 1. Introducción

Como es sabido, en *Defender la sociedad* Michel Foucault analiza el proceso que llevó a la conformación de la tecnología biopolítica que él nombra “racismo de Estado”. En este texto, el filósofo asigna un papel marginal al colonialismo entre los fenómenos que influyeron en la gestación de dicha biopolítica; de ahí surge el interés por el objeto investigado en el presente artículo. A primera vista, la articulación del curso de 1976 pretende proporcionar una *comprensión histórico-racional* de los genocidios perpetuados en suelo europeo por las políticas de

la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial; mediante esta comprensión, dichos fenómenos no resultarán contradictorios respecto al floreciente empleo de la lógica del biopoder en el desarrollo de las artes liberales del gobierno conocido por la modernidad occidental. Desde esta perspectiva, Foucault utiliza el método genealógico consultando fuentes procedentes del “viejo continente” y se despreocupa de una dimensión histórica con la cual, en tanto ciudadano de un Estado colonialista como la Francia, el filósofo estaba familiarizado. Este silencio es de difícil comprensión teniendo en cuenta no solo la militancia política de Foucault, sino también que,

<sup>1</sup> Università degli studi di Bari “Aldo Moro”; [bruno.osella@uniba.it](mailto:bruno.osella@uniba.it).

en la década anterior, el proceso de descolonización del imperio francés había conocido picos de terror e inhumanidad como los registrados en la “vecina” guerra de independencia argelina.

¿El pensamiento de Foucault es eurocéntrico? En un principio, esta era la pregunta que nos planteábamos, y una respuesta afirmativa habría brindado la ocasión de corroborar las numerosas críticas que, en este sentido, le han dirigido las corrientes de estudio que ven en el colonialismo europeo los fundamentos del actual sistema económico-político capitalista. Sin embargo, la colección de pistas dispersas en algunos cursos y ensayos de los años setenta nos llevó a la idea de que, en lugar de darle la espalda en nombre de una lejanía inconciliable de puntos de vista, es posible articular un diálogo crítico y enriquecedor entre el pensamiento de Foucault y los enfoques decolonial y postcolonial. Así, al limitar el campo de análisis a la cuestión de la discriminación racial y recurrir al archivo colonial<sup>2</sup>, la hipótesis que queremos desarrollar en este artículo es que el *racismo*, en el paradigma conceptual de la analítica del poder<sup>3</sup>, actúa no solo a través de los *dispositivos biopolíticos*, sino también en los *disciplinarios* y en el *derecho de espada* del soberano, y que se presenta, por tanto, como una dimensión fundamental del dominio. El marco de referencia de la hipótesis es la analítica del poder. Por lo tanto, para el desarrollo del presente trabajo recurriremos a las obras de Foucault de los años setenta y especialmente al curso titulado *Defender la sociedad*. Respecto a la bibliografía secundaria, los *foucauldian studies* han dado vida a una vasta literatura sobre la biopolítica y su consulta continúa siendo imprescindible para el estudio de

la temática que nos ocupa. De todas maneras, al escoger como horizonte de análisis los ámbitos ligados a las vicisitudes coloniales, en este artículo nos serviremos en particular de la bibliografía relativa a las corrientes de estudio postcolonial y decolonial.

Después de analizar la definición del racismo propuesta en el curso de 1976, intentaremos subrayar las criticidades imputables a una *visión eurocéntrica*, pero al mismo tiempo poner de relieve los elementos que establecen una sintonía con la perspectiva decolonial y atestiguar al menos una conciencia en Foucault del *peso histórico-político del colonialismo*. En ese sentido, a través de la contribución de Ramón Grosfoguel<sup>4</sup>, veremos que la consulta del archivo colonial puede llevar a una cronología del fenómeno del racismo de Estado distinta a la señalada por Foucault. Con Mario Rufer<sup>5</sup>, reivindicaremos como punto fundamental de su definición del racismo el *papel estructural del acontecimiento de la conquista* para la estigmatización racial. Además, con las reflexiones de Santiago Castro-Gómez<sup>6</sup> e Orazio Irrera<sup>7</sup>, reconoceremos la utilidad que tienen para la agenda decolonial la *concepción heterárquica del poder* inherente a la obra de Foucault y su noción de “acumulación de hombres”<sup>8</sup>.

Por último, sostendremos que la *analítica del poder* constituye una herramienta muy útil para ampliar las perspectivas del ámbito decolonial. A través de las consideraciones de Frantz Fanon<sup>9</sup> y Achille Mbembe<sup>10</sup> intentaremos identificar, tanto en la metrópolis como en la colonia, la presencia de procesos de racialización asimilables a los que Foucault llama *anatomopolíticas*; pero también mostraremos que, a diferencia de lo que Foucault describe para el contexto occidental, en las co-

<sup>2</sup> Para Foucault, el archivo es la condición de posibilidad de lo que constituye el establecimiento, dentro de un marco histórico, de ese conjunto de discursos que forman un saber compartido: “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas [...] se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas” (M. Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970, pp. 219-220). En línea con esta definición, por archivo colonial no nos referimos a una colección de textos o a una institución determinada, sino a ese conjunto complejo de saberes y acontecimientos que tienen en el fenómeno concreto del colonialismo su horizonte de verdad y su justificación discursiva.

<sup>3</sup> Con esta expresión nos referimos generalmente al conjunto de investigaciones sobre el poder desarrolladas por Foucault en los años setenta tanto en sus textos (en particular *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*) como en los cursos impartidos por él en el *Collège de France*. La analítica del poder es un método que busca elaborar la “definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo” (M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 100). A través de esta tarea, desempeñada en clave genealógica, Foucault pretende discutir y superar la concepción “jurídico-discursiva” del poder propia de las teorías contractualistas y más en general de la modernidad, en la que el poder es pensado en un horizonte meta empírico y caracterizado negativamente como límite, represión. Lejos de querer elaborar una teoría abstracta y universal, el filósofo enfatiza el carácter relacional y abierto del poder, y se propone “analizar la manera en que, en los niveles más bajos, actúan los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder; mostrar cómo se desplazan esos procedimientos, desde luego, cómo se extienden y se modifican” (M. Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 39).

<sup>4</sup> R. Grosfoguel, “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* 16, 2012, pp. 79-102.

<sup>5</sup> M. Rufer, “La raza como efecto de conquista”, *ArtCultura Uberlândia* 41, 2020, pp. 20-49.

<sup>6</sup> S. Castro-Gómez, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa* 6, 2007, pp. 153-172.

<sup>7</sup> O. Irrera, “Racisme et colonialisme chez Michel Foucault”, en J.-F., Braunstein et al. (eds), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, disponible en: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it#bodyftn1>.

<sup>8</sup> Como veremos en las páginas siguientes, Foucault desarrolla esta noción en *Vigilar y Castigar* y en el curso en el *Collège de France* de 1973-1974 publicado bajo el título *El Poder Psiquiátrico*. De manera general, es posible afirmar que la acumulación de los hombres representa la lógica que afectó el perfeccionamiento de los mecanismos disciplinarios en la sociedad occidental: “en paralelo con la acumulación de capital –y como necesidad de ésta, por otra parte–, fue preciso proceder cierta acumulación de hombres o, si lo prefieren, cierta distribución de la fuerza de trabajo que estaba presente en todas esas singularidades somáticas. [...] La extensión de las disciplinas, su desplazamiento, la migración de su función lateral a la función central y general que ejercen a partir del siglo XVIII, están ligados a esa acumulación de hombres y su papel en la sociedad capitalista” (M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 94-95).

<sup>9</sup> En particular: F. Fanon, *Por la revolución africana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1975; F. Fanon, *Piel negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

<sup>10</sup> En particular: A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Barcelona, NED, 2016, ed. digital; A. Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011.

lonias y en el actual Sur Global<sup>11</sup>, la capacidad mortífera del *derecho de espada* del soberano, en el que sigue interviniendo el factor racial, ocupa un lugar central para la articulación de las diferentes modalidades del ejercicio del poder.

## 2. El racismo en *Defender la sociedad*

Como es sabido, el pensamiento de Foucault ha condicionado notablemente el trabajo de autoras y autores que se remiten a la corriente de los *Postcolonial Studies*<sup>12</sup>; muestra de ello es el papel fundamental que desempeña la noción foucaultiana de “discurso” en la de “orientalismo” de Edward Said. Aunque los instrumentos conceptuales de Foucault forman parte del bagaje teórico de los estudios poscoloniales, a menudo ha sido criticado por contribuir a perpetuar una *idea abstracta de Occidente*, desvinculada de las colonias. Según esta postura, la perspectiva eurocéntrica actuaría como límite heurístico en la analítica del poder: el análisis genealógico de las transformaciones de los mecanismos de funcionamiento del poder en la sociedad moderna se limitaría al contexto europeo y omitiría las relaciones económico-políticas que los entonces nacientes Estado-nación europeos mantenían con sus colonias.

A partir de esta constatación, Said y Gayatri Chakravorty Spivak critican con rotundidad a Foucault. El primero sostiene que “no parece interesado en el hecho de que la historia no es un territorio francófono homogéneo sino una compleja interacción entre economías, sociedades, ideologías heterogéneas. [...] Parece no darse cuenta de cuánto las ideas de discurso y disciplina son asertivamente europeas”<sup>13</sup>. La segunda, con tonos aun más severos, considera que

La *reinscripción topográfica del imperialismo* nunca informó de manera específica los presupuestos de Foucault [...] A veces parece como si la propia brillantez del análisis que hace Foucault de los siglos del imperialismo europeo produjera una versión en miniatura de ese fenómeno heterogéneo [...] La clínica, el manicomio, la cárcel, la universidad: todos parecen *alegorías* que hacen de panta-

lla, repudiando una lectura de los relatos más amplios del imperialismo<sup>14</sup>.

De hecho, en textos fundamentales como *Vigilar y castigar*<sup>15</sup>, las vicisitudes coloniales, si no ausentes, parecen periféricas y no influyen en los desarrollos de la modernidad europea. Este silencio es aún más patente si se consideran las reflexiones sobre el racismo hechas por Foucault en el último capítulo de *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I*<sup>16</sup>, donde este fenómeno se considera exclusivamente dentro de las dinámicas políticas continentales como consecuencia de la aparición del biopoder. Hay que recordar, sin embargo, que los cursos impartidos por Foucault en los años setenta en el *Collège de France* no empezaron a publicarse hasta 1997, y que en este material, como trataremos de defender a continuación, es posible destacar algunas referencias al papel del colonialismo en su horizonte teórico. Por el momento, nos detendremos en el curso del 1976, publicado solo veinte años más tarde con el título *Defender la sociedad*, ya que esta obra tiene como objeto de investigación principal el funcionamiento del modelo de inteligibilidad en la que el racismo se expresa como fenómeno del poder.

Antes de continuar el análisis del curso, es necesario precisar que el trabajo de Foucault centrado en el racismo se distribuye de manera fragmentaria en sus obras. Esta temática, desarrollada en la época en que la finalidad genealógica adquiere un mayor protagonismo en las reflexiones del filósofo, permite aproximarse a la racionalidad política del poder y más específicamente a la del Estado moderno. En efecto, el tratamiento del racismo en Foucault se inscribe en el contexto más amplio de la descripción del funcionamiento y de los cambios de los mecanismos de dominación que han llevado a la afirmación del “biopoder”. Como es sabido, este último tipo de poder, opuesto al poder soberano, se ocupa de la “administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” con vistas a la adaptación productiva de “los fenómenos de la población a los procesos económicos”<sup>17</sup>. Para el desarrollo del biopoder será decisivo el florecimiento de las ciencias biológicas y demográficas, y más en general de todos esos saber-poder que, al ocuparse del ser humano como especie, incluyen la preocupación por el aspecto biológico de la población entre las estrategias políticas del Estado moderno: “por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político [...] pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder”<sup>18</sup>.

El tema del racismo es analizado por Foucault dentro de este amplio marco general, en el que el filósofo rastrea el funcionamiento de la racionalidad racista en diferentes mecanismos de dominio, que luego conducirán, como veremos, al peculiar racismo de Estado. En *La*

<sup>11</sup> Con el término “Sur Global” nos referimos “a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la segunda guerra mundial, solían ser llamados el Tercer Mundo” (B. de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 22). Con esta noción se pretende superar una visión desarrollista de las relaciones internacionales y reconocer agentividad epistemológica y política a las naciones “periféricas” del sistema capitalista. Así, por “Sur Global” se entiende no solo “la ubicación del subdesarrollo y de las naciones emergentes que necesitan el «apoyo» del norte global (G7, FMI, Banco Mundial y similares)” sino también “el lugar donde están surgiendo nuevas visiones del futuro y donde la sociedad política y descolonial global está trabajando” [C. Levander y W. Mignolo, “The Global South and World Dis/Order”, *The Global South* 5, 2011, p. 3 (la traducción es nuestra)].

<sup>12</sup> Para un análisis exhaustivo de la relación crítica entre la obra de Foucault y los *Postcolonial Studies* remitimos a: W. Thijs, *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesis doctoral], Gießen, Justus-Liebig Universität Gießen, 2012.

<sup>13</sup> E. Said, “The problem of textuality”, *Critical Inquiry* 4, 1978, p. 711.

<sup>14</sup> G. C. Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010, p. 275 [la cursiva es nuestra].

<sup>15</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

<sup>16</sup> M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I, op. cit.*, p. 168.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 169-170.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 172.

*voluntad de saber*, Foucault investiga a fondo la regulación por parte del Estado moderno de algunos aspectos vitales de la existencia de la ciudadanía. Entre ellos, asume una importancia decisiva el de la sexualidad. Esto se debe a que el control y la gestión de la sexualidad es necesaria para garantizar el crecimiento de una población sana y genéticamente superior. En el desarrollo de esta tecnología política es posible observar el funcionamiento de lo que el filósofo entiende por racismo moderno:

El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo<sup>19</sup>.

Según Foucault, por lo tanto, la aparición del racismo moderno está estrechamente relacionada no solo con la presencia de un Estado central sino también con la proliferación de discursos sobre la sexualidad. Estos últimos conducen a la aplicación de políticas dirigidas a regular el conjunto de conductas vinculadas al sexo y a la procreación con el objetivo eugenético de aumentar la fuerza vital de la población. En las reconstrucciones del filósofo, el racismo, por lo tanto, pertenece principalmente a la “dimensión sexual”<sup>20</sup> del emergente biopoder.

Otro registro en el que Foucault encuentra el funcionamiento de una racionalidad racista es el del saber-poder psiquiátrico-jurídico. En el curso en el Collège de France de 1975, publicado posteriormente con el título *Los anormales*, el filósofo sostiene que el desarrollo de la psiquiatría ha sido decisivo a la hora de proporcionar al Estado moderno las herramientas para poder identificar a los “enemigos” internos de la población, aquellos que con su anormalidad pueden provocar la degeneración de la raza. Por lo tanto, siempre en el ámbito del biopoder, el funcionamiento de la psiquiatría está dictado por una racionalidad racista, que además de identificar a los portadores de degeneración de la especie justificará la eliminación de los mismos:

[...] la psiquiatría, a partir de la noción de degeneración, a partir de los análisis de la herencia, puede efectivamente engancharse o, mejor, dar lugar a un racismo, un racismo que fue en esa época muy diferente de lo que podríamos llamar el racismo tradicional, histórico, el *racismo étnico*. El racismo que nace en la psiquiatría de esos momentos es el racismo contra el anormal, contra los individuos que, portadores de un estado, de un estigma o de un defecto cualquiera, pueden transmitir a sus herederos, de la manera más aleatoria, las consecuencias imprevisibles del mal que llevan consigo o, más bien, de lo no-normal que llevan consigo<sup>21</sup>.

A través de la referencia al discurso sobre la sexualidad y al saber-poder psiquiátrico, hemos querido poner de relieve cómo el racismo que afecta a Foucault está estrechamente relacionado con la imposición del biopoder y de las instancias reguladoras de la población perpetuada por el Estado<sup>22</sup>.

En este trabajo, hemos privilegiado el análisis del racismo en *Defender la sociedad*. Ello se debe a que, en este curso, dedicado por entero a dicha problemática, el filósofo reconstruye la genealogía del modelo de inteligibilidad en el que se insertará el racismo, primero como discurso de guerra de las razas y, más tarde y como transcripción suya, como racismo de Estado. Foucault presenta este modelo de inteligibilidad como una alternativa a la conceptualización del poder desde la filosofía moderna del derecho, heredera de la antigüedad. Además, como veremos, tal modelo tiene connotaciones que resisten a sus diversas transcripciones y que garantizan un carácter metamórfico, y por eso siempre actualizable, al racismo.

De hecho, en *Defender la sociedad* Foucault pretende superar el discurso filosófico-jurídico acerca del poder subyacente a las teorías contractualistas, a las que opone un *discurso histórico-político* en el cual la guerra sirve de marco de inteligibilidad para encontrar la justificación del poder soberano: invirtiendo el aforismo de Clausewitz, la política consistirá en la continuación de la guerra por otros medios<sup>23</sup>. Según el filósofo, este “principio histórico de funcionamiento del poder”<sup>24</sup> aparece en Occidente en los albores de la modernidad a través del discurso de la “lucha de razas”. Este discurso reemplaza el orden tripartito de la sociedad promovido por el derecho romano con una *estructura binaria* donde la autoridad de la ley no deriva del consenso de un sujeto neutro sino del conflicto entre dos grupos sociales, dos “razas” contrapuestas. Por lo tanto, el objetivo del discurso histórico-político de la “lucha de razas” es desenmascarar o justificar el *origen violento*, el acontecimiento de la conquista, que se encuentra detrás de la parcialidad del poder soberano.

En buena parte de las lecciones que componen el curso, Foucault analiza el funcionamiento de esta nueva red de inteligibilidad en el debate historiográfico a partir del siglo XVI, recurriendo sobre todo a fuentes de historiadores franceses e ingleses. A los efectos del tema investigado en este trabajo, nos limitamos a señalar algunas importantes aclaraciones hechas por el propio Foucault. En primer lugar, afirma que el término “raza”, en este nuevo discurso, denota “cierto clivaje histórico político, sin duda amplio, pero *relativamente fijo*”<sup>25</sup>; se trataría de una pertenencia étnica que adquiere contornos más delimitados cuando se inserta en la mencionada estructura binaria de oposición política. En segundo lugar, la

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>20</sup> J. Gómez Izquierdo, “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”, *Interdisciplina* 4, 2014, pp. 121–142, p. 134.

<sup>21</sup> M. Foucault, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 294.

<sup>22</sup> En coherencia con los objetivos que nos hemos fijado, aquí no queremos desarrollar más el análisis de los múltiples registros a través de los cuales es posible constatar el funcionamiento de la racionalidad racista en los mecanismos de dominio que caracterizan el biopoder. Para más información sobre este tema, véase: J. Gómez Izquierdo, “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”, *op. cit.*

<sup>23</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 77 (la cursiva es nuestra).

lucha de las razas es un discurso que posee “*polivalencia y movilidad*”<sup>26</sup>: aunque inicialmente empleado por los oprimidos para cuestionar y deslegitimar el poder instituido, también los vencedores pueden beneficiarse de este marco de inteligibilidad. No sorprende, por tanto, que, en los diversos casos examinados a lo largo del curso, el instrumento de la “guerra de las razas” se utilice tanto desde la óptica revolucionaria como desde la represiva y pueda encajar en las reivindicaciones de grupos políticos con intereses heterogéneos.

Las últimas precisiones sirven para diferenciar el discurso de la guerra de las razas de lo que será el tratamiento del racismo. En efecto, el objetivo de Foucault, del que se ocupa en la lección del 17 de marzo, es describir un determinado fenómeno: *el racismo de Estado*. Si tenemos en cuenta que el curso se impartió casi simultáneamente a la publicación de *La voluntad de saber*, es fácil comprender este interés. El problema es poder “volver inteligibles” fenómenos como la bomba atómica y los campos de exterminio nazis dentro de la lógica del biopoder que Foucault investigaba durante esos años:

[...] en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida (y que me parece uno de los rasgos fundamentales de la tecnología del poder desde el siglo XIX), ¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, *avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador*?<sup>27</sup>

Si, como es sabido, en la analítica del poder el derecho de espada del soberano revierte en la prerrogativa de “hacer vivir y dejar morir” del biopoder<sup>28</sup>, el racismo ofrecerá los parámetros para hacer justificable la *exposición a la muerte* de una parte de la población. Por lo tanto, de nuevo, es precisamente en el marco conceptual del biopoder donde se sitúa el tratamiento foucaultiano de la discriminación racial. Según Foucault, a partir del siglo XVIII, en Occidente comenzaron a perfeccionarse *dispositivos disciplinarios* que actuaban sobre el cuerpo para plasmar las subjetividades en función de las necesidades económico-políticas. En el siglo siguiente, sin embargo, se establecieron nuevas técnicas de poder, las *biopolíticas*: si “las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo [...] La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder”<sup>29</sup>.

Al mismo tiempo que aparecen las biopolíticas, el discurso de la guerra de las razas padecerá dos *transcripciones* importantes: por una parte, aquella que en perspectiva *revolucionaria* eliminará el término raza para proclamar la “lucha de clases”; por otra, la *conservadora*, que de hecho surge como respuesta a los acontecimientos revolucionarios y que a partir de la biología y la fisiología elaborará la tristemente conocida teoría de las razas y de su degeneración. En la reconstrucción foucaultiana, el racismo aparece en la intersección entre

la aparición del biopoder y la transcripción del discurso de la guerra, lo que implica un cambio importante en el principio de funcionamiento histórico que es objeto del curso: “el discurso de la lucha de razas –que en el momento en que apareció y empezó a funcionar, en el siglo XVII, era en esencia un instrumento de lucha para unos campos descentrados– va a recentrarse y convertirse, justamente, en el *discurso del poder*, de un poder centrado, centralizado y centralizador”<sup>30</sup>. La otra transformación “completamente novedosa”<sup>31</sup> producida por este racismo es el paso de una visión binaria a una *biológicamente monista* de la sociedad. La amenaza ya no está representada por una raza externa, o por una que ha “usurpado el palacio”, sino por una interna a la población, que corre el riesgo de obstaculizar su supervivencia<sup>32</sup> y por la identificación de la cual el Estado del biopoder emplea sus dispositivos, como hemos visto con el caso del saber-poder psiquiátrico.

Finalmente, desde este panorama general, podemos comprender lo que Foucault entiende por *racismo de Estado*:

Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado [...] Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder [...] Por otro lado, el racismo tendrá su segunda función: su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo «cuanto más mates, más harás morir», o «cuanto más dejes morir, por eso mismo, más vivirás» [...] La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura<sup>33</sup>.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, podemos entonces sostener que para el filósofo el racismo “moderno” es un *instrumento político* que deriva de la apropiación por parte del Estado de la transcripción conservadora y biológica del discurso de la “guerra entre las razas”; discurso que a su vez nació en el Occidente del siglo XVI y representa una dinámica red de inteligibilidad histórica en la que la guerra determina la autoridad del poder soberano. Más concretamente, el racismo es una tecnología vinculada a la aparición del biopoder que se consolidó en Europa en el siglo XIX; como biopolítica, afecta a la *población*, al hombre-especie, al distinguirla jerárquicamente en razas y hacer admisible la muerte de la raza inferior para el crecimiento vital del cuerpo social.

### 3. La conquista de las Américas y la biopolítica de la limpieza de sangre

A excepción de algunas referencias que mencionaremos en breve, el colonialismo no parece desempeñar un papel fundamental tampoco en el texto de Foucault que más a

<sup>26</sup> *Idem* (la cursiva es nuestra).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 230 (la cursiva es nuestra).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 65 (la cursiva es nuestra).

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 80-81.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 230-231.

fondo se ocupa del tema del racismo<sup>34</sup>. Como avanzábamos en la introducción, la ausencia de una elaboración adecuada del fenómeno colonial en Foucault ha llamado la atención crítica de algunos estudiosos cercanos a la corriente de estudio decolonial. Esto no sorprende si se considera que uno de los conceptos clave de esta perspectiva de investigación es el de “colonialidad del poder”, que, elaborado por Aníbal Quijano, se refiere a “ese específico elemento fundamental del nuevo esquema de poder basado en la idea de raza y la clasificación racial de la población mundial”<sup>35</sup> originado por la invasión europea de las Américas en el siglo XVI.

En lo que se refiere al racismo, el sociólogo Ramón Grosfoguel ha criticado severamente la concepción que se desprende del curso del *Collège de France* que venimos analizando. Como en el caso de Said y Spivak, reprocha a Foucault principalmente su *narración eurocéntrica*, en la que “el colonialismo no es constitutivo del racismo sino algo accidental y lejano”<sup>36</sup>. Este descuido hacia los archivos coloniales, según Grosfoguel, induciría a Foucault a proporcionar una cronología del fenómeno del racismo de Estado no solo errónea sino también exclusivamente relacionada con las dinámicas políticas intra-europeas. De hecho, la tesis defendida por el sociólogo, que recurre a los análisis de las relaciones y las implicaciones entre la conquista de Andalucía y las Américas, pretende identificar el origen del racismo como tecnología biopolítica en el siglo XVI.

En particular, Grosfoguel se centra en las transformaciones de las discriminaciones religiosas y del discurso de la “limpieza de sangre” que tuvieron lugar después de 1492. Este discurso, que puede considerarse como un *instrumento biopolítico*, ya que tenía por objeto vigilar la efectiva conversión al catolicismo de la población judía y musulmana que quedaba en la península ibérica, formaba parte del proyecto más amplio de los reyes católicos de hacer coincidir la identidad de Estado y la de la población, plan que según Grosfoguel marca el inicio de la idea de Estado-nación en Europa<sup>37</sup>. A través de algunas reconstrucciones históricas, principalmente la de Maldonado Torres<sup>38</sup>, Grosfoguel señala que las discriminaciones religiosas utilizadas por el discurso de la corona española no ponían en cuestión la humanidad de las poblaciones que seguían al “Dios equivocado”: dicho cuestionamiento surgirá más bien a partir de la necesidad de emplear estos instrumentos sobre los seres

humanos del “nuevo mundo”, “gente sin religión” como anotó Colón.

A mediados del siglo XVI, tras el debate celebrado en la Escuela de Salamanca, se manifestarán los iniciales efectos de retorno de la experiencia colonial sobre la discriminación religiosa. La célebre disputa de la *Junta de Valladolid* examinaba la posibilidad de que el *indio* poseyera un alma o no: la cuestión de fondo residía en si era justo, a los ojos de Dios, esclavizar a las poblaciones del “nuevo mundo”. Si hubiera sobresalido que carecía de ella, como defendía el humanista Sepúlveda, la pertenencia del indio al reino animal habría justificado su cautiverio; en el caso contrario, defendido por el fraile dominico de las Casas, habría sido necesario cristianizarlos:

Si bien la palabra «raza» no era usada en la época, sí era un debate racista en el sentido usado por el racismo científico del siglo XIX[...] es decir, era un debate acerca de la humanidad de unos y la animalidad de los otros articulado por las propias instituciones de estado que en la época era la monarquía católica castellana [...] Aquí se inauguran los dos discursos racistas usados por los imperialismos occidentales a través de los próximos 450 años de expansión colonial europea en el mundo: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista<sup>39</sup>.

Entre estos dos discursos, la Junta se pronunció oficialmente a favor del segundo: los indios, al igual que los “bárbaros”, tenían que ser cristianizados. A partir de esta resolución, siguiendo la reconstrucción de Grosfoguel, el imperio español rearticuló la división internacional del trabajo mediante un *uso más sistemático del factor racial*: las poblaciones americanas no fueron esclavizadas sino sometidas al régimen laboral de la “encomienda”<sup>40</sup>; la categoría de “gente sin alma” fue asignada a las africanas, “materia prima” para la trata atlántica: de este modo, el racismo religioso se solapaba con el racismo del color<sup>41</sup>.

Las repercusiones de la disputa teológica y jurídica de Valladolid no afectaron únicamente a la política exterior de la corona española. En la península ibérica durante el siglo XVI aumentaron en número e intensidad los episodios de discriminación hacia los neo-conversos: a pesar de la prohibición de poner en cautiverio a los cristianos, se desarrolló un mercado de esclavos moriscos<sup>42</sup>, quienes fueron finalmente expulsados en 1609. En este sentido, Grosfoguel sostiene que también el racismo religioso antisemita practicado en Europa cambió debido a la expansión colonial moderna: la discriminación ya no se referirá a la inferioridad de las religiones no cristianas, sino a la de los seres humanos que las practican. Esto lleva al sociólogo a afirmar que

[...] contrario a la narrativa eurocéntrica de Foucault, que ubica en el siglo XIX la transmutación del antisemitismo

<sup>34</sup> En efecto, como se ha mencionado anteriormente, las reflexiones de Foucault sobre el racismo parecen verse afectadas por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, en particular los relacionados con la Alemania nazi. Consideremos este paso a continuación: “en la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos [...] coincidieron exactamente” (M. Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 235; la cursiva es nuestra).

<sup>35</sup> A. Quijano, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, *International Sociology* 2, 2000, p. 218.

<sup>36</sup> R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 85.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

<sup>38</sup> N. Maldonado Torres, “AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/ColonialWorld”, *Journal of the American Academy of Religion* 3, 2014, pp. 636-665.

<sup>39</sup> R. Grosfoguel, *op. cit.*, pp. 90-91 (la cursiva es nuestra).

<sup>40</sup> Las “encomiendas” eran prestaciones laborales que los nativos de un territorio debían al encomendero español, que a su vez tenía la tarea de cristianizarlos y colonizar ese territorio.

<sup>41</sup> R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 91.

<sup>42</sup> Los términos *moriscos* y *marranos* indicaban a los neoconversos que procedían de las religiones islámica y judía respectivamente.

religioso en racismo antisemita, el racismo antisemita de corte anti-judío y de corte anti-musulmán aparece ya en el siglo XVI español donde las viejas narrativas antisemitas medievales de discriminación religiosa se enredan con el nuevo imaginario racista que produce la conquista de las Américas en el siglo XVI resignificando el antisemitismo religioso en antisemitismo racial [...] El racismo científico del siglo XIX no es, como argumentaba Foucault, una rearticulación del viejo discurso de la “guerra de razas”, sino que es una rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano de “pueblos sin alma” del siglo XVI y del racismo de color de fines del siglo XVI, de corte “biologizante”<sup>43</sup>.

#### 4. Límite eurocéntrico y potencial decolonial del racismo en la analítica del poder

El artículo de Grosfoguel es un ejemplo de cómo la consulta del archivo colonial no solo puede ayudar a aclarar los importantes vínculos entre las políticas coloniales y las continentales en la modernidad, sino que también puede ofrecer una cronología distinta del racismo de Estado entendido como tecnología biopolítica<sup>44</sup>. Sin embargo, podría considerarse que el autor no entabla un “diálogo” justo con Foucault: aunque tiene el mérito de detectar la presencia de biopolíticas racistas anteriores al siglo XIX, no considera que el método genealógico no tiene por objeto identificar un origen preciso en el tiempo ni formular una teoría general del poder, sino describir el funcionamiento de sus mecanismos en contextos históricos determinados. De esta manera, hacer del filósofo un pensador eurocéntrico porque ha optado por utilizar su método sobre el archivo europeo nos parece al menos inexacto. Además, Grosfoguel descuida algunos, aunque breves, pasajes de *Defender la sociedad* que ponen en grave aprieto la afirmación de que la repercusión de los acontecimientos coloniales sobre el imaginario y el equilibrio político europeo es “totalmente ignorada”<sup>45</sup> por Foucault, o la que sostiene que, para él, “el racismo se moviliza como discurso contra poblaciones internas de Europa y accidentalmente a poblaciones coloniales”<sup>46</sup>.

En la última lección del curso de 1976, por ejemplo, al introducir el racismo de Estado, Foucault afirma: “el racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el *genocidio colonizador*”<sup>47</sup>. Por otro lado, en la lección del 4 de febrero, al analizar el discurso de la guerra de las razas que veía como contrapuestos a sajones y normandos, afirma que en su

formulación a lo largo del siglo XVI se puede constatar la influencia de los acontecimientos coloniales sobre las dinámicas políticas europeas. En concreto, citando al historiador Adam Blackwood, quien al justificar la corona inglesa establecía una analogía entre las acciones de Guillermo el Conquistador y las de Carlos V, Foucault observa que el empleo del tema de la citada red de inteligibilidad histórica por parte del poder “centralizado” legitima un tipo de soberanía constituida en cualquier caso a partir del *hecho de la conquista*:

[...] los normandos tienen en Inglaterra el mismo derecho que nosotros tenemos en América, es decir, el derecho que corresponde a la colonización». En ese final del siglo XVI tenemos, si no por primera vez, sí al menos una primera vez, creo, una especie de *efecto de contragolpe de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente*<sup>48</sup>.

Por último, contrariamente a la acusación de Spivak, según la cual Foucault tiene una concepción política de Europa completamente ajena a la “reinscripción topográfica del imperialismo”, es posible observar cómo en el curso en el *Collège de France* publicado bajo el título *Seguridad, territorio, población* el autor sostiene que la idea de Europa como continente —donde la pluralidad de Estados soberanos se desarrolla a través de la pacífica y libre competencia y donde es posible pasar de la brutalidad del poder soberano a la sutileza del biopoder— tiene como condición de posibilidad la relación de dominio sobre el resto del mundo, perpetuada por los europeos en la forma colonial:

[...] pero esa relación con el mundo entero marca la especificidad misma de Europa con respecto a él, porque el continente sólo debe tener y comienza a tener con el resto del planeta cierto tipo de relación, que es la *dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial* [...] esta idea se forjó a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII y se cristalizaría a mediados de esta última centuria con el conjunto de tratados firmados en ese momento, para constituir la realidad histórica de la que todavía no hemos salido<sup>49</sup>.

Ciertamente, estamos ante breves referencias, pero a nuestro juicio atestiguan que Foucault era consciente de la importancia de la experiencia colonial tanto para los mecanismos de poder como para la economía europeos.

Volviendo al tema que nos ocupa y sirviéndonos de las reflexiones de Orazio Irrera, consideramos que, aunque el análisis del poder foucaultiano se centra en Europa en virtud de un criterio metodológico perfectamente justificado, “la articulación del biopoder y del racismo corre el riesgo de aparecer de modo muy reductivo si se piensa solo dentro de una forma política que es la del Estado y en el único marco europeo”<sup>50</sup>. Sin embargo, esto no debe conducir a un abandono de la herencia del filósofo, sino por el contrario, a “probar los instrumentos dejados por Foucault puede requerir una reformulación

<sup>43</sup> R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 92.

<sup>44</sup> Sin embargo, creemos que la identificación de un racismo de Estado en las políticas vinculadas a la ideología de la pureza de la sangre es, al menos desde el punto de vista de Foucault, cuestionable. En el momento histórico al que Grosfoguel hace referencia no solo el Estado de tipo moderno está en una fase embrionaria sino que, sobre todo, no se ha asistido a la proliferación de los saberes que tienen por objeto los fenómenos vitales de la población entendida como especie.

<sup>45</sup> R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 92.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 232 (la cursiva es nuestra).

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 100 (la cursiva es nuestra).

<sup>49</sup> M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, *op. cit.*, p. 285.

<sup>50</sup> O. Irrera, *op. cit.* (la traducción es nuestra).

crítica (o incluso un rechazo) tanto de su funcionamiento conceptual como de su operatividad metodológica, o incluso una revisión de las cronologías [...] que desde Foucault afectaban exclusivamente a las sociedades occidentales”<sup>51</sup>.

Lo observado vale especialmente para la teoría decolonial y para el contexto latinoamericano, donde el uso crítico del pensamiento foucaultiano ha demostrado ser fecundo. En este sentido, señalamos brevemente tres ejemplos. A través de una interesante comparación entre las concepciones de la raza de Foucault e Immanuel Wallerstein –creador junto con Quijano y otros del paradigma histórico-político del sistema-mundo<sup>52</sup>– Santiago Castro-Gómez sugiere que, al sustraerse a teorías generales del poder, el método genealógico puede “proteger” la investigación decolonial y el concepto de “colonialidad del poder” del peligro de caer en lógicas de tipo determinista. La concepción del poder de Foucault, que describe el funcionamiento de los dispositivos en varios niveles (cuerpo, población, Estados) no necesariamente subordinados entre sí, es, según Castro-Gómez, *heterárquica*<sup>53</sup> y esta característica debe ser utilizada para entender que

[...] la “colonialidad del poder” no es unívoca sino múltiple, y que en cualquier caso no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo [...] el tema de la “decolonialidad” no puede seguir orientándonos hacia una reflexión *exclusivamente macroestructural* [...] eso conlleva una ignorancia respecto a las lógicas decoloniales que se dan en múltiples niveles y que en muchos casos se vinculan, sólo de forma residual, con la economía-mundo<sup>54</sup>.

El antropólogo Mario Rufer, en cambio, dirige su atención a las primeras lecciones del curso de 1976 para enmarcar el funcionamiento de la discriminación racial en la actualidad latinoamericana. En efecto, si nos detenemos en el papel de la raza dentro de la red de inteligibilidad histórica del discurso de la guerra de las razas antes de su transcripción en racismo biológico, primero, y racismo de Estado, después, surgen los puntos fuertes del razonamiento foucaultiano. La citada “polivalencia y movilidad” de este discurso, por una parte, hace que en cada coyuntura histórica puedan tomar forma “razas” diferentes; por otra, como se indica en el valioso trabajo

de Stoler<sup>55</sup>, revela el *papel estructural de la raza* en la dinámica del poder-saber: debatir sobre las hipotéticas cronologías del racismo desvía la atención del hecho de que

[...] fue un relato sobre el propio acontecimiento de la conquista el que habilitó un doble movimiento que Foucault percibió: por un lado, la temprana subyugación del otro como *raza en tanto conjunto* (pueblo conquistado) y por eso –*por conquistado* (aún no por negro ni por indio ni por idólatra ni por hereje ni por perezoso)– susceptible de un discurso de inferiorización<sup>56</sup>.

Entonces, en cierto modo se puede decir que *raza y conquista son elementos co-estructurales* de ese discurso del que luego surgirá el racismo como biopolítica. Al reconocer esta característica y utilizar las reflexiones de Rita Segato<sup>57</sup>, Rufer sostiene que la actualidad latinoamericana puede ser pensada también a través del concepto de “conquistualidad”, concepto que no abarca “la lógica de exterminio como un proyecto colonial de asentamiento, sino la lógica de conquista como una frontera necesariamente re-editable”<sup>58</sup>.

El último ejemplo de cómo la analítica del poder foucaultiano puede satisfacer los postulados decoloniales es la noción de proveniencia marxiana de *acumulación de hombres*, puesta de relieve por algunos estudiosos<sup>59</sup> para situar el funcionamiento del racismo en el aparato teórico del filósofo. Este concepto, ya elaborado en los primeros cursos del *Collège de France* y presente en *Vigilar y castigar*, se refiere esencialmente a un dispositivo cuyo fin es maximizar la productividad de las personas y crear así una masa de desempleados que permita minimizar los salarios con una política a la baja. En la perspectiva foucaultiana, la importancia de este dispositivo, necesario para la apropiación de plusvalía, se deriva sobre todo del hecho de que “los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, [...] sustituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento”<sup>60</sup>. Sin embargo, este concepto también puede ser útil para trazar el marco en el que el racismo se desarrolla como mecanismo de poder: de hecho, si es cierto que en *Defender la sociedad* el racismo es analizado en la dimensión his-

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> Para una síntesis eficaz sobre el papel de la conquista de las Américas en las dinámicas del sistema-mundo capitalista remitimos a: A. Quijano, I. M. Wallerstein, “La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, *Revista internacional de ciencias sociales* 4, 1992, pp. 183-191.

<sup>53</sup> Castro-Gómez utiliza este término remitiéndose al trabajo del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos (K. Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*, New York, Cambridge University Press, 1993) que identifica lógicas jerárquicas y lógicas heterárquicas en las teorizaciones de la sociología. Al trasladar este léxico al análisis de las relaciones de poder, Castro-Gómez afirma que las “teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder «estructuran» a las menos globales”, mientras que “en una teoría heterárquica del poder (como la que nos ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas” (S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 166).

<sup>54</sup> S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 171 (la cursiva es nuestra).

<sup>55</sup> “[...] para Foucault, el racismo es más que una respuesta *ad hoc* a la crisis; es una manifestación de posibilidades preservadas, la expresión de un discurso de fondo de guerra social permanente, alimentada por las tecnologías biopolíticas de “purificación incesante”. El racismo no surge solo en los momentos de crisis, en las purgas esporádicas. Está dentro del Estado biopolítico, entrelazado con la trama del cuerpo social, roscado a través de su tejido” (A. L. Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*, London, Duke University Press, 1995, p. 69).

<sup>56</sup> M. Rufer, *op. cit.*, p. 34 (la cursiva es nuestra).

<sup>57</sup> R. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

<sup>58</sup> M. Rufer, *op. cit.*, p. 42.

<sup>59</sup> Además de la ya mencionada obra de Irrera, remitimos a: A. Feldman, “The Genesis of Foucault's Genealogy of Racism: Accumulating Men and Managing Illegalisms”, *Foucault Studies* 25, 2018, pp. 274-298.

<sup>60</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, *op. cit.*, p. 223.

tórica e histórico-biológica, no hay que olvidar que en la analítica del poder los distintos mecanismos se ejercen en función de la acumulación de capital, consideración, esta última, no muy diferente del análisis decolonial de la discriminación racial.

### 5. El espacio colonial: el racismo como anatomopolítica y dimensión fundamental del poder

En la sección anterior hemos intentado “atenuar” las duras acusaciones de eurocentrismo dirigidas a Foucault por Grosfoguel. Aunque es innegable que *Defender la sociedad* y más en general sus escritos analizan exclusivamente el viejo continente hasta describir el racismo en su mayor parte como un fenómeno intra-europeo, el pensamiento del filósofo no solo no excluye a priori la importancia del colonialismo, sino que también puede resultar enriquecedor para la perspectiva de investigación decolonial. Ahora, en cambio, examinaremos brevemente cómo el uso de los instrumentos foucaultianos para consultar el archivo colonial o articular su espacio político ofrece la posibilidad de reconocer en la discriminación racial una anatomopolítica y, al mismo tiempo, de observar en el territorio colonizado, contrariamente al contexto europeo, la persistencia de la centralidad del poder soberano, un poder que se manifiesta más como dominación que como producción de subjetividad.

Muchas de las reflexiones de Frantz Fanon, autor particularmente amado por la crítica poscolonial, se prestan a ser leídas a través de las lentes de la analítica del poder. Su concepción del racismo parece tener algunos elementos en común con la de Foucault: en una intervención en el primer Congreso de escritores y artistas negros en la *Sorbonne* de 1956, Fanon sostiene que, de las variantes más vulgares a las más sutiles de la biología, el racismo es un elemento cultural que caracteriza a una sociedad en su totalidad. Consistiría en un *proceso de desculturación* de las poblaciones invadidas y es parte de un más amplio *trabajo de esclavización económica* de los colonizados, de “explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estado de desarrollo técnico superior. Debido a esto la opresión militar y económica precede la mayor parte del tiempo, hace posible, legítima, al racismo”<sup>61</sup>.

De este modo, vemos que, también para Fanon, raza y conquista conservan un vínculo inextricable, porque en sus consideraciones lo que induce y legitima la inferiorización racial es siempre el *momento fundacional de la sumisión*, de la conquista. Sin embargo, como elemento cultural, el racismo es dinámico y se expresa en diferentes niveles. Estudiante inmigrante negro en Francia y médico psiquiatra en un hospital psiquiátrico argentino, Fanon palpa la alienación del sujeto colonizado y la “paradoja biopolítica”<sup>62</sup> de la medicina en ámbito colonial, la de herir y curar el mismo cuerpo. Con este bagaje de experiencias, ya en su célebre *Piel Negra Máscaras*

*Blancas*, describe el funcionamiento del criterio racial a través de una serie de casos que en nuestra opinión podrían considerarse como *dispositivos disciplinarios* foucaultianos, en tanto que implican directamente el cuerpo y la construcción de la subjetividad.

Fanon se enfrenta a la pretendida cientificidad con la que la psiquiatría colonial de la época elabora sus teorías sobre las causas de las patologías del colonizado, por ejemplo aquella relativa a la ausencia de integración cortical en sus cuerpos o a una predisposición innata al complejo de inferioridad<sup>63</sup>: estas teorías, que ignoran por completo la condición material de explotación como posible origen de la patología, prueban que el conocimiento médico de las potencias coloniales opera a través de un criterio de *significación racial*. Este último también interviene en dimensiones más “sutiles” como la educación en las colonias, en la que Fanon describe el fenómeno de la demonización de las lenguas criollas o, además, como la de los contenidos publicitarios o de las revistas infantiles donde “los negros tienen todos en la boca el *oui missié* de rigor”<sup>64</sup>.

La moderna atención al lenguaje está dictada por un interés clínico, puesto que “todo pueblo colonizado —es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural local— se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana”<sup>65</sup>. Ya sean teorías científicas o fenómenos lingüísticos, queremos señalar que estos procesos, de manera similar a las anatomopolíticas, actúan *a partir de y a través del cuerpo* del sujeto racializado, determinan su subjetividad y obstaculizan su emancipación. De hecho, a partir de este ser clavado del cuerpo a una imagen, Fanon elabora su noción de “epidermización de la inferioridad”, a la que el colonizado solo puede rebelarse con irrealizables “fantasías de lactación” a menudo causa de neurosis.

La analítica del poder no solo puede servir como criterio para interpretar la producción teórica a partir del archivo colonial, sino que también puede ser utilizada conscientemente para enriquecer su elaboración. En este sentido, resultan esenciales los escritos de Achille Mbembe, filósofo de relieve en los *postcolonial studies* y notablemente influenciado tanto por Fanon como por Foucault. Con una sensibilidad similar a la que hemos visto anteriormente en la perspectiva decolonial, en su *Crítica de la razón negra* también Mbembe sostiene que a partir del expansionismo europeo en el Atlántico el principio de raza ha sido un instrumento fundamental para la producción de “hombres-mercancía” al servicio del capitalismo: “en estas pilas bautismales de nuestra modernidad, por primera vez en la historia de la humanidad, el principio de raza y el sujeto del mismo nombre fueron obligados a trabajar bajo el signo del capital”<sup>66</sup>. Este principio, que implica la producción de un “lazo social de sumisión y un *cuerpo de extracción*”<sup>67</sup> marca el

<sup>61</sup> F. Fanon, *Por la revolución africana*, op. cit., p.45.

<sup>62</sup> Para este tema remitimos a la interesante colección de escritos de Fanon dedicados a la teoría y a la clínica psiquiátrica del colonizado curada e introducida por Roberto Beneduce: F. Fanon, *Decolonizzare la follia*, Verona, ombre corte, 2011.

<sup>63</sup> F. Fanon, *Piel negra, Máscaras Blancas*, op. cit., pp. 68-89.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>66</sup> A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*, op. cit., 1. El sujeto de raza, 1.1 Fabulación y clausura del espíritu.

<sup>67</sup> *Idem*.

ritmo del más amplio “devenir negro del mundo”, objeto del ensayo en cuestión.

En relación con el objeto de nuestro interés, hay que señalar que el autor analiza las dinámicas coloniales a través de archivos procedentes de diferentes zonas. Por ejemplo, a partir del espacio económico de la *plantación* en las colonias de América del Norte, reconstruye el trabajo legislativo que en el siglo XVII determina la *des-titución civil* de las poblaciones de origen africano, momento sustancial para la producción de sujetos de raza, a partir del cual “dejan de ser considerados hombres *como todos*”<sup>68</sup>. Mbembe, además, también recurre al espacio de la metrópolis para detectar el funcionamiento del principio racial. De este modo, describe “la educación colonial” recibida por la sociedad francesa a finales del siglo XIX, un proyecto promovido por el Estado, llamado por el autor “pedagogía de habituación al racismo”, que aspiraba a convertir el cuerpo político de la nación en un cuerpo imperial y en el que

la temática de la diferencia racial es objeto de una *normalización* en el seno de la cultura de masas a través del establecimiento de instituciones tales como museos y zoológicos humanos, la publicidad, la literatura, las artes, la conformación de archivos, la propagación de relatos fantásticos difundidos por la prensa popular<sup>69</sup>.

La educación colonial, igualmente considerable como dispositivo disciplinario, no se limitaba a la cultura de masas, sino que tenía como objetivo intervenir en la educación: de manera similar a las reflexiones de Fanon, Mbembe presta atención a la literatura infantil prevista por este patrón regular de estudios, encontrando también en este material los gérmenes de la discriminación: “en todas estas obras, el africano se presenta no solamente como un niño, sino también como un niño idiota [...] esta idiotez es la consecuencia de un vicio congénito de la raza negra. La colonización es una manera de asistencia, de educación y de tratamiento moral de esta idiotez”<sup>70</sup>.

Por último, mencionamos brevemente *Necropolítica*, artículo en el que Mbembe se enfrenta más directamente a la teoría del poder foucaultiano y cuestiona la adecuación de la noción de *biopoder* para explicar las políticas de muerte ejercidas hoy como entonces en las periferias del mundo. Al utilizar las aportaciones de Schmitt y Agamben y analizar el contexto de las plantaciones en las colonias de la modernidad a través de la perspectiva de la analítica del poder, el autor sostiene que las mismas representan el estado de excepción por excelencia, donde el esclavo se incluye solo como “*herramienta de trabajo*”<sup>71</sup>, y que poco importa

[...] que las tecnologías que han desembocado en el nazismo tengan su origen en la plantación y en la colonia o por el contrario —es la tesis de Foucault— que el nazismo y el estalinismo no hayan hecho más que ampliar mecanismos

que ya existían en las formaciones sociales y políticas de Europa occidental [...] ello no quita que, en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley<sup>72</sup>.

Como en la reconstrucción de *Defender la sociedad*, la función homicida del poder está justificada por el racismo, es decir, por la “negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena”<sup>73</sup>; sin embargo, a diferencia del contexto europeo, en las plantaciones o en algunas zonas del actual Sur Global, el derecho soberano a matar no está sujeto a limitación alguna y ocupa un lugar, si no predominante, ciertamente no marginal respecto a los otros mecanismos de poder. En particular, Mbembe tiene en mente el caso palestino, que testificaría cómo “la ocupación colonial de la modernidad tarda es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinar, «biopolítico» y «necropolítico»”<sup>74</sup>. Con este último se refiere al conjunto de políticas que tienen como objetivo maximizar la muerte y por las que “numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*”<sup>75</sup>.

No hemos mencionado estas consideraciones para discutir hasta qué punto es adecuada la interpretación que Mbembe hace de la analítica del poder<sup>76</sup>, sino para dar ejemplo de cómo el empleo de las categorías foucaultianas en el espacio colonial permite captar una articulación de los mecanismos de dominación que difiere del contexto occidental y en la que el racismo se expresa en varios niveles asumiendo una *dimensión fundamental* para el poder. En efecto, si para Foucault en la historia de la modernidad europea las modalidades del poder soberano han desempeñado un papel cada vez más marginal entre las tecnologías utilizadas por los Estados-nación<sup>77</sup>, esto no ocurre en los territorios colonizados, donde los mismos Estados siguen recurriendo sistemáticamente al derecho de espada.

Por último, como testimonio de la fertilidad del diálogo crítico entre herencia foucaultiana y archivo colonial, precisamos que el hecho de que los dispositivos descritos por Foucault puedan articularse de manera diferente en el espacio colonial no contradice la noción de biopoder: según el filósofo, las diferentes modalidades del poder, aunque cada una de ellas desempeñe un papel más o menos relevante respecto a las otras, no se sustituyen recíprocamente sino que *coexisten*, representan “dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones”<sup>78</sup>. De acuerdo con esto, consideramos

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 39-40.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>76</sup> Este tema específico se aborda en el ya mencionado trabajo de W. Thijs, *op. cit.*, pp. 141-146.

<sup>77</sup> Consideren, por ejemplo, la siguiente afirmación: “ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. Las «deducciones» ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete” (M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I, op. cit.*, pp. 164-165).

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 2 Un yacimiento de fantasías, 2.7 El nacional-colonialismo (la cursiva es nuestra).

<sup>70</sup> *Idem*.

<sup>71</sup> A. Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto, op. cit.*, p. 34.

que el arsenal metodológico foucaultiano, en sintonía con su rechazo de sistemas teóricos “cerrados”, se presta a ser utilizado en contextos geopolíticos poco explorados por él mismo, lo que insta, no a un abandono, sino a una ampliación de los horizontes de comprensión de la analítica del poder.

## 6. Conclusiones

Al reconstruir el análisis del racismo en *Defender la sociedad*, hemos observado el rol marginal del colonialismo en la determinación de las transformaciones de un fenómeno que Foucault analiza exclusivamente desde fuentes europeas. Esta elección, como hemos visto en la contribución de Grosfoguel, ignora una serie de archivos que podrían haber hecho más precisas las indicaciones cronológicas sobre la aparición de la discriminación racial entendida como racismo de Estado: el uso de biopolíticas relacionadas con la raza puede remontarse al siglo XVI, cuando para vigilar la conversión al catolicismo de los marranos y de los moriscos, la monarquía española recurría a la “limpieza de sangre”, ideología que también fue profundamente afectada por la aventura colonial. De todas maneras, vale precisar nuevamente que el método genealógico no pretende individuar una fecha concreta de comienzo de los fenómenos que indaga; además, opinamos que las susodichas consideraciones no son suficientes para afirmar que Foucault ignoraba por completo las relaciones entre la modernidad europea y los acontecimientos coloniales. Más bien, las breves y poco detalladas reflexiones del curso de 1976 demuestran que Foucault, a pesar de renunciar a investigar su dinámica, era por los menos consciente de su impacto. Por lo tanto, creemos que un análisis crítico de los textos del filósofo llevado a cabo de manera superficial corre el paradójico riesgo de perder de vista la relevancia de algunas reflexiones foucaultianas para la comprensión del archivo colonial.

De hecho, el debate sobre la identificación errónea del origen del racismo desvía la atención de toda una serie de elementos que pueden salir al encuentro de la perspectiva de investigación decolonial, o ayudarla a liberarse de concepciones deterministas del poder, como señala Castro-Gómez. Entre aquellos, cabe destacar el *papel estructural* desempeñado por la *discriminación racial* en la red de inteligibilidad histórica delineada por Foucault: el racismo no es un fenómeno ocasional dentro de las sociedades europeas, sino un discurso que *legitima el poder*. Además, tal discurso no afecta a un número definido de “razas”, ya que este último término no indica una determinada cualidad que legitime la inferiorización del cuerpo de quien la posee, sino el haber sido vencido: la raza, en palabras de Ruffin, se presenta como *efecto de la conquista*. En nuestra opinión, este rol estructural y esta capacidad de transformación perpetua de sus víctimas, que se desprende de la concepción de racismo de Foucault, proporcionan una herramienta fundamental para permanecer alerta ante los crecientes episodios de discriminación racial que atenazan no sólo el Sur Global, sino también los países del primer mun-

do; pensemos, por ejemplo, en la gestión del fenómeno migratorio.

Además de esto, las breves referencias que hemos hecho a las otras obras de los años setenta de Foucault desmienten al menos en parte la acusación a él dirigida por Said y Spivak de reproducir una idea de Occidente desvinculada de las colonias: el paso de *Seguridad, territorio, población* atestigua que Foucault considera que las transformaciones del biopoder y la estabilidad política del continente europeo han tenido como condición de posibilidad su dominio sobre el resto del mundo. El material de esta década, además, proporciona claves de lectura para comprender mejor la inserción del racismo como biopolítica en la analítica del poder. Entre ellas, en sintonía con la sensibilidad decolonial, la noción de *acumulación de hombres* nos ayuda a entender que, aunque durante el año 1976 se describe principalmente como red de inteligibilidad histórica para el debate historiográfico, el racismo, como dispositivo de poder, es siempre un instrumento que apunta a la *acumulación de capital*. En este sentido, la obra de Foucault es un recurso fundamental para oponerse a definiciones del racismo que solo ven en él una actitud que determinadas sociedades adquieren ocasionalmente como respuesta frente a una crisis. Bien al contrario, refiere a una racionalidad política que se expresa con regularidad en múltiples registros y dispositivos, entre los cuales está el sistema económico.

Por otro lado, al dirigirnos hacia el horizonte poscolonial a través de las contribuciones de Fanon y Mbembe, hemos puesto de manifiesto que la analítica del poder no solo se presta a ser instrumento de lectura de la producción teórica procedente del espacio colonial, sino que también se utiliza conscientemente para articular las dinámicas de poder específicas de ese contexto. Las reflexiones de estos dos autores nos devuelven un tratamiento del racismo como el instrumento político que mejor describe su *agarre sobre el cuerpo del sujeto racializado*, y no solo sobre la población como se describe en *Defender la sociedad*. La aplicación del principio de significación racial, ya sea en la psiquiatría, en el lenguaje, en la literatura infantil o en la educación escolar, implica directamente al cuerpo: esto nos permite afirmar que el racismo actúa también como *dispositivo disciplinario* y no solamente como biopolítica.

Además, a través de *Necropolíticas*, hemos visto que en las colonias la coexistencia de poder soberano y biopoder se expresa en una articulación del poder que difiere del contexto europeo: si, a partir de la modernidad en Occidente, predominan entre las tecnologías políticas las que apuntan a “optimizar un estado de vida”<sup>79</sup>, esto no puede decirse para algunos espacios del Sur Global, donde, como en el caso de Palestina, el ejercicio del “lejano” derecho de espada no solo tiene una importancia central, sino que también continúa a trabajar a través de un criterio de discriminación racial para la identificación de sus víctimas. De este modo, y al tener en cuenta el rechazo de Foucault de los sistemas teóricos cerrados, consideramos que una de las ventajas de optar por un análisis del archivo colonial haciendo uso de las herra-

<sup>79</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 223.

mientas conceptuales de Foucault es la posibilidad de encontrarse con nuevos modelos de inteligibilidad y líneas de investigación.

A través del material examinado, hemos querido recoger la invitación de Irrera a probar la herencia conceptual foucaultiana en aquellos espacios excluidos del análisis de Foucault. En este sentido, creemos haber demostrado que la analítica del poder, lejos de deber ser abandonada por el controvertido eurocentrismo de Foucault, puede ser utilizada para pensar en el contexto colonial y, así, entablar un diálogo crítico y enriquecedor

entre las corrientes de estudio postcolonial, decolonial y la obra del filósofo. Este esfuerzo, como hemos visto al analizar el tema del racismo, puede conducir, si no a una revisión, por lo menos a una ampliación de los campos de acción de la discriminación racial en la analítica del poder: la experiencia colonial revela que el racismo puede entenderse no solo como una biopolítica, sino también como una *dimensión fundamental* del dominio que actúa al mismo tiempo como tecnología disciplinaria sobre el cuerpo del sujeto racializado y en el poder de muerte del soberano.

## Bibliografía

- Castro-Gómez, S., “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa* 6, 2007, pp. 153-172.
- Fanon, F., *Piel negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.
- , *Por la revolución africana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Feldman, A., “The Genesis of Foucault’s Genealogy of Racism: Accumulating Men and Managing Illegalisms”, *Foucault Studies* 25, 2018, pp. 274-298, DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.v25i2.5584>.
- Foucault, M., *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I*, Madrid, siglo XXI, 2007.
- , *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, 2008.
- , *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Gómez Izquierdo, J., “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”, *Interdisciplina* 4, 2014, pp. 121-142.
- Grosfoguel, R., “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* 16, 2012, pp. 79-102.
- Hering Torres, M. S., “La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”, *Historia Crítica* 45, 2011, pp. 32-55.
- Huguet, M. G., “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”, *Tabula Rasa* 16, 2012, pp. 59-77.
- Irrera, O., “Racisme et colonialisme chez Michel Foucault”, en J-F., Braunstein et al. (eds), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, disponible en: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it>.
- Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*, Barcelona, NED, 2016, ed. digital.
- , *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Santa cruz de Tenerife, Melusina, 2011.
- Quijano, A., “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, *International Sociology* 2, 2000, pp. 215-232.
- Quijano, A., Wallerstein, I. M., “La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, *Revista internacional de ciencias sociales* 4, 1992, pp. 183-191.
- Rufer, M., “La raza como efecto de conquista”, *ArtCultura Uberlândia* 41, 2020, pp. 20-49.
- Said, E., “The problem of textuality”, *Critical Inquiry* 4, 1978, pp. 673-714.
- Spivak, G. C., *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010.
- Stoler, A. L., “Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali”, *Materiali foucaultiani* 2, 2011, pp. 19-48.
- , *Race and the Education of Desire. Foucault’s history of sexuality and the colonial order of things*, London, Duke University Press, 1995.
- Thijs, W., *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesis doctoral], Gießen, Justus-Liebig Universität Gießen, 2012.
- Young, R. J. C., “Foucault on Race on Colonialism”, *New Formations* 25, 1995, pp. 57-65.

## Alain Badiou, una huella y un camino en la batalla de las idas del siglo XXI. Un Breve mapeo a su trayectoria intelectual

Nicol A. Barria-Asenjo<sup>1</sup>

**Cómo citar:** Barria-Asenjo, N. A. (2023). Alain Badiou, una Huella y un Camino en la Batalla de las Ideas del Siglo XXI. Un Breve Mapeo a su Trayectoria Intelectual. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 261-265.

De acuerdo con Pierre Bourdieu “tenemos, sin duda, el derecho de suponer que el relato autobiográfico se inspira siempre, al menos por una parte, en el deseo de dar sentido, dar razón, extraer una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva, una consistencia y una constancia, estableciendo relaciones inteligibles, como las del efecto a la causa efi-

ciente o final, entre los estados sucesivos, constituidos de este modo en etapas de un desarrollo necesario”<sup>2</sup>, este derecho que nos señala Bourdieu nos ayuda a aproximarnos a aquel deseo que ha persistido en el Filósofo Francés Alain Badiou, quien mediante diversas modalidades ha trasladado e impuesto un discurso específico.

<sup>1</sup> Este proyecto, se gestó como un imposible, nada fue sencillo en esta tarea. El deseo que orienta mi vida me impulsó a arrancar con este reto, un reto importante a mis 28 años de vida. Pronto vi, en la medida en que daba más pasos, el abismo en el que me asomaba. Mientras más me comprometía con mi labor, más visualizaba como se expandía el camino ante mí.

Un deseo comprometido, fue mi faro en cada paso. Un deseo comprometido con concluir esta tarea pendiente. Una máxima de mi vida, evitar lo pendiente. Actuar.

Agradezco a Cristina Catalina Gallego, Secretaria de Redacción de “RES PUBLICA. Revista de Historia de las Ideas Políticas”, por su incansable labor en estos meses de edición y producción. Fue un proyecto que convocó a más de 100 personas, entre evaluadores, autores, diseñadores, editores. Gracias Cristina por mantenerme acompañándome desde los primeros pasos.

Agradezco al Director de la revista el querido filósofo español José Luis Villacañas Berlanga. Ha sido un honor recibir la oportunidad de coordinar este proyecto en su revista prestigiosa revista. Un intelectual comprometido con el saber y con las miradas críticas de las Ciencias Sociales, un pensador que apoyo mi iniciativa, gracias por desde un inicio, confiar en el resultado de este proyecto.

Este dossier cuenta con un documento inédito, diálogos que emprendí con el Filósofo francés Alain Badiou, por tanto, es fundamental para mí, dar mi mas sincero agradecimiento por la oportunidad y confianza. ¡Como no recordar, por el resto de mi vida, la sorpresa, impacto, alegría y al mismo tiempo la desesperación cuando entendí que podría iniciar esta tarea! Gracias al Dr Alain Badiou, por su generoso apoyo en mi trabajo.

Doy las gracias a los autores, voces desde diversos continentes, historiadores/as, psicólogos/as, Psicoanalistas, Sociólogos y Filósofos que se han reunido para pensar desde diversas aristas en la obra de Badiou, muchas gracias:

Graham Harman; Leon Brenner; Am Johal Ignacio López-Calvo; Jesús Ayala-Colqui; Karla Villapudua; Brian Willems; Alberto Leon; Simone Medina Polo; David Pavón-Cuéllar; Jesús Wiliam Huanca Arohuanca; Daniel Bristow; Dorotea Pospihalj; Wanyoung Kim-Murphy; Antonio Letelier; Jaime Orr; Jordi Riba; Jairo Gallo Acosta; Roberto Lobos; Javier Alejo Camargo; Katherine Everitt; Hilda Fernandez-Hernandez.Francisco Alejandro Vergara Muñozy Arturo Dust.

Como distinción y agradecimientos especiales, destaco el apoyo de los más de 50 investigadores que apoyaron la evaluación de textos. Una ardua y compleja labor, gracias. Esta labor anónima es un momento crucial de todo proyecto.

Un reconocimiento a los diálogos mantenidos el presente 2023 con el psiquiatra chileno, el Dr Mauricio Jeldres Vargas. Agradezco su ayuda en el proceso final de la articulación de las ideas de la presentación del proyecto. Conocerlo en esta etapa de mi vida, ha sido un privilegio.

Es menester para mí, agradecer al Psicólogo Mauricio Martínez, su apoyo fue constante durante el presente 2023...como el mismo lo ha puesto en palabras, “¡Gracias a mí has tenido tanto tiempo libre para poder avanzar en tus proyectos!”. Una innegable verdad. Gracias por a lo largo de todo el año, darme espacios para continuar con mi trabajo. En mi corazón, siempre habrá un lugar importante, su paso por mi vida, perdurará en mí.

Gracias, ¡Otra vez! A Simone Medina Polo, una mente brillante que reside Canadá, una pensadora que me ayudó comprometidamente en la revisión y edición de la presentación en la versión en inglés. Es un inmenso honor poder trabajar con una intelectual de este nivel, y más aún, poder mantener una amistad...¡Gracias por la amistad que se está anudando y por los proyectos en común del próximo porvenir!

Mi sincero agradecimiento a Silvia Kargodorian, una psicoanalista argentina y también, querida amiga, una compañera de vida -amiga que me ha acompañado entre la manía de las cervezas y la angustia o el llanto-. Gracias por sus lúcidos comentarios y por el sostén que me dio en mis momentos de confusión. Este proyecto tuvo altos y bajos, desafíos y retos. Todo fue difícil en este proyecto, Silvia lo sabe bien. Gracias por sostenerme hoy y siempre cuando siento que la vida se me cae. Siempre me ayudas a re-significar.

Gracias a Jesús Ayala-Colqui y Marine Légé por la ayuda en la traducción y edición de la versión en francés. Su apoyo fue crucial. Destaco por, sobre todo, el apoyo de Jesús Ayala, un amigo fiel y un camarada incansable. Un investigador latinoamericano que me ayuda a crecer y con el cual hemos emprendido diversos retos en las Ciencias Sociales y Humanidades.

Antes de aproximarme al cierre, agradezco a Antonio Letelier, académico de la Universidad de Santiago de Chile. Luego de años de trabajo en común, no puedo hacer más que agradecer su apoyo constante, su confianza y por sobre todo la lealtad en la amistad que hemos sostenido.

Por último, y por tanto, siguiendo las inclinaciones de mi vida, coordinadas desde las cuales, el cierre es la parte más importante, quiero agradecer y dedicar este y todo mi trabajo a ANTONELLA...Gracias a mi hermosa y pequeña hija.

Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile.

[nicol.barriaasenjo99@gmail.com](mailto:nicol.barriaasenjo99@gmail.com)

<sup>2</sup> P. Bourdieu, “La ilusión biográfica”, *Historia y Fuente Oral*, 2, 1989, pp. 27-33, p. 122.

Ya sea a través de un documental<sup>3</sup>, de las diversas intervenciones o incluso en sus “*Mémoires d’outre-Politique (1937-1985)*”<sup>4</sup> podemos observar las huellas de la consistencia y el sentido de sus experiencias y trayectoria.

La obra y el oleaje de las ideas de Alain Badiou, entregan luces para nuestra época, una evidente contribución al terreno de la Historia de las Ideas de nuestro tiempo.

Por otra parte, su postura ética y su producción filosófica, nos permiten re-pensar así como ampliar las perspectivas que estudian los diálogos que emergen entre el texto, el proceso de escritura y el marco temporal-social del cual surgen sus obras.

De acuerdo con Victor Cousin, la Filosofía tenía, en relación con los saberes, el papel más elevado, Donal R Kelly escribió respondía a “el culto a las ideas, como él lo llamaba, «la última victoria del pensamiento» tras siglos de lucha”<sup>5</sup>. demostrando como, en el terreno de la Historia de las Ideas, la Filosofía y por tanto, se asume que también los filósofos tenían –y tienen–, desde temprana data un papel crucial, observemos lo siguiente:

es el pedestal de la historia de la filosofía. La historia de la civilización tenía otras dimensiones, como la historia de las artes, la religión, el derecho, la riqueza y la geografía, añadía Cousin, pero era la filosofía la que constituía la culminación de todos estos procesos<sup>6</sup>.

Recordemos que Raymond Aron en su celebre libro “*L’opium des intellectuels*”<sup>7</sup>, afirmó que “Francia pasa por ser la patria del antagonismo entre la derecha y la izquierda”<sup>8</sup>. Entonces, ¿Cómo es que una patria definida como un antagonismo entre las luchas de la izquierda y la derecha, logró configurar una escena idónea para intervenciones políticas y una lucha incansable como las que ha sostenido Alain Badiou desde su tierna adolescencia? La respuesta parece obvia, es, a fin de cuentas, el mismo antagonismo<sup>9</sup> lo que posibilita la aparición de

voces radicales como las que la Academia Francesa ha producido.

Alain Badiou anunció que “vivimos una época compleja, hasta confusa, en razón de que las rupturas y las continuidades que constituyen su trama no se dejan subsumir en un vocablo único”<sup>10</sup>, es la existencia del “multiple temporal desfasado”<sup>11</sup> lo que nos trae una localización diferente en relación a la producción de saberes y perspectivas filosóficas, tras lo cual, resuenan las palabras de Said, de acuerdo con su punto de vista “los textos son fundamentalmente actos de poder”<sup>12</sup>, en este sentido, al examinar la producción teórica y tesis filosóficas de Badiou, convergen diversos momentos de fuerza, en cuales se tenía como fin último, eludir, transformar, politizar y perforar los discursos establecidos, sin temor a la advertencia que nos dejaba Foucault quien afirmó: “sabemos perfectamente que no somos libres de decir cualquier cosa”<sup>13</sup>.

Como lo declaró Martin Heidegger “todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y su ser-ahí”<sup>14</sup>. A saber, al intentar aproximarme a la obra de Alain Badiou, la pregunta que he decidido poner en palabras, abre un camino con múltiples direcciones, un laberinto que, si bien, comprende una pre-concepción, a propósito de la elección del objeto, es decir, los documentos y archivos a interrogar, también en sí mismo, es un abismo en el cual la pregunta siempre se expande a la luz de las diversas producciones que el filósofo Alain Badiou ha incorporado, ¿Hacia dónde dirigiremos nuestra pregunta? ¿Cuál es la pregunta acertada para emprender la investigación que posibilite el roce comprometido con la producción intelectual de Badiou?

Emprender este proyecto, me confronta con “el desafío de hacer la historia que aún no se ha hecho”<sup>15</sup>, es lanzarme a la imposible tarea de emprender la investigación que aún no se ha hecho, acercarme y por tanto, acercar a los lectores e investigadores a aquel borde que nadie se atreve a enfrentar o siquiera mirar.

De acuerdo con Alain Badiou “tratar un acontecimiento transforma una biografía transforma una historia, hay un antes y hay un después”<sup>16</sup>, es decir, Badiou es un Acontecimiento en el terreno de las Ciencias Sociales y las Humanidades, marcó un antes y un después, un corte importante en los saberes, en las perspectivas críticas, las luchas o compromisos políticos y por sobre todo, puso un importante desafío para los filósofos que

<sup>3</sup> A. Badiou, *Badiou*, Documental dirigido por Gorav Kalyan and Rohan Kalyan, EE.UU and Francia, 2018.

<sup>4</sup> A. Badiou, *Mémoires d’outre-Politique: (1937-1985)*, France, Flammarion, 2023.

<sup>5</sup> D. Kelly, *The descent of ideas. The History of Intellectual History*, London, Routledge, 2002, p. 29.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> R. Aron, *L’opium des intellectuels*, France, Hachette Pluriel, 2010.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>9</sup> Recordemos que de acuerdo con Raymond Aron (1955) “La mitología de la izquierda es la compensación ficticia de los fracasos sucesivos de 1789, de 1848. Hasta la consolidación de la Tercera República, salvo los pocos meses que van desde la Revolución de febrero hasta las jornadas de junio de 1848, la izquierda en Francia, en el siglo XIX, ha vivido en permanente oposición (de ahí la confusión entre izquierda y oposición). Se opone a la Restauración porque se considera heredera de la Revolución. De ésta toma sus títulos históricos, el sueño de su gloria pasada, sus esperanzas para el porvenir, pero es tan equívoca como el enorme acontecimiento que reivindica. Esta izquierda nostálgica sólo posee una unidad mítica. Nunca había estado unida, entre 1789 y 1815; tampoco lo estuvo en 1848, cuando el hundimiento de la monarquía de los Orleáns permitió a la República llenar el vacío constitucional. La derecha, como es sabido, tampoco está unida. El partido monárquico se hallaba dividido, en 1815, entre «ultras», que soñaban con el retomo al Antiguo Régimen, y moderados, que aceptaban los hechos consumados” (*ibidem*, p.15).

<sup>10</sup> A. Badiou, *L’être et L’événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 7.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> E. W. Said, *El mundo, el texto y el crítico*, México, Debolsillo, 2008, p. 67.

<sup>13</sup> M. Foucault, “The discourse on Lenguaje”, en *The Archeology of Knowledge*, 1972. Traducción: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 1985.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Chile, Santiago, Editorial Universitaria, 2005, p. 28.

<sup>15</sup> M. González, “Historiografía comunista en Chile. Hernán Ramírez Necochea y el sentido de su producción, 1950-1973”, en O. Ulianova, Manuel Loyola Tapia y R. Álvarez Valjejos (dir.), *El siglo de los comunistas chilenos 1912-2012*, 2012, p. 357.

<sup>16</sup> A. Badiou, *Badiou*, Documental dirigido por Gorav Kalyan and Rohan Kalyan, 2018.

intentarían desde temprana data, debatir o criticar sus teorías filosóficas.

Muchos autores han intentado analizar, estudiar y criticar la producción filosófica de Alain Badiou. Sin embargo, como bien veremos, sigue manteniendo su trabajo intelectual como una obra inabordable. Bien lo sabe Etienne Balibar quien en conversaciones personales, afirmó que la producción de Alain Badiou desde temprana data superó a las de sus coetáneos<sup>17</sup>, y, por tanto, implica un profundo reto el si quiera intentar generar una crítica comprometida a sus obras.

Por su parte Barbara Caine afirma que el estudio de las biografías en nuestra época ha tomado una relevancia con frecuencia creciente de publicaciones, en sus propias palabras encontramos:

El interés actual por la biografía es tan grande, no sólo entre los lectores en general, sino también entre los académicos que trabajan en diversas disciplinas, que muchos estudiosos hablan ahora de un “giro biográfico” en las humanidades y las ciencias sociales<sup>18</sup>.

Este giro, ha permitido encontrar un nuevo campo de estudio de los márgenes históricos y sociales e incluso de los procesos de transiciones políticas, a la luz de la inspección cuidadosa de las vivencias personales, las acciones individuales y las interpretaciones que de ciertos periodos y eventos se generan. Una nueva fuente imprescindible para estudiar las características de nuestra época, es la que encontramos al ingresar a la producción teórica-filosófica de Badiou.

Ahora bien, de acuerdo con Enzo Traverso la palabra intelectual “está desgastada”<sup>19</sup>, se asumen diversos y variados significados para explicar el deber y la responsabilidad de los intelectuales, en nuestra época, es más, incluso desde el siglo XX “la noción de intelectual no puede disociarse del compromiso político”<sup>20</sup>, la discordia que produce el intelectual, principalmente emerge desde su potencia discursiva, la crítica al orden establecido, la crítica a los saberes y las sugerencias de re-estructuración son lo que puede sernos útil para afirmar que Alain Badiou es un intelectual del siglo XXI.

Es por ello que, afirmar que la estructura estética de la obra o las obras de un autor, está(n) directamente relacionada(s) con lo exterior. Es decir, con la ideología desde la cual ha emergido el nuevo objeto. Hay un autor, que ha formado parte de una telaraña ideológica propia de un tiempo histórico determinado. Y desde allí ha surgido algo. Nace un intelectual a la luz del devenir histórico, biográfico y social. La trascendencia del objeto contiene en sí la potencia subjetiva de quien lo produce y todo lo que ha devenido. El autor y el intelectual, son identificables no solo por sus obras, sino, también, por el reconocimiento o usos que otros le dan a su trabajo.

La obra y trayectoria intelectual, está anudada a las repercusiones, seguidores e incluso a las malinterpreta-

ciones o silencios que se le dan a su producción, todo lo que hace y produce el intelectual, están más allá de una extensión, hay un abismo que es lanzado al abismo de la época.

En el libro “Alain Badiou par Alain Badiou” el filósofo Francés escribió:

Así que gracias a mis amigos por ofrecerme a mí, y a todos los demás, esta composición inesperada y persuasiva de aquello a lo que he dedicado una parte esencial de mis pensamientos, palabras y escritos<sup>21</sup>.

Aquello que el identifica como una parte esencial de su pensamiento es lo que ha ocupado desde temprana data un importante lugar no solo en la academia intelectual francesa, sino, en la academia internacional desplegándose diversos estudios enfocados en el sistema de pensamiento del filósofo Alain Badiou.

De acuerdo con lo planteado por el mismo Badiou encontramos que: “para mí la filosofía era un encuentro, el encuentro con un maestro. Creo que la filosofía sigue estando muy vinculada a la figura del filósofo”<sup>22</sup>.

Es este encuentro con la figura del maestro, el re-encuentro con un discurso, es lo que a su vez produjo la posibilidad de que surja la figura del filósofo francés, un nacimiento de un nuevo discurso, de una nueva perspectiva, de una nueva teoría y por tanto, de un nuevo maestro.

Alain Badiou relata: “cuando tenía 16 o 17 años, me encontré subjetivamente con un tipo de discurso que quería seguir y desarrollar sus consecuencias”.

Entonces, desde los 16 años, próximamente al año 1953, un año que estaba barnizado por disrupciones y movimiento, hasta la actualidad en pleno 2023, 70 años después, luego de 86 años de experiencias vitales, somos testigos de la continuación del deseo, y el desarrollo de las consecuencias que este deseo inicial tuvieron. Un deseo que se anuda a la transformación de las Ciencias Sociales, Humanidades y en particular para la re-configuración de la Historia de las Ideas del Siglo XXI.

Como lo advirtió Francois Dosse “la historia es una práctica. Ella no es una simple palabra noble de una interpretación desencarnada y desinteresada. Por el contrario, ella está siempre mediatizada por la técnica y su frontera se desplaza constantemente entre lo dado y lo creado, entre el documento y su construcción”<sup>23</sup>, es precisamente el espacio entre el documento y la construcción lo que nos interesa abordar, en relación con la producción<sup>24</sup> de Alain Badiou.

<sup>21</sup> A. Badiou, *Alain Badiou par Alain Badiou*, France, PUF, 2021, pp. 9-10.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>23</sup> F. Dosse, *El giro Reflexivo de la Historia. Recorridos epistemológicos atención a las singularidades*. Santiago, Chile. Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012.

<sup>24</sup> Conviene considerar la perspectiva de Francois Dosse (2012) según quien: “A este respecto, el historiador es quien domina un cierto número de técnicas a partir del establecimiento de las fuentes, de su clasificación hasta su redistribución en función de un espacio otro utilizando un cierto número de operadores. Aquí nos encontramos con la aproximación de Ricoeur del oficio de historiador concebido como un «análisis». En este nivel, se despliega toda una dialéctica singularizante del sujeto historiador que padece la doble obligación de la masa documental ante la que se ve confrontado y la de tener que

<sup>17</sup> E. Balibar y N.A. Barria-Asenjo, Conversaciones personales mantenidas con el intelectual francés.

<sup>18</sup> B. Caine, *Biography and History*, London, Pelgrave, 2010, p. 1.

<sup>19</sup> E. Traverso, *¿Qué fue de los intelectuales?*, Conversación con Régis Meyran, España, Siglo XXI, 2014, p. 17.

<sup>20</sup> *Idem*.

El nacimiento del camino del filósofo, estuvo marcado en sí mismo por una ruptura del camino, recordemos que la Filosofía surgió como un Acontecimiento en la vida de Badiou, en sus palabras tenemos: “Cela m’a fasciné véritablement. À l’époque je voulais être inspecteur desde eaux et forêts ou comédien, et finalement, à cause de la lecture de Sartre, j’ai basculé du côté de la philosophie”<sup>25</sup>.

Ahora bien, ¿qué es la filosofía de acuerdo al sistema de pensamiento de Alain Badiou? Encontraremos diversos debates y miradas, encontrándose entre ellos los siguientes:

Donc sa question c’est la vérité, et après son drame existentiel est de ne pas pouvoir la connaître, mais ça reste une option philosophique. La philosophie dans son ensemble. C’est ça. C’est une espèce de centrale qui s’occupe de tout ce qui, dans l’activité humaine, dans la pensée humaine et dans la création humaine, peut avoir une valeur transmissible, une valeur universelle, y compris les philosophies qui concluent que c’est impossible ou que c’est difficile<sup>26</sup>.

Francois Dosse, escribió que la resistencia del otro frente al despliegue de los modos de interpretación hace sobrevivir una parte enigmática del pasado nunca encerrado. Este fragmento, nos invita a preguntarnos: ¿Cómo comenzar a reconstruir una vida sin deteriorarla y fragmentarla? ¿Cómo evitar el reducir la experiencia? ¿Cómo superar la barrera inicial de que el mismo observador/critico o autor en sí mismo, desencadene una vergonzosa catástrofe destruyendo la belleza de una vida? ¿No es esta una posición inicialmente dramática y pesimista de lo sublime de la tarea? ¿Hacia dónde dirigirme y qué caminos evitar, para no destruir o desintegrar entre mis manos aquello que el devenir de la vida a edificado con tanta sutileza? ¿Cómo evitar el fracaso y el extravío de algunas ideas fundamentales?

El primer desafío con el que me encontré, es el aparente obstáculo de articular una historia de vida. Entonces, mi labor nuevamente se ampliaba, con nuevas luces, entendía que mi finalidad es tomar al mismo tiempo los relatos de un pensador, ponerlos en interlocución con el

archivo y al mismo tiempo, buscar en los bordes de su existencia teórica y vital huellas que contrasten mi deseo y trabajo.

Entonces, noté algo importante, la vida del pensador Alain Badiou, la intimidad de su vida privada, ha sido desde su incorporación en la academia internacional un espacio cerrado, distinguiendo la obra, la producción constante, las apariciones internacionales con las vivencias y experiencias más individuales. Sin embargo, es el mismo autor quien nos ha dejado pistas importantes para entender el devenir del autor. “I was in school, I was excellent, I was always the first of the class”<sup>27</sup>, una inconsistencia que se traducía en una hermosa consistencia.

Al intentar trazar líneas de demarcación que posibiliten una nueva forma de explorar el complejo entramado producido por un autor, somos confrontados con el abismo que aparece en tanto damos incluso el primer paso, ¿como poder analizar, pensar o reflexionar críticamente en relación a la producción intelectual que un individuo ha tenido? ¿Es importante enfocarse en un periodo determinado de su biografía? ¿La vida privada del autor está enlazada a su obra o es necesario intentar alejarse del hombre para mirar solo el texto?

La complejidad de entender cualquier intento de distinción la tenemos en el mismo Alain, “I hate travels, in fact” afirmaba, una contradicción que se traduce en incontables viajes alrededor del mundo, dando ponencias y acercándose a las masas de estudiantes y profesionales que con devoción, esperaban en diferentes rincones del mundo a su maestro.

En conclusión, somos testigos de un monumento filosófico, de una huella trascendental e imborrable tanto en la historia de las Ideas como en la batalla de los saberes del siglo XXI, un pensador, con una posición política que es identificable desde el momento de irrupción en la escena internacional, no es casualidad que su primer viaje político, fue a Bolivia, en específico a Camiri, momento en el cual el mismo Alain Badiou logró ver la pereza y la impotencia que el capitalismo puede aún tener, los espacios de resistencia, serán también encontrados en cada publicación que Badiou ha realizado. Alain Badiou es resistencia y confrontación.

## Bibliografía

- Aron, R., *L’opium des intellectuels*, France, Hachette Pluriel, 2010.  
 Badiou, A., *Badiou*, Paris, France. Documental dirigido por Gorav Kalyan and Rohan Kalyan, 2018.  
 —, “Événement, vérités, sujet”, Entretien avec Alain Badiou, Isabelle Vados, Bas Matthyssens et Peter Cockerlberg, le 18 juin 2019 à Paris, 2019.  
 —, *Mémoires d’outre-Politique: (1937-1985)*, France, Flammarion, 2023.  
 Bourdieu, P., “La ilusión biográfica”, *Historia y Fuente Oral*, 2, pp. 27-33. <http://www.jstor.org/stable/27753247>. 1989.  
 Caine, B., *Biography and History*, London, Pelgrave, 2010.

hacer sus elecciones: «En historia, todo comienza con el gesto de *poner aparte*, de reunir, de transformar así en ‘documentos’ ciertos objetos distribuidos de otro modo». El historiador es entonces tributario tanto de la archivística de su época como del grado de tecnicidad de los medios puestos en obra para su prospección” (*ibidem*, p. 24).

<sup>25</sup> A. Badiou, “Événement, vérités, sujet”, Entretien avec Alain Badiou, Isabelle Vados, Bas Matthyssens et Peter Cockerlberg, le 18 juin 2019 à Paris, 2019, p. 14.

<sup>26</sup> A. Badiou, “Événement, vérités, sujet”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>27</sup> A. Badiou, *Badiou*, Documental dirigido por Gorav Kalyan and Rohan Kalyan, 2018.

Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Santiago, Chile, Editorial Universitaria, 2005.

Foucault, M., "The discourse on Lenguaje", en *The Archeology of Knowledge*, 1972. Traducción: *La arqueología del saber*, España, Siglo XXI, 1985.

—, *El Orden del Discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.

—, *¿Qué es un Autor?*, *Argentiana*, El Cuenco de Plata, 2010.

Kelly, D., *The descent of ideas. The History of Intellectual History*. London, Routledge, 2002.

Said, E. W., *El mundo, el texto y el crítico*, España, DeBolsillo, 2008.

Traverso, E., *¿Qué fue de los intelectuales?*, Conversación con Régis Meyran, 2014, España, Siglo XXI.



# Lo subvertido, lo forcluido y lo suturado: una historia del sujeto de Lacan a Badiou

David Pavón-Cuéllar<sup>1</sup>

Recepción: 14-09-2023 / Aceptación: 07-11-2023

**Resumen.** El presente artículo recuerda momentos cruciales de una historia del sujeto que va de Jacques Lacan a Alain Badiou. Tras la división y la subversión lacaniana del sujeto, se revisan reacciones que intentan revertirla en varios autores. Estas reacciones se contrastan con la idea badiouana de la escisión del sujeto entre el *espacio* y el *fuera-de-lugar*. La absolutización estructuralista del espacio estructural se ilustra con la *acción de la estructura* de Jacques-Alain Miller, se aproxima al argumento de *las estructuras que descienden a la calle* con el que Lacan defendió la posición estructuralista contra Lucien Goldmann y se explica por la forclusión del sujeto en el estructuralismo, en el sistema capitalista y en la ciencia en general. Con respecto al campo científico, se muestra cómo fue definido primero por la forclusión y luego por la suturación del sujeto en Miller, simultáneamente por la forclusión y la suturación en Lacan, y sólo por la forclusión en Badiou, quien empezará negando y terminará aceptando la existencia de un sujeto de la ciencia, pero diferente del de Lacan y Miller.

**Palabras clave:** sujeto; psicoanálisis; estructuralismo; sutura; ciencia.

[en] The subverted, the foreclosed and the sutured: a history of the subject from Lacan to Badiou

**Abstract.** This article recalls crucial moments of a history of the subject that goes from Jacques Lacan to Alain Badiou. After the Lacanian division and subversion of the subject, reactions that try to reverse it in various authors are reviewed. These reactions are contrasted with Badiou's idea of the split of the subject between the *space* and the *out-of-place*. The structuralist absolutization of the structural space is illustrated with Jacques-Alain Miller's *action of the structure*, is connected with the argument of the *structures that descend to the street* with which Lacan defended the structuralist position against Lucien Goldmann and is explained by the foreclosure of the subject in structuralism, in the capitalist system and in science in general. Regarding the scientific field, it is shown how it was defined first by foreclosure and then by suturing of the subject in Miller, simultaneously by foreclosure and suturing in Lacan, and only by the foreclosure in Badiou, who will begin by denying and end up accepting the existence of a subject of science, but different from that of Lacan and Miller.

**Keywords:** Subject; Psychoanalysis; Structuralism; Suture; Science.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. División y subversión del sujeto. 3. Reacciones contra la subversión. 4. Espacio y fuera-de-lugar. 5. Acción de la estructura y descenso a la calle. 6. Forclusión en la ciencia y en el estructuralismo. 7. Forclusión en el capitalismo. 8. Sutura fuera de la ciencia. 9. Sutura en la ciencia. 10. De-sutura en la ciencia y suturación en la ideología. 11. Subjetivación, incorporación y determinación tendencial de lo nuevo. 12. A falta de conclusión. 13. Referencias

**Cómo citar:** Pavón-Cuéllar, D. (2023). Lo subvertido, lo forcluido y lo suturado: una historia del sujeto de Lacan a Badiou. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 267-277.

## 1. Introducción

Alain Badiou ha dedicado varias décadas a elaborar una teoría del sujeto. Nos la ofrece no sólo en su libro del mismo nombre, sino en el conjunto de su obra filosófica, pues toda ella tiene implicaciones teóricas directas o indirectas para el sujeto<sup>2</sup>. Digamos que el sujeto está

siempre en juego, de un modo u otro, en la filosofía badiouana.

La forma en que Badiou concibe al sujeto es muy original, pero no carece de puntos de apoyo. Quizás el más importante de ellos esté en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. Es en ella en la que Badiou encontró –según sus propios términos– la “dialéctica” y la “on-

<sup>1</sup> Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
E-mail: [david.pavon@umich.mx](mailto:david.pavon@umich.mx)  
Orcid: 0000-0003-1610-6531

<sup>2</sup> B. Bosteels, *Badiou and politics*, Durham, Duke University Press, 2011, pp. 201 y ss.

tología” que requería para teorizar al sujeto<sup>3</sup>. Fue también por Lacan por quien Badiou pudo persuadirse de que “hay” un sujeto en este “mundo incierto”<sup>4</sup>. Podemos decir, entonces, que las ideas mismas de la existencia histórica del sujeto y de su posible teorización provienen de Lacan.

Si Lacan era necesario para convencerse de que hay un sujeto y de que puede teorizarse, esto es porque no hay nada menos evidente que el sujeto para Badiou. Para él, de hecho, la existencia del sujeto es inseparable de su teorización, pues el sujeto es algo de lo que “no puede haber sino teoría”<sup>5</sup>. El sujeto de la teoría, de una teoría como la de Badiou, no es entonces un “objeto” de la “empiría”, no correspondiendo ni a un “registro de la experiencia” ni a una “categoría de la moral” ni a una “ficción ideológica”<sup>6</sup>. Es tan sólo al socavar estas formas subjetivas, al dividir y subvertir lo que subyace a ellas, que puede iniciar la historia del sujeto que va de Lacan a Badiou, historia que recordaremos en el presente artículo, no pretendiendo que el recorrido sea exhaustivo y ni siquiera bastante abarcador, pero sí que ilumine algunos momentos cruciales, particularmente los de la subversión, la forclusión y la suturación.

Comenzando con la subversión lacaniana del sujeto, nos remontaremos a sus orígenes que el mismo Lacan situó antes de él, en Carlyle, Marx y Freud. Nos interesaremos en algunas reacciones contra el acto subversivo, especialmente la representada por autores tan radicales como Gilles Deleuze y Félix Guattari, contrastándola con la elaboración teórica badiouana de la escisión del sujeto entre el *espacio* y el *fuera-de-lugar*. Para ilustrar la absolutización estructuralista del espacio estructural, nos referiremos a Jacques-Alain Miller con su concepto de *acción de la estructura* y lo aproximaremos al argumento de las *estructuras que descienden a la calle* con el que Lacan defendió la posición estructuralista contra Lucien Goldmann. Plantearemos que Goldmann percibió a su modo la forclusión del sujeto en el estructuralismo, forclusión que Lacan descubrió también en el capitalismo, así como en la ciencia. Deteniéndonos en el campo científico, veremos cómo fue definido primero por la forclusión y luego por la suturación del sujeto en Miller, simultáneamente por la forclusión y la suturación en Lacan, y sólo por la forclusión en Badiou. Terminaremos recordando cómo Badiou, tras haber negado la idea milleriana-lacaniana de un sujeto de la ciencia, lo reconocerá junto con otras clases de sujetos, pero definiéndolo de otro modo que no revierte el momento divisivo y subversivo.

## 2. División y subversión del sujeto

Lacan sabe que no tiene el mérito de lo que él mismo denomina en 1960 la “subversión del sujeto”<sup>7</sup>. Este mérito

se lo atribuye sucesivamente, retrocediendo cada vez más en el tiempo, primero a Freud por haber subvertido la “unidad” subjetiva supuesta por la psicología<sup>8</sup>, luego a Marx por haber anticipado a Freud en lo que hará “sufrir” al sujeto<sup>9</sup> y finalmente a Thomas Carlyle por haber ofrecido en su novela satírica *Sartor Resartus*, entre 1833 y 1834, “el anuncio y la prefiguración de lo que el sujeto va a sufrir con Marx y Freud”<sup>10</sup>. La subversión marxiana y freudiana del sujeto ya se realiza de algún modo, según Lacan, en el protagonista de la novela de Carlyle: el personaje que le da su nombre a la novela, el *Sartor Resartus*, es decir, el “Sastre Sastreado”, el filósofo de las ropas Diógenes Teufelsdröckh de Weissnichtwo, literalmente *Hijo-de-dios Excremento-del-demonio* de *No-se-sabe-dónde*<sup>11</sup>.

El *Sartor Resartus*, presentándose como una sátira de Hegel, es un sujeto dividido por el lenguaje. Esta división es la que lo subvierte al subvertir su unidad. Si hay aquí una subversión del sujeto, es porque hay un sujeto dividido por su discurso filosófico y por el de su editor, ambos discursos igualmente contradictorios, ambos indiscernibles como expresiones de un mismo discurso del Otro, discurso cuya forma “absurda” está vacía de “genuinos pensamientos que comunicar”<sup>12</sup>. No habiendo ideas conscientes de un sujeto que las preceda, únicamente hay palabras inconscientes que hacen advenir al sujeto por el mismo gesto por el que lo dividen y así lo subvierten.

Lo que hay en Carlyle, según su lectura lacaniana, es el inconsciente entendido como discurso del Otro, como cadena de significantes que realizan la subversión del sujeto, del mismo sujeto que ulteriormente seguirá subvirtiéndose a través de Marx, Freud y Lacan: el sujeto psicológico y filosófico, el unitario y sintético, el yoico y trascendental, el que piensa y luego existe en Descartes. De no haber sido subvertido, este sujeto habría podido atravesar la novela de Carlyle como cualquier protagonista convencional, atravesándola sin perder su identidad consigo mismo. No es la suerte de los múltiples seres en los que se desdobra Teufelsdröckh, quien se ve dividido una y otra vez por la novela de Carlyle, por el opaco discurso del Otro, por la existencia y el pensamiento que le son impuestos por el autor y el editor.

Lo que Lacan encuentra en la novela de Carlyle es ya el sujeto del inconsciente. Es el sujeto constituido por “la opacidad del significante que lo determina” y no el sujeto de la conciencia con la “acentuación engañosa de la transparencia del yo” como “secuela histórica del *co-gito* cartesiano”<sup>13</sup>. Se trata, entonces, no del sujeto de la psicología y de la filosofía, sino el del psicoanálisis, el de Freud y Lacan.

El sujeto del psicoanálisis es el que resulta de la subversión del sujeto de la psicología y la filosofía. Por un

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 275

<sup>9</sup> J. Lacan, *Le séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédito, sesión del 3 de febrero de 1965.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Th. Carlyle, *Sartor Resartus* (1833-1834), Buenos Aires, Corregidor, 1978, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>13</sup> J. Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, *op. cit.*, p. 290.

<sup>3</sup> A. Badiou, *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982, pp. 134-157.

<sup>4</sup> A. Badiou, *L’être et l’événement*, París, Seuil, 1988, p. 474.

<sup>5</sup> A. Badiou, *Logiques des mondes*, París, Seuil, 2006, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>7</sup> J. Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien” [1960], en *Écrits II*, París, Seuil Poche, 1999, pp. 273-308.

lado, trastornando el campo psicológico, es el sujeto que aparece en una “experiencia freudiana” en la que se “descalifica en la raíz” la psicología con la que se afirma y se reafirma la “unidad del sujeto”<sup>14</sup>. Por otro lado, perturbando el campo filosófico, es el sujeto que se desentraña en el *cogito* cartesiano gracias a la “praxis” psicoanalítica: el dividido entre su pensamiento y su existencia, el que pierde su unidad en su “relación con el saber”<sup>15</sup>, el “sabio (*savant*) que hace la ciencia”, el “sujeto de la ciencia”<sup>16</sup>, el “sujeto abolido de la ciencia”, el sujeto que reaparece de modo sintomático, a través del psicoanálisis, como verdad que, “reprimida, retorna”<sup>17</sup>. Un sujeto reprimido retorna sintomáticamente con la subversión de otro sujeto basado en la represión del primero. El subvertido es el “sujeto del conocimiento”, el de la “conciencia” y el del “enunciado”, y al subvertirse permite en Freud el retorno sintomático del sujeto reprimido, el evanescente, el del inconsciente, el del “*fading* de la enunciación”<sup>18</sup>. Dicho retorno en Freud es precedido por el que se encuentra en Marx: el posibilitado por la subversión del sujeto de la Revolución Francesa y los Derechos del Hombre, el burgués y el ciudadano, lo que resulta bastante paradójico para los marxistas que han encontrado aquí, precisamente en el sujeto subvertido por Marx, un modelo ideal para su hombre nuevo. Es la misma paradoja de la psicología del yo y otras “desviaciones” —como las llama Lacan— en las que se reestablece el “yo” subvertido por el psicoanálisis<sup>19</sup>.

### 3. Reacciones contra la subversión

La subversión marxiana y freudiana del sujeto, explicitada y reivindicada en el enfoque lacaniano, ha sido revertida incluso por algunos de los pensadores más radicales que han sido influidos por Marx, Freud y Lacan. Hay que mencionar aquí al menos a cinco autores a los que la joven Elisabeth Roudinesco supo cuestionar por las formas yoicas respectivas en que habían rehabilitado al sujeto subvertido por el marxismo y el psicoanálisis: el marxista Georges Politzer con su “yo activo”, el freudomarxista Wilhelm Reich con su “yo acorazado”, el también marxista Lucien Sève con su “yo unitario” en la “unidad de la persona”, y los fundadores del esquizoanálisis, Gilles Deleuze y Félix Guattari, con su “yo trascendental kantiano disyunto”<sup>20</sup>. En todos los casos, el viejo sujeto de la filosofía y de la psicología viene a usurpar nuevamente la posición de la que había sido ya desalojado por Marx, Freud y Lacan.

Tal vez haya quienes piensen que el juicio de Roudinesco resulta inaplicable al yo que Deleuze y Guattari conciben como aquel de quien enuncia “Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre, y yo”<sup>21</sup>. ¿Acaso no hay aquí una división del sujeto como la que apre-

ciábamos en Carlyle con su Diógenes Teufelsdröckh? La respuesta es negativa, pues Teufelsdröckh resulta irreductible a su “yo”, no está sólo escindido entre seres personales que pueda considerar suyos como “su” hijo o “su” padre o “su” madre, no está en el centro de ninguna órbita de familiares y no se escinde a sí mismo como Artaud, sino que es dividido por los significantes, por el lenguaje, por un Otro imperfectamente personificado por su editor y por el mismo Carlyle. Todo esto lo distingue claramente del *esquizo* al que Deleuze y Guattari describen como un yo disyunto que “vuelve a caer sobre sus pies siempre vacilantes, por la simple razón de que es la misma cosa por todos lados, en todas las disyunciones”<sup>22</sup>. Esta redundante cosa pensante cartesiana, por más esquizoide que nos parezca, representa un evidente retroceso con respecto al Teufelsdröckh de Carlyle.

Ahí por donde aparentemente Deleuze puede acercarnos a Carlyle es por la vía nietzscheana de las ideas oscuras “que nos conducen del Yo (*Je*) resquebrajado al Yo (*Moi*) disuelto”, pero es tan sólo para internarnos en una esfera leibniziana donde encontramos “al individuo y sus factores, la individuación y sus campos, la individualidad y sus singularidades preindividuales”<sup>23</sup>. Ni lo singular ni lo individual parecen ponerse en riesgo en esta esfera de lo múltiple. De hecho, constituyendo esta esfera y todo lo demás, tenemos una unidad sustancial que no deja de ser originariamente spinozista: el de “una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor de Ser para todos los seres”<sup>24</sup>. ¿Cómo no estar de acuerdo con Badiou cuando afirma que en Deleuze lo múltiple “no es más que un semblante, ya que la posición de lo múltiple presupone el Uno como sustancia”<sup>25</sup>? El Uno es el ser unívoco subyacente a todos los entes, pero también la individualidad subsistente en cualquier disolución del yo.

La especulación deleuziana es tan ambigua como la experiencia guattariana. En Guattari, como lo testifica el mismo Deleuze, “el yo forma parte de esas cosas que hay que disolver, bajo el embate combinado de fuerzas políticas y analíticas”<sup>26</sup>. La disolución del yo se torna entonces más un proyecto que una realidad, más algo anhelado que algo constatado, percibido, experimentado. Al mismo tiempo, Guattari sabe que está “partido en dos” y que “más allá del Yo el sujeto estalla por los cuatro puntos del universo histórico”, pero no deja por ello de sentirse atraído por la búsqueda cartesiana de un “punto de apoyo en sí mismo” tal como se manifiesta en el *cogito*<sup>27</sup>. Este *cogito* promete así para Guattari un reencuentro del yo consigo mismo en lugar de revelar, como en Lacan, la división del sujeto entre lo que piensa y lo que es.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 275

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 273

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 274

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 278-279.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 273-275, 287, 297.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 274-275.

<sup>20</sup> E. Roudinesco, *Un discours au réel*, París, Mame, 1973, pp. 35-36, 46.

<sup>21</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 21

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, pp. 332-333.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 388-389.

<sup>25</sup> A. Badiou, *Théorie du sujet*, op. cit., p. 40.

<sup>26</sup> G. Deleuze, “Tres problemas de grupo”, en *Psicoanálisis y transversalidad*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1976, p. 9.

<sup>27</sup> F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, op. cit., pp. 180-181.

#### 4. Espacio y fuera-de-lugar

Quien sí adopta la interpretación lacaniana del *cogito* es Badiou, quien así puede explicar por qué Lacan promueve, además de su retorno a Freud, un “retorno a Descartes”<sup>28</sup>. De lo que se trata para Lacan, tal como es leído por Badiou, es de retornar a partir de Freud, no a la concepción clásica o guattariana del *cogito* como prueba de la existencia del yo por su pensamiento, sino a su concepción lacaniana como una operación que subvierte al sujeto moderno, el de la ciencia y el del psicoanálisis, al dividirlo entre lo que es y lo que piensa. De hecho, como lo argumenta Badiou al referirse explícitamente a esta subversión del sujeto idéntico a sí mismo, “Freud sólo puede entenderse en la herencia del gesto cartesiano, en el que subvierte, por dislocación, la pura coincidencia de éste consigo mismo, su transparencia reflexiva”<sup>29</sup>.

En lugar del significado transparente del yo que debe existir en la medida en que piensa, el psicoanálisis nos descubre los significantes opacos del “yo” que piensa y del “yo” que existe, los cuales, estando en diferentes lugares, no pueden corresponder a lo mismo. Freud le permite a Lacan dividir la cosa pensante entre dos lugares: por un lado, el del pensamiento del ello, el discurso del Otro, el inconsciente, y, por otro lado, el del yo que existe exteriormente a ese pensamiento, en relación con él. Es así como Freud y Lacan, junto con Marx y Lenin, inauguran para Badiou una “doctrina postcartesiana del sujeto”<sup>30</sup>. La inauguran al reconocer al sujeto dividido entre dos lugares y sólo pudiendo ser postulado como cosa pensante al suponer, como lo hace Descartes, que el yo existe en el lugar en el que piensa, cuando es claro que su pensamiento, que ni siquiera es verdaderamente suyo, no está en su lugar de sujeto, sino en el del Otro, el del lenguaje, el de la cultura, el de los aparatos ideológicos del Estado y el de todo lo demás que podemos asociar con el ello inasimilable al yo del sujeto.

Los dos lugares del sujeto serán aprehendidos por Badiou a través de las dos categorías lógicas del “espacio” (*esplace*) y el “fuera-de-lugar” (*horlieu*): el primero correspondiendo a la totalidad como “espacio de emplazamiento”, como “espacio estructurado al que se pertenece”, y el segundo entendido como lo “topológico a-estructural” de la “fuerza” que se “escinde” con respecto a su lugar de pertenencia en el que está emplazado<sup>31</sup>. El sujeto es aquí la fuerza que se escinde y la escisión misma, pero esta escisión es del sujeto consigo mismo, pues él es también su espacio de emplazamiento y no sólo su ruptura con él. Es por esto que se trata de una “escisión”, de una división del sujeto, y no simplemente de una “contradicción”<sup>32</sup>. En otras palabras, el sujeto no puede contradecir el espacio, la totalidad estructural, sin contradecirse a sí mismo y por tanto escindirse de sí mismo, pues él también forma parte de la totalidad.

La escisión entre el sujeto y su emplazamiento en la estructura, entre su fuera-de-lugar y su lugar en el es-

pacio estructurado al que pertenece, es la forma en que Badiou se representa la división por la que Marx, Lenin, Freud y Lacan subvierten al sujeto de la representación cartesiana. En lugar de una cosa pensante cuya existencia coincide con su pensamiento, lo que tenemos en el momento post-cartesiano es una existencia de sujeto escindida con respecto a su lugar en la estructura del pensamiento, es decir, en términos badiouanos, la sublevación de un fuera-de-lugar contra el espacio estructural. ¿Podemos decir entonces que el sujeto es un yo sublevado contra el ello, contra el pensamiento, contra el Otro que piensa en su lugar? No exactamente, pues el yo forma parte de este pensamiento y por ende también de aquello contra lo que debe sublevarse el sujeto.

Digamos que el yo no puede ser la solución porque él mismo forma parte del problema del pensamiento, siendo incluso el meollo de este problema, como se comprueba en el *Sartor Resartus* de Carlyle, donde el yo de Teufelsdröckh, con todo lo que es para sí mismo y para su autor y editor, es precisamente aquello que debería *disolverse*, como dirían Deleuze y Guattari. Es fuera del yo, al salirse y apartarse de su espacio, como puede haber el fuera-de-lugar del sujeto. Como lo explica Badiou, “el yo es odioso” para un sujeto que sólo puede “advenir” con su “potencia de abnegación” y a condición de “no amarse demasiado”<sup>33</sup>. Hay que desprenderse de sí mismo como yo, como un yo necesariamente determinado por el espacio, para estar de verdad, como sujeto, fuera-de-lugar.

Según las indicaciones del propio Badiou, el fuera-de-lugar es la especificación topológica del sujeto, de lo histórico y de lo real de Lacan, mientras que el espacio remite a lo estructural y al concepto lacaniano de lo simbólico<sup>34</sup>. Podemos decir entonces que el sujeto, en su división entre su fuera-de-lugar y el espacio, está dividido entre lo real de la historia y lo simbólico de la estructura. En el mismo sentido, es válido afirmar con Badiou que la división del sujeto es entre su “fuerza” y la “acción de la estructura”<sup>35</sup>.

#### 5. Acción de la estructura y descenso a la calle

La referencia de Badiou a la “acción de la estructura” nos remite a lo que así designó Jacques-Alain Miller, en 1964, bajo la doble influencia del marxismo althusseriano y del psicoanálisis lacaniano<sup>36</sup>. Tanto Althusser como Lacan inspiraron a Miller en una reflexión de corte estructuralista en la que se aprecia, en términos badiouanos, la potencia y la eficacia del espacio estructural para estructurar y determinar estructuralmente las acciones de los sujetos hasta el punto de actuar a través de ellas. Miller distingue aquí, en esta “acción de la estructura”, dos niveles, uno fundamental “estructurante” y otro experiencial “estructurado”, y muestra que la distinción entre ellos es la que existe entre lo sobredeterminante y lo sobredeterminado, entre la causa y sus medios o efec-

<sup>28</sup> J. Lacan, *Propos sur la causalité psychique* (1946), en *Écrits I*, París, Seuil Poche, 1999, p. 162.

<sup>29</sup> A. Badiou, *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988, p. 471.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>31</sup> A. Badiou, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, pp. 25-29.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>36</sup> J.-A. Miller, “Action de la structure” [1964], *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, pp. 93-105.

tos, entre lo virtual y todos los estados que se deducen de él, entre lo ausente que rige lo real y lo imaginario que lo disimula en la experiencia, entre lo invisible y lo visible, entre lo no-reflexivo y lo reflexivo<sup>37</sup>. El sujeto puede aquí experimentar, ver e incluso reflexionar, pero todo lo que hace es determinado por la estructura, causado estructuralmente por ella, hecho de algún modo por ella.

La estructura, para Miller, es “lo que establece una experiencia para el sujeto al que incluye”, un sujeto que no es más que un “elemento” de la estructura, “un elemento que se vuelve sobre la realidad”, sobre la realidad misma de la estructura, “y la percibe, la refleja y la significa”, siendo así “capaz de redoblarla por cuenta propia”<sup>38</sup>. Redoblándola, tenemos la estructura estructurada, no estructurada por el sujeto, sino por la estructura estructurante que se vale del sujeto para estructurar lo que él percibe, refleja y significa. Esta estructuración es también la acción de la estructura que es la que hace todo en última instancia.

Notemos que la acción de la estructura *no deja lugar* para lo que Badiou considera lo más propio del sujeto, el elemento de *fuera*, que por ello será conceptualizado más adelante por el mismo Badiou como *fuera-de-lugar*. Las acciones subjetivas son en Miller manifestaciones de la acción de la estructura. La causalidad estructural, estructurante, es la verdad subyacente a lo estructurado en la esfera del sujeto. Estamos en el estructuralismo, pero se requieren ciertos matices.

En la perspectiva estructuralista milleriana de 1964, la acción fundamental de la estructura es estructurar las acciones de los sujetos y prolongarse a través de ellas. Las acciones de los sujetos harían posible así, para Lacan, un “descenso de las estructuras a la calle” como el que habría tenido lugar en los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia<sup>39</sup>. Esto es al menos lo que Lacan expresó en 1969, tras la conferencia “¿Qué es un autor?” de Michel Foucault, para defender al conferencista contra las críticas del marxista humanista y lukacsiano Lucien Goldmann, a quien el propio Lacan apodaba “*Mudger Muddle*” (que podría traducirse como “Enlodante Confusión”) para “evocar al cocodrilo y el lodo en el que nada”, así como su “lágrima delicada” con la que “atrae en su mundo”<sup>40</sup>.

Goldmann es para Lacan el representante lacrimoso, engañoso y peligroso del humanismo turbio y confuso que se opone al estructuralismo. Es contra este humanismo y contra su representante contra los que Lacan dirige su provocadora proclama estructuralista del *descenso de las estructuras a la calle*. La proclama responde a Goldmann, quien había citado unos minutos antes la famosa consigna anti-estructuralista pintada sobre los muros de París, “las estructuras no bajan a la calle”, por considerar que sintetizaba lo “esencial” de su propia crítica al estructuralismo, a saber, que “no son jamás las estructuras las que hacen la historia, sino que son los hombres, aun-

que la acción de estos últimos tenga siempre un carácter estructurado”<sup>41</sup>.

Al conceder el *carácter estructurado* a la *acción de los hombres*, Goldmann parecía estar más próximo a Foucault, a Lacan y a lo estructuralistas de lo que él pensaba y hubiera querido. Lo seguro es que estaba prácticamente parafraseando a Miller, quien también se había referido cinco años antes a este *carácter estructurado* por el que la acción de los hombres puede asimilarse a la estructura como su causa estructurante. Sabemos que tal asimilación tan sólo es admisible en virtud de la idea spinozista-althusseriana-milleriana de causalidad inmanente-estructural-metonímica donde la causa estructural es inmanente a sus efectos, prolongándose y desplazándose metonímicamente a través de ellos, haciendo así que desplieguen la estructura.

Si Goldman hubiera dirigido su cuestionamiento al plano lógico de la causalidad en el estructuralismo, habría desencadenado quizás una interesante discusión con Lacan y Foucault. Desafortunadamente se quedó en el lugar común del sujeto humano como autor de su propia historia, lo que le valió dos respuestas previsibles y no menos banales de sus contrincantes. Foucault le aclaró que ni él había sostenido ni se trataba de sostener que “el autor no existe” o que “el hombre está muerto”<sup>42</sup>. Por su lado, Lacan le advirtió a Goldmann que “la cuestión en el campo vagamente determinado por la etiqueta de estructuralismo” era no “la negación del sujeto”, sino su “dependencia” con respecto al significante<sup>43</sup>, una dependencia con la que el mismo Lacan había resumido el año anterior tanto su concepción personal del estructuralismo como su propuesta de “subversión de sujeto”, de subversión de lo que se había enunciado “hasta entonces” sobre el sujeto<sup>44</sup>.

## 6. Forclusión en la ciencia y en el estructuralismo

La subversión del sujeto acaba identificándose con la idea estructuralista de un sujeto dependiente del significante, determinado por la causalidad estructural, efectuando la acción de la estructura. Este sujeto no deja de ser el que Lacan detectaba en el *Sartor Resartus* de Carlyle, en su protagonista Diógenes Teufelsdröckh, tan constituido como dislocado por la estructura de la novela y por los significantes de los que depende. Notemos que aquí, al igual que en la perspectiva estructuralista de Miller de 1964, tan sólo hay lugar, en términos badiouanos, para el espacio estructural, para el emplazamiento del sujeto en la estructura, pero no para el fuera-de-lugar que se revela entonces literalmente como lo que es, como algo *fuera de lugar*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 95-97.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>39</sup> J. Lacan, intervención en Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 848.

<sup>40</sup> J. Lacan, *Le séminaire, Livre XVI, D’un Autre à l’autre*, París, Seuil, 2006, sesión del 20 de noviembre de 1968, p. 42.

<sup>41</sup> L. Goldmann, intervención en Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 844.

<sup>42</sup> M. Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 845.

<sup>43</sup> J. Lacan, intervención en Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 848.

<sup>44</sup> J. Lacan, *Le séminaire, Livre XVI, D’un Autre à l’autre*, París, Seuil, 2006, 4 de diciembre 1968, pp. 66-67.

Dejando fuera el lugar del sujeto, el estructuralismo está dejando fuera al sujeto. Digamos que solamente lo está concibiendo en el espacio, en su aspecto estructuralmente determinado, como parte de la estructura. Esta exclusión estructuralista del sujeto no parece haber sido completamente superada en el actual psicoanálisis lacaniano-milleriano<sup>45</sup>. Quizá, después de todo, hubiera un aspecto acertado y premonitorio en la crítica humanista del estructuralismo por la falta de algo que tal vez Goldmann expresara de modo inexacto como *los hombres que hacen la historia*, pero que no deja por ello de ser algo, algo que falta, que se queda fuera, y que es lo que Badiou concibe como lugar distintivo del sujeto.

Lo más propio del sujeto queda fuera del espacio, del espacio lógico de una estructura que se define a sí misma como tal, como estructura, por excluir absolutamente al sujeto. Esta exclusión puede explicarse por el afán de cientificidad que reina en el estructuralismo. Sin embargo, por el mismo afán, surge una perspectiva estructuralista, la de Lacan y Miller, que se vuelve críticamente sobre el estructuralismo y sobre la propia cientificidad por la que se afana. Esta perspectiva recobra de algún modo al sujeto, al menos lo recuerda al incluirlo en su consideración, al considerar su exclusión absoluta en la ciencia y en el conocimiento científico de la estructura.

La exclusión absoluta del sujeto en la ciencia fue descrita por Lacan, ya desde 1960, por el proceso característico de la psicosis, la forclusión, la “*Verwerfung*” que operaría en el “discurso de la ciencia” con su “ideal de saber absoluto”<sup>46</sup>. Para alcanzar el ideal hegeliano de un saber que sólo puede totalizarse como un delirio al cerrarse completamente sobre sí mismo, la ciencia debería excluir absolutamente al sujeto al forcluirlo, al expulsarlo del universo simbólico, al depurar el saber delirante de cualquier indicio de sujeto. Esta forclusión del sujeto fue retomada por Miller en 1964, en su texto sobre la acción de la estructura, en el que definió la ciencia por “una repartición entre un campo cerrado, del cual no se percibe ningún límite cuando se le considera desde el interior, y un espacio forcluido”<sup>47</sup>.

Notemos que la distinción milleriana de 1964 entre el *campo científico cerrado* y el *espacio del sujeto forcluido* corresponde exactamente a la distinción badiouana de 1982 entre el *espacio* y el *fuera-de-lugar*. El segundo ámbito aparece como fuera-de-lugar para la ciencia precisamente porque está forcluido. Es también por esta forclusión que la ciencia no percibe ningún límite, no tiene límites, pudiendo así desarrollarse ilimitadamente.

La ilimitación de la ciencia es como la de cualquier delirio. Es la de algo que se mueve libremente dentro de sí mismo, sin fricciones con lo exterior, sin tropiezos con lo ajeno a su lógica, pues lo ajeno ha sido forcluido. Es así por la forclusión del sujeto, porque no hay ningún sujeto que la estorbe, que la ciencia puede avanzar hasta

el punto de poner en peligro la subsistencia de la humanidad y del planeta.

Si la ciencia puede llegar tan lejos, es porque está “estructurada como una psicosis”, como lo dice Miller en 1964. Un año después, en 1965, Lacan ve una “paranoia consumada” en la “cerrazón de la ciencia” por la que se explica su “fecundidad prodigiosa”<sup>48</sup>. Esta fecundidad es paradójicamente porque la ciencia, “de la verdad como causa, no-querría-saber-nada”<sup>49</sup>. Es por no-querer-saber-nada sobre su verdad como causa, por no saber efectivamente nada sobre su verdad gracias a la forclusión del sujeto, que el saber científico puede llegar tan lejos al llegar a saber tantas otras cosas. El saber se absolutiza por forcluir a un sujeto que aparece ahora bajo la forma de la verdad como causa del trabajo científico.

## 7. Forclusión en el capitalismo

La forclusión del sujeto como fondo causal verdadero de la ciencia moderna corresponde a lo que Sidi Askofaré ha denominado la “política del fantasma” en su trabajo encaminado a repolitizar el campo científico<sup>50</sup>. Esta política es la de una ciencia que fantasea con la satisfacción de su “voluntad de goce, de dominio y de desconocimiento de la causa” a través de “la ejecución de operaciones que se han convertido en significantes-amos: experimentar, calcular, verificar, predecir, evaluar, innovar”, es decir, “en suma, dominar, someter y controlar las relaciones y los problemas del lazo social en un contexto de forclusión del sujeto, de las ‘cosas del amor’ y de la contingencia”<sup>51</sup>. Como lo muestra convincentemente Askofaré, lo forcluido por el fantasma científico de la modernidad es lo mismo que se forcluye en el capitalismo, lo que parece lógico al considerarse la subsunción moderna de la ciencia en el capital<sup>52</sup>.

No es casualidad que, además de operar como principio explicativo de la ciencia, el mecanismo psicótico de la forclusión le haya servido a Lacan en 1972 para explicar el capitalismo. La concepción lacaniana del discurso capitalista es en ese año la de algo que forcluye la castración constitutiva del sujeto, de su deseo y de las cosas del amor, al excluirla “de todos los campos de lo simbólico”<sup>53</sup>. Ni el sujeto ni su castración con sus consecuencias tienen cabida en el capital con su valor absolutizado como tampoco tienen lugar en el supuesto saber absoluto científico. Así como la ilimitada acumulación de saber es posible por la forclusión del sujeto, de igual modo esta forclusión posibilita la insaciable acumulación de valor, de capital, en el capitalismo.

En 1966, antes de reconocer la misma forclusión en la ciencia y en el capitalismo, Lacan ya había estable-

<sup>45</sup> A. Palmieri, “La doctrina de la causalidad estructural o el impasse del psicoanálisis lacaniano”, *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* 9, 2, 2019, pp. 1-26

<sup>46</sup> 03.02.60, p. 157

<sup>47</sup> J.-A. Miller, “Action de la structure” [1964], *Cahiers pour l’analyse*, 9, 1968, pp. 102-103.

<sup>48</sup> J. Lacan, “La science et la vérité”, en *Écrits II*, París, Seuil Poche, 1999, pp. 354-355.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>50</sup> S. Askofaré, “Politique, science et psychanalyse”, *Champ lacanien* 1, 2005, pp. 95-106.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>52</sup> D. Pavón-Cuéllar, “Epistemología del capitalismo: goce del capital en la ciencia y la tecnología”, *Nueva Hegemonía* 16, 2023, 97-122.

<sup>53</sup> J. Lacan, *Je parle aux murs* [1972], París, Seuil, 2011, p. 96.

cido una homología entre la “acumulación de capital” en la estructura “metafísica” del sistema capitalista y la “acumulación del saber” en el desarrollo científico inaugurado por Descartes<sup>54</sup>. Lo que se acumula en ambos casos, para Lacan, es algo objetivo que sólo puede acumularse a costa del ser del sujeto. El joven Marx observaría: “cuanto menos eres..., más tienes”<sup>55</sup>.

Más valor y saber se acumulan cuanto más se forcluye al sujeto como verdad del valor y del saber. En el capitalismo, este sujeto sólo puede producir valor al objetivarse. De igual modo, en la ciencia, como ya lo había denunciado Georges Bataille, “el sujeto no puede conocerse más que tomándose por objeto”<sup>56</sup>. El sujeto objetivado en el saber y el objetivado en el valor confluyen en el fetichismo de Marx en el que los sujetos y sus relaciones aparecen, lo mismo en la realidad económica del capitalismo que en su representación ideológica por los economistas, bajo “la forma fantasmagórica de relaciones entre objetos”<sup>57</sup>. Esta objetivación de lo subjetivo, su neutralización que será finalmente entendida como forclusión, es precisamente lo que le permite a Lacan homologar el valor en el capitalismo con el saber en la ciencia.

La homología lacaniana entre el saber y el valor justifica la relación que Jean-Claude Milner establecerá entre su concepto de “plus-de-saber”, correlativo del saber absoluto que “se mueve por sí mismo” en la ciencia moderna, y el “plusvalor” de Marx que se agrega incesantemente al capital absolutizado<sup>58</sup>. La absolutización, ya sea del saber o del valor, forcluye al sujeto, pero no puede forcluirlo sino al dejar una falta en lo absolutizado, una falta por la que lo absoluto se contradice como absoluto, como “acabado y limitado”, teniendo que llenarse incesantemente a través de un exceso como el plus-de-saber o el plus-de-valor, ambos revelando el “plus-de-gozar” lacaniano que se burla del “ridículo” de un goce completo o cerrado<sup>59</sup>. Este exceso, revelando sintomáticamente la falta del sujeto y la resultante necesidad estructural de colmatarla, delataría la incapacidad del saber y del valor para totalizarse y absolutizarse.

## 8. Suturación fuera de la ciencia

Tanto la ciencia como el capitalismo sufrirían lo que Lacan se representó como una falta en el Otro (Ø). Esta falta es la del sujeto que falta a causa de la misma forclusión. Las únicas vías que se tienen para conocer lo forcluido son, para Miller, “el discurso marxista y el discurso freudiano” entendidos como “discursos de la sobredeterminación” que podrían comunicarse y transformarse, gracias a sus depuraciones althusseriana y lacaniana, hasta el punto de constituir un “discurso teórico

unitario”<sup>60</sup>. Este discurso, tal como aparece delineado en Miller, estaría centrado en el sujeto y en su forclusión.

Concentrándose en la modalidad científica de la forclusión del sujeto, Miller la distinguió cuidadosamente en 1964 de la simple “suturación” que opera en discursos no-científicos en los que se pone “un señuelo en lugar de la falta”<sup>61</sup>. El *señuelo* puede ser visto como un parche, como un remiendo imaginario, como algo suturado, siendo la *sutura* en sentido médico, la costura con la que se juntan los bordes o labios de una herida, la que permite cerrar simbólicamente la herida, la desgarradura, la apertura dejada por la falta del sujeto. Este concepto de sutura había sido utilizado por Lacan poco antes, el 22 de enero de 1964, al referirse a los psicoanalistas que se habían “esforzado, psicologizando la teoría analítica, en suturar la brecha” del sujeto como “dimensión del inconsciente” que se encuentra ella misma en un “ombbligo” como el del sueño<sup>62</sup>. La referencia al ombbligo resulta esclarecedora no sólo por todo lo que supone el ombbligo del sueño para Freud, sino por ser el ombbligo él mismo una suerte de sutura, por estar en el centro, por desafiar topológicamente la diferencia interior/exterior y por ser la marca de una falta.

La *marca de una falta* es precisamente la forma en que Miller entiende la sutura que encuentra en el discurso no-científico. Para Miller, esta “sutura” que opera fuera de la ciencia es una suerte de “marca” de la “falta”, mientras que la forclusión operante en la ciencia implica un “cierre del discurso” que “realmente elimina la falta”, de modo que no sólo hay una “falta simple”, sino una “falta de la falta” que “es también una falta”<sup>63</sup>. En definitiva, la distinción milleriana es entre la sutura no-científica entendida como una *marca de la falta* y la forclusión científica entendida como una *falta de la falta*. Esta distinción milleriana de 1964 provocará una serie de reacciones en los años siguientes: unas de Lacan, otras del propio Miller y otras más de Badiou.

## 9. Suturación en la ciencia

Entre finales de 1964 y 1965, Lacan se esfuerza en aprehender topológicamente al sujeto del psicoanálisis, el mismo de la ciencia, y recurre varias veces al concepto de “sutura”, encontrando incluso una “sutura subjetiva” en el razonamiento lógico, esencialmente científico, por el que Gottlob Frege extrae el 1 a partir del 0<sup>64</sup>. En la misma línea, en su informe del seminario de 1964-1965, Lacan vuelve sobre Frege para definir el “ser del sujeto como la sutura de una falta”, una falta que estaría en el lugar del 0 como indicio de “lo que le falta al significante para ser el Uno del sujeto”<sup>65</sup>. La idea tácita es una vez

<sup>54</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, sesión del 9 de junio de 1966.

<sup>55</sup> K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* [1844], Madrid, Alianza, 1997, p. 160.

<sup>56</sup> G. Bataille, *La part maudite* [1949], París, Minuit, 1967, p. 185.

<sup>57</sup> K. Marx, *El capital*, Ciudad de México, FCE, 2008, p. 38

<sup>58</sup> J.-C. Milner, *Clartés de tout*, París, Verdier, 2011, pp. 56-57.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 88-89.

<sup>60</sup> J.-A. Miller, “Action de la structure” [1964], *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>62</sup> J. Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], París, Seuil Poche, 1990, sesión del 22 de enero de 1964, p. 31.

<sup>63</sup> J.-A. Miller, “Action de la structure” [1964], *op. cit.*, p. 102.

<sup>64</sup> J. Lacan, *Le séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, inédito, cf. particularmente sesiones del 16 de diciembre de 1964 y del 6 de enero y 9 de junio de 1965.

<sup>65</sup> J. Lacan, “Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, compte rendu du séminaire 1964-1965” [1966], en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001,

más que el discurso científico estaría tan suturado como cualquier otro, pues “el poder de las matemáticas, el frenesí de nuestra ciencia, no se basa más que en la sutura del sujeto”, y, de hecho, “de la delgadez de su cicatriz, o mejor aún de su enorme agujero, atestiguan las aporías de la lógica matemática (el teorema de Gödel)”<sup>66</sup>.

Finalmente, aludiendo nuevamente a Gödel en su escrito “La ciencia y la verdad”, Lacan define la lógica moderna por su “intento de suturar al sujeto de la ciencia”, tentativa en la que “fracasa”, lo que hace que el sujeto se mantenga como “correlato antinómico” de la ciencia<sup>67</sup>. Este fracaso de suturar el sujeto es descrito por Lacan, aludiendo a Miller, como “la marca que no debe dejarse escapar del estructuralismo”, o, acercándonos más al intraducible juego de palabras, “la marca que no debe faltar al ocuparse del estructuralismo” (*la marque à ne pas manquer du structuralisme*)<sup>68</sup>. La falta y la sutura o marca de la falta están presentes, para Lacan, en la discursividad científica y estructuralista, pero faltan en su análisis por Miller. Es entonces en el análisis milleriano de la ciencia, no en la ciencia en sí misma, donde falta la falta y la marca de la falta.

Queda claro que, a diferencia de Miller en 1964, Lacan detecta en la ciencia, entre 1964 y 1966, una marca o sutura del sujeto y aún más: una sutura fracasada con la que no consigue cerrarse la desgarradura dejada por la falta del sujeto. Este fracaso es determinante para la científicidad tal como la concibe Lacan, pues en ella la verdad, como lo ha notado Badiou al mostrar el aspecto “aún” cartesiano de la epistemología lacaniana, exige mantener al sujeto “en el puro vacío de su sustracción”, ya que “tan sólo un sujeto así se deja suturar en la forma lógica, totalmente transmisible, de la ciencia”<sup>69</sup>. De ahí que Lacan, después como antes de 1964, siga encontrando una “forclusión” del sujeto en la ciencia que “de la verdad como causa no quiere saber nada” y que sólo es una “ciencia lograda” en la medida en que “logra forcluir al sujeto”<sup>70</sup>. Esta forclusión lograda contrasta con la sutura malograda, pero ambas, para Lacan, son definitorias de los discursos de la ciencia y del estructuralismo.

Bajo la influencia de Lacan, pero también sin duda influyendo sobre él, Miller se retractó entre 1965 y 1966 de su oposición entre el discurso forclusivo científico y el suturado no-científico para encontrar una sutura en todos los discursos. La sutura se define entonces, en el texto del mismo nombre, como “la relación del sujeto con la cadena de su discurso”, cadena en la que el sujeto figura como “el elemento que falta, en forma de suplente”, ya que “faltando ahí, no está pura y simplemente ausente”, sino presente precisamente a través de su falta en la “sutura”<sup>71</sup>. Miller admite ahora que la presencia

del sujeto faltante, como sutura, podría comprobarse en todos los discursos, pues en todos, aunque fuera con sólo decir “yo”, el sujeto debería “suturarse”<sup>72</sup>. Como en Lacan, la sutura se presentaría incluso en el discurso paradigmático de la científicidad y del estructuralismo, el discurso lógico de Frege, discurso en el que el 0 es el número con el que se ve “suturada la falta” y luego el 1 es la “identidad consigo mismo” que sutura el 0 como falta de esta identidad<sup>73</sup>. Esta doble sutura parece tener éxito y así termina identificándose con la forclusión al definirse como la “exclusión” del sujeto “fuera del discurso con el que intima interiormente”<sup>74</sup>. Pareciera que Miller se ha reconciliado con Lacan, pero mantiene al menos tres diferencias con respecto a su maestro: el carácter exitoso de la sutura, su asimilación a la forclusión y la falta de un mecanismo forclusivo propio de la ciencia y operando simultáneamente al de la sutura.

## 10. De-suturación en la ciencia y suturación en la ideología

Tras el engarzamiento de las reflexiones de Lacan y Miller sobre la sutura entre 1964 y 1966, vemos a Badiou entrar en escena en 1969 con una revisión de estas reflexiones que es también una suerte de anticipación y cimentación de su edificio filosófico. Badiou coincide con el primer texto de Miller, el de 1964, al atribuir la forclusión a los discursos científicos y la suturación a los discursos no-científicos. De hecho, para Badiou, el “significante ideológico” es el único significante “suturado”<sup>75</sup> y la sutura constituye “la propiedad característica” de la “ideología” entendida como “orden significativo en el que viene a barrarse el sujeto”<sup>76</sup>, mientras que la “de-suturación” es el “corte epistemológico” por el que termina la ideología y comienza la ciencia, la cual, operando a través de una “forclusión múltiple” en un espacio “indefinidamente estratificado” en el que sólo hay “diferencias de diferencias”, nos enseña que “hay lo no-suturado, lo forcluido en el que ni siquiera falta la falta”<sup>77</sup>. En este último punto, vemos aparecer una discrepancia decisiva entre Badiou y el Miller de 1964: mientras que para Miller la falta científica forclusiva era también una falta, para Badiou esa falta de la falta no es ya una falta.

Para Badiou, el sujeto no falta en la ciencia porque el universo lógico científico está completo por sí mismo, porque no requiere de un sujeto, porque se distingue precisamente por su “autosuficiencia”<sup>78</sup>. Es por esto que “no hay sujeto de la ciencia” y que la ciencia es un “puro espacio, sin reverso ni marca ni lugar de lo que excluye”, comportando una “forclusión”, pero “de nada”, como una “psicosis de ningún sujeto”<sup>79</sup>. El sujeto sobra en la discursividad científica y por tanto el psicoanálisis

p. 200.

<sup>66</sup> *Idem*.

<sup>67</sup> J. Lacan, “La science et la vérité” [1966], *op. cit.*, p. 341.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> A. Badiou, *L'être et l'événement*, *op. cit.*, p. 472.

<sup>70</sup> Lacan, *Le séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse* (1965-1966), inédito, ver sesiones del 1 de diciembre 1965 y 1 de junio 1966.

<sup>71</sup> J.-A. Miller, “La Suture: Éléments de la logique du signifiant”, *Cahiers pour l'analyse*, 1.3, 1966, 37, p. 39.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 44-46.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>75</sup> A. Badiou, “Marque et manque: à propos du zero”, *Cahiers pour l'analyse*, 10, 1969, p. 156.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 162-163.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 161.

no tendrá “nada que decir” acerca de la ciencia, mientras que la filosofía no será sino una “región ideológica especializada en la ciencia”, una ideología “suplicada” por la ciencia, por no poder imponer en ella la “marca de su falta”<sup>80</sup>. Es entonces en la filosofía y en la ideología en general donde hay sujeto, falta del sujeto y marca de la falta, pero en la ciencia no hay nada de esto para Badiou<sup>81</sup>.

La concepción badiouana de la ciencia como un discurso carente de sujeto e inaugurado al cortar epistemológicamente con la ideología se emparenta con el enfoque althusseriano de los años 1960. Entre 1964 y 1966, mientras Miller y Lacan pensaban en la sutura y la forclusión, Althusser insistía en su corte epistemológico para terminar planteando en 1966, en la primera de sus “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, que en el “discurso científico” el sujeto estaba “ausente en persona”, distinguiéndose así del “discurso ideológico” donde estaba “presente en persona”<sup>82</sup>. Badiou permanece fiel a su maestro Althusser, a diferencia de Miller, quien prefiere seguir a Lacan, aunque al final pareciera que Lacan está más próximo a Badiou al considerar, al igual que él, que lo distintivo de la ciencia es la forclusión y no la suturación.

### 11. Subjetivación, incorporación y determinación tendencial de lo nuevo

Badiou asocia el proceso forclusivo con la ciencia porque asume que en ella no hay ningún sujeto. Simétricamente, si encuentra suturas en el discurso ideológico, es porque supone que en él sí hay un sujeto. Este supuesto hará que Badiou se vuelva contra Althusser en la década siguiente, criticándole en 1975 su concepción de la ideología como un “proceso sin sujeto”, una concepción que resultaría –por decirlo en los términos millerianos de 1964– de una confusión entre el sujeto faltante, suturado, y la sutura, la marca, el señuelo ideológico, el “Origen” o “Dios”<sup>83</sup>. Al refutar los señuelos divino u originario, Althusser imaginaria que ha demostrado que la ideología no tiene sujeto, que el sujeto de la ideología es puramente ideológico, pero sólo habría demostrado el carácter ideológico del señuelo, de la marca del sujeto, pero no del sujeto.

Criticando la “concepción ideológica de la ideología” que le atribuye a Althusser, Badiou sí reconoce en 1976 la existencia de un sujeto de la ideología, describiéndolo ya desde entonces como una “fuerza práctica” y “real”, como “la fuerza de mis ideas que me atraviesa”, como “las fuerzas materiales que le prescriben su movimiento a la ideología”, como “la fuerza y la clase” de la que proceden los sujetos, quienes “son” aquello de lo que proce-

den<sup>84</sup>. La reivindicación de la fuerza entre 1975 y 1976 es ya en Badiou una defensa del sujeto contra su disolución en un materialismo estructuralista, sin dialéctica, en el que lo contradictorio se “estructura” sin “contradecirse”, considerándose tan sólo en su “fijeza”<sup>85</sup>, en su “determinación estructural” y no en su “determinación tendencial y propiamente histórica”, en su “asignación de lugares” y no en su “lógica de fuerza”<sup>86</sup>. Es la misma defensa anti-estructuralista del sujeto que se formula en 1982 como una afirmación topológica del fuera-de-lugar del proletariado, con su “determinación de lo nuevo”, contra el principio algebraico del estructuralismo según el cual “no hay más que recaídas” y “combinaciones de lo idéntico” en el viejo esplacio de la burguesía en el que gobierna la “acción de la estructura”<sup>87</sup>. Esta defensa del sujeto, indisociable de la defensa de la fuerza y de la historia, será una constante de la filosofía badiouana, la distinguirá claramente del estructuralismo y la llevará incluso en su madurez al reconocimiento de un sujeto de la ciencia como el que el joven Badiou había negado en su controversia con Lacan y en especial con Miller.

Hay que entender bien que el Badiou maduro no termina dando la razón a Lacan y a Miller al reconocer a un sujeto de la ciencia, ya que el sujeto al que se refiere no es el milleriano y lacaniano, el suturado y forcluido, el de la pulsión y el deseo, el del inconsciente y el significante, sino otro completamente diferente<sup>88</sup>. Por un lado, es lo que resulta de un acontecimiento científico y no quien parece realizarlo: el “resultado”, el “teorema de Pitágoras”, y no “Pitágoras”<sup>89</sup>. Por otro lado, es el efecto de una “subjetivación”, de una “actitud” ante las implicaciones de un descubrimiento científico, ante una representación innovadora de la realidad, ante una “incorporación” del “rastros” de un “acontecimiento” en la ciencia<sup>90</sup>. En uno u otro caso, el sujeto de Badiou es consecuencia de un acontecimiento o de la actitud ante él.

### 12. A falta de conclusión

Al resultar de un acontecimiento, el sujeto de Badiou no está *siempre ahí* como el de Lacan y Miller. No es un sujeto, como el milleriano y lacaniano, al que le baste un inconsciente o el significante para ser. No es algo que “haya siempre”, dado que puede “no haber” o “no haber ya”, requiriendo ser precedido por un acontecimiento al constituir el “venir-al-ser del acontecimiento” y no un simple “ser-en situación”<sup>91</sup>. El sujeto de Badiou no será situacional, sino acontecimental, presuponiendo un

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>81</sup> Cf. C. Gómez Camarena, “Badiou, la ciencia, el matema”, *Reflexiones marginales*, 30 de mayo 2013, en <https://reflexionesmarginales.com/blog/2013/05/30/badiou-la-ciencia-el-matema/>

<sup>82</sup> L. Althusser, “Trois notes sur la théorie des discours”, en *Écrits sur la psychanalyse*, París, TOCK/IMEC, 1993, pp. 131-132.

<sup>83</sup> A. Badiou, “Théorie de la contradiction” [1975], en *Les années rouges*, París, Les Prairies Ordinaires, 2012, pp. 44-45.

<sup>84</sup> A. Badiou, “De l’idéologie” [1976], en *Les années rouges*, París, Les Prairies Ordinaires, 2012, pp. 115-119.

<sup>85</sup> A. Badiou, “Théorie de la contradiction” [1975], *op. cit.*, p. 65.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>87</sup> A. Badiou, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, pp. 28-29, 86-87, 107.

<sup>88</sup> Cf. L. Bell, “Articulations of the Real: from Lacan to Badiou”, *Paragraph*, 34(1), 2011, pp. 105-120.

<sup>89</sup> A. Badiou, *Séminaire, Théorie axiomatique du sujet* (1996-1998), sesión del 8 de abril de 1998, inédito, en <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/96-98.htm>

<sup>90</sup> A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009, pp. 79-97.

<sup>91</sup> A. Badiou, *L’être et l’événement*, *op. cit.*, p. 474.

acontecimiento que puede ser científico, pero también artístico, amoroso o político.

Las cuatro clases acontecimentales determinan cuatro formas subjetivas en Badiou. Cada forma tiene sus cualidades o rasgos distintivos. En su multiplicidad cualitativa, el sujeto badiouano difiere del de Lacan por ser no uno y sin cualidades, sino “múltiple y cualificado”<sup>92</sup>.

Si el sujeto del acontecimiento político es una organización, el del amor es una pareja y el del arte es una obra como el *Sartor Resartus*. El sujeto es aquí, no su autor Carlyle ni su protagonista Diógenes Teufelsdröckh, sino la propia novela y la actitud ante sus implicaciones, una actitud como la de Lacan. Además de *ser de Lacan*, esta actitud *es ella misma el sujeto Lacan* al que Badiou celebra por “despejar una teoría formal del sujeto cuyo fundamento es materialista”<sup>93</sup>.

La teoría despejada por Lacan es la de Badiou. Es la teoría lacaniana de la subversión, la forclusión y la

suturación que revisamos en el presente artículo, pero es también aquello con lo que Badiou la suplementa. Es asimismo una teoría del acontecimiento, de su rastro, de la incorporación de su rastro y de la subjetivación ante él, así como una teorización de otros procesos subjetivantes como la “desviación” con respecto a la determinación estructural<sup>94</sup> y la “destrucción” por la que el sujeto adviene al hacerse un lugar por la fuerza<sup>95</sup>.

En la destrucción, revelándose que “el espacio es divisible”, se vislumbraría para Badiou un Otro alternativo, un “trans-Otro” que proclamaría “leyes nuevas” y que no habría sido admitido por Lacan<sup>96</sup>. Lo cierto es que la teoría lacaniana dispone de la ya mencionada noción del Otro barrado ( $\emptyset$ ) para dar cuenta de la división del espacio por la que se abre la posibilidad de leyes nuevas. Quizás aquí haya un punto ciego para Badiou, pero es un punto que ya no forma parte de la historia que aquí nos hemos propuesto recordar.

## Bibliografía

- Althusser, L., “Trois notes sur la théorie des discours”, en *Écrits sur la psychanalyse*, París, STOCK/IMEC, 1993.
- Askofaré, S., “Politique, science et psychanalyse”, *Champ lacanien* 1, 2005.
- Badiou, A., “Marque et manque: à propos du zéro”, *Cahiers pour l'analyse* 10, 1969.
- , “Théorie de la contradiction” (1975), en *Les années rouges*, París, Les Prairies Ordinaires, 2012.
- , “De l'idéologie” (1976), en *Les années rouges*, París, Les Prairies Ordinaires, 2012.
- , *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982.
- , *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988.
- , *Séminaire, Théorie axiomatique du sujet* (1996-1998), inédito, en <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/96-98.htm>
- , *Logiques des mondes*, París, Seuil, 2006.
- , *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009.
- Bataille, G., *La part maudite* (1949), París, Minuit, 1967.
- Bell, L., “Articulations of the Real: from Lacan to Badiou”, *Paragraph* 34(1), 2011.
- Bosteels, B., *Badiou and politics*, Durham, Duke University Press, 2011.
- Carlyle, T., *Sartor Resartus* (1833-1834), Buenos Aires, Corregidor, 1978.
- Deleuze y F. Guattari, G., *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- , “Tres problemas de grupo”, en *Psicoanálisis y transversalidad*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1976.
- Farrán, R., “El concepto de sujeto en Badiou y Lacan”, *Revista de Filosofía Aurora*, 26(38), 2014.
- Foucault, F., “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001.
- Goldmann, L., “Intervention”, en Michel Foucault, “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 844.
- Gómez Camarena, C., “Badiou, la ciencia, el matema”, *Reflexiones marginales*, 30 de mayo 2013, en <https://reflexionesmarginales.com/blog/2013/05/30/badiou-la-ciencia-el-matema/>
- Guattari, F., *Psicoanálisis y transversalidad*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1976.
- Lacan, J., “Propos sur la causalité psychique” (1946), en *Écrits I*, París, Seuil Poche, 1999.
- , “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien” (1960), en *Écrits II*, París, Seuil Poche, 1999.
- , “La science et la vérité”, en *Écrits II*, París, Seuil Poche, 1999.
- , *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), París, Seuil Poche, 1990.
- , *Le séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), inédito.
- , *Le séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse* (1965-1966), inédito.
- , *Le séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre* (1968-1969), París, Seuil, 2006.
- , “Intervention, en Michel Foucault, “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 848.
- , *Je parle aux murs* (1972), París, Seuil, 2011.
- Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía* (1844), Madrid, Alianza, 1997.
- , *El capital*, Ciudad de México, FCE, 2008.

<sup>92</sup> R. Farrán, “El concepto de sujeto en Badiou y Lacan”, *Revista de Filosofía Aurora*, 26(38), 2014, p. 115.

<sup>93</sup> A. Badiou, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 56.

<sup>94</sup> A. Badiou, *Théorie du sujet*, op. cit., pp. 76-77.

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp. 157-160, 173.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 173.

- Miller, J.-A., “Action de la structure” (1964), *Cahiers pour l’analyse*, 9, 1968.
- , “La Suture: Éléments de la logique du signifiant”, *Cahiers pour l’analyse*, 1, 1966.
- Milner, J.-C., *Clartés de tout*, París, Verdier, 2011.
- Palmieri, A., “La doctrina de la causalidad estructural o el impasse del psicoanálisis lacaniano”, *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* 9, 2, 2019, pp. 1-26
- Pavón-Cuéllar, D., “Epistemología del capitalismo: goce del capital en la ciencia y la tecnología”, *Nueva Hegemonía* 16, 2023, 97-122.
- Roudinesco, E., *Un discours au réel*, París, Mame, 1973.



## Naming and Fidelity of Truth: Rethinking Revolutionary Politics and Localizing, Delocalizing or Relocalizing the Void in Alain Badiou's Philosophy

Nicol A. Barria-Asenjo<sup>1</sup>, Simone A. Medina Polo<sup>2</sup>, Wanyoung Kim<sup>3</sup>, Dorotea Pospihalj<sup>4</sup>, Daniel Bristow<sup>5</sup>, Brian Willems<sup>6</sup>, Gonzalo Salas<sup>7</sup>, Antonio Letelier<sup>8</sup>, Tomás Caycho-Rodríguez<sup>9</sup>, Francisco Alejandro Vergara Muñoz<sup>10</sup>, Jesús Ayala-Colqui<sup>11</sup>.

Recepción: 25-10-2023 / Aceptación: 09-11-2023

**Abstract.** This article explores the philosophy of Alain Badiou from the vantage point of the concepts of the localization, delocalization, and relocalization of the void as thematized through literary arts, religion, emancipatory politics, and the subject of psychoanalysis. In short, these moments around the void characterize the processes through which truth is processed and seen through their full realization by a philosophical engagement across the various conditions in which these truths occur. The localization of a void is the naming of an indiscernible element that is incommensurable to the rubric of constructible knowledge, sense and meaning which could saturate the space of truth. Thus, the naming that localizes the void acts as a subtraction of the invariant in the variance of situation such that across various points in space and time, we are still able to subtract the universal as the invariant not just as the fidelity to the localized truth but also as the resurrection of truth upon its relocalization at a different place and a different time. At its core, this article is concerned with truth, why truth is persistent, and why we have to struggle to articulate the truth that we are trying to be faithful to again and again with each instance that truth risks being covered-over and obscured.

**Keywords:** Alain Badiou; Truth; Psychoanalysis; Marxism; Literary Arts; Transfinitude.

### [es] Nombramiento y fidelidad de la verdad: Repensar la política revolucionaria y localizar, deslocalizar o reubicar el vacío en la filosofía de Alain Badiou

**Resumen.** Este artículo explora la filosofía de Alain Badiou desde el punto de vista de los conceptos de localización, deslocalización y relocalización del vacío, tematizados a través de las artes literarias, la religión, la política emancipadora y el tema del psicoanálisis. En resumen, estos momentos en torno al vacío caracterizan los procesos a través de los cuales la verdad se procesa y se ve a través de su plena realización mediante un compromiso filosófico a través de las diversas condiciones en las que se producen estas verdades. La localización de un vacío es el nombramiento de un elemento indiscernible que es inconmensurable con la rúbrica del conocimiento, el sentido y el significado construibles que podrían saturar el espacio de la verdad. Así, la denominación que localiza el vacío actúa como una sustracción de lo invariante en la varianza de la situación, de modo que a través de diversos puntos en el espacio y el tiempo, todavía somos capaces de sustraer lo universal como lo invariante, no sólo como la fidelidad a la verdad localizada, sino también como la resurrección de la verdad en su relocalización en un lugar y un tiempo diferentes. En el fondo, este artículo se ocupa de la verdad, de por

<sup>1</sup> Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>. E-mail: [nicol.barriaasenjo99@gmail.com](mailto:nicol.barriaasenjo99@gmail.com)

<sup>2</sup> Global Center for Advanced Studies. E-mail: [simone.polo@gcas.ie](mailto:simone.polo@gcas.ie)  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4029-1474>.

<sup>3</sup> St Mary's University Twickenham, London.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6826-6644>. E-mail: [Wanyoung.Kim@egs.edu](mailto:Wanyoung.Kim@egs.edu)

<sup>4</sup> PhD candidate, podiplomska šola ZRC SAZU, Ljubljana, Slovenia  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0120-7903>. E-mail: [doroteapospi@gmail.com](mailto:doroteapospi@gmail.com)

<sup>5</sup> Philadelphia Association, London. Email: [daniel-bristow@hotmail.co.uk](mailto:daniel-bristow@hotmail.co.uk)  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4543-9466>.

<sup>6</sup> Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Croatia  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2141-3854>. E-mail: [bwillems@ffst.hr](mailto:bwillems@ffst.hr)

<sup>7</sup> Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. Email de contacto: [gsalas@ucm.cl](mailto:gsalas@ucm.cl)  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0707-8188>.

<sup>8</sup> Universidad de Santiago de Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0203-7256>. E-mail: [antonio.letelier@usach.cl](mailto:antonio.letelier@usach.cl)

<sup>9</sup> Facultad de Psicología, Universidad Científica del Sur, Lima, Perú.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5349-7570> Email: [tcaycho@cientifica.edu.pe](mailto:tcaycho@cientifica.edu.pe)

<sup>10</sup> Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7492-7915>. E-mail: [francisco0801@gmail.com](mailto:francisco0801@gmail.com)

<sup>11</sup> Corresponsal Author: Jesús Ayala-Colqui. Universidad Tecnológica del Perú.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9059-5401> Email: [c24512@utp.edu.pe](mailto:c24512@utp.edu.pe)

qué la verdad es persistente y de por qué tenemos que luchar para articular la verdad a la que intentamos ser fieles una y otra vez con cada ocasión en que la verdad corre el riesgo de ser encubierta y oscurecida.

**Palabras clave:** Alain Badiou; verdad; psicoanálisis; marxismo; artes literarias; transfinitud.

**Sumario.** I. Introduction: Samuel Beckett as St Paul. II. Between Fidelities and Betrayals. III. Tracing Truth and Philosophy: Badiou's Analysis of Lacan and the Paradigms of Psychoanalysis. IV. Dude, Where's my Truth? V. Conclusion. References.

**Cómo citar:** Colectivo Badiou (2023). Naming and Fidelity of Truth: Rethinking Revolutionary Politics and Localizing, Delocalizing or Relocalizing the Void in Alain Badiou's Philosophy. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 279-290.

## I. Introduction: Samuel Beckett as St Paul

Alain Badiou's book *On Beckett* situates the Irish writer at the heart of philosophy, yet when taken in conjunction with Badiou's work on St Paul, a new element to the philosopher's thought comes forth. In short, *On Beckett* focuses on the role that *the name* plays in holding on to the truth of a disruptive event, while St Paul is read as a figure of resurrection, in that a dead truth from the past is brought into the present. Taken together, *the name of resurrection* terms a strategy for the role of the word in refiguring old truths in the present. This essay mainly considers Marxism and Psychoanalysis within this re-configuration, but the name of resurrection is not limited to these. However, Marxism and Psychoanalysis prove to be true test cases because of their varied intellectual histories and receptions.

The author Samuel Beckett was not only greatly influenced by philosophy<sup>12</sup> <sup>13</sup>, but has been taken up by a number of key continental thinkers. In "Trying to Understand *Endgame*", written in 1961, Theodor Adorno sees Beckett's play as a representation of the struggle against stillness, which he reads as the struggle against death<sup>14</sup>. In *Glas*, just after quoting Beckett's novel *Malloy* (1951), Jacques Derrida includes a story about an American patient of psychoanalysis who, although speaking French perfectly, would consistently pronounce "vagin" as "vaguin"<sup>15</sup>. For Derrida, this indicates, when combined with the quote from Beckett, "the impossibility of conceiving or saying" a name properly<sup>16</sup>. Regarding Luce Irigaray, Beckett's work is an example of welcoming the complete other into our lives, which she sees as nothing less than "a new stage in our becoming humans"<sup>17</sup>.

While Badiou shares much with these thinkers, his reading of Beckett takes on a slightly different hue. In a discussion of the "meaninglessness" or "absurdity" of a scene from Beckett's novel *Watt* (1953), the *function* of

the senseless is foregrounded: a scene that is "separate from the closed universe of sense [...] awakens thought in a lasting manner [...] and demands its labour"<sup>18</sup>. However, this labor is not to give meaning to the scene, but rather to fix a name to the very separation of scene and sense:

naming does not seek any meaning at all, but instead proposes to draw an invented name out of the very void of what takes place. Interpretation is thereby supplanted by a poetics of naming that has no other purpose than to *fix* the incident, to preserve within language a trace of the incident's separation<sup>19</sup>.

Taken up under the rubric of "the localization of the void"<sup>20</sup> in the first section of this essay, naming is not the creation of new knowledge, as in the work of someone such as Pierre Macherey<sup>21</sup>, but is rather about the preservation of the separation of knowledge from sense.

The kind of naming that Badiou has in mind can be seen in the production of Beckett's play *Not I* (1972), a text not discussed in Badiou's book. The play consists of a single mouth speaking through a hole in a black curtain, a monologue full of ellipsis. Upon first reading, it makes little sense, starting with: "...out ...into this world ...this world ...tiny little thing ...before its time ...in a godfor— ...what? ...girl? ...yes"<sup>22</sup>. Yet upon close analysis, which is the kind of reading that Badiou applies to other texts of Beckett's, meaning becomes uncovered, and thus fixed. The phrase "out ... into this world" signifies birth, a "tiny little thing" is a child, "before its time" indicates a premature birth, and "what? ...girl? ...yes" means that a question as to the sex of the baby has been asked. Perhaps this is the reason that Badiou does not consider this play in his book: it performs the opposite function of his understanding of naming, in that it fills the void of the ellipses with meaning, rather than foregrounding the separation of sense and nonsense.

However, the title of the piece, *Not I*, indicates that something else is happening, which becomes clear during the actual performance of the play. In Beckett's preferred 1973 performance at the Royal Court Theatre, London, with Billie Whitelaw, the delivery of the lines

<sup>12</sup> S. Beckett, *Samuel Beckett's "Philosophy Notes"*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

<sup>13</sup> J. Fletcher, "Samuel Beckett and the Philosophers", *Comparative Literature*, vol. 17, nro. 1, 1965, pp. 43-56.

<sup>14</sup> T. Adorno, "Trying to Understand *Endgame*", *New German Critique*, 26, 1982, p. 150.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986, p. 231.

<sup>16</sup> J. Martell, "Derrida on Beckett or the Painful Freudian Mark". *Mosaic*, vol. 44, nro. 4, 2011, p. 98.

<sup>17</sup> L. Irigaray, "The Path Toward the Other", en Gontarski S. E. y Uhlmann A. (eds.), *Beckett after Beckett*, Gainesville, University Press of Florida, 2006, p. 50.

<sup>18</sup> A. Badiou, *On Beckett*, Manchester, Clinamen Press, 2003a, p. 20.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>20</sup> A. Badiou, *Being and event*, New York, Continuum, 2007a, p. 432.

<sup>21</sup> P. Macherey, *A Theory of Literary Production*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

<sup>22</sup> S. Beckett, *Collected Shorter Plays*, London, Faber and Faber, 1984a, p. 216.

is so fast that there is no way a first-time audience member could ever pick up on the meaning<sup>23</sup>. Thus the play is not about discovering the actual, narrative meaning of the text (which is there, with enough time for close reading), but rather enacts the event of *not knowing* the sense of the play. The way that the play is performed is the labor of separating nonsense from sense. The title of the text, *Not I*, is the name of such a separation. The title indicates that philosophy, as shown in the second section of this essay, is not only discursive, but is “an act”, an event, and this event is something that is not now present<sup>24</sup>. As Badiou says in *On Beckett*: “The name will guarantee within language that the event is sheltered”<sup>25</sup>.

However, when taken in conjunction with Badiou’s work on St Paul, the name is more than a shelter, it is a resurrection. *Saint Paul: The Foundation of Universalism* argues that the Pauline event (his sudden conversion to Christianity on the road to Damascus) has two consequences: first, that because this truth came to Paul all of a sudden, there can be no structural, legal, or axiomatic grounds for its taking place – it is totally subjective and cannot be turned into any law or formula<sup>26</sup>; second, because Pauline truth is subjective, it does not come from anywhere – such truth is “diagonal relative to every communitarian subset; it neither claims authority from, nor [...] constitutes any identity”<sup>27</sup>. It is this latter point, that truth does not come from any particular time or place, that leads to the universalism of the subtitle of the book<sup>28</sup>.

Universalism is always connected to time and space (such as Badiou’s use of St Paul and the Tower of Babel are tied to a Eurocentric vision of the world)<sup>29</sup>. Yet Badiou’s universalism is not the negation of particularity<sup>30</sup>, but is rather reaching for a sameness rather than difference. The kind of name Paul represents is, as Jesus says to the Philipians,

“the name which is above every name”<sup>31</sup>. It is a truth not tied to a particular language or place, it is “a name from before the Tower of Babel” and yet it also has to circulate within the languages of the world that rose after the tower’s fall<sup>32</sup>. It is here that the third main point of this essay lies: the name of truth is an act of resurrection, of bringing out a truth from before language into the world of language. This is why, as quoted below, Badiou says that “for the interest of Christ’s resurrection does not lie in itself, as it would in the case of a particular, or miraculous, fact”<sup>33</sup>. Instead, the resurrection reaches back to a pre-Christian truth, to a truth that exists before any particular circumstances, although our understanding of it cannot escape the particularities of expression.

However, what is this universal truth to which resurrection gives voice? According to Badiou’s student Quentin Meillassoux<sup>34</sup>, resurrection is a part of a “divine ethics”, meaning a fundamental ethics of equality to all. The basic concept of divine ethics is that the minimal condition for justice is to be alive. Thus, in order to ensure justice for all, everyone, from the past, present, and future, must not be dead. Resurrection is therefore part of the universal truth of divine ethics<sup>35</sup>. As outlandish as Meillassoux’s thesis may be, it indicates the strength of Badiou’s universalism: the fundamental condition for all (life) in order to address particular situations of injustice. For Badiou, the name is key for the resurrection of a universal truth because it is the name of the void before any particulars. In the words of Beckett, such names will enable us “to make possible a deeper birth, a deeper death, or resurrection in and out of this murmur of memory and dream”<sup>36</sup>.

Now, the issue of the localization of void is determined by the notion of fidelity (or, conversely, betrayal) in Badiou’s work. For this reason, in this regard, we will ask ourselves how to rethink the fidelities and betrayals to emancipatory revolutionary projects based on Badiou’s work? This interrogation will naturally imply asking ourselves about Badiou’s notion of truth and how it is clarified in a dialogue with different registers where Marxism and psychoanalysis stand out.

<sup>23</sup> A 1990 BBC 2 documentary has a recording of a full performance: <https://www.youtube.com/watch?v=M4LDwfKxr-M>.

<sup>24</sup> A. Badiou, *Wittgenstein’s Antiphilosophy*, London, Verso Books, 2011, pp. 76-77.

<sup>25</sup> A. Badiou, *On Beckett*, op. cit., p. 59.

<sup>26</sup> A. Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford, Stanford University Press, 2003b. p. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>28</sup> In *The Puppet and the Dwarf* (published the same year as Badiou’s book on St Paul), Slavoj Žižek has a similar reading of Pauline truth, arguing that: “the key dimension of Paul’s gesture is thus his break with any form of communitarianism: his universe is no longer that of the multitude of groups that want to «find their voice» and assert their particular identity, their «way of life», but that of a fighting collective grounded in the reference to an unconditional universalism” S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, The MIT Press, 2003, p. 130.

<sup>29</sup> <sup>18</sup> Omar Acha’s concept of a “critical universalism” is a useful addition here, since it requires an insertion of incorporated local histories (not without antagonisms) into an indisputable integration of the globe. This integration is not that of an absolute spirit that “posits” its particular features as moments of up-ward evolution, but of one that posits them as crises, tensions, projects and alternatives. These are not derived from an uncontaminated alterity, but from the very contradictions of the global process that must deal infinitely with the subjects, situations and impossibilities immanent to a globalization without command. O. Acha, “The Places of Critical Universalism: Postcolonial and Decolonial Approaches in Context”, en C. Roldán, D. Brauer. y J. Rohbeck (eds.), *Philosophy of Globalization*, Berlín, De Gruyter, 2018, p. 105.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>34</sup> Meillassoux is more than Badiou’s student. In his introduction to Meillassoux’s *After Finitude*, Badiou says, “it would be no exaggeration to say that Quentin Meillassoux has opened up a new path in the history of philosophy, hitherto conceived as the history of what it is to know”. On Badiou and Meillassoux, see the first two chapters of Christopher Watkin’s French *Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. A. Badiou, “Preface”, en Q. Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, London, Continuum, 2008, p. vii; C. Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

<sup>35</sup> G. Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 188-189.

<sup>36</sup> S. Beckett, *Collected Shorter Prose*, London, John Calder, 1984b, p. 111.

## II. Between Fidelities and Betrayals

A contentious set of topics among Marxists are the questions of who is the true heir of Marxism and who is the true revolutionary subject. Depend on who one may ask, to put it somewhat crassly, we would be quick to find that some people find a number of betrayals at work in the adoption of revolutionary emancipatory projects. Some may locate the betrayal at the transition from Marx to Lenin, others may locate it at the deflation of the Spartakus League by the German social democratic party, others find Lenin betrayed by Stalin and Mao as a betrayal of Lenin. In any case, we find that there is some claim to continuity and discontinuity in all of these instances.

Alain Badiou's philosophy and its engagements with the political condition of philosophy offer an account of these continuities and discontinuities. This article aims to explore the nature of these continuities and discontinuities as they become manifest in political fidelities and betrayals through Badiou's oeuvre. At the heart of this exploration, the concept of "the localization of the void"<sup>37</sup> will inform our discussion of this topic.

For Badiou, philosophy is a common space for the various generic truth-procedures that act as the conditions of philosophy: science, art, politics, and love. This is to say that philosophy itself doesn't generate truths, however philosophy is the place where truths are seen all the way through to their consequences. Without philosophy, these different conditions collapse onto one another in declaring the dominance of one over the others by virtue of a suture, thus amounting to nothing more than disparate truths and domains. Philosophy weaves a de-suturing space for the invariance of truth as it is nonetheless concerned with the different sutures of each of its variant conditions in order to pronounce "the thinkable conjuncture of truths"<sup>38</sup>.

To define "the localization of the void", it would help us to consider Badiou's *Being and Event* since there he provides an account of the universality of truth as a discontinuous tearing of a hole in the totality of the fabric of being, thus the titular event concerns the introduction of something new into being in a manner that the very fabric of being has to be rewoven in accordance to the consequences of this process. For example, our understanding of physics and what counts as being therein has been radically transformed the moment that we shift from the Newtonian paradigm of physics to the Einsteinian model. Analogously, such events are part of the other truth-procedures such as art transforming of our capacity to express, love introducing a radical difference when one falls in love and sees that love through, and politics refiguring the ways in which the collective can come together through revolutions. Therefore, the localization of the void is tied to the determinations of these conditions as their situation which acts as their encyclopedic totality, which is now confronted with an indiscernible element to account for.

The void must be thought as a pure point. Its localization is a process of punctuality of something indiscernible in a historical situation that stands at the edge of the void, as Badiou writes: "An event is always in a point of a situation... The event is attached, in its very definition, to the place, to the point, in which the historicity of the situation is concentrated"<sup>39</sup>. In *Logics of Worlds*, Badiou provides a more robust theory of points from his phenomenological stand point whereby "A point [...] concentrates the appearing of a truth in a place of the world. Points deploy the topology of the appearing of the True"<sup>40</sup>. Thus, the localization of truth holds a crucial place in Badiou's systematic philosophy.

While a truth may appear in one place, nothing stops it from dislocating itself into another location. This is most tangible when we think about emancipatory projects insofar as they take place in a variety of historical moments and geopolitical locations, thus space and time are only vectors for the punctuation of truth along their axis. At one moment, we may have localized the emancipatory project against the oppression and slavery of humanity as in the instance of the name of "Spartacus" around which a political body proclaimed: "We slaves, we want to and can return home". As a subject subjectivizes the event, it comes to nominate the event by making the indiscernible discernable and the inconsistent consistent in such a manner that this point in the situation has consequences for the situation as a whole, as Badiou writes, the proper name designates "the incorporation of the event into the situation in the mode of a generic procedure"<sup>41</sup>.

The subject sees the consequences of an event through by adopting a faithful subjective attitude towards the event. However, this doesn't mean that it is the only subjective attitude. In the instance of the proclamation made around the name of "Spartacus", we find reactionary attitudes denying and repressing the event as well as obscurantist attitudes which foreclose the possibility of such an event by making a saturated totality such as in the transcendental body of God. Thus, while a revolutionary fire may ignite the mobilization of faithful subjects, reactionary and obscurantist subject can extinguish the possibility that the revolutionary tries to introduce into the world.

Nonetheless, revolutions have continued and continue to happen. In the name of "Spartacus" alone, we find reactivations of these names by other revolutionaries from different places and times such as Toussaint-Louverture as well as Karl Liebknecht and Rosa Luxemburg. As Badiou writes: "together with the truth of which it is correlate [...] the subject whose name is «Spartacus» travels from world to world through the centuries. Ancient Spartacus, black Spartacus, red Spartacus"<sup>42</sup>. This reactivation of

<sup>39</sup> A. Badiou, *Being and event*, op. cit., pp. 178-179.

<sup>40</sup> A. Badiou, *Logics of worlds: being and event II*, New York, Continuum, 2009a, p. 409.

<sup>41</sup> A. Badiou, *Being and event*, New York, Continuum, 2007a., p. 393.

<sup>42</sup> A. Badiou., *Logics of worlds: being and event II*, op. cit., p. 65.

<sup>37</sup> A. Badiou, *Being and event*, op. cit., p. 432.

<sup>38</sup> A. Badiou, *Infinite thought*, London, Continuum Intl Pub Group, 2003c, p. 85.

truths is what defines resurrection as a subjective attitude. What we learn here is that, while we may have localized the void at one point and sought to make it consistent, the void may insist in in-consisting: “The insistence of the void in-consists as de-localization”<sup>43</sup>. Nonetheless, it does not mean that we are not able to apprehend a truth just because we are dislocated from one point that localizes the void. Rather, at times that truth and its name may need to be resurrected by re-localizing them into another time and another place however singular they may be in the way that they appropriate that name and that truth<sup>44</sup>.

This means that the delocalization and relocalization of truths hold no insignificant place in Badiou’s philosophy either. As Badiou writes in *Metapolitics*: “... the central activity of politics is the meeting is a local metonymy of its intrinsically collective, and therefore principally universal, being”<sup>45</sup>. This metonymical dislocation mobilizes political sequences along a variety of indices such as the various adoptions of the name “Spartacus”, the transformations of Marxism along various different frontlines, and national banners that act as their “empirical indices”<sup>46</sup>. In this weaving, we begin to unearth the oscillation between both the local and the global, the particular and the universal, the variant and the invariant, the discontinuous and the continuous, and so on.

When we talk about fidelity and betrayals in emancipatory projects, we walk a thin line in regards to what we may declare to continue the spirit of the movement or what discontinues its historical sequence as if they were mutually exclusive declarations. In some ways, the most orthodox fidelity to a truth may be in fact its true betrayal, whereas the seeming overt betrayal may be the true fidelity. In seeking the true revolutionary and the true Marxist, one can unwittingly spouse horrific violence as an attempt to eliminate the distance that keeps us away from the “real” Marxist through the scrutiny of suspicion. As Badiou writes to caution us:

All the subjective categories of revolutionary, or absolute, politics –“conviction”, “loyalty”, “virtue”, “class position”, “obeying the Party”, “revolutionary zeal” and so on– are tainted by the suspicion that the supposedly real point of the category is actually nothing but semblance<sup>47</sup>.

On the other end, the seeming betrayal of Marxism may be crucial for reading the room of the situation that calls for emancipation. It is in this way that Badiou adopts a Maoist outlook to his Idea of communism, since the revolutionary subject had to be rethought of from the proletariat to the peasant in the instance of the Chinese revolution. In his commentary on the peasant movement in Hunan, Mao localizes an evental site and

Lenin echoes such localization<sup>48 49</sup>. Thus, for Badiou, fidelity is not strictly speaking a general disposition since it is always particular to its situation, thus we have no use for a generalized Marxist faith that the subject can adopt as ready-made.

Nonetheless in the context of the Idea of communism, Badiou argues that subjectivation acts as “the link between the local belonging to a political procedure and the huge symbolic domain of Humanity’s forward march towards its collective emancipation”<sup>50</sup>. Fidelity is a conviction in the examination of situations that the subject is localized in<sup>51</sup>. And besides this historical situation, truth has an universal dimension in such a manner that it can be localized, delocalized, and relocalized without being paralyzed by this historical horizon where it punctuates itself. Between the finite and the infinite, this oscillatory movement in Badiou’s philosophy is properly transfinite and its stakes are absolute with respect with both the being of truth and its existential possibility. As he concludes “The Idea of Communism”:

By combining intellectual constructs, which are always global and universal, with experiments of fragments of truths, which are local and singular, yet universally transmittable, we can give new life to the communist hypothesis, or rather to the Idea of communism, in individual consciousnesses<sup>52</sup>.

### III. Tracing Truth and Philosophy: Badiou’s Analysis of Lacan and the Paradigms of Psychoanalysis

Figures like Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, and Lacan hold significant importance in Alain Badiou’s thought as anti-philosophers whose thought cannot be completely circumscribed within the field of philosophy. According to Alain Badiou, the hallmark of anti-philosophy is the following:

- (1) A deposing of the category of truth.
- (2) The recognition that philosophy cannot be reduced to its discursive appearance of propositions and that it is an act.
- (3) The move against the philosophical act to a radically new act<sup>53</sup>.

Although each of Badiou’s anti-philosophers have contributed distinct ideas and perspectives that have influenced Badiou’s understanding of truth, philosophy, and the nature of ontology, this section will specifically focus on the contributions of Jacques Lacan. While Badiou was influenced by a type of singularity in Ki-

<sup>43</sup> A. Badiou, *Being and event*, op. cit., p. 77.

<sup>44</sup> A. Badiou, *Metapolitics*, New York, Verso, 2006, p. 33.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>46</sup> A. Badiou, “The idea of communism”, en S. Žižek y C. Douzinas (eds.), *The idea of communism*, New York, Verso, 2010a.

<sup>47</sup> A. Badiou, *The century*, Great Britain, Polity, 2007b, pp. 52-53.

<sup>48</sup> M. Tse-Tung, “Report on an investigation of the peasant movement in Hunan (March 1927)”, en M. Tse-Tung, *Selected readings from the works of Mao Tse-Tung*, Peking, Foreign Languages Press, 1971, p. 28.

<sup>49</sup> V. I. Lenin, “Theses on the national and colonial questions”, en R. C. Tucker (ed.), *The Lenin anthology*, New York, W.W. Norton, 1975, p. 625.

<sup>50</sup> A. Badiou, “The idea of communism”, op. cit. p. 4.

<sup>51</sup> A. Badiou, *Being and event*, op. cit., p. 233.

<sup>52</sup> A. Badiou, “The idea of communism”, op. cit., p. 14.

<sup>53</sup> A. Badiou, *Wittgenstein’s Antiphilosophy*, op. cit., pp. 76-77.

erkegaard as faith, in Wittgenstein as the limits of language, and in Nietzsche as the act of creation of values and will to power, he has been influenced by Lacan's theories on the unconscious, the role of language, and the structure of desire challenge traditional notions of subjectivity and truth. Badiou considers Lacan as the last great anti-philosopher of modernity, valuing his insights into the nature of truth in the Real within psychoanalysis and the complex interplay between language, desire, and the unconscious.

Lacan's emphasis on the symbolic order and the construction of knowledge informs Badiou's understanding of truth as a process of subjectivation. As with all the anti-philosophers, it is by engaging with Lacan's ideas that Badiou seeks to uncover new avenues of thought, challenge established philosophical frameworks, and explore the nature of truth and subjectivity. Their contributions enrich Badiou's philosophical framework and provide a foundation for his unique approach to understanding truth and philosophy.

Badiou states that the "contemporary philosopher" is "he or she who has the courage to cross through, without faltering, the anti-philosophy of Lacan"<sup>54</sup> (Badiou, 2009, p. 144). Lacan's deconstruction of conventional notions of truth and the exploration of the unconscious challenged established philosophical frameworks. By reframing truth as an intricate interplay between language, *jouissance*, the Real, and the unconscious, rather than philosophical knowledge, the later Lacan of the 1960s and 70s fundamentally altered our understanding of truth within the context of psychoanalysis. While for Badiou, Nietzsche's philosophical act of life-affirmation consists in creating new values against reactive nihilistic ones, Lacan's act involves an eclipsing of knowledge through the traversing of fantasy. Nietzsche's act is archi-political, while Lacan's act is archi-scientific, in that it centers on the *matheme*. For Lacan, this means that psychoanalysis is not traditionally mathematic, but rather represented by the "impasse of the mathematizable"<sup>55</sup>. The teachable or sayable aspect of the Real is represented in the *matheme*.

In Badiou's own thought, mathematics as set theory allows us to think coherently about the multiplicity of being which would otherwise be disseminated. Badiou is influenced by Lacan's view that the Real is beyond language, and mathematics offers a way for us to think through the Real. While philosophy is characterized by a love for truth, psychoanalysis brings attention to truth's weakness, a process that is known as castration. For Badiou, the philosopher's way to truth is "blocked" by mathematics, but "Lacan is the philosopher's plumber"<sup>56</sup>. As for its relation to truth, Lacan's thought is not diametrically opposed to the category of philosophical truth but rather, Badiou contends that Lacan's work as an anti-philosopher lies in his ability to question and challenge existing philosophical assumptions, thereby pushing the boundaries of knowledge and truth in relation to

the subject. For Lacan, there is an aspect of being that cannot be fully known, and yet analysis is supposed to establish the knowledge of the truth about subjects, and consists in the mastery of language about truth. There is thus a tension in psychoanalysis that consists in the act where the analysand stops supposing that the knowledge that they take on is possessed by the analyst. In other words, for the psychoanalytic act to take place, the analysand must cease being a subject who is supposed to know, and to cease viewing the analyst as a teacher or one who imparts knowledge. Badiou states that in Lacan, "truth is always in an eclipse between supposed knowledge and transmissible knowledge"<sup>57</sup>. Lacan also states that knowing about how to deal with the unconscious is not the same as absolute knowledge<sup>58</sup>. For Lacan, the analytic act of treatment consists in raising the subject's impotence, which accounts for fantasy, to impossibility, which embodies the real. In other words, a person enters analysis because they are impotent in some way, and they are pushed against a wall of impossibility where they are left to make a choice. For Lacan, the Real is not known, but only de-monstrated. The de-monstration of the Real is carried out by a form of correct symbolization, and it is important to bring up the category of anxiety in this regard. Constraint is the formalization that constructs the impasse in which the Real is summoned as impossibility in analysis. Anxiety is characterized by the inability of a subject to correctly symbolize, a blockage of symbolization as they experience a surplus of the Real, and Lacan refers to it as a lack of lack<sup>59</sup>.

The analyst's desire is a desire for the *matheme*, which is frustrated as it occurs at a tension between mastery and anxiety. One primary goal of Lacanian analysis is working through and treatment of the symptom, and this will lead to our discussion of love in Lacan and Badiou. A Lacanian *sinthome* is a symptom that has been disconnected from the unconscious and yet has been formed from it. It is a form of pure *jouissance* that lies outside meaning. Enjoyment is made possible in a subject's connection to their *sinthome*. In the last Lacan, there is a certain problematic aspect of the *sinthome* in that it leads a subject to become radically isolated from others and from the symbolic order, as in James Joyce, who found a *jouissance* in his *sinthomatic* relation to language<sup>60</sup>. In the later Lacan, it is love that stands in for the isolation of the *sinthome* by allowing for a relation to the alterity of the Other<sup>61</sup>. We can compare Lacan's view of love to that of Badiou's. While for Lacan, love is predicated on a type of lack, and psychoanalysis is also predicated on a type of love as transference. For Badiou, love is a fundamental condition for the creation of new possibilities and the transcendence of one's own

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>58</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à Mourre*, 1991a.

<sup>59</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book X: Anxiety: 1962-1963*, Cambridge, Polity Press, 2007.

<sup>60</sup> J. Lacan, *The Sinthome, The Seminar of Jacques Lacan, Book XXII*, Cambridge, Polity Press, 2016.

<sup>61</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à Mourre*, *op. cit.*

<sup>54</sup> A. Badiou, *Conditions*, London, Continuum, 2009b, p. 144.

<sup>55</sup> A. Badiou, *Lacan: Anti-Philosophy 3*, New York, Columbia University Press, 2018, p. 95.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 30.

limitations, and for Badiou, love gives way to a type of event<sup>62</sup>.

Lacan's concept of subjectivity revolutionizes our understanding of the self by challenging the conventional notion of an autonomous and self-contained individual subject. According to Lacan, the subject is not a fixed entity but rather a product of external influences, including social structures, cultural norms, and linguistic frameworks. In Seminars 1-3, he argues that our subjectivity is shaped and defined by the symbolic order, the network of language and signifiers that permeates our social and cultural environment. This paradigm shift in understanding subjectivity has profound implications for how we situate ourselves within broader contexts. It prompts us to recognize that our identities and experiences are not isolated or disconnected from the world around us. Instead, they are extimate, using the words of Lacan, and intricately intertwined with historical, cultural, and social factors that influence our understanding of ourselves and our place in society<sup>63 64 65</sup>.

By acknowledging the influence of language, desire, and unconscious processes, we gain a deeper appreciation for the complexities of human existence. Language acts as a medium through which meaning is constructed, shaping our perception of reality and mediating our interactions with others. The Real is beyond language, and yet the full meaning of the Real lies in experience as deconstructed through the analytic act and mathematics. Desire, as a fundamental aspect of human experience, plays a significant role in shaping our motivations and actions. Lacan's perspective of truth encourages a more nuanced exploration of subjective experiences within the context of broader historical, cultural, and social factors. It invites us to critically examine the narratives and ideologies that shape our understanding of ourselves and our place in society.

By deconstructing established norms and challenging dominant narratives, we can gain a more accurate and authentic understanding of our own subjectivity. Moreover, Lacan's paradigm prompts us to recognize the entanglement of subjectivity with larger structures and systems of power. It highlights the ways in which social hierarchies, power dynamics, and cultural discourses shape and constrain our subjectivity. By questioning and interrogating these structures, we can strive for a more emancipatory and inclusive understanding of subjectivity that challenges oppressive systems and fosters social change. In essence, Lacan's paradigm of subjectivity invites us to move beyond an individualistic and isolated conception of the self. It compels us to consider the complex interplay between language, desire, and unconscious processes, and the ways in which they shape our understanding of ourselves as subjects. By sit-

uating ourselves within broader historical, cultural, and social contexts, we can gain a more profound awareness of our own subjectivity and actively participate in shaping a more just and inclusive society.

In conclusion, Alain Badiou's analysis of Lacan and his place as the last great anti-philosopher of modernity sheds light on the intricate relationship between truth, philosophy, and psychoanalysis. Lacan's views on knowledge and epistemology challenge traditional philosophical conceptions, emphasizing the role of language, desire, and the unconscious in shaping our understanding of truth. Furthermore, Lacan's paradigm of subjectivity opens up new possibilities for situating ourselves within time, space, and history, highlighting the interconnectedness between the individual subject and broader socio-cultural structures. Through Badiou's exploration of Lacan, we gain valuable insights into the rich tapestry of ideas that underpin the philosophy of psychoanalysis, inspiring us to continually question and redefine our understanding of truth and ourselves as subjects in the world.

#### IV. Dude, Where's my Truth?

In Susan Spitzer and Kenneth Reinhard's translation of *The Immanence of Truths*, we find a chatty, humorous Badiou recounting talking to himself, in the second-person, in an excerpt of the parodic, "cautious version" of his New Year's greetings that he introduces Chapter C8 –on "The Phenomenology of Covering-Over"– with<sup>66</sup>. He here tells his audience that, preparatorily, I said to myself, speaking familiarly to myself, from one finite individual to another: "Dude, if you present your New Year's greetings to your seminar, just like that, to a bunch of people, many of whom you don't know, you'll be taking a risk. So you won't be safe. And so you won't be free"<sup>67</sup>. Indeed, as Kurt Cobain once sang: "Truth, covered in security"<sup>68</sup>.

What are we seeing here? This finite environment –or, these conditions: of the cautious address, or statement– that are delineated by Badiou in his exemplification, Noam Chomsky (however unlikely a bedfellow) has described well, famously, and plainly, laying out that:

The smart way to keep people passive and obedient is to strictly limit the spectrum of acceptable opinion, but allow very lively debate within that spectrum –even encourage the more critical and dissident views. That gives people the sense that there's free thinking going on, while all the time the presuppositions of the system are being reinforced by the limits put on the range of the debate<sup>69</sup>.

Chomsky is demonstrating to us the structuration of the *realm of opinion*, which Badiou (whilst recognising

<sup>62</sup> A. Badiou, *In Praise of Love*, New York, The New Press, 2012.

<sup>63</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book I, Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, New York, W. W. Norton & Company, 1991b.

<sup>64</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, New York, W. W. Norton & Company, 1991c.

<sup>65</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book III, The Psychoses 1955-1956*, New York, W. W. Norton & Company, 1997.

<sup>66</sup> A. Badiou, *The Immanence of Truths: Being and Event III*, London, Bloomsbury, 2022, p.199.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>68</sup> Nirvana, "Lounge Act", en Nirvana, *Nevermind*, Los Angeles, Gefen, 1991.

<sup>69</sup> N. Chomsky, *The Common Good*, Berkeley, Odonian Press, 1998, p. 43.

that it's "a tricky one that... Philosophy may resist the content of opinions, but that does not mean it can ignore their existence"<sup>70</sup>) so clearly, and clarificatorily, gives us the measure of at so many points, a first lovely and conversational example of which presents us with consequences of the controlled terrain that Chomsky diagnoses (before we enter into just why and how it operates as such). In their colloquy on Martin Heidegger, Badiou responds to Barbara Cassin:

I naturally contend that, under the present circumstances, we have to hold fast to truths, their existence, and their effects, given that the circulation and communication of opinions are turning the most important of our intellectual fetishes, "freedom of opinion," into the epitome of meaninglessness. Saying "Cassin and Badiou contend that" does in fact contrast, owing to a certain high-mindedness, with the friendly, congenial, humble "Barbara Cassin and her friend and colleague Alain Badiou would be quite happy to maintain, along with other people, and easily imagining that the opposite could just as well be maintained, the point of view that..."<sup>71</sup>.

Here we see (through Badiou's parodic concluding example) how –discursively; *ideologically*– the anti-freedom of a certain relativism parades under the name of "freedom" in this conjuncture, which resists the erection and promulgation of an(y) Idea; covers-over Truth, and its procedures; relativises the state of things to a point in which the ruling classes are taken to be of 'equal value' to the working classes; poverty of 'equal value' to wealth (accumulation); ownership of the modes of production to that of exploitation, within the utter cynicism of this "spectrum of opinion", which treats these "equal values" as something like its "protected identities", against which activists are thus set up as being (discriminatively) opposed. That is: by fixing in place the definitiveness (the *definitude*) of these disparities first –by establishing them, confectedly, as quilting-points of "the range of debate"– their "equal standing" (really, as signifiers emptied of all material content, or relation) can become championed (ultimately, by these fixers –whom the disparities benefit– themselves). When everything weighs the same, "all that is solid melts into air", to use Marx and Engels' famous phrase (to whom we will return momentarily). This operation is what Badiou terms "covering-over":

it creates false memories, cruel myths, and, ultimately, qualifies, determines, or modifies the historical significance of what has happened. Thus, covering-over is a long-term operation, a sort of poison infiltrating time. It is a steady disfigurement of what has taken place, with the result that this having-taken-place is forever unrecognizable<sup>72</sup>.

What gets covered-over is (*an*, or *an instance of*) infinity, or the (eternal) mark of its irruption; that is,

<sup>70</sup> A. Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, London: Verso, 2010b, p. 7.

<sup>71</sup> A. Badiou y B. Cassin, *Heidegger: His Life and His Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 13-14.

<sup>72</sup> A. Badiou, *The Immanence of Truths: Being and Event III*, *op. cit.*, pp. 200-201.

that made through an *event*: it is (although often very forcefully, always only ever *partially* successfully) covered-over by operators of finitude, which Badiou describes the (set-theoretic) operations of in *The Immanence of Truths*:

It is important to note that finitude, here, is not reduced to static configurations. It is the process of destroying any potential infinity by means of finite constructions.

I suggested calling this procedure "covering-over"[.] We can now have a more precise ontological definition of it. A covering-over is the operation whereby an infinite multiplicity [...] is covered over by constructible sets[.] And even more precisely, it is a matter of determining the (ontological) conditions of possibility for covering-over. What, in a true universe, in the absolute universe, can prevent such and such an infinite multiplicity from being covered over by constructible sets? What *must* the absolute be in order for us to be able to restrict the fundamental operation of all oppression, namely, finite covering-over?<sup>73</sup>.

Thus, since opening this subsection, we have proceeded from finitist exemplars of covering-over back through the structurations and operationality that underpin them, to the arena of (types of) infinity and the absolute, and irruptions of the immanence of truths, via *events*. It is over this last category that finite constructible sets get mobilized to cover its infinite multiplicities. This reading "back" from the phenomenology of covering-over's being-there to its ontological conditions is perhaps similar to the strategy of identification of root causes (and only thereafter effects that stem from them, in terms) of societal ills, which Badiou finds –and advocates for– in Marxian/communist analysis, via the usage of a "principal ultrafilter", that which, in set theory, goes beyond the simpler (and more insidious) mode of "principal filtration" –which allows in this example for the flourishing of opinions that covers-over said root cause– and that gets to the core of things: that which really gives rise to the particulars of a situation. Beyond these types of filtration lies the "non-principal ultrafilter", via which Badiou is able to get closer to the absolute, and its universality, and through which the infinity of such absoluteness and universality can be uncovered *immanently*-dialectically linking up with the external infinities, "extimately". As Badiou puts it:

In its theoretical analysis of social forms and their corresponding ideology, communism, which is supposed to get to the bottom of things, cannot be satisfied with simply noting a *filtering* of dominant opinions. It must above all ensure the analytical, intellectual promotion of the *principal ultrafilter*, Capital, beyond the simple obvious filter that constitutes bourgeois "modernity". It is in this sense that it "gets to the root" of things, that it is "radical". Marx's *Manifesto* consists largely in shifting from an analysis in terms of the principal *filter* (the vile acts and untruths of the dominant ideology and the concrete forms of bourgeois society) to an analysis in terms of the principal *ultrafilter*: Capital, its growth, its concentration,

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 389.

and its circulation as the unified core of an ultrafiltering of society as a whole<sup>74</sup>.

Uncovering –via analyses “in terms of the principal *ultrafilter*”– brings us closer to what is really going on in the “fundamental operation of all oppression, namely, finite covering-over”, and thus drops hints at “what the absolute *must* be in order for us to be able to restrict” its coverings-over. This, in part, is what gets at the undiminishable relevance, interminable persistence, and always-revolutionary potential of Marx for Badiou, whose oeuvre in this respect Isabelle Garo interestingly characterizes by identifying the ways in which its “invocation of communism, along with the publication and wide distribution of books that articulate this identification, is always a political, constitutive gesture”, which, in her eyes, “manag[es] the exploit of converting itself into a robust, incisive philosophy that perseveres in maintaining the momentum of the revolution in its very absence”<sup>75</sup>. In this respect –away from the economic ins and outs of Marx’s analyses (which Badiou clearly knows like the back of his hand, even if they do not become his main focus)– Marx and Marxism is an *always-resurrectable* force, or, indeed, *event*; and one to which he naturally maintains fidelity.

The notion of *resurrection* was invoked earlier in our article: let us return to it via the book on Saint Paul; in it, Badiou clarifies that resurrection “is not, in Paul’s own eyes, of the order of fact, falsifiable or demonstrable”, instead, Badiou emphasizes:

It is pure event, opening of an epoch, transformation of the relations between the possible and the impossible. For the interest of Christ’s resurrection does not lie in itself, as it would in the case of a particular, or miraculous, fact. Its genuine meaning is that it testifies to the possible victory over death, a death that Paul envisages[,] not in terms of facticity, but in terms of subjective disposition. Whence the necessity of constantly linking resurrection to *our* resurrection, or proceeding from singularity to universality and vice versa: “If the dead do not resurrect, Christ is not resurrected either. And if Christ is not resurrected, your faith is in vain” (Cor. I.15.16). In contrast to the fact, the event is measurable only in accordance with the universal multiplicity whose possibility it prescribes<sup>76</sup>.

A subjective disposition that is *victorious over death*: this is so much (of) what Badiou’s project is about; that is, what this disposition can bring *to life* (see also, in regard to this, and in relation to Wilhelm Reich’s own *life drive*: Bristow, 2023<sup>77</sup>). *Bringing to life*, in the double sense: of the fabled Christological *bringing-back-to-life* here, but also in that of how a certain infinity can irrupt into, and be brought out in, our finitude (for it is always already (t)here, although it gets covered-over, as much by that process’s societal operations as by its subject-

tive ones, and in their dialectic; as current, resurrecting moves towards a more *psychosocial* –or, dialectically materialist– clinical psychoanalysis are drawing out). Like Lacan’s “little bits of the Real”, Badiou emphasizes local irruptions of infinity –“infinite sets of finite subsets”– (specifically in relation to the category of event of politics here) in the third instalment of the *Being and Event* trilogy:

The real force of emancipatory action does not ultimately lie in a sort of massive infinity, a sort of totalizing mass movement, even if the eventual form of such movements is required. It results from the existence, everywhere, of meetings, cells, core groups, that can refract the general movement at the level of the life of the masses, promote the Idea everywhere, organize the largest rallies, monitor the government, train cadres, and so on. These unities are certainly extracted from the infinite ground of the general situation and are themselves potentially infinite in number, since they must exist everywhere in time and space, as much as possible. But each of them only contains a finite number of elements of the infinite situation. Thus, once the emancipatory force reaches its organizational stage, it is represented not by a massively infinite subset of the infinite set that is the situation but by an infinite set of finite subsets whose elements are extracted from the infinite “ground”<sup>78</sup>.

This “ground” –and its “refractions”– could be said to provide for Badiou “the evidence of a complete infinity, its actual emergence”, which is “what ensures us that a truth creates, in a particular world, the possibility of participating, as a Subject, both locally and globally, in the absoluteness on which such a truth is based”<sup>79</sup>. Thus, to the individual(ist) question, “where is *my* truth?” (from which –within the covered-over constructed set of finitude– is expected the personal mitigation of risk, deliverance from unsafety, and conferral of freedom), a universal answer is being perpetually motioned towards (always with the momentum of revolution; even in the absence of revolution): fundamentally, that truth *is* immanent, universal; unificatory/separatorily constituting us *as subject*, as is so precisely and presciently laid out in Badiou’s book on the theory thereof.

## V. Conclusion

In this article we have started from the name and the name of the resurrection as that which sustains a truth. That is to say, of the naming not as that which carries meaning but to repair the incident, that is, to locate the emptiness of the event. Therefore, this implies the separation of knowledge from meaning or, if you will, of knowledge and truth. In this sense, it can be affirmed that “The name will guarantee within language that the event is sheltered”<sup>80</sup>. However, the name is not only limited to being a shelter: it is also a resurrection, as ex-

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>75</sup> I. Garo, *Communism and Strategy: Rethinking Political Mediations*, London, Verso, 2023, p. 51.

<sup>76</sup> A. Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>77</sup> D. Bristow, “In the Absence of Politics: A Matter of Life and Death Drive”, en N. Barria-Asenjo y S. Žižek (eds.), *Modalities of Political Jouissance*, London, Bloomsbury, forthcoming, 2023.

<sup>78</sup> A. Badiou, *The Immanence of Truths: Being and Event III*, *op. cit.*, pp. 278-279.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 366.

<sup>80</sup> A. Badiou, *On Beckett*, *op. cit.*, p. 59.

emplified in the case of the figure of St. Paul. And such naming refers to a universal truth in the sense that it does not depend on any particular circumstance:

Ultimately, Paul's undertaking, which, in the final analysis, it is right to consider as a progressive innovation, consists in *making universalizing egalitarianism pass through the reversibility of an inegalitarian rule*. This at once allows him to avoid irresolvable arguments over the rule (which he assumes at the outset) and to arrange the global situation so that universality *is able* to affect particularizing differences in return: in this instance the difference between sexes<sup>81</sup>.

Now, the location of the void depends on an event, because the event, as a novel and undecidable whole, exhibits the void on which every situation is sustained. But the void must be thought of as a mere point, that is, as that which "concentrates the appearing of a truth in a place of the world"<sup>82</sup>. And for this same reason there is a variety of historical moments where it is possible for an event to be punctuated. Only when in these moments the event is named as such does the unfolding of the subjective consequences of a generic procedure take place. But these consequences are not always the same. On the one hand, there may be subjects who act in a manner consistent with the novelty of the event: such is the case of "fidelity" to it. On the other hand, there may be reactive subjects who deny the event and, moreover, obscure subjects who recognize the event, but only to annihilate it. It is here that authentic fidelity to the Marxist emancipatory project can be thought of. Given that each event emerges in a particular situation, it makes no sense to think of fidelity to an ahistorical concept of Marxism, which would become an orthodox and essentialist position. It is what Badiou names under the concept of disaster, a notion that always lurks in the name of communism (but which in reality must be thought of as a possible scenario):

This is what makes thinking the destiny of communism so difficult, what makes its disaster so clearly devoid of thought. Since this disaster is universally presented as a disaster of sense. The communist enterprise is designated as criminal less than it is as absurd, or in other words: as devoid of sense. In this judgement sense is imputed to the naturalness of the capitalist economy. The madness (*insensé*) of communism is that it aspired to subtract itself from the naturalness of sense, capitalist and parliamentary. Yet, we must, contrary to this common opinion, argue exactly the opposite. Communism was exposed disaster because Stalinism saturated politics with philosophemes, and thus with a disastrous excess of sense; which obliterated every truth, *because it presented sense itself as a truth*. The disaster was not a disaster of sense, but a disaster of truth through sense, under the effects of sense<sup>83</sup>.

On the contrary, the properly Marxist fidelity is presented as immanently heretical, that is, adequate to each singular situation. In order to think truth in this new

sense, we can even make a contrast with Lacan, Badiou's teacher. Indeed, for both there is a relationship between truth and subjectification: "truth is always in an eclipse between supposed knowledge and transmissible knowledge"<sup>84</sup>. That is to say, for the subjects who shape a truth procedure, truth always appears as something not to be known immediately but to be experienced in a militant way by questioning all already established knowledge that gave a previous stability to the subject.

But with this we also have the guideline to oppose the terrain of opinions. It is a fact that we live in the tyranny of opinion. We all give our opinion on everything, we are obliged to give our opinion and we live on the opinion of others. Nevertheless, taking up the Platonic gesture, philosophy must mark the clear boundary between truth and opinion. Faced with the relativism that all opinions are valid and that there is, therefore, no truth in the face of this wasteland of freedom and tolerance posed by capitalist democracy, philosophy must vigorously assert, all the more violently, that there are truths as the immortal parts of mankind:

True is the calling of the immortal part of men, of the inhuman excess that lies in man. Contemporary scepticism –the scepticism of cultures, history and self-expression– is not of this calibre. It merely conforms to the rhetoric of instants and the politics of opinions. Accordingly, it begins by dissolving the inhuman into the human, then the human into everyday life, then everyday (or animal) life into the atonicity of the world. It is from this dissolution that stems the negative maxim "Live without Idea", which is incoherent because it no longer has any idea of what an Idea could be<sup>85</sup>.

Thinking from a properly philosophical point of view, which in Badiou's case is the point of view of mathematics, it is a matter of thinking truths as a "covering-over", as we can see in *The Immanence of Truths*. This shows the deep ontological conditions for the emergence of a truth. But it also presents a parallel with the Marxist analysis of the root causes of current social ills. This is only possible because beyond making a filter against the dominant opinions, which conceal the exploitative nature of capitalism, Marx performs an ultrafilter, which consists in elucidating the nature of capital as a valorization of value, that is, as an autonomous subject that places itself in the exchange value, in such a way that it informs the totality of social relations<sup>86 87 88 89 90</sup>. And

<sup>84</sup> A. Badiou, *Lacan: Anti-Philosophy* 3, p. 76.

<sup>85</sup> A. Badiou, *The Immanence of Truths: Being and Event III*, op. cit., p. 511.

<sup>86</sup> J. Ayala-Colqui, "Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault". *Tópicos*, 61, 2021, pp. 109-144.

<sup>87</sup> J. Ayala-Colqui, "El nacimiento del «liberfascismo» y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina". *Prometeica*, 24, 2022, pp. 182-199.

<sup>88</sup> J. Ayala-Colqui, "El nacimiento del «ciberalismo». Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley". *Bajo Palabra*, 32, 2023, pp. 221-254.

<sup>89</sup> N. A. Barria-Asenjo, et al., "Alain Badiou, el horizonte comunista más allá de la violencia: una mirada exploratoria al siglo XXI". *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), 2023a, pp. 385-396.

<sup>90</sup> N. A. Barria-Asenjo, S. Žižek, B. Willems, A. Perunovic, G. Salas. y J. Ayala-Colqui, "Redefining the Common Causes of Social

<sup>81</sup> A. Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, op. cit., p. 105.

<sup>82</sup> A. Badiou, *Logics of worlds: being and event II*, op. cit., p. 409.

<sup>83</sup> A. Badiou, *Conditions*, op. cit., pp. 165-166.

it is here that we must locate the reason why Marxism is an always-resurrectable force: the resurrection of a truth that always involves upsetting the boundaries between the possible and the impossible. Marxism implies a resurrection of political truth insofar as it can bring to life. And in such an event the personal truth does not cease to be, at the same time, a universal truth. Moreover, communism must be situated here not as an *a priori*

truth to be imposed, a utopia to be built, but simply as a hypothesis that lies what will have been true in politics, that is, “the political name of the egalitarian discipline of truths”<sup>91</sup>. In this regard, it can be stated: “Militancy and fidelity are nothing other than the uncertain insistence of a possibility of transformation of the world, of the becoming-subject, of a possibility of multiple possibles”<sup>92</sup>. This, then, is Badiou’s lesson on revolutionary fidelity.

## VI. References

- Acha, O., “The Places of Critical Universalism: Postcolonial and Decolonial Approaches in Context”, en Roldán, C., Brauer, D. y Rohbeck, J. (eds.), *Philosophy of Globalization*, Berlín, De Gruyter, 2018, pp. 95-106.
- Adorno, T., “Trying to Understand Endgame”. *New German Critique*, 26, 1982, pp. 118-150. <https://doi.org/10.2307/488027>.
- Ayala-Colqui, J., “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”. *Tópicos*, 61, 2021, pp. 109-144. <http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>.
- , “El nacimiento del «liberfascismo» y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”. *Prometeica*, 24, 2022, pp. 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>
- , “El nacimiento del «ciberalismo». Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”. *Bajo Palabra*, 32, 2023, pp. 221-254. <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- Badiou, A., *On Beckett*, Manchester, Clinamen Press, 2003.
- , *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- , *Infinite thought*, London, Continuum Intl Pub Group, 2003.
- , *Metapolitics*, New York, Verso, 2006.
- , *Being and event*, New York, Continuum, 2007.
- , *The century*, Great Britain, Polity, 2007.
- , “Preface”, en Meillassoux, Q., *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, London, Continuum, 2008, pp. vi-viii.
- , *Logics of worlds: being and event II*, New York, Continuum, 2009a.
- , *Conditions*, London, Continuum, 2009.
- , *Theory of the Subject*, London, Continuum, 2009.
- , “The idea of communism”, en Žižek S. y Douzinas C. (eds.), *The idea of communism*, New York, Verso, 2010.
- , *The Meaning of Sarkozy*, London, Verso, 2010.
- , *Wittgenstein’s Antiphilosophy*, Londres, Verso Books, 2011.
- , *In Praise of Love*, New York, The New Press, 2012.
- y Cassin, B., *Heidegger: His Life and His Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2016.
- , *Lacan: Anti-Philosophy 3*, New York, Columbia University Press, 2018.
- , *The Immanence of Truths: Being and Event III*, London, Bloomsbury, 2022.
- Barria-Asenjo, N. A., Acuña Echagüe, W., Uribe Muñoz, J., Gallo Acosta, J., Medina Polo, S. A., León, A., Kargodorian, S., Letelier, A. y Ayala-Colqui, J., “Alain Badiou, el horizonte comunista más allá de la violencia: una mirada exploratoria al siglo XXI”. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), 2023, pp. 385-396. <https://doi.org/10.21500/22563202.6447>.
- Barria-Asenjo, N. A., Žižek, S., Willems, B., Perunovic, A., Salas, G. y Ayala-Colqui, J., “Redefining the Common Causes of Social Struggles: An Examination of the Antinomies of Value, Labor and Subsumption”. *Torres de Lucca*, 12 (2), 2023, pp. 201-210. <https://doi.org/10.5209/itdl.84516>.
- Beckett, S., *Collected Shorter Plays*, London, Faber and Faber, 1984.
- , *Collected Shorter Prose*, London, John Calder, 1984.
- , *Samuel Beckett’s “Philosophy Notes”*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Bristow, D., “In the Absence of Politics: A Matter of Life and Death Drive”, en Barria-Asenjo, N. y Žižek, S. (eds.), *Modalities of Political Jouissance*, London, Bloomsbury, forthcoming 2023.
- Chomsky, N., *The Common Good*, Berkeley, Odonian Press, 1998.
- Derrida, J., *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986.
- Fletcher, J., “Samuel Beckett and the Philosophers”. *Comparative Literature*, vol. 17, nro. 1, 1965, pp. 43-56. <https://doi.org/10.2307/1769742>
- Garó, I., *Communism and Strategy: Rethinking Political Mediations*, London, Verso, 2023.
- Harman, G., *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- Irigaray, L., “The Path Toward the Other”, en Gontarski S. E. y Uhlmann A. (eds.), *Beckett after Beckett*, Gainesville, University Press of Florida, 2006, pp. 39-51.
- Lacan, J., *The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIV: L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à Mourre*, 1991.
- , *The Seminar of Jacques Lacan: Book I, Freud’s Papers on Technique, 1953-1954*, New York, W. W. Norton & Company, 1991.

Struggles: An Examination of the Antinomies of Value, Labor and Subsumption”. *Torres de Lucca*, 12 (2), 2023b, pp. 201-210

<sup>91</sup> A. Badiou, *Logics of worlds: being and event II*, op. cit. p. 557.

<sup>92</sup> N. A. Barria-Asenjo, et al., “Alain Badiou, el horizonte comunista más allá de la violencia: una mirada exploratoria al siglo XXI”, op. cit., p. 395.

- , *The Seminar of Jacques Lacan: Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, New York, W. W. Norton & Company, 1991.
- , *The Seminar of Jacques Lacan: Book III, The Psychoses 1955-1956*, New York, W. W. Norton & Company, 1997.
- , *The Seminar of Jacques Lacan: Book X: Anxiety: 1962-1963*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- , *The Sinthome, The Seminar of Jacques Lacan, Book XXII*, Cambridge, Polity Press, 2016.
- Lenin, V.I., "Theses on the national and colonial questions", en Tucker R. C. (ed.), *The Lenin anthology*, New York, W.W. Norton, 1975.
- Macherey, P., *A Theory of Literary Production*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Martell, J., "Derrida on Beckett or the Painful Freudian Mark". *Mosaic*, vol. 44, nro. 4, 2011, pp. 95-108.
- Nirvana, "Lounge Act", en Nirvana, *Nevermind*, Los Angeles, Geffen, 1991.
- Tse-Tung, M., "Report on an investigation of the peasant movement in Hunan (March 1927)", en Tse-Tung, M., *Selected readings from the works of Mao Tse-Tung*, Peking, Foreign Languages Press, 1971.
- Watkin, C., *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- Žižek, S., *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, The MIT Press, 2003.

# Novelty in Badiou's Theory of Objects: Alexander and the Functor

Graham Harman<sup>1</sup>

Recepción: 08-09-2023 / Aceptación: 07-11-2023

**Abstract.** Alain Badiou's treatment of objects in *Logics of Worlds* is both rich and highly technical, though its terminological challenges are softened by his use of illuminating examples. This article takes a twofold approach to the topic. In a first sense, the theory of objects developed in *Logics of Worlds* by way of an imagined protest at the Place de la République in Paris exhibits two questionable aspects: (1) the notion that the object is a bundle of qualities (found proverbially in Hume, but also in Kant's "transcendental object=X"), and (2) the ultimately idealist assumption of a possible isomorphy between appearance and reality. But in a second sense, Badiou's transcendental account of worlds leads him to a fascinating theory of exemplary entities, one that is immune to the critiques of onto-theology made by Heidegger and Derrida. This can be found in his account of the "transcendental functor" in Alexander the Great's decisive victory over Darius III at the Battle of Gaugamela in 331 B.C.E.

**Keywords:** Alain Badiou; Objects; Events; Idealism; Transcendental Functor.

## [es] La novedad en la teoría de los objetos de Badiou: Alexander y el functor

**Resumen.** El tratamiento que Alain Badiou hace de los objetos en *Lógica de los mundos* es a la vez rico y muy técnico, aunque sus desafíos terminológicos se ven suavizados por el uso que hace de ejemplos esclarecedores. Este artículo aborda el tema desde una doble perspectiva. En un primer sentido, la teoría de los objetos desarrollada a través del relato de Badiou de una protesta imaginada en la Plaza de la República de París conserva dos aspectos cuestionables de las posiciones existentes en la filosofía occidental: (1) la noción de que el objeto es un conjunto de cualidades (que se encuentra proverbialmente en Hume, pero también en el "objeto trascendental=X" de Kant), y (2) la suposición en última instancia idealista de una posible isomorfía entre apariencia y realidad. Pero en un segundo sentido, el relato trascendental de los mundos de Badiou le conduce a una fascinante teoría de las entidades ejemplares, que es inmune a las críticas de la ontoteología realizadas por Heidegger y Derrida. Esto puede verse en su relato del "functor trascendental" en la decisiva victoria de Alejandro Magno sobre Darío III en la batalla de Gaugamela en el 331 a.C.

**Palabras clave:** Alain Badiou; objetos; acontecimientos; idealismo; functor trascendental.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Event and Object 3. The transcendental Functor: Alexander the Great 4. Bibliography.

**Cómo citar:** Harman, G. (2023). Novelty in Badiou's Theory of Objects: Alexander and the Functor. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 291-299.

## 1. Introduction

Alain Badiou's career-long meditation on events qualifies him as perhaps the most interesting philosopher of novelty ever to have lived<sup>2</sup>. His chief rivals for the honor would be his fellow French thinkers Henri Bergson and Gilles Deleuze<sup>3</sup>. But among these three finalists, I would award the prize to Badiou for a simple reason: Bergson

and Deleuze are too inclined to place creativity in the fabric of reality itself. It is often difficult to locate anything banal or stationary in their models of the world; reality is creative and mobile simply by virtue of existing. Today, this general strategy of proclaiming change and motion to be an inherent ontological feature of the cosmos can be found almost anywhere Deleuzian influence is found<sup>4</sup>. In this connection William Watkin refers

<sup>1</sup> Distinguished Professor of Philosophy Southern California Institute of Architecture contact email: [graham\\_harman@sciarc.edu](mailto:graham_harman@sciarc.edu)

<sup>2</sup> For an encyclopedic account of Badiou's career prior to *Logics of worlds* see P. Hallward, *Badiou*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

<sup>3</sup> One should also not overlook Thomas Kuhn's contribution to this topic, which is so overly familiar to the reading public that we lose sight of its continued freshness. Cf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: 50<sup>th</sup> anniversary edition*, University of Chicago Press, Chicago, 2022.

<sup>4</sup> Cf. for instance M. Austin, "To exist is to change: A friendly disagreement with Graham Harman on why things happen", *Speculations* 1, 2010, pp. 66-83; J. Bennett, *Vibrant matter*, Durham, NC, Duke University Press, 2010; R. Braidotti, *Nomadic subjects*, Second Edition, New York, Columbia University Press, 2011; C. Colebrook, *Gilles Deleuze*, London, Routledge, 2001; T. Nail, *Being and motion*, Oxford University Press, Oxford, 2018; R. Raud, *Being in flux*, Cambridge, UK, Polity, 2021.

both amusingly and accurately to “Deleuze’s feverish affirmation of every small perturbation as a potential line of flight [...]”<sup>5</sup>. The obvious advantage of Badiou’s frank dualism between situations (or worlds) and rare events consists in his greater ability to do justice to both sides of the opposition. If novelty is held to be present at all times in every least scintilla of the universe, then no work is needed to show how innovation comes about. By acknowledging the existence of relatively stable worlds within which truths appear, Badiou compels himself to do the work. To cite Watkin once more: “Why has there never been an adequate theory of real change in Western thought? Because there has never been an adequate theory of absolute stability [...] Badiou’s rather astonishing observation is that [...] consistent stability is the only potential for there to be a lasting theory of the event”<sup>6</sup>. It is hardly even astonishing; the failure to account for stability is a glaring defect in most philosophies of flux<sup>7</sup>.

The remaining question is whether Badiou calls upon the human subject to do too much of the labor, in such a way that the object in its own right serves as the incarnation of mere inertia or sub-evental gradualism. This may sound surprising given that he bends over backwards to differentiate his theory of the object from those of Kant and Husserl. True enough, he does sound more realist than they do on certain points. But I am certainly not the first to have raised this question, even among those who appreciate Badiou’s contributions. Adrian Johnston opposes his “quick dismissal of apparently gradualist measures of seemingly minor political adjustments and reforms [...] in the spheres of legislation and socio-economics while awaiting the quasi-divine intervention of the system-shattering evental rupture ushering in an uncompromisingly «perfect» revolution”<sup>8</sup>. Johnston’s plea on behalf of incremental sub-revolutionary change is matched by complaints that Badiou either grants human thought a monopoly on novelty, or fails to account sufficiently for the constraints posed by situations. In the first category we find the objections of Ray Brassier and Quentin Meillassoux that major cosmic events prior to the existence of human beings seem to mean nothing to Badiou<sup>9</sup>. In the second we have Slavoj Žižek’s typical lament that Badiou (“more Jacobin than Marxist”) omits economics from his theory of events<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> W. Watkin, *Badiou and communicable worlds*, London, Bloomsbury, 2021, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 154, 10.

<sup>7</sup> For more on this topic cf. G. Harman, “Conclusions: Assemblage theory and its future”, in M. Acuto & S. Curtis, (eds.), *Reassembling international theory*, London, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 118-131.

<sup>8</sup> A. Johnston, “The Quick and the Dead”, *International Journal of Žižek Studies*, 1.2, 2007, p. 26. Frank Ruda seems to be contesting Johnston’s claim without naming him, in F. Ruda, *For Badiou*, Evanston, IL, 2015, Northwestern University Press, p. 8.

<sup>9</sup> R. Brassier, *Nihil Unbound*, London, Palgrave Macmillan, 2007, p. 114; Q. Meillassoux, “Decision and Undecidability of the event in *Being and Event* I and II”, A. Edlebi, (trans.), *parrhesia* 19, 2014, p. 27. For more on this point cf. G. Harman, “Concerning the COVID-19 event”, *Philosophy Today* 64:4, Fall 2020, pp. 845-849.

<sup>10</sup> S. Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006, p. 55. For Badiou’s own relation to Lacan cf. A. Badiou, *Lacan: Anti-philosophy* 3, K. Reinhard & S. Spitzer (trans.), New York, Columbia University Press, 2020. Cf. also my review of the latter book,

In what follows I will develop a similar critique but with an affirmative conclusion, through a consideration of the role Badiou grants to the object in the scholium in *Logics of Worlds* on what he calls the “transcendental functor”. In one sense I am sympathetic both to the position that great events occur in the non-human sphere (Brassier, Meillassoux) and to the forebodings about a pure politics untethered to non-subjective constraints (Žižek)<sup>11</sup>. In addition, I have recorded elsewhere some reservations about the proclaimed novelty of Badiou’s theory of objects in *Logics of Worlds*, given its excessive proximity to the assumptions of Hume and Kant<sup>12</sup>. The price Badiou pays for ignoring the theory of objects of Husserl (“who is a great classic, if a little late”)—and its surprising forerunner in Aristotle’s theory of primary substance—is that he is led back to something like a “bundle of qualities” (Hume) or “transcendental object=x” (Kant) in which the object itself has little if any room to differ from its qualities<sup>13</sup>. This lacuna is not filled by Badiou’s account of the variable intensity of objects, which demonstrates only that some bundles are more maximally themselves than others: consider his reflections on the anarchist at the Place de République who meets all five proposed criteria, as opposed to those lesser peers who only meet four or fewer criteria on the checklist<sup>14</sup>. Nonetheless, Badiou’s account of the relations between events and objects provides us with valuable new tools, some of them likely to outlast the waves of interest in Maoism and set theory triggered by his work. Although he presents all these topics as part of a systematic package, it is not the fate of philosophies to be accepted or rejected *in toto*.

## 2. Event and Object

We begin with a quick survey of what Badiou says about objects in relation to events, a topic also covered in my forthcoming article “Event and Object”<sup>15</sup>. In a sense these terms are practically opposites for Badiou. The object belongs to a specific world where it *appears* as one rather than being something unitary in its own right; here Badiou is far as can be from the tradition of Aristotle, the Scholastics, and Leibniz, to which I am generally sympathetic. To develop his theory of objects Badiou gives a magnificent, even entertaining description of an imagined protest at the Place de la République in Paris. He even calls this description a “phenomenology”, with the caveat that whereas Husserl treats the subject as constiator of the world, for Badiou himself the subject

Graham Harman, “Alain Badiou, *Lacan: Anti-philosophy* 3”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, May 21, 2019.

<sup>11</sup> On the necessity of a politics mediated by things see G. Harman, *Bruno Latour*, London, Pluto, 2014.

<sup>12</sup> Cf. G. Harman, “Event and object”, unpublished manuscript.

<sup>13</sup> Badiou’s remark about Husserl can be found in A. Badiou, *Being and event*, O. Feltham, (trans.), London, Continuum, 2005, p. 7. But quite to the contrary, it is unclear how Husserl could have come any earlier than he did, given the intimate dependence of his central insights on the stimulus of both Franz Brentano and Kazimierz Twardowski. The latter was born seven years later than Husserl himself!

<sup>14</sup> A. Badiou, *Logics of worlds*, p. 220.

<sup>15</sup> G. Harman, “Event and object”.

is produced by a truth, making his standpoint purportedly less subjectivistic than Husserl's own<sup>16</sup>. Furthermore, he takes care to note that "[t]he transcendental that is at stake in [*Logics of Worlds*] is anterior to every subjective constitution, for it is an immanent given of any situation whatever"<sup>17</sup>. Yet it is worth noting that a subject need not "constitute" the world for a philosophy to count as too idealist in spirit. Just consider George Berkeley, arch-idealist of the Western tradition, where it is God rather than the subject who is responsible for the structure of appearance<sup>18</sup>. Beyond this, there is a significant sense in which Husserl's theory of objects is less idealist than Kant's, though I would never claim that Husserl was a realist. Particularly if we focus on the *Logical Investigations* rather than Husserl's more explicitly idealist period, we find a counterpoint to Husserl's idealism in the drama underway between unified intentional objects themselves and (a) their shifting qualities from moment to moment [*Abschattungen*], and (b) their truly central qualities as obtained by the eidetic reduction. In both cases, the Husserlian object has an internal unity and internal strife entirely lacking from Badiou's model, and to some extent even from Heidegger's. In view of the widespread tendency to focus too much on Husserl's idealism (or lack thereof), his pivotal challenge to the Humean tradition of objects as bundles is generally ignored. No adequate theory of the object can proceed without recognition of this challenge. Husserl's undeniable idealism has less to do with any language of subjective constitution than with his *a priori* rejection of anything like a thing-in-itself; on this point Badiou is no different from Husserl<sup>19</sup>.

To reject the in-itself means to miss the distinction between an object and the appearance of that object. Far from claiming to avoid such blurring, Badiou places their indistinctness (in his "materialist postulate" about "atoms of appearance") at the center of his theory of objects<sup>20</sup>. Badiou often uses the phrase "objective phenomenology" to describe his theory of appearance, and in this way he means to distance himself from Husserl and even Kant. But the word "objective" should not deceive us: it is objective only in the sense that Hegel's "objective idealism" is objective. Badiou and his circle are openly annoyed with the dominant continental trope of "finitude", and deeply committed to restoring philosophical discourse on truth (Badiou) or the absolute (Meillassoux)<sup>21</sup>. Such annoyance should not be mistaken for a proof that finitude is unworthy of further acceptance. Badiou's case in *Being and Event* hinges on his identification of ontology with mathematics. Žižek tends to defer to the findings of German Idealism about the nullity of the thing-in-itself, as well as to Lacan's

remarkably de-realized conception of the Real<sup>22</sup>. With Meillassoux this happens through reducing the question of the in-itself to a purely temporal one, as if it were only necessary to account for an archeofossil that predates and an unnamed futural equivalent that outlasts the existence of human thought (a gesture that Badiou salutes in *Logics of Worlds*)<sup>23</sup>. But in the wake of such procedures, the core of the problem remains: it is not the *appearance* of the anarchist that stones the windows of the bank, but the anarchist herself. Badiou is aware of the issue, and this motivates his "materialist postulate" concerning the identity of an atom of appearing and an atom of being. However, this is too big a step to be justified solely with the claim that the human subject does not constitute the appearance of the anarchist insofar as it is somehow given anterior to any subject. This is too close to Husserl's exclamation that the thing-in-itself is an obviously absurd notion, whose purported absurdity lies in the fact that it would pose problems for knowledge if there were a Berlin-in-itself that differed from Berlin as it appears<sup>24</sup>. A similar presumption haunts the anti-realist effort of William James to efface the difference between a flame and the appearance of that flame, and slightly earlier in Henri Bergson's *Matter and Memory*<sup>25</sup>. Central problems of this sort cannot be defined out of existence, and indeed, much of Heidegger's value consists in his rejection of the Husserlian version of the postulate<sup>26</sup>.

Since the purpose of this article is evaluative and comparative rather than expository, I will not follow each step of the argument in the way Badiou makes it himself; nor will I introduce the whole of his terminological apparatus. *Being and Event* is an ambitious treatise of ontology, which for Badiou is not different from mathematics. It follows—given that Badiou is a Platonist realist in this sphere, just like most practicing mathematicians—that the various "multiples" discussed in that book are real<sup>27</sup>. The relevant terms in *Being and Event* are "being", "ontology", and "situation". For set theoretical reasons, every set has the empty set as a subset, and hence every multiple contains the void even though it can never appear to us<sup>28</sup>. *Logics of Worlds*, by contrast, deals with the appearance of multiples in a specific context. The applicable terms here are "existence", "logic" (or "phenomenology"), and "world". Whereas multiples

<sup>22</sup> S. Žižek, *Less Than Nothing*, London, Verso, 2012.

<sup>23</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, p. 119. For a critical discussion of Meillassoux's treatment of the in-itself cf. G. Harman, *Quentin Meillassoux*, Second Edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 81-82, 108.

<sup>24</sup> E. Husserl, "Intentional Objects", in *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*, D. Willard, (ed. & trans.), Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic, 1994, pp. 345-387

<sup>25</sup> W. James, *Essays in radical empiricism*, Longmans, New York, Green & Co., 1958, pp. 27-28; H. Bergson, *Matter and memory*, N.M. Paul & W.S. Palmer, (trans.), New York, Zone Books, 1988. For a critical discussion of James's version of the argument cf. G. Harman, *Bells and whistles*, Winchester, UK, Zero Books, 2013, pp. 49-50.

<sup>26</sup> The *locus classicus* is the famous tool-analysis in M Heidegger, *Being and Time*, J. Macquarrie & E. Robinson, (trans.), New York, Harper & Row, 1962. Cf. also Graham Harman, *Tool-Being*, Chicago, Open Court, 2002.

<sup>27</sup> Cf. W. Watkin, *op. cit.*, p. one hundred twenty-nine.

<sup>28</sup> Cf. also A. Badiou, *The Immanence of Truths*, pp. 56-57.

<sup>16</sup> A. Badiou, *Logics of worlds*, pp. 173-174.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>18</sup> G. Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Indianapolis, Hackett, 1982.

<sup>19</sup> Cf. Badiou's anti-Kantian assertion of the knowability of being in A. Badiou, *Logics of worlds*, p. 102.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>21</sup> Q. Meillassoux, *After finitude*, R. Brassier (trans.), London, Continuum, 2008.

need not appear and do not exist in relation to other multiples, when it comes to appearance (the realm of objects for Badiou) everything is thoroughly relational. Every world is organized by a “transcendental”, a term Badiou means without the usual Kantian subjectivist connotations of the term, though—as mentioned—we need not automatically take his word for it. In the book-ending glossary of *Logics of Worlds* we read as follows: “«transcendental» designates that a world, in which pure multiplicities appear in the guise of objects, is a network of identities and differences that concern the elements of *what* appears”<sup>29</sup>. Though his terminology frequently becomes difficult, Badiou’s examples are often helpful. When he considers the aforementioned gathering at the Place de la République, we can see how the world of the protest establishes what counts as identical objects, different objects, or not as objects at all. In the simplest case: “two loudspeakers, heard from a distance, seem to bellow identically. The «loudspeaker-fact» does not allow difference to appear at all”<sup>30</sup>. It would of course be different if someone were close to the loudspeakers and was able to hear and distinguish them clearly. It might be that one amplified speech was thoroughly Leninist while the other was made by an evangelical Christian, defining them as polar opposites. But given the world as it appears to a distant observer, all of the speeches are muffled and to this extent identical.

The same holds for two different groups of high school students, who might be mortal enemies if facing each other in an athletic event, but who are effectively identical in the world of the protest. Finally, there are the historically opposed Leninists and anarchists, who despite their mutual hatred may appear identically as “troublemakers” to a police officer ignorant of political divisions on the Left<sup>31</sup>. This is the sense in which the transcendental of the world defines objecthood when it comes to appearance. Also, Badiou delightfully considers the more intricate case of the interrelation between three protesting groups: Kurds, anarchists, and postmen. While each of these three groups obviously has a different sort of outrage to voice, each pair of the triad can be linked through certain shared features. The Kurds and anarchists both try to look fierce; the Kurds and postmen both wear uniforms; the anarchists and postmen share the same affected French masculinity. Yet these three groups clearly constitute collective objects in the world of the protest, all of them in relatively intense form. Contrast them now with a meek group of three librarians inveighing feebly against the increased price of art books, and you will see that they are a far more minimal object in the world of the protest<sup>32</sup>. But there is an even more minimal intensity on the scene than that of the librarians: “a closed shuttered window on the fourth floor of an affluent apartment building”<sup>33</sup>. (201) Yes, this window is at least minimally present in a way that Genghis Khan, Hercules, and the Loch Ness Monster are not. But

its presence is close to zero, since even the window’s negative attitude is hardly more than a dying ember. Although Badiou concedes freely that any of these objects might also appear in different worlds, their identification is so dependent on whatever world they inhabit that it is difficult even to speak of their invariant qualities from one world to the next. This is different from the case of Husserl, for instance, since (despite his idealism) it is axiomatic for him that an intentional object is unified in its own right, not as a result of the specific world that envelops it. Phenomenologists perform eidetic reductions by stripping away the inessential features of individual objects, and that means entirely reducing circumstantial or environmental factors when considering the intentional object itself.

Along with this relational component of his theory of objects, I mentioned that Badiou inclines toward the Humean (and even Kantian) view that an object is properly viewed as a bundle of qualities. This is seen most easily in his consideration of the anarchists at the protest. When speaking of ontological multiples it is always a simple yes-or-no question as to whether one set contains a given element or not, much as with Aristotle’s view that every horse is equally a horse: one may be faster or more beautiful than another, but no horse is more horse than another, and no human is more human than any horse is a horse. By contrast, in Badiou’s logic of appearance there is room for greater or lesser intensity, determined by how many distinct features an object possesses compared to its maximal form. By way of example, and without offering methodological rules for identifying such criteria, Badiou suggests there are five true features that any real anarchist ought to possess: “a) wearing a black jacket and having a menacing air, (b) shouting the usual anarchist slogans, (c) carrying a black flag, (d) taunting the Trotskyists, and (e) throwing stones at bank windows”<sup>34</sup>. Anyone missing one or more of these features would still be an anarchist, but a “less intense” one than the full-blooded, five-star anarchist. A similar deficiency obtains even for complete anarchists in cases where they display any surprising contrary features, such as “waving a red flag or sicking the stewards on any stone-throwers”<sup>35</sup>.

Yet there are genuine problems with bundle-theories of objects. One is their phenomenological falsity: in real life one decides whether any protestor is an anarchist or not in an immediate and more or less tacit way, prior to enumerating any checklist of desirable qualities. That is to say, if a world appears to me I carve it up into units intuitively, with any notion of “criteria” coming long after the fact; in most cases no list of criteria is ever enumerated, not even subverbally. An object appears to me as one object prior to any explicit awareness of a bundle; even if I later revise my assumption that a certain person is an anarchist, it is never the case that I can produce an exhaustive list of the factors that led to my decision. Note that even after having expelled Pluto from the list of planets in 2006, astronomers are still locked in dispute over what counts as a planet. Nor is

<sup>29</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, p. 596.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 213-214.

this a rare or exceptional case, since the same thing has happened intermittently throughout the history of astronomy<sup>36</sup>. The current scientific definition of a planet is so imprecise and variegated as to sound almost *ad hoc*, as seen from the current NASA website which tells us that planets must (1) orbit the sun, (2) have sufficient mass to assume hydrostatic equilibrium and thus remain basically spherical, (3) have “cleared the area of [their] orbit” proving their gravitational superiority to any other nearby bodies<sup>37</sup>. A related problem, also encountered frequently in the history of science, is that counterexamples often have a retroactive effect on any explicit criteria we might employ. In terms of the protest under discussion, imagine that someone appears amidst the anarchists with a polite demeanor while wearing a denim jacket, watching quietly, carrying no flag, not taunting anybody, and throwing no stones at anything. Yet perhaps there is something in their air of calm command when walking amidst the more stereotypical anarchists that leads us to assume (correctly, let us suppose) that this is a highly respected anarchist leader with no need to engage in the usual stylistic features or edgy provocations of his group. Or maybe it turns out later that a new “denim faction” has emerged in the anarchist world, one that has decided to take a subtler approach to overthrowing the ruling order. Badiou does speak with admirable flexibility of something like a hard-to-pinpoint anarchist “style”. But he immediately glosses this style in terms of “family resemblance”, and there could hardly be a more dismally empiricist phrase than this one<sup>38</sup>. We are headed once more in the direction of a bundle of qualities.

Badiou also raises the crucial question of the smallest unit of appearance in a world. We know the answer for sets, since it was covered already in *Being and Event*. For one thing, every set comes to a halt with the void, since every set has the empty set as a subset. There are also singletons, meaning sets with just one member. But in the case of appearance we find an intriguing reversal. The smallest unit here is an individual: say, a specific anarchist. Naturally, we can mentally decompose this person further into their various bodily organs and personal data. But none of this would be relevant to the protest. At the protest one is either an anarchist or one is not; nothing else matters in this particular world, and any anarchist subcomponents would be irrelevant. Yet interestingly enough, Badiou insists that it is not the “smallest” or minimal anarchist who counts as an atom of appearance: the atomic anarchist is not the one who displays only one anarchic feature, or who performs divergent non-anarchist actions. The reason is that the minimal intensity of such an anarchist makes them somehow defective rather than an exemplary atomic instance. Instead, it is the five-star anarchist who embodies the atom in question. Since we are speaking of appearance and not ontology, we can also shift our perspective and speak of groups rather than individuals as the atoms of the protest. In this case we might treat the anarchists, Kurds,

and postmen as equally atoms of this world, while the half-hearted librarians are a less intense version: to the point that they almost blend feebly into the bourgeois pedestrians who pass the Place de la République with nothing but a passing glance.

This seemingly novel idea is as promising as asymmetries usually are: whereas the ultimate element of a set or multiple is its *smallest* unit, the ultimate element of a world is the most *intense* version of a unit. There is a loose parallel with Husserl on this point, since his eidetic reduction is also meant to scrape away the various relational distractions that surround an intentional object, while Badiou’s objects also gain in intensity the less they are confused with other occupants of the world (such as the hypothesized anarchist who loses intensity by waving a mixed-message red flag rather than a black one). The difference is that for Badiou the intense anarchist can appear directly, while for Husserl this requires an intellectual/categorial act as opposed to a perceptive one. Even so, the common theme for both thinkers is that of an object stripped down to its own exemplary features rather than being smeared together with those of other objects. The true importance of the atom of appearing, however, is that Badiou means to use it as a bridge between the phenomenal object and the ontological multiple, and means it to such an extent that he ends up assigning objects to ontology as well, rather than to appearance alone. As he announces: “What we are moving towards is the retroaction of appearing on being. The concept of the object is pivotal to this reaction”<sup>39</sup>. The idea of retroactive effects of appearance on the real has obvious appeal, given its relative absence from previous philosophy. Plato gives us his famous dualism of the world of forms and the world of matter, but with no evident possibility of the latter being able to change the former. Beginning with Plotinus we do see a tradition of attempting to reverse the order and move from the shadows of the cave back upward toward the One, but this is only a movement of thought and entails no impact on the higher dimension itself<sup>40</sup>. Kant certainly does not empower us to change the noumena, even though our ethical actions somehow partake of the thing-in-itself.

Although Badiou rejects any distinction between the noumenal and the phenomenal, his position does require a different status for being and appearance, ontology and phenomenology. In order to avoid the usual difficulties that accompany any sort of dualist model, Badiou needs to find a way for being and appearance to intersect, and he thinks he has found it with the atom of appearance. His more technical formulation of this wish runs as follows: “Given a multiple A which appears in a world, every element «a» of A identifies an atom of appearing, via the function of A to T defined by the degree of identity of every element x of A to the singular element «a». Such an atom is said to be real”<sup>41</sup>. Speaking more historically, he calls for “the overturning of Kant’s prudence” in favor of a concept of the object that “designates the point where phenomenon and noumenon are indistin-

<sup>36</sup> Cf. T. Kuhn, *The road since structure*, J. Conant & J. Haugeland, (eds.), Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 205.

<sup>37</sup> NASA, “Planets.”

<sup>38</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>40</sup> Plotinus, *The enneads*.

<sup>41</sup> A. Badiou, *op. cit.*, p. 218, *emph. removed*.

guishable, the point of reciprocity between the logical and the onto-logical<sup>42</sup>. What reason does Badiou provide for turning our backs on both Kantian “prudence” and Heideggerian withdrawal? Here any reader who is not already a convert to the Badiouian cause is likely to be disappointed. For he proceeds with a series of borderline *ad hominem* remarks about Kant with respect to his “mathematical childishness” and “obscurantist attachment to pious moralism— which supposes the hole of ignorance in the real<sup>43</sup>. In similar fashion, one might also try to link Heideggerian withdrawal with the horrors of Nazism, though this would not be enough to negate Heidegger’s *bona fide* observations on how equipment hides during use. Badiou is more candid when he admits that his suture of being to appearing with the atom is a “speculative decision, for which there is no transcendental deduction”. He adds further that it is “not a mandatory consequence of the logic of appearing. Let us say that it provides its materialist version<sup>44</sup>”.

Now, although Frank Ruda has written an interesting book on Badiou’s unconventional brand of materialism, it is hard to see why stripping a given context of appearance down to its atoms is enough to have a retroactive effect on anarchists as a pre-worldly ontological multiple. And while it is certainly true that philosophical stances are ultimately based on subverbal intuitions that can be hard to reach or transform with explicit argumentation, Badiou abandons the path of argument too early when he makes a “speculative decision” against finitude. An opponent might easily flip the charge of Kant’s “pious moralism” into one of Badiou’s “pious rationalism” or “pious revolutionism<sup>45</sup>. I have given my reasons for holding –against recent trends– that the horizon of finitude is not yet surpassed, and will not repeat them here. But the speculative decision at work in the theory of logical and ontological atoms strikes me as insufficiently motivated. Moreover, Badiou’s declarations that appearance is not subjectively constituted makes an uneasy fit with the method of identifying objects through transcendental indexing to the world where they are found. After all, the latter entails major subjective contribution to the identity and difference of objects in any given world. A baby passing through in a stroller would be unable even to identify the gathering as a protest, while a tail-wagging dog might simply be elated to find so many humans in a single place. Thus it is simply not plausible to say that the world of “protest” presents itself immediately; whoever observes this world is simultaneously an organizing part of it, as Badiou acknowledges more openly in his discussion of Hubert Robert’s painting *The Bathing Pool*<sup>46</sup>. But all such criticisms aside, let’s return as promised to what is potentially most useful in Badiou’s theory of objects.

### 3. The Transcendental Functor: Alexander the Great

Badiou’s example of the transcendental functor at work comes in a fascinating analysis of the Battle of Gaugamela in 331 B.C.E. This clash took place in what is now northern Iraq and saw Alexander the Great defeat Darius III, thereby more or less ending the Persian Empire of that era. Badiou will conclude from this example that “military genius is really the genius of the transcendental functor [...] the genius of the undoing of real syntheses and their conversion into inconsistency, into the rout of unbound multiplicities<sup>47</sup>. The genius of Alexander was to have aimed his strategy against the strong point rather than the weakness in Darius’s plan. Although the unprecedented use of war elephants was the most colorful aspect of the Persian army that day, its real strength was to have been the employment of scythed chariots, introduced in the previous century during the famous earlier wave of Greco-Persian conflict<sup>48</sup>. These deadly vehicles featured sharp scythes sticking out from the wheels and pointing downward from the driver’s seat. When such chariots were riding at full speed, the scythes could literally cut opposing soldiers to pieces. As usual, the Persians had greater numbers at their disposal than did Alexander’s Greek Army, and for this reason Darius sought a wide battlefield on open terrain. He also had his soldiers flatten and soften the field ahead of time to allow for smoother operations by the charioteers. Luckily for Alexander, he had advance notice of this strategy through the capture and interrogation of a number of Persian prisoners. His counter-strategy would prove to be both brilliant and victorious.

Badiou begins his analysis of the battle with a statement that might initially sound almost empty: “Generally speaking, the transcendental functor of a battle supports the differential evaluation of the capacity for combat of the different subsets of the two opposing armies<sup>49</sup>. But already we have an important insight, though one not explicitly stated as such. When Badiou speaks of the “different subsets” of an army, the language of “subsets” obviously means we are not speaking of the army as a whole. But the subsets in question are also not individual soldiers; Badiou shows as good a sense of the status of emergent components as he did in his earlier example of the protest. For not only is a single phalanx of infantry more than the sum of its parts: this sort of grouping clearly has different strengths and weaknesses from a unit of cavalry, a unit of archers, a unit of imperial guard troops, a unit of war elephants, and so forth. Even if all such units belong to a single army, all have different rates and styles of movement and are especially lethal under different kinds of circumstances. Badiou’s basic military intuition is that the path to victory does not involve just bluntly inflicting the large number of casualties, but entering into the enemy’s synthesis of forces and causing it to disintegrate into an incoherent multiple. A similar strategy has been discussed at length in a number of recent military authors, including in the

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 236, 241.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>45</sup> Cf. A. Badiou, *The immanence of truths*, S. Spitzer & K. Reinhard, (trans.), London, Bloomsbury, 2022, pp. 554-586.

<sup>46</sup> A. Badiou, *Logics of worlds*, *op. cit.*, pp. 204-207.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>48</sup> Cf. Herodotus, *The histories*.

<sup>49</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 280.

American Marine Corps and Air Force. Indeed, the legendary Colonel John Boyd –likened by admirers to a modern Sun-Tzu– explicitly includes Gaugamela in his historical list of exemplary battles<sup>50</sup>.

At Gaugamela the Persian Army was arranged in symmetrical order, with Darius at the center and the scythed chariots in front. The Greek order of battle was far less conventional. Alexander was not at the center, but positioned over toward the right flank of his army. Even more significantly, the Greeks advanced in what looked like a diagonal line, with their right flank far out ahead of the left, as seen from Badiou's (helpfully) simplified diagram<sup>51</sup>. This gave the Greek Army a chance of enveloping the Persian left flank, putting the entirety of Darius's army in jeopardy. The Persian ruler reacted by rushing reinforcements to his left. Yet "[i]n doing so, [the Persians] create a break in their own infantry on the center-left and a charge from Alexander's cavalry displaces them"<sup>52</sup>. Most importantly, by slanting the battlefield away from the face-to-face horizontal arrangement anticipated by Darius, the Persian battle plan based on scythed chariots is thrown into disarray. In a fine phrase, Badiou proposes that a military commander makes "intellectual speculations" on the transcendental structure of a battle-world, so that a general is really attacking that structure rather than isolated enemy combat units<sup>53</sup>. It is interesting to note that the situation has to some extent reversed in our new age of "asymmetrical warfare" from Vietnam through Afghanistan and onward. Here, the strength of the asymmetrical (usually non-Western) force is precisely that it is already disintegrated in advance, not taking on ordered battle formations but dispersing like a vapor through the battlefield and even the enemy homeland itself. A present-day Alexander trying to break the enemy synthesis into disordered multiples would merely find a *fait accompli* on the part the enemy, and might even hope to perform the counter-Alexandrian maneuver of forcing the enemy to gather into larger formations.

Alexander's underlying tactical vision was to threaten the Persian left flank not only with envelopment, but also with a shift of the battlefield off the central ground prepared for the scythed chariots. This possibility led to panic on the part of Darius, who overextended his lines to the left and thereby weakened his center, against which the Greek infantry launched an attack. Alexander's forces also debilitated the scythed chariots with ranks of javelin-throwers and with swift movements to open holes in the Greek lines. As a result, the vaunted chariots passed through without inflicting much damage and were wiped out piecemeal toward the Greek rear. However, the price paid by these crafty maneuvers was a weakening of the Greek left, exploited early by the

Persian cavalry which "[managed] to isolate two units of the [Greek] phalanx and, penetrating the breach, to carry out a raid behind the lines all the way to the field camp, thereby paralyzing any advance by the Macedonian left flank"<sup>54</sup>. For Badiou this led to a situation of "near-stalemate", one that was finally resolved "through two decisive maneuvers"<sup>55</sup>. The first is the one most often discussed in historical analyses of the battle: the use of light infantry to confuse and scatter the Persian soldiers, breaking them into smaller configurations that could be dealt with in detail. Colonel Boyd treats this as an early version of what would become a typical military tactic from roughly 300 B.C.E. to 1400 C.E.: "Employ maneuver action by light troops with thrust action of heavy troops to confuse, break-up, and smash enemy formations"<sup>56</sup>. The second decisive maneuver was "a horse charge by Alexander himself with the heavy cavalry of his Companions, which crosses the entire battlefield behind the Persian lines [...]"<sup>57</sup>. This gallant charge is severely threatened by the Hyrcanian cavalry, to such an extent that some sixty of Alexander's elite troops are killed. But whereas the Greeks managed to survive the raiding of the field camp in their rear, the Persian army collapsed when Alexander got behind them and charged rapidly, threatening their entire position. The battle became a rout. The Persian baggage train was captured – one of the key elements of victory according to the celebrated Clausewitz– and Darius would eventually have been killed by Alexander if not that he was murdered by his own general Bessus a few months later<sup>58</sup>.

Reflecting on the battle, Badiou speaks of "a projection of the transcendental on the object"<sup>59</sup>. What he is after is the possibility of identifying a specific object that emphatically embodies the world in which it appears. This is already an interesting twist on the more familiar efforts to look for privileged objects in any given situation. Traditionally, these have taken the form of a search for individual beings that somehow incarnate Being itself: beings that would therefore be special in an ontological sense. Of course, such attempts have been fully exposed to the critiques of "onto-theology" by Heidegger and later Derrida, with their critical idea amounting to the notion that reality itself can never become fully present<sup>60</sup>. But onto-theology is obviously not what Badiou is up to here. And while I do think his materialist postulate that an atom of appearance is also an atom of being could be challenged by way of a Heideggero-Derridean critique, that is not the case with his notion of transcendental projection on the object. By asking for an object to embody a *world* rather than Being itself, he is not proposing that an object should incarnate an absence. Instead, the point is that a specific object might be the embodiment of its envelope, its conditions of ap-

<sup>50</sup> W. S. Lind et al., "The Changing Face of War," *Marine Corps Gazette*, October 1989, pp. 22-26; Col. J.R. Boyd, *A Discourse on Winning and Losing*, Maxwell AFB, AL, Air University Press, 2018. Cf. also G. Harman, "War, space, and reversal," in E. Demenchonok, (ed.), *Philosophy after Hiroshima*, Cambridge, UK, Cambridge Scholars Press, 2010, pp. 132-148.

<sup>51</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>56</sup> Col. J.R. Boyd, *op. cit.*, p. thirty-three.

<sup>57</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 284.

<sup>58</sup> C. von Clausewitz, *On war*, J.J. Graham, (trans.), London, Repeater, 2019.

<sup>59</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>60</sup> Cf. G. Harman, "The Missing Pieces of Derrida's *Voice and Phenomenon*," *Eidos* 6.2, 2022, pp. 4-25.

pearance. While we might still call this something like a “cosmo-theology”, it does not fall prey to the usual critiques of onto-theologies. Perhaps the reader will already have guessed which object Badiou identifies as the privileged embodiment of the world of Gaugamela:

The failure of the scythed chariots is the key to the (material, but also moral) collapse of the Persian general staff around Darius. Let’s not forget that it was for the chariots that Darius decides to have the battlefield levelled; that for that very reason, and on the basis of information gleaned by his impressive intelligence services, Alexander chooses to advance in an oblique formation, deploying his phalanx on two ranks, and drawing the Persian line towards their left, hoping to displace it vis-à-vis the primed terrain [...] It is therefore certain that of all the elements of the object “center of the Persian army”, such as it appears in the battle-world “Gaugamela”, the element “scythed chariot” possesses a synthetic value with regard to all the others. It is this element which, in the main, decides the subsequent

modifications of the object up to its terminal minimization<sup>61</sup>.

No determinism is implied, nor perhaps even possible. Darius might have won the battle, and in that case we would be reading today about the catastrophic defeat of the Macedonian army due to the Persians’ ingenious use of scythed chariots. There remains the question of whether the enemy is *always* defeated through their point of strength rather than their weakness. Whatever the answer to that question may be, the strength of Badiou’s analysis of Gaugamela lies elsewhere. By displacing the core of the battle from some hidden withdrawn reality toward the purely apparent background envelope of its world, he shifts the burden of causality from the depths to the outermost surface of appearance, an interesting break with figures as different as Heidegger and Deleuze. Whether or not Badiou really offers a new theory of objects, we certainly must ask whether he provides a new theory of causation.

#### 4. Bibliography

- Austin, M., “To exist is to change: A friendly disagreement with Graham Harman on why things happen”, *Speculations* 1, 2010, pp. 66-83.
- Badiou, A. *Being and event*, O. Feltham, (trans.), London, Continuum, 2005.
- , *The immanence of truths: Being and event III*, S. Spitzer & K. Reinhard, (trans.), London, Bloomsbury, 2022.
- , *Lacan: Anti-philosophy 3*, K. Reinhard & S. Spitzer, (trans.), New York, Columbia University Press, 2020.
- , *Logics of worlds: Being and event II*, A. Toscano, (trans.), London, Continuum, 2009.
- Bennett, J. *Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham, NC, Duke University Press, 2010.
- Bergson, H., *Matter and memory*, N.M. Paul & W.S. Palmer, (trans.), New York, Zone Books, 1988.
- Berkeley, G. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Indianapolis, Hackett, 1982.
- Boyd, Col. J. R. A discourse on winning and losing, Maxwell AFB, AL, Air University Press, 2018. <[https://www.coljohnboyd.com/static/documents/2018-030\\_Boyd\\_John\\_R\\_edited\\_Hammond\\_Grant\\_T\\_A\\_Discourse\\_on\\_Winning\\_and\\_Losing.pdf](https://www.coljohnboyd.com/static/documents/2018-030_Boyd_John_R_edited_Hammond_Grant_T_A_Discourse_on_Winning_and_Losing.pdf)>.
- Braidotti, R. *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Second Edition, New York, Columbia University Press, 2011.
- Brassier, R. *Nihil unbound: Enlightenment and extinction*, London, Palgrave Macmillan, 2007.
- Clausewitz, C von. *On war*, J.J. Graham, (trans.), London, Repeater, 2019.
- Colebrook, C. *Gilles Deleuze*, London, Routledge, 2001.
- Hallward, P. *Badiou: A subject to truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
- Harman, G. “Alain Badiou, Lacan: Anti-philosophy 3,” *Notre Dame Philosophical Reviews*, May 21, 2019. <<https://ndpr.nd.edu/reviews/lacan-anti-philosophy-3/>>.
- , “Badiou’s relation to Heidegger in *Theory of the Subject*”, in S. Bowden and S. Duffy, (eds.), *Badiou and philosophy*, pp. 225-243, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- , *Bells and whistles: More speculative realism*, Winchester, UK, Zero Books, 2013.
- , *Bruno Latour: Reassembling the political*, London, Pluto, 2014.
- , “Concerning the COVID-19 event”, *Philosophy Today* 64:4, Fall 2020, pp. 845-849.
- , “Conclusions: Assemblage theory and its future”, in M. Acuto & S. Curtis, (eds.), *Reassembling international theory: Assemblage thinking and international relations*, pp. 118-131, London, Palgrave Macmillan, 2014.
- , “Event and object: Badiou at the Place de la République”, unpublished manuscript, forthcoming.
- , “The missing pieces of Derrida’s *Voice and Phenomenon*”, *Eidos* 6.2, 2022, pp. 4-25. <[https://eidos.uw.edu.pl/files/pdf/eidos/2022-02/eidos\\_20\\_harman.pdf](https://eidos.uw.edu.pl/files/pdf/eidos/2022-02/eidos_20_harman.pdf)>.
- , “War, space, and reversal: Paul Virilio’s apocalypse,” in E. Demenchonok, (ed.) *Philosophy after Hiroshima*, pp. 132-148, Cambridge, UK, Cambridge Scholars Press, 2010.
- , *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Second Edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.
- , *Tool-Being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago, Open Court, 2002.
- Heidegger, M. *Being and time*, J. Macquarrie & E. Robinson, (trans.), New York, Harper & Row, 1962.
- Herodotus, *The histories*, T. Holland, (trans.), London, Penguin, 2014.
- Husserl, E. *Logical Investigations*, 2 vols., J.N. Findlay, (trans.), London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- , “Intentional objects,” in *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*, D. Willard, (ed. & trans.), pp. 345-387, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic, 1994.

<sup>61</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 286.

- James, W. *Essays in radical empiricism*, Longmans, New York, Green & Co., 1958.
- Johnston, A. "The quick and the dead: Alain Badiou and the split seeds of transformation", *International Journal of Žižek Studies*, 1.2, 2007, pp. 1-32.
- Kuhn, T. *The road since structure: Philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*, J. Conant & J. Haugeland, (eds.), Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- , *The structure of scientific revolutions: 50<sup>th</sup> anniversary edition*, University of Chicago Press, Chicago, 2022.
- Lind, W. S., K. Nightengale, J.F. Schmitt, J.W. Sutton, & G.I. Wilson.. "The changing face of war: Into the fourth generation", *Marine Corps Gazette*, October 1989, pp. 22-26. <[http://www.d-n-i.net/fcs/4th\\_gen\\_war\\_gazette.htm](http://www.d-n-i.net/fcs/4th_gen_war_gazette.htm)>.
- Meillassoux, Q. *After finitude: An essay on the necessity of contingency*, R. Brassier (trans.), London, Continuum, 2008.
- , "Decision and undecidability of the event in *Being and Event* I and II," A. Edlebi, (trans.), *parrhesia* 19, 2014, pp. 22-35.
- Nail, T. *Being and motion*, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- NASA website. "Planets," subsection "What is a Planet?" <<https://solarsystem.nasa.gov/planets/in-depth/>> Last accessed August 25, 2023.
- Plotinus, *The enneads*, trans. G. Boys-Stones, J.M. Dillon, L. Gerson, R.A.H. King, A. Smith, & J. Wilberding, ed. L. Gerson, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2019.
- Raud, R. *Being in flux: A Post-anthropocentric ontology of the self*, Cambridge, UK, Polity, 2021.
- Ruda, F. *For Badiou: Idealism without idealism*, Evanston, IL, 2015, Northwestern University Press.
- Watkin, W. *Badiou and communicable worlds: A critical introduction to Logics of worlds*, London, Bloomsbury, 2021.
- Žižek, S. *Less Than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London, Verso, 2012.
- , *The parallax view*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.



## The Idea of Communism and the Communism of the Idea

Simone A. Medina Polo<sup>1</sup>

Recepción: 26-10-2023 / Aceptación: 06-11-2023

**Abstract.** This essay articulates a double helix at work in Badiou's thought on politics as a condition of philosophy and philosophy as such by focusing on what Badiou calls "the Idea of communism" and we will call "the communism of the Idea". The former refers to communism as an Idea par excellence, while the latter concerns the Idea as a philosophical communism. The first section of the essay unpacks the Idea of communism as a composite interaction of politics, history, and subjectivity insofar as each of these elements cannot be taken in themselves. Contrary to post-ideology, Badiou condemns the claim that we should live without an ideological framework insofar as this asks us to live without an Idea. The second section will focus on the communism of the Idea as the result of Badiou's broader philosophical project and its major Platonic gestures. Badiou's broader concerns pertain to the commitment to live with an Idea as finite, infinite, and transfinite to the endpoint that philosophy itself is characterized to be destined for communism. The crux that anyone can become a serious philosopher if, to paraphrase Diotima in Plato's Symposium, they gracefully lend themselves to the process of truths as their fundamental commitment.

**Keywords:** Idea; Communism; Politics; Philosophy; Ideology.

### [es] La Idea del Comunismo y el Comunismo de la Idea

**Resumen.** Este ensayo articula una doble hélice en función con el pensamiento de Badiou, enfocándose en vislumbrar a la política como condición de la filosofía. De acuerdo con este autor, la filosofía como tal, se centra en lo que Badiou llama "la Idea del comunismo" y nosotros llamaremos "el comunismo de la Idea". El primero se refiere al comunismo como Idea por excelencia, mientras que el segundo concierne a la Idea como comunismo filosófico. La primera sección del ensayo desentraña la Idea del comunismo como una interacción compuesta de política, historia y subjetividad en la medida en que cada uno de estos elementos no puede tomarse por sí mismos. Contrariamente a la post-ideología, Badiou condena la pretensión de que deberíamos vivir sin un marco ideológico en la medida en que esto nos pide vivir sin una Idea. La segunda sección se centrará en el comunismo de la Idea como resultado del proyecto filosófico más amplio de Badiou y sus principales gestos platónicos. Las preocupaciones más amplias de Badiou se refieren al compromiso de vivir con una Idea como finita, infinita y transfinita hasta el punto final de que la filosofía misma se caracteriza por estar destinada al comunismo. El quid de que cualquiera puede llegar a ser un filósofo serio si, parafraseando a Diotima en el Simposio de Platón, se presta graciosamente al proceso de las verdades como compromiso fundamental.

**Palabras clave:** Idea; comunismo; política; filosofía; ideología.

**Sumario.** 1. The falling of dusk and the birth of a new day. 2. The idea of Communism. 3. The communism of the Idea. 4. The true life as living with an idea. 5. The future of Philosophy. 6. References.

**Cómo citar:** Medina Polo, S. A. (2023). The Idea of Communism and the Communism of the Idea. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 301-308.

### 1. The Falling of Dusk and the Birth of a New Day

Between the tribunal of history and failed revolutions, philosophy's relationship to history and politics is troublesome to say the least. The philosophy of Alain Badiou comes at the height of these issues captivated by declarations of the end of philosophy

and the end of metaphysics. Despite the readiness to abandon philosophy and metaphysics, Badiou insists on a return to philosophy and on fostering a desire for philosophy instead of giving in to both the deconstructive exhaustion of philosophy's historical possibilities and the conceptless messiahism of a redemptive future<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Global Center for Advanced Studies, [simone.polo@gcas.ie](mailto:simone.polo@gcas.ie) / [pseudoantigone@gmail.com](mailto:pseudoantigone@gmail.com)

<sup>2</sup> A. Badiou, "The (Re)turn of Philosophy Itself", in N Madarasz (ed.), *Manifesto for Philosophy, Followed by Two Essays: "The (Re)turn of Philosophy Itself" and "Definition of Philosophy"*, New York, State University of New York Press, 1999, pp. 113-114.

To borrow Franz Rosenzweig's expression, the contemporary state of philosophy after the Kantian Copernican turn has been characterized by declarations of a "new thinking"<sup>3</sup>. These types of claims suppose that all possible avenues of philosophical thought have been systematically exhausted; however, the future of thinking persists in a manner that cannot be appropriated into the totalization of this systematic comprehension characteristic of philosophy. Such an attitude is adopted by a variety of thinkers in their own respective ways. Nietzsche, for example, dismisses the Platonic category of truth for the sake of awakening free spirits affirming their lives<sup>4</sup>. Heidegger deconstructs the history of philosophy since Plato as an obscuration of the question of being through its contracted appropriation by logical means –instead he proposes a poetic hermeneutic to reconstruct this question and its existential stakes<sup>5</sup>. For Marx and many subsequent Marxists such as Engels, Lenin, Luxemburg, Lukacs, Althusser and Mao, philosophy can be an ideological domain justifying and redeeming the antagonisms in the state that it seeks to articulate –whereas France had a political revolution, Germany consoled itself with a spiritual reformation<sup>6</sup>. Carnap dismissed metaphysics as nonsense to be filtered out of the philosophical discursivity by means of logic and empirical positivity<sup>7</sup>. For Freud, philosophy ends up being nothing more than a speculative worldview which can be demystified psychoanalytically<sup>8</sup>.

All these declarations of "new thinking" often revolve around a specific nonphilosophical condition of philosophy be it science, politics, art, or love in such a way that philosophy is suspended for the sake of that specific condition. Badiou's philosophy proceeds by acknowledging all four of these conditions as the generic processes where truths are produced at the cracks and disruptions occurring within those conditions. The crux of philosophy is that these disparate truths and domains do not share an independent conceptual space without philosophy, for oth-

erwise they subsume other conditions under a dominant condition –for example, Carnap's dismissal of Heidegger's poetic turn, Miller's suturing of the logic of the signifier as the foundation of both psychoanalysis and Marxism, and Heidegger's suspicions over the state of modern science and modern technology.

When it comes to politics and history, Badiou's outlook on their relationship to philosophy can be contrasted to Hegel's outlook as articulated through the figure of the owl of Minerva in *Philosophy of Right*. In the preface to that text, Hegel concludes by outlining how philosophy comes too late to tell the world what it ought to be. Philosophy can only be a snapshot of its time by seeing its formative process through to the end into a mature reality that the ideal can elevate to the level of an intellectual kingdom. To go beyond this snapshot is to breach philosophy's own capacities. When philosophy comes of age and matures, it reaches an old age when it can no longer be rejuvenated –as Hegel writes, "philosophy paints its grey in grey" Only when everything is said and done as the formative day gives way to dusk, the owl of Minerva takes its flight<sup>9</sup>.

In contrast to the dusk whence the owl of Minerva takes off, Badiou's return to philosophy is premised on the anticipated dawn of a new "day of living truths" which calls for the creative repetition of the philosophical act yet again<sup>10</sup>. What Hegel sees as the comprehended totality of history as the coming-to-be of Spirit that knows itself to be so, Badiou sees as the encyclopedic knowledge of a given situation<sup>11</sup>. What Badiou seeks to articulate, however, is the disruption of the encyclopedic continuity of knowledge in the moment of truth that Badiou calls the event: "a truth is always that which makes a hole in a knowledge"<sup>12</sup>. Like Hegel, Badiou's philosophy does not necessarily tell the world what it ought to be since the site of the event may insist in a different locale, although Badiou is nonetheless concerned with the commitments and attitudes that will shape the world to come. After all, Badiou is concerned with the fidelity of subjects processing an event in contrast to reactionary denials and obscurantist occlusions. History, politics, and subjectivity are three elements of what informs Badiou's approach to politics' relationship to philosophy. Therefore, the challenge that Badiou's philosophy is concerned with is the future of philosophy insofar as philosophy is called upon to progressively adapt and to remain attentive to its conditions whereby truth is generated<sup>13</sup>.

This essay will seek to articulate a double helix at work in Badiou's thought on politics as a condition of philosophy and philosophy as such by focusing on what Badiou calls "the Idea of communism" and what we will call "the communism of the Idea". The former refers to communism as a philosophical Idea par excel-

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, "The New Thinking (1925)", in P.W. Franks and M. L. Morgan (eds.), *Philosophical and Theological Writings*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000, pp. 110-111.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 110.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Being and Time*, Albany: State University of New York Press, 2010, p. 6; Plato, "Sophist", in *Sophist and Statesman: Two Dialogues*, New York, Dover Publications, 2018, pp. 61-62.

<sup>6</sup> K. Marx, "The German Ideology: Part I", in R.C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1972, pp. 111-112; F. Engels, "On Morality", in R.C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1972, pp. 666-668; V.I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, Paris, Foreign Languages Press, 2022, pp. 21-23; R. Luxemburg, "Reform or Revolution" in *Reform or Revolution and Other Writings*, New York, Dover Publications, 2006, p. 11; G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Paris, Foreign Languages Press, 2021, p. 18; L. Althusser, "Lenin and Philosophy", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, Monthly Review Press, 1971, pp. 54-55; M. Zedong, "On Contradiction" in *Five Essays on Philosophy*, Utrecht, Foreign Languages Press, 2018, pp. 32-35 and 89.

<sup>7</sup> R. Carnap, "The Eliminations of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, The Free Press, 1959, 76-77.

<sup>8</sup> S. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York, W. W. Norton & Company Inc, 1989, p. 219; A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics" in *Philosophy for Militants*, New York, Verso, 2011, pp. 4-5.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pp. 12-13.

<sup>10</sup> A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", *op. cit.*, p. 13.

<sup>11</sup> A. Badiou, *Being and Event*, New York, Continuum, 2007, p. 327.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>13</sup> A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", *op. cit.*, p. 2.

lence, while the latter concerns the very notion of the Idea as a philosophical communism. The first section of the essay will unpack the Idea of communism as a composite interaction of politics, history, and subjectivity insofar as each of these elements cannot be taken in themselves and in the abstract. Contrary to the pretenses of post-ideology, Badiou condemns the claim that we should live without an ideological framework insofar as this claim asks us to live without an Idea. The second section will focus on the communism of the Idea as the result of Badiou's broader philosophical project and its major Platonic gestures. Badiou's broader concerns pertain to the commitment to live with an Idea as finite, infinite, and transfinite to the endpoint that philosophy itself is characterized to be destined for communism in the egalitarian discipline of truths. The crux for Badiou is that anyone can become a serious philosopher if, to paraphrase Diotima in Plato's *Symposium*, they gracefully lend themselves to the process of truths as their fundamental commitment<sup>14</sup>.

## 2. The Idea of Communism

It may serve us to understand what an Idea is for Badiou before we concern ourselves with the Idea of communism. In the *Second Manifesto for Philosophy*, Badiou offers three succinct definitions of the Idea. As he writes:

I name "Idea" that upon which an individual's representation of the world, including her- or himself, is based once s/he is bound to the faithful subject type through incorporation within the process of a truth. The Idea is that which makes the life of an individual, a human animal, orientate itself according to the True. Or, put another way: the Idea is the mediation between the individual and the Subject of a truth –with "Subject" designating here that which orientates a post-evental body in the world<sup>15</sup>.

In short, the Idea pertains to the commitment and orientation towards truth insofar as the subject is called upon to see its consequences through in the process of subjectivation. In the political condition, Badiou goes on to argue that the Idea holds the possibility for an individual to understand their participation in a singular political process as a historical decision by becoming a subject. The Idea of communism acts as a synthesis of politics, history, and subjectivity which are its composite elements.

We may ask: why does Badiou emphasize the Idea of communism? Why not the Idea of liberalism? Or even the Idea of fascism? The issue we find with liberalism and fascism is their subjective attitude towards the event.

In the instance of liberalism, we find that reactionary denials of the event that founds the fidelity to communist emancipatory endeavours which include anything ranging from downplaying financial crashes, rendering the exploitation of labour as a free choice for the labourer,

sanitizing historical injustices, justifying the endeavours of colonialism as foreign aid as a façade for influencing the politics of countries in the southern hemisphere or straight up facilitating coups to install political allies to undermine emancipatory processes<sup>16</sup>. As Badiou has eloquently pointed out, liberalism will hastily favour accounts of politics which emphasize issues of victimhood and political passivity under the name of "human rights" in order to divest from political activities that concern themselves with the singularity of their situation<sup>17</sup>. The pretext of neutrality in political liberalism is best summarized by its claim to not give in to extremes, to be able to indecisively evaluate both sides of an issue –and the problem is precisely that the measure of liberal judgment denies the fundamental antagonisms that come to the fore during the precipitation of a political event, thus skewing its own alleged neutral judgment by denying its historical situation.

On the other hand, fascism operates through an obscurantist occlusion of the possibility of any site for an event. Under notions like God, the motherland, the City, the Race, and others, the obscurantist makes an incorruptible and indivisible body which is transcendental and atemporal in a manner that no event could possibly shake up the constitution of this body which is rigidly totalized<sup>18</sup>. The obscurantist will treat oppression and slavery as a necessity, whether natural or divine, in the constitution of this fictive absolute body. Segregation is treated as order. Misogyny is viewed as a nature or a God-given entitlement. Everyone has their place within this absolute body, and who are they to question it? Even if anyone tries to change things, the obscurantist alleges that nothing changes this absolute body –nothing can change, as time is abolished leaving us without a trace of past, present, or future.

While the liberal may teach history, liberalism pretends to be non-ideological and any political emancipatory events disrupting the given situation are seen as illegitimate projects. Though fascism may fetishize history as the articulation of fate and its ideology as a poetry of the Race, political resistance is viewed as something which will be inevitably crushed. The way that the Idea of communism operates on history, politics, and subjectivity is rather distinct since it is concerned with the capacities of the collective in mobilizing itself, testing the possibilities of collective organization as well as the possibilities that these collectives can open<sup>19</sup>. Unlike liberalism, the Idea of communism is decisive and committed to the truth of the (real) event as opposed to the abstract knowledge that comforts the liberal. And unlike fascism, the Idea of communism does not close the possibility of possibilities characteristic of the political event.

When Badiou articulates the Idea of communism, it offers a singular totalization of politics, history, and subjectivity as its elements. Politics is a condition where we

<sup>14</sup> Plato, *Symposium and Phaedrus*, New York, Dover Publications, 1993, pp. 32-33.

<sup>15</sup> A. Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, Great Britain, Polity, 2011, p. 105.

<sup>16</sup> A. Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, op. cit., p. 126.

<sup>17</sup> A. Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, New York, Verso, 2001, pp. 16 and 90.

<sup>18</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, New York, Continuum, 2009, pp. 60-61.

<sup>19</sup> A. Badiou, *Being and Event*, op. cit., p. 354.

can situate political processes and sequences that characterize political truth generic procedures in particular localizations of events. History is the general becoming of humanity as a whole in a localized form supported by its spatial, temporal, and real indices. And subjectivity is the decisive incorporation of an individual into a political truth procedure, one becomes militant insofar as that denotes its decisiveness and commitment over placing a truth with respect to one's own vital existence and the world that situates it<sup>20</sup>. While liberalism asks us to indecisively live without an idea and fascism makes our participation futile, only communism can be thought of as an Idea proper in establishing and understanding one's participation in a singular political process with historical decisiveness

In an essay titled "The Idea of Communism," Badiou presents politics, history, and subjective ideological commitments as a Borromean knot grasping at their symbolic, imaginary, and real dimensions. The subject as an ideological commitment to the Idea is imaginary since it projects the real political process into the symbolic historic process. But Badiou cautions us to note that the real political project cannot really be projected to the historical symbolic since it can only do so imaginarily, the imaginary alone cannot make history without the real that opens up the possibility of possibilities in that history, and history has no meaning by itself without the real –Badiou goes as far as to strategically reject the existence of history as it is only the real political sequence that exists in order to not subordinate truths to their historical meaning. The Idea is surely ideological when a subject adopts its mantle by being caught up in the concrete impurity of real political sequences and turning to history to situate the meaning of getting involved in politics. In short, Badiou writes:

If, for an individual, an Idea is the subjective operation whereby a specific real truth is projected into the symbolic movement of a History, we can say that an Idea presents truth as if it were a fact. In other words, the Idea presents certain facts as symbols of the real of truth... The Idea, which is an operative mediation between the real and the symbolic, always presents the individual with something that is located between the event and the fact<sup>21</sup>.

The real political process must be presented in a fictional structure because History can help us ideologically allegorize and situate the fragility of truth. History, as Hegel articulates at the end of *Phenomenology of Spirit*, must act as the gallery of spirits which commune amongst each other through the insistent failures and contradictions in the real that absolutize them as a bond of solidarity that knows itself to be so in its resolute commitment<sup>22</sup>. And ideology can help us anticipate the event while acknowledging the aleatory nature of events which makes them surprising and sudden against the background of our historical situations. This is what is at stake in saying that the Idea in general and the Idea

of communism in particular are ideological. The challenge which remains committed to truth demands us to live with an Idea, becoming a philosopher to act as a watchdog for the Outside since we very well know that the day of living truths will come again when dusk gives way to the night of thought<sup>23</sup>.

### 3. The Communism of the Idea

As we continue to flesh out what Badiou calls the Idea, we turn to Badiou's Platonic gestures in the Platonism of the multiple that he declared in the first *Manifesto for Philosophy* and he communism of the Idea declared in the *Second Manifesto for Philosophy*. In a sense, these Platonic gestures act as indexes of different periods in Badiou's work.

The basis of this project takes off from the claims that there is such a thing as the absolute in truths and that a mathematical ontology offers an alternative against the anti-Platonisms of modern and classical sophistry. The central question at the heart of this dispute is: is truth possible if being is multiple? While modern and classical sophists answer negatively and move on to offer replacements for truth –linguistic games and rules, hermeneutic openness in interpretation, difference and pluralities of postmodernism, the affirmation of free spirits despite of truth– Badiou answers this question positively and he goes on to elaborate what such a concept of truth would look like<sup>24</sup>.

The Platonism of the multiple plays a central role in first the *Manifesto for Philosophy* and the first volume of the *Being and Event* trilogy where Badiou formulates the notion of generic multiplicity in sets as the ontology of truths. The Platonism of the multiple means that truth has to be thought of as "both a multiple-result from a singular procedure and a hole, or subtraction, in the field of the nameable"<sup>25</sup>. In *Being and Event*, Badiou establishes a meta-ontological basis for philosophy when he declares that "ontology = mathematics" in a manner that resists making this meta-ontological claim either mathematical or ontological. This meta-ontology treats mathematics as the historicity of the discourse on being qua being, thus placing mathematics as the guardians at the care of being<sup>26</sup>. The point is that this meta-ontological decision delimits the space of philosophy proper, since "ontology = mathematics" stands to contrast to the problem of 'what-is-not-being-qua-being' that is organized around Badiou's theory of the subject and truth which pertain to the event. The event as "what-is-not-being-qua-being" situates an impasse in the structuring of being that characterizes the indiscernible in a manner evocative of the unnameability at the end of Wittgen-

<sup>20</sup> A. Badiou, "The Idea of Communism", S. Žižek and C. Douzinas (eds.), *The Idea of Communism*, New York, Verso, 2010, p. 3.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 492-493.

<sup>23</sup> A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", *op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>24</sup> A. Badiou, *Manifesto for Philosophy, Followed by Two Essays "The (Re)turn of Philosophy Itself" and "Definition of Philosophy"*, N. Madarasz (ed.), New York, State University of New York Press, 1999, p. 104; *Infinite Thought*, New York, Continuum, 2003, pp. 42-44.

<sup>25</sup> A. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>26</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, pp. 13-15.

stein's *Tractatus*: "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent". However, contrary to Wittgenstein, the concept of generic multiplicities and genericity act as a positive insistence that the indiscernible must be discerned and the unnameable named, as such, the generic accounts for the effects of the event once the site of the event is localized<sup>27</sup>. As Badiou writes in *Being and Event*: "The term «generic» positively designates that what does not allow itself to be discerned is in reality the general truth of a situation, the truth of its being, as considered as the foundation of all knowledge to come"<sup>28</sup>. Badiou elaborates in retrospect that "The pivotal point was to demonstrate that generic multiplicities can exist [...] and then to set as the norm for any activity that aims at producing truths (or universality for it's the same thing) the capacity of creating, in disparate situations, generic subsets of these situations"<sup>29</sup>. This comes to designate the conditions of philosophy as generic procedures that traverse the categories of being and the categories of the event in the generative subtraction of a truth whose consequences are faithfully seen through to the end. Philosophy, at first, is the generic space of these truth conditions as Badiou writes:

I have to say that philosophy does not generate any truths either, however painful this admission may be. At best, philosophy is conditioned by the faithful procedures of its times. Philosophy can aid the procedure which conditions it, precisely because it depends on it: it attaches itself via such intermediaries to the foundational events of the times, yet philosophy itself does not make up a generic procedure. Its particular function is to arrange multiples for a random encounter with such a procedure. However, whether such an encounter takes place, and whether the multiples thus arranged turn out to be connected to the supernumerary name of the event, does not depend upon philosophy<sup>30</sup>.

What philosophy must do is propose a conceptual framework in which the contemporary compossibility of these conditions can be grasped. Philosophy can only do this –and this is what frees it from any foundational ambition, in which it would lose itself– by designating amongst its own conditions, as a singular discursive situation, ontology itself in the form of pure mathematics. This is precisely what delivers philosophy and ordains it to the care of truths<sup>31</sup>.

In short, Badiou's project configures being, subject, and truth as follows: If mathematics is at the care of being and if the conditions of philosophy are at the care of their events and their subjectivations, then philosophy is at the care of truths in their inscription and compossibility<sup>32</sup>.

When it comes to the communism of the Idea, on the other hand, it is characteristic of Badiou's work at the time of the *Second Manifesto for Philosophy* and *Logics*

*of Worlds* where he is concerned with the lived embodiment of truth in a series of decisive points in the real. If *Being and Event* offered a minimalist account of ontology and the event through his concept of genericity, then *Logics of Worlds* acts as the objective phenomenology of how worlds are structured such that truth can both appear in those worlds and be incorporated by subjects<sup>33</sup>. To live with an Idea, the philosopher must retrieve life from being collapsed into mere bodies and languages of a totalized world, but rather truth must be introduced to redefine life around the appearances of truth. As Badiou writes in defining life:

*The most significant stake of Logics of Worlds is without doubt that of producing a new definition of bodies, understood as bodies-of-truth, or subjectivizable bodies. This definition forbids any capture by the hegemony of democratic materialism... To live is to participate, point by point, in the organization of a new body, in which a faithful subjective formalism comes to take root*<sup>34</sup>.

Instead of mathematical ontology and its negative universality, this next step in Badiou's systematic philosophy concerns "the material process of appearing, existence and development in a given world, as well as the subjective type attached to this process". While we have discussed these subjective attitudes and exemplified the points in the real that these subjects are confronted by. The particular integrations of truths in their appearances are always point by point localized, delocalized, and relocalized with the aid of the separatist doctrine of being whose negative universality allows for such a conception of truth. In this way, when we commit ourselves to live with an Idea, what we end with is in fact an affirmative vision of universality through what Badiou calls the pragmatics around the becoming of the ontology of true universality as the "integrative doctrine of doing"<sup>35</sup>. To live like an immortal, as Badiou would say, is to acknowledge the transfinite availability of truths between their generic invariance and their punctual/indexical variance each time the event is localized, delocalized, and relocalized. In this sense, the communism of the Idea is evocative of Hegel's gallery of spirits as this aether of the True life over bare life which is barely living at all. In this aether, we commune among those who come before us or are along us in the attestation of truths. History becomes an allegorical connection between subjective fidelities, and the transfinite availability of truths opens the possibility for anyone to become a serious philosopher as long as they become a subject searching for truths<sup>36</sup>. Therefore, insofar as the communism of the Idea is an attestation to the egalitarian discipline of truth through the True life, philosophy is destined to communism<sup>37</sup>.

<sup>27</sup> A. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, op. cit., p. 95.

<sup>28</sup> A. Badiou, *Being and Event*, op. cit., p. 327.

<sup>29</sup> A. Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, op. cit., p. 126.

<sup>30</sup> A. Badiou, *Being and Event*, op. cit., pp. 340-341.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>32</sup> A. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, op. cit., pp. 108-109.

<sup>33</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, op. cit., pp. 8 and 38.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>35</sup> A. Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, op. cit., p. 126.

<sup>36</sup> A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", op. cit., p. 20.

<sup>37</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, op. cit., p. 557.

#### 4. The True Life as Living with an Idea

In his rendition of *Plato's Republic*, Badiou asserts that anyone can become a serious philosopher<sup>38</sup>. This is followed up by the addendum that under communism, citizens have to be philosophers as part of their actualization of liberation<sup>39</sup>. Badiou elaborates:

Because, remember, we said that our guardians, our communist citizens, had to combine real courage in the realm of the affects with a genuine philosophical nature in the realm of the intellect. The whole problem is how to harmonized the two, which will give the Subject steadfastness and self-restraint. If there's a conflict between them, however, the individual will turn out to be cowardly and brutal<sup>40</sup>.

The latest works in Badiou's oeuvre concern themselves with the absoluteness of truths and the commitment to the True life. We begin to see this change in orientation at the end of *Logics of Worlds*, where "the True is the calling of the immortal part of men, of the inhuman excess that lies in man"<sup>41</sup>. The erosion of this dimension of life results in the contemporary compulsion to live without an Idea which reduces life to the bare obligations of survival.

What calls for the return of philosophy ask us to reinvigorate the desire for philosophy so that it is not smoothed out into the mere communicative exchange of information between thoughtless bodies<sup>42</sup>. Accordingly, the philosophical care of truths concerns a fundamental ethics such as the one articulated in Badiou's *The Immanence of Truths*. Rather than the generic negative universality and the incorporation of singular truths by subjects in the worlds that situate them, the imperative to the infinite and the absolute reframes the systematic project behind the *Being and Event* trilogy as an emancipatory project against oppressions grounded in the imperative to finitude common to much of contemporary philosophy<sup>43</sup>.

The relationship of the infinite and the absolute to the finite and relative in *The Immanence of Truths* is two-fold. The first concerns the process of committing to an Idea, which Badiou characterizes through a systematic uncovering of the immediacy of finitude that cover-up the higher and higher types of infinity. This movement becomes its own absoluteness when the ultimate infinite is shown not to exist and when we are left with the realm of Ideas<sup>44</sup>. Thus, the absolute is forever and without a witness to the extent that there are absolute truths but no truth of the absolute since at best this would be half-said<sup>45</sup>. Nonetheless, this is the task of the works through which the truth appears. Thus, the second movement

brings us from the absolute realm of Ideas back to the finitude of the work which is now imprinted by the absolute. In this way, the finite work becomes an index of the absolute, thus rendering these works into works of truth.

This is the point of the True life: even if we are capable of truths, we need to know that this capacity exists. The active concern for the True can start with an encounter with a philosopher that hits us with the pang of philosophy which awakens this realization—a theme which characterizes the last passages of Plato's *Symposium* as well as Badiou's discussions of Plato in *The Immanence of Truths*<sup>46</sup>. In the end, the immortal task of the philosopher becomes apparent in the absolute realm of Ideas: "to create, in the conditions of its time, the knowledge of the existential possibility of truth"<sup>47</sup>. Therefore, we can see the sketch of a fundamental ethics in Badiou's work through to the end in three imperatives: committing to an Idea; contributing to the work of uncovering; and freeing ourselves from finitude by opening thought up to real infinity<sup>48</sup>.

#### 5. The Future of Philosophy

For Badiou, the return to philosophy centers around the rehabilitation of the category of truth that is under fire or diminished by various sophistries such as the linguistic turn, cultural relativisms, postmodernism, historicisms, Nietzschean philosophy and the like<sup>49</sup>. As Badiou writes in "The (Re)turn of Philosophy Itself": "Philosophy is possible, philosophy is necessary. And yet for it to be, it must be desired"<sup>50</sup>. At the moment that we seem to be at the end of philosophy and the end of metaphysics, Badiou thinks we need to rehabilitate both our desire for philosophy and philosophy itself under the conviction that there are truths.

As I've written elsewhere in my dissertation: eros without logos is unable to declare the truth of itself and logos without eros loses all its force without the capacity to seduce as its rhetorical supplement. Badiou's return to philosophy and Plato's *Symposium* are exemplar of this concern with the cultivation of the desire for philosophy rather than letting it wither away in the halls of academia and the blabbering mouths of sophists<sup>51</sup>. In *The Immanence of Truths*, Badiou has provided his own version of Diotima's Ladder of Love with the addendum that this is only half of the work, as we have to climb back down to inspire others among us to such heights. This is what is meant by the communism of the Idea as an inherent destiny to philosophy and its fundamental commitments: everyone, absolutely everyone, is capable of becoming a philosopher as their realization in the knowledge of the existential possibility of truth, they just need to be seduced into this commitment that characterizes the love in the love of wisdom so to speak.

<sup>38</sup> A. Badiou, *Plato's Republic: A Dialogue in 16 Chapters*, New York, Columbia University Press, 2012, pp. 166-167.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>41</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 511.

<sup>42</sup> B-H. Han, *Saving Beauty*, Great Britain, Polity, 2018, pp. 8-10.

<sup>43</sup> A. Badiou, *The Immanence of Truths: Being and Event III*, New York, Bloomsbury, 2022, pp. 244-247.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 467-468.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 435 and 589

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 590.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>49</sup> A. Badiou, "The (Re)turn of Philosophy Itself", *op. cit.*, pp. 113-122.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>51</sup> Plato, *Symposium and Phaedrus*, *op. cit.*, pp. 36-39.

It is in this that the future of philosophy depends, as the existential possibility of truth has to be adapted from world to world and our rhetorical supplements have to learn new languages of seduction. In short: "...the future of philosophy depends on its capacity for progressive adaptation to the changing of its conditions"<sup>52</sup>. While the communism of the Idea implies the egalitarian discipline of truth, the current reality is that this truth is all but liberated. The Platonic desire for truth is alienated into the whims of the privileged with degrees and status, and the point is to expand it to the popular collective as a whole<sup>53</sup>. This is to say that the communism of the Idea implies the Idea of communism in a way.

Thus, the political work on the way to the emancipation of the desire for truths is inspired by the Idea of communism. One gets involved among comrades, inspired by a History of revolutionary spirits and facing the real which disrupts our given situations by bringing systematic oppressions to the fore to be overcome. The Idea of communism cannot be defeated for, even if ostensive and empirical failures rest in the mishandling of a decisive point, the point that inspires the Idea

of communism remains unresolved and unincorporated through-and-through<sup>54</sup>. In order to succeed properly, politics must declare that its thought is the thought of all<sup>55</sup>. This is to say that the Idea of communism implies the communism of the Idea such that: "...if we are all together, then all are communists! And if all are communists, then all are philosophers"<sup>56</sup>.

Therefore, it is in this sense that the future of philosophy rests in the political stakes of communism as well as the future of communist politics rests in philosophical stakes. On both ends, we must recognize that we must sustain the anticipation of a new day with every falling of dusk. While the philosopher cannot prescribe the actions of the militant, the philosopher nonetheless helps sustain the memory of what they are fighting for in the Idea. While the militant cannot dominate the space of philosophy such that they overshadow other conditions of philosophy, the militant nonetheless aims to actualize a space that can nurture the desire for philosophy. Along with that insight, what remains is that we must make space for each other and among each other to uphold both the communism of the Idea and the Idea of communism to be free both intellectually and in the worlds we share.

## 6. References

- Althusser, L., "Lenin and Philosophy", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, Monthly Review Press, 1971.
- Badiou, A., *Being and Event*, New York, Continuum, 2007.
- , *Infinite Thought*, New York, Continuum, 2003.
- , *Logics of Worlds: Being and Event II*, New York, Continuum, 2009.
- , "The (Re)turn of Philosophy Itself", in N Madarasz (ed.), *Manifesto for Philosophy, Followed by Two Essays: "The (Re)turn of Philosophy Itself" and "Definition of Philosophy"*, New York, State University of New York Press, 1999.
- , *Manifesto for Philosophy, Followed by Two Essays: "The (Re)turn of Philosophy Itself" and "Definition of Philosophy"*, N. Madarasz (ed.), New York, State University of New York Press, 1999.
- , *Plato's Republic: A Dialogue in 16 Chapters*, New York, Colombia University Press, 2012.
- , *The Immanence of Truths: Being and Event III*, New York, Bloomsbury, 2022.
- , "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", in *Philosophy for Militants*, New York, Verso, 2011.
- , *The Communist Hypothesis*, New York, Verso, 2010.
- , *Second Manifesto for Philosophy*, Great Britain, Polity, 2011.
- , "The Idea of Communism", in S. Žižek and C. Douzinas (eds.), *The Idea of Communism*, New York, Verso, 2010.
- , *Metapolitics*, New York, Verso, 2006.
- , *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, New York, Verso, 2001.
- Carnap, R., "The Eliminations of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, The Free Press, 1959.
- Engels, F., "On Morality", in R.C Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1972.
- Freud, S., *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York, W. W. Norton & Company Inc, 1989.
- Han, B-H., *Saving Beauty*, Great Britain, Polity, 2018.
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- , *Philosophy of Right*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Heidegger, M., *Being and Time*, Albany, State University of New York Press, 2010.
- Lenin, V.I., *Materialism and Empirio-Criticism*, Paris, Foreign Languages Press, 2022.
- Lukacs, G. *History and Class Consciousness*, Paris, Foreign Languages Press, 2021.
- Luxemburg, R. "Reform or Revolution", in *Reform or Revolution and Other Writings*, New York, Dover Publications, 2006.
- Marx, K., "The German Ideology: Part 1", in R.C Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1972.
- Nietzsche, F., *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Plato, "Sophist", in *Sophist and Statesman: Two Dialogues*, New York, Dover Publications, 2018.
- , *Symposium and Phaedrus*, New York: Dover Publications, 1993.

<sup>52</sup> A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", *op. cit.*, p. 2.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>54</sup> A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, New York, Verso, 2010, p. 39.

<sup>55</sup> A. Badiou, *Metapolitics*, New York, Verso, 2006, p. 142.

<sup>56</sup> A. Badiou, "The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics", *op. cit.*, pp. 29.

Rosenzweig, F., "The New Thinking (1925)", in P.W. Franks and M. L. Morgan (eds.), *Philosophical and Theological Writings*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

Zedong, M. "On Contradiction" in *Five Essays on Philosophy*, Utrecht, Foreign Languages Press, 2018.

# A brief genealogy of the category of the subject. From Althusser and Foucault to Badiou's Theory of the Subject

Ignacio López-Calvo<sup>1</sup>; Jaime Ortega<sup>2</sup>

Recepción: 29-10-2023 / Aceptación: 03-11-2023

**Abstract.** This essay traces the genealogy and evolution of the category of the subject as it developed in the thought of Louis Althusser, Michel Foucault, and Alain Badiou. As will be seen, within the fruitful and complementary dialogue about the subject and subjectivity formation among these three French thinkers, there are major discrepancies in their approaches, from Althusser's seemingly passive view of the subject as a victim of state oppression, to Foucault's one, embedded in power but with the capacity of resistance, and, finally, to Badiou's understanding, in his book *Théorie du sujet* (*Theory of the Subject*, 1982), of the subject as the one who courageously takes risks to put into practice the truth brought about by the event in order to radically transform the present situation.

**Keywords:** Subject; Althusser; Foucault; Badiou.

## [es] Breve genealogía de la categoría de sujeto. De Althusser y Foucault a la teoría del sujeto de Badiou

**Resumen.** Este ensayo rastrea la genealogía y evolución de la categoría sujeto tal como se ha desarrollado en el pensamiento de Louis Althusser, Michel Foucault y Alain Badiou. Como se verá, dentro del fructífero y complementario diálogo sobre la formación del sujeto y la subjetividad entre estos tres pensadores franceses existen grandes discrepancias en sus enfoques, desde una visión aparentemente pasiva del sujeto como víctima de la opresión del Estado por parte de Althusser, hasta otra concepción del sujeto aprisionado dentro el poder pero con capacidad de resistencia en Foucault, y, por último, la idea que tiene Badiou, en su libro in *Théorie du sujet* (Teoría del sujeto, 1982), del sujeto como aquel que se arriesga valientemente a la hora de poner en práctica la verdad que saca a la luz el acontecimiento con el objeto de transformar radicalmente la situación actual.

**Palabras clave:** Sujeto; Althusser; Foucault; Badiou.

**Sumario.** 1. Introduction. 2. Althusser's Subject. 3. Foucault's Subject. 4. Badiou's Subject. 5. Conclusion. 6. References.

**Cómo citar:** Ignacio López-Calvo, I.; Ortega, J. (2023). A brief genealogy of the category of the subject. From Althusser and Foucault to Badiou's Theory of the Subject. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 309-317.

### 1. Introduction

This essay traces the genealogy and evolution of the category of the subject as it developed first in the thought of Louis Althusser, then in Michel Foucault's rewriting, and, finally, in Alain Badiou's redefinition in his book *Théorie du sujet* (*Theory of the Subject*, 1982)<sup>3</sup>. As will be seen, within the fruitful and complementary dialogue about the subject and subjectivity formation among these three French thinkers, there are major discrepancies in their approaches, from Althusser's seemingly passive

view of the subject as a victim of state oppression, to Foucault's one, embedded in power but with the capacity of resistance, and, finally, to Badiou's understanding of the subject as the one who courageously takes risks to put into practice the truth brought about by the event (rare disruptions of the social order, such as political revolutions, that allow the creation of new realities) in order to radically transform the present situation.

The final section of the essay reconsiders Badiou's contribution, in his *Theory of the Subject*, to the trajectory built first by Althusser and then contradicted

<sup>1</sup> University of California, Merced. Contact email: [ilopez-calvo@ucmerced.edu](mailto:ilopez-calvo@ucmerced.edu)

<sup>2</sup> Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

<sup>3</sup> We would like to thank Nicholas Birns and Juan E. de Castro for their valuable feedback.

by Foucault, coming to the conclusion that, in a way, it represents a step back in the reconsideration of the entanglement between the category of the subject and its milieu, including power and knowledge. In other words, rather than teleologically transcending its predecessors, Badiou's Marxist and universalist take on the category of the subject at times reads as a sort of withdrawal or devolution that simplifies and homogenizes the subject once again. This essay, therefore, traces the historical importance and continued relevance of the category of the subject, as evidenced in the debates among these three thinkers within their social, historical, cultural, and political contexts.

## 2. Althusser's Subject

The Marxist theorist Louis Althusser, Michel Foucault's professor at the École normale supérieure in Paris, studied power, how the state oppresses the population, and how ideology interpellates citizens as individuals, offering a somewhat passive image of the subject. His subject appears to be controlled by both Ideological State Apparatuses (school, family, and Church) and Repressive State Apparatuses (police, army, legal system). According to Sara Mills, this type of focus presents "a one-way traffic of power, from the top downwards", thus turning individuals into "simply dupes of ideological pressures"<sup>4</sup>. But even with all these potential flaws in his interpretation, Althusser still managed to open the door to the questioning of the category of the subject not only within Marxist philosophy but also within philosophical discourse in general. The French structuralist questioned the understanding of the subject that Marxist discourse had inherited from Hegelianism, phenomenology, and existentialism. Although it is difficult to pinpoint a single work, his 1970 "Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)" ("Ideology and ideological state apparatuses [notes toward and investigation]")<sup>5</sup>, which has received widespread criticism, is often considered the one in which he best articulates his critique of the category of the subject. Here, however, we propose a broader approach to the analysis of the category of the subject in his entire oeuvre, including structuralist texts, such as *Pour Marx* (*For Marx*, 1965) and *Lire le Capital* (*Reading Capital*, 1965), and those associated with his "self-criticism," in which he abandoned the structuralist tenets, such as the unfinished *Sur la reproduction* ("On the Reproduction", 1995)<sup>6</sup> or other posthumous works.

Althusser opposed how to the category of the subject was understood by the dominant ideological formations in the 1960s, including the humanism that became fashionable after the discovery of Karl Marx's *Paris manuscripts* (1844)<sup>7</sup>, and the individualism of Anglo-Saxon empiricist, philosophical discourse. Eventually, he would articulate his own theory and critique of the subject through the theme of ideology. Whether through the debate about its humanist character or about the place of law in modern society (i.e., the juridical form of subjectivity), the conceptual link between ideology and subject was always present. In fact, Althusser reformulated the category of ideology by displacing the centrality of a sovereign, self-conscious, and totalized subject; instead, he blended a variety of discursive forms to develop a notion of ideology that reshaped the category of the subject: it was no longer the source of ideological forms, but, rather, it was the ideological forms that configured the category of the subject.

It is important to locate his line of thought within the Marxist philosophical debates taking place before Foucault's contributions to the topic. The French field experienced a return to what is known as "philosophy of consciousness" in which the concepts of consciousness, ideology, and subject appeared with great force. The Hungarian, Marxist philosopher György Lukács's *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik* (*History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, 1923)<sup>8</sup>, the key work in Hegelian Marxism, began to be read and problematized by figures such as the French phenomenological philosopher Maurice Merleau-Ponty (especially in *Les aventures de la dialectique* [*Adventures of the Dialectic*, 1955])<sup>9</sup> and Jean-Paul Sartre (in *Critique de la raison dialectique* [*Critique of Dialectical Reason*, 1960])<sup>10</sup>, who revived the spirit of "consciousness" and therefore the centrality of subjectivity within Marxism. According to Merleau-Ponty, "there was a practical criterion: whatever can be explained to and be accepted by the proletariat, not through pure obedience but in conscience, is proletarian"<sup>11</sup>. For Lukács, "life-experience the identical subject-object, the subject of action; the 'we' of the genesis: namely the proletariat"<sup>12</sup>.

In turn, Althusser articulated a critique of the epistemological and political consequences of the arguments presented in Lukács's *History and Class Consciousness*, arguing that the Hegelian element should not be interpreted as a critique of Hegel himself, but, rather, of his presence within Marxism. In other words, it was a critique of the idea that history had a meaning, a finality, and that this process was embodied in a social class. Through his concepts of ideology and subject, Al-

<sup>4</sup> S. Mills, *Michel Foucault*, New York, Routledge, 2003, p. 34.

<sup>5</sup> L. Althusser, "Ideology and ideological state apparatuses (notes toward and investigation)", translated by Ben Brewster; *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press 1971.

<sup>6</sup> L. Althusser, *Essays on Ideology*, London, Verso, 1984; L. Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster, London, Allen Lane, [1965] 1969; L. Althusser, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster, London, New Left Books, [1965] 1970; L. Althusser, "Reply to John Lewis", in *Essays of Self-Criticism*, LNB, 1976; L. Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, London, Verso, [1995] 2014.

<sup>7</sup> K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (*Paris Manuscripts*), trans. Marti Milligan, Moscow, Progress Publishers, 1959.

<sup>8</sup> G. Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, 1967.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

<sup>10</sup> J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason, Vol. 1: Theory of Practical Ensembles*, London, Verso, [1960] (1991).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 149.

thusser questioned the teleological version that inspired Lukács's Hegelian Marxism and that, in France, was echoed in the works of Merleau-Ponty and Sartre, thus demobilizing the political form that it had taken in communist organizations. Therefore, Althusser's critique of the subject and his distancing himself from Hegelianism have a political background.

For Althusser, Lukács's version of Marxism reestablished an idea of *telos* or finality, since it assumed that there was a subject of history: the proletariat. The central idea of Marxism—both of the Hegelian version and its Stalinian vulgarization in the post-war period—responded to this conceptual certainty: history had development laws that suggested that proletarians were to lead its progress. For Lukács, the fact that the proletariat was the producer of the totality of the social order, rather than just its result, was a philosophical certainty. Capitalism, in turn, was just a chapter in the laws of history that was producing its own gravediggers: the proletariat, the very builder of this chapter of human history, was also destined to end. On the other hand, Marx's 1844 Manuscripts opened the door to thinking these same ideas from the perspective of a strong notion of individualism and thus of humanism. Thus, in *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (1982)<sup>13</sup>, Marshall Berman claims that there is a possibility of thinking a new type of society and community that are not at odds with the development of individual capabilities: "They have come together to form a new kind of community: a community that thrives not on the repression of free individuality in order to maintain a closed social system, but on free constructive action in common to protect the collective resources that enable every individual to become *tätig-frei*". Along these lines, whereas in Lukács's work the proletariat was the subject that embodied the future and project of history, in that of humanists the subject was replaced by the idea of "the human".

Althusser's structuralist work underpinned the negation of this paradigmatic set. His "theoretical anti-humanism" made it possible to assert that there was no such thing as a subject of history; instead, his notion of ideology allowed him to speak of *subjects in history*. By replacing "of history" with "in history", he began a critique of the conception of time. Whereas the notion of teleology prevailed in both the Hegelian and the humanist versions of Marxist thought, in the Althusserian critique historical time was subjected to criticism. It is not by chance that his work is often associated with conjuncture, since it expresses a certain indeterminacy, together with a search out of the teleological prison. The consequence is evident: if there is no subject of history because there is no single version of the historical, neither can we see the existence of a "sovereign subject". Unsurprisingly, Althusser's proposition gave rise to both the "crisis of Marxism" and "post-Marxism", two forms of theoretical discussion that have at their core the critique of teleology and the centrality of the proletariat as the architect of the meaning and realization of the purported laws of history. Althusser's critique of

the subject, embedded in post-war communist militancy, made him a critic of the then dominant scientist prison of Marxism.

Althusser's critique affected other areas, such as the widespread Marxist assumption that there was a "true" consciousness and a false one. While, at the time, the most common view of ideology was that of a self-conscious subject opting for a particular conception of the world, Althusser maintained that ideology was neither false nor true, as it existed beyond the criteria of verification. Thus, there was not a subject that acquired "class consciousness" but, rather, a situation in which subjects were constituted by varied and contradictory ideologies, which were often understood in an incoherent manner. What was important, however, was the change of terms, the various ideological formations that constituted the subject and not the other way around. Along the way, this de-emphasized the place of political parties as "vanguards" or the locus of "true consciousness". Here, the play on words was in his favor: ideology "subjected" individuals, that is, it prevented them from moving from their own conception of the world.

In his first major work, *Pour Marx*, ideology was already thought of as a system in which men and women represented to themselves the live—and therefore unconscious—relationship with their world. Thus, at the heart of the Althusserian proposal is the notion of ideology, which is then articulated with that of the subject. The identification as subject made by individuals was, therefore, part of an ideological framework that was eternal, that is, it existed beyond specific social relations (whether capitalist or not). The "interpellation" made by ideology allows individuals to assume that they are identified with a unique and irreplaceable unity. In Althusser's words, "I only wish to point out that you and I are always already subjects, and as such constantly practice the rituals of ideological recognition, which guarantee for us that we are indeed concrete, individual, distinguishable and (naturally) irreplaceable subjects"<sup>14</sup>.

The concept of interpellation is the one that most firmly connects ideological formations (unconscious, multiple) with the constitution of the subject. Here, Althusser moves in favor of considering juridical categories such as citizenship or even the individual as the result of the confluence of multiple discursive formations, thus snatching from them the fetish with which they are developed in dominant thought. This approach also generated clashes with discourses such as those of European humanism, rooted in the notion of "the human", as well as with Marxist humanism, which celebrated individual freedom. Humanism, individualism, and other forms of placing a sovereign subject were the result of the very ideological formations of capitalism and, therefore, he insisted on criticizing them, as he also criticized the category of class.

Why is the operation of constituting the subject in various theoretical and political constructions part of an ideological process? Essentially, because it sets up a theater of operations in which the subject appears

<sup>13</sup> M. Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York, Penguin, 1982, p. 66.

<sup>14</sup> L. Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, *op. cit.*, p. 189.

as fully autonomous, capable of acting freely, eluding its indelible link with social relations in such a way that social classes, individuals, consciousness, and other categories are subject to the structure of social relations and discursive links that are characteristic of ideologies. Within Marxism, this operation is crucial because it clears away any belief in a transcendental subject that is above and beyond the concrete practices for the reproduction of society. This Althusserian operation deeply affected Marxist thought, but there was a barrage of criticisms in an attempt to dismantle what were considered the most pernicious effects of his intervention in the field of philosophy. It also gave rise to some questioning of Marx himself regarding his Hegelianism, teleological conception of historical time, and transcendental and Promethean vision of history, leading to discussions that shook Western Europe under the names of the “crisis of Marxism” and, subsequently, “post-Marxism”.

One of these criticisms, perhaps the most famous, was the one elaborated in 1978 by the British socialist historian –although not a Marxist– E. P. Thompson in his essay collection *The Poverty in Theory*, which is representative of a way of understanding and highlighting the Althusserian contribution with respect to the subject. As Natalia Romé (2014) points out, the Thompsonian dart—and, by extension, those of many other critics—was placed in a category with which Althusser crowned his theoretical proposal: that of history being a “process without a subject”. Thus, Althusser wrote,

When that is clear, the question of the “subject” of history disappears. History is an immense natural-human system in movement, and the motor of history is class struggle. History is a process, and a process without a subject. The question about how “man makes history” disappears altogether. Marxist theory rejects it once and for all; it sends it back to its birthplace: bourgeois ideology<sup>15</sup>.

This statement was one of the most difficult to defend, as numerous philosophical and political positions, all of them different from one another, began to question it. Thompson’s is perhaps the most significant, as he was a socialist historian who came from a tradition in which conceptual discussion carried less weight than empirical evidence and was, therefore, more committed to militant causes than to philosophical discussions. For him, a narrator of the origins of the working class, a militant for disarmament, and a romantic socialist, Althusser’s Marxism was meaningless. The essential point is that, for Thompson, the Frenchman’s proposal has to do with this thematic:

Althusser and I appear to share one common proposition: class struggle is the prior concept to class, class does not precede but arises out of struggle. But the coincidence is only an apparition. For in one view (a view shared by most Marxist historians) classes arise because men and women, in determinate productive relations, identify their antagonistic interests, and come to struggle, to think, and to va-

lue in class ways: thus the process of class formation is a process of selfmaking, although under conditions which are “given”. But this view is intolerable to Althusser, since it would give back to process a subject, for the process would then be seen to be one in which men and women (however baffled, and however limited their space for agency) remain agents. Althusser however, while silent on class, has never taken one step along this dangerous “humanist” road<sup>16</sup>.

Thompsonian criticism gave rise to the perception that in Althusser’s work only the relational structures of ideology prevailed and the oft-cited essay on “ideological apparatuses” seems to confirm this hypothesis. Today, however, there is a much broader and richer view of the subject, which was largely opened up by the rediscovery of multiple manuscripts. Given that in them the theme of subjectivity is lost from the focus in which it had been treated, we briefly summarize the two elements that allow us to qualify the criticisms. A first element is the fact that, instead of a concept of history embodied in the idea of the transcendental subject, Althusser contributed his notion of conjuncture as a space of synthesis of political action. This is particularly clear in his reference to Aleatory Materialism. A second element is his reading of Machiavelli, where he highlights the concepts of “fortune and virtue”<sup>17</sup>. With both elements, he breaks with the idea that there are immovable structures that hold subjects; rather, there is a set of determinations and another set of non-determinations that do not follow rules or laws and, therefore, are open to the “incorrigible imagination” of history. As Romé points out,

The discussion with British historiography allows us to notice the place occupied in Althusser’s theoretical production process by the analysis of the notion of the Subject, its conceptualization within the framework of a theorization on ideology and its inscription in the more general territory of the link between history and philosophy. To some extent, it can be suggested that the deconstruction of the notion of the Subject tends to place the problem of action on a materialist conceptual plane<sup>18</sup>.

Althusser’s criticism of the subject, therefore, opened unexpected paths. In Marxist discourse, it propitiated a crisis with profound implications, which would later be reinforced by the crisis of Soviet socialism. In the field of theoretical and philosophical discussion, his legacy would be even more lasting, since several of his intellectual heirs would continue questioning the notion of subject, although from very different ideological and political perspectives. Foucault’s and Badiou’s works, which will be addressed in the following paragraphs, although focused on different concerns, have the same

<sup>15</sup> L. Althusser, “Reply to John Lewis”, *op. cit.* p. 51.

<sup>16</sup> E.P. Thompson, *The Poverty of the Theory: or an Orrery of Errors*, London, Merlin, 1975, p. 143.

<sup>17</sup> L. Althusser, *Machiavelli and Us*, translated by Gregory Elliot, London, Verso, 1999, pp. 3-111.

<sup>18</sup> N. Romé, *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, La Plata, Argentina, Edulp, 2014, p. 111.

beginning, which was the rupture in Marxist thinking provoked by Althusser's writings.

### 3. Foucault's Subject

In contrast with Althusser, Foucault, in his four volumes of *L'Histoire de la sexualité* (*The History of Sexuality*, 1976, 1984, 184, 2018), his seminar on *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France* (*The Hermeneutics of the Subject*, 1981-1982), and other texts shifts from a top-down to a bottom-up movement of power that is comprised in a network of everyday social relationships affecting all social classes: "Power is everywhere; not because it embraces everything but because it comes from everywhere"<sup>19</sup>. For Foucault, the subject is an effect of the exchanges between the fields of power relations and knowledge. The rejection of his former teacher Althusser's tenets is evident, for example, in the following passage in *Power/Knowledge*: "I would say that we should direct our researches on the nature of power not towards the juridical edifice of sovereignty, the State apparatuses and the ideologies which accompany them, but towards domination and the material operations of power, towards forms of subjection and the inflections and utilizations of their localized systems, and toward strategic apparatuses"<sup>20</sup>. In Foucault's view, if power were as exclusively repressive as Althusser seems to imply, it would be short-lived; instead, its origin is elsewhere: it is accepted precisely because it yields pleasure, knowledge, and discourse. And no longer just a passive receptor of ideological imposition, the subject continues to have potential agency against power.

Power, for Foucault, cannot possibly be controlled by just one person (a king, president, dictator), government, or state at the top of the social hierarchy; rather, it operates by circulating widely throughout all societal sectors in an extensive network of multiform micro-relations of domination in which individuals can function as its vehicles, its oppressed victims, or both. Either way, subjects keep their agency to choose whether they want to back or challenge power. In fact, he adds, power relations always involve some type of resistance that materializes in the same location where power is effected. Foucault believes that subjects, including marginalized ones such as the mentally challenged, criminals, or homosexuals, can actually offer resistance to the very effects that constituted them. Foucault believes that subjects, including marginalized ones such as the mentally challenged, criminals, or homosexuals, can actually offer resistance to the very effects that constituted them. Multiple, mobile channels of power and force relations, therefore, end up influencing discourse production and, as a result, constituting the subject: "rather than ask ourselves how the sovereign appears to us in his lofty isolation, we should try to discover how it is that sub-

jects are gradually, progressively, really and materially constituted through a multiplicity of organisms, forces, energies, materials, desires, thoughts, etc." (1980: 97). And as stated, subjects can also become sites of power, be part of it: "—Where there is power, there is resistance, and yet, or rather, consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power. Should it be said that one is always «inside» power...?"<sup>21</sup> These "polymorphous techniques of power"<sup>22</sup>, in turn, affect behaviors: "—Power comes from below. That is, there is no binary and all-encompassing opposition between rulers and ruled at the root of power relations"<sup>23</sup>. On the other hand, for Foucault, rather than being fixed and transhistorical, subjectivity—the individual experience of how we understand ourselves and our place in the world—is created and modified by discourses and power relations depending on particular social, cultural, economic, and historical forces. Then, discourses, which are structured on power relations, can be either a tool or an effect of power, but also a spark for the very resistance that can undercut it.

On the other hand, the relationship between truth and the subject pervades much of Foucault's opus. How subjects think is never independent from these contexts that regulate what is seen as normal, moral, or acceptable at the time. But rather than about universal truth, Foucault chooses to talk about a "regime of truth", which is "a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements"<sup>24</sup>. In this way, he conceives of subjectivity diachronically, that is, considering the particularities of different historical periods and cultural contexts. He concludes that the subject is a direct outcome of specific historical conditions and discourses:

Each society has its regime of truth, its "general politics" of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true<sup>25</sup>.

In this context, in his *History of Sexuality* Foucault provides an insight into the evolving conceptions and regulations of sexuality throughout different periods of history, coming to the conclusion that it is nothing but a social construct and a discursive formation depending on socioeconomic and cultural specificities. As is well-known, his theory of the subject is inseparable from his ideas of power and discourse. In later books associated with his so-called "ethical turn," such as *The Hermeneutics of the Subject* (2001), Foucault approached subjectivity formation from a different angle, pointing out how "technologies of the self" (self-examination and self-care, meditation, psychotherapy) allowed individuals to become their chosen type of subject.

<sup>19</sup> M. Foucault, *The History of Sexuality. An Introduction*, Vol. 1, New York, Vintage, 1990, p. 93.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by C. Gordon, L. Marshall, J. Nepham, and K. Soper. translated by C. Gordon, New York, Pantheon, 1980, p. 102.

<sup>21</sup> M. Foucault, *The History of Sexuality*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge*, *op. cit.* p. 132.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 131.

In his book *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (*The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*, 1966), Foucault argues that every human era has been ruled by a distinct, concealed set of assumptions or episteme. An episteme can be associated with ways of thinking about truth and discourse, a sort of paradigm shift. In Nicholas Birns's words, "an episteme refers to any given period's set of organization practices and ways of classifying knowledge"<sup>26</sup>. As he states in the Preface to *The Order of Things*,

What I am attempting to bring to light is the epistemological field, the *episteme* in which knowledge, envisaged apart from all criteria having reference to its rational value or to its objective forms, grounds in positivity and thereby manifests a history that is not that of its growing perfection, but rather that of its conditions of possibility; in this account, what should appear are those configurations within the *space* of knowledge which have given rise to the diverse forms of empirical science<sup>27</sup>.

As a result of this historicity that penetrates things and affects them through the radical changes in the arrangements of knowledge, the cognitive status and the ideas that are considered true and acceptable evolve and change in each historical period. Likewise, the subjectivity of any given agent in that era is always conditioned and limited by that very episteme<sup>28</sup>. By determining the epistemic origins of disciplines such as linguistics, economics, and biology, Foucault's intellectual history reveals these ways of thinking predetermine what ideas and what discourse about the category of the subject can be conceptualized as true and acceptable. Yet the subjects' acknowledgment of their own constraints and limitations is, in a way, liberating. Even though Foucault disavows Truth with a capital T, universal truths, he is not entirely pessimistic about some kind of truth emerging. Similarly, even though he was somewhat pessimistic about the subject having agency, he was still optimistic about it being able to voice itself in a way that would have some sort of impact. And even if they understand how their own thought is being framed by this episteme, subjects must continue to struggle against it. In his later works, Foucault rejects the idea that there is no truth or that the subject is devoid of power. Instead, he posits that even though subjects have little power and are restricted by the power of discourse, they still can act and speak truthfully, an effort that should not be disregarded as it is even more valuable because of the extreme obstacles. In fact, Foucault, in his later works such as the 1983 lectures *The Government of Self and Others*<sup>29</sup>, advocated the search for truth. Resorting to the Greek word *parrhesia*, meaning "bold speech", he ad-

mired how it resisted conformism and posited a sort of truth that, even though it did not possess metaphysical certitude or claims to universality, it still yielded a truth in the immediate circumstance. In Birns's words, "Foucault insisted that the individual must be the occasion for truth, even if, by definition, truth did not emanate from organic roots in a deep subjectivity. For this act of truth speaking, he used the Greek word *parrhesia*"<sup>30</sup>.

Overall, Foucault's writings about the hidden or suppressed discourses in Western societies destabilized the idea of the way in which the individual subject was constituted by impersonal discursive processes and ideologies. As Sara Mills points out, in Foucault's theoretical articulation of the subject, it becomes an effect of discourse, social contradictions, and power dynamics that evolve in different ways throughout history as affected by moral, economic, religious, medical, and other types of beliefs, including the stigmatization of mental illness and certain sexual practices; the subject is structured by the abstract forces of discourse, becoming a site where different discourses are played out<sup>31</sup>.

#### 4. Badiou's Subject

In turn, Badiou disagrees with Foucault's critique of epistemic practices, cultural history, and periodization in his historicized version of the subject. In *Theory of the Subject*, he resorts to Jacques Lacan's psychoanalytical elucubrations to suggest that truth is transhistorical. He also proposes the existence of a universal subject (not necessarily an individual or a social class) that is autonomous from historical contingencies and ready to eradicate the old order and improve society. Free from the influence of sociohistorical and cultural circumstances, we now find timeless subjects who interpret themselves and their world in connection with universal ideals. As Bruno Bosteels explains, "Badiou's insistence on the eternal, transhistorical, or transtemporal nature of all truths is meant in the first place to avoid the relativistic consequences of a thoroughly historical account of the subject"<sup>32</sup>. Incidentally, it is worth noting that Badiou's defense of the universal and absolute can be better understood if one considers his critical stance toward the presumed relativism and apoliticism of deconstructive, post-structural, and postmodernist thought.

Like Foucault, Badiou also contests Althusser's depiction of the subject as a passive prey of manipulative ideological and repressive state apparatuses; instead, he underlines the subject's aptitude for uprising, as it has "the potential to influence the very apparatuses in which they find their existence—just not in the ways that the classical bourgeois notions of a «free» subjectivity de-

<sup>26</sup> N. Birns, *Theory after Theory. An Intellectual History of Literary Theory from 1950 to the Early 21st Century*. Ontario, Canada, Broadview Press, 2010, p. 53.

<sup>27</sup> M. Foucault, *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences* [1966], New York, Vintage Books, 1994, Preface, xxii.

<sup>28</sup> M. Foucault, M. *The Order of Things*, op. cit.

<sup>29</sup> Foucault, M. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. Translated by Graham Burchell. Edited by Frédéric Gros, François Ewald, and Alessandro Fontana. London, Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>30</sup> N. Birns, *Theory after Theory*, op. cit., p. 72.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

<sup>32</sup> B. Bosteels, "Translator's Introduction", in A. Badiou, *Theory of the Subject*, translated by B. Bosteels, London, Bloomsbury, 2009, pp. vii-xxxvii, p. xxiii.

scribe it”<sup>33</sup> This opposition is openly expressed in *Theory of the Subject*:

the syntactical mode of thinking is retained, as far as Marxism is concerned, in Althusser’s argument that the class is the nonsubject resulting from the articulation of the different instances in the overdetermined social totality. There is therefore an undecidability between, on the one hand, the combinatory and its mainspring as lack, which throws the materialist tension back to the signifying inscription, and, on the other, idealinguistry<sup>34</sup>.

As to the universal mode, according to Bruno Besana’s interpretation of the concept of the subject in Badiou’s works,

A subject is the finite and organized fragment of the exposition of a truth that is universal, that is indifferently addressed to each element of the situation. As such, the subject, although rare, is never isolated: it is under condition both of situation and of an event, and more specifically it participates in a specific and *finite* sequence of unfolding the consequences of an event. At the same time that it is *contingently* finite; it is *essentially* infinite<sup>35</sup>.

Badiou argues that this truth that emerges as a result of the event or historical cut retroactively opens the subjects’ eyes, making them aware of their own limitations that were previously unknown to them:

It is by realizing its interior unity, by purifying itself of its determination (of its division) by the bourgeoisie, that the working class projects itself expansively in the destructive battle against the imperialist space. “Solicited” by bourgeois oppression, it only acts as force, and only enters into a combative correlation with the adversary, by determining itself *against itself*, against the internal form of its former impotence.

And, likewise, an individual only arrives at his or her singular force within the given circumstances by entering into conflict with the network of inert habits to which these circumstances previously confined him or her<sup>36</sup>.

In Geoff Pfeiffer’s words, it reveals “truth that is *ex post facto* read back into her remembered existence prior to the event and transforms it such that she comes to see herself as always having been such a subject and subjected to such universal truth”<sup>37</sup>. At the same time, Badiou warns his readers about the fact that revolts in themselves are insufficient to turn the proletariat into a

subject, using as a cautionary tale the case of the Soviet Union’s new bureaucratic bourgeoisie. Another danger for the dramatic epistemological cut carried out by the political subject is the stern determination of the ruling class to preserve the repetition of the status quo at any cost.

For Badiou, there is a robust connection between subject and universal truth, which is not a fixed or static concept: to have access to it, subjects must radically interrupt the existing situation, question received truths, and submerge themselves into a subjective process that involves force and destruction, then recomposition and, ultimately, a split into superego and justice. Through the symbolic order of a revolutionary event, the subject will make this truth transform the structure of the present status quo or “the splaced ground of repetition”, as Badiou calls it in *Theory of the Subject*<sup>38</sup>. In other words, through its fidelity to the event or revolutionary change, the subject becomes the agent that reveals the universal truth and radically transforms the current situation. As Besana explains,

set between an event, of which it unfolds the consequences locally, and a truth, a subject is the local, finite form of the consequences of such a truth. The subject, suspended between an event and a truth, is the point at which, on the one hand, the empty, universal truth, carried by the event, is verified and, on the other, is the point through which the event of the appearance of this truth is retrospectively made true by the unfolding of its consequences<sup>39</sup>.

It is the faithful, political subject that takes the risk of making the truth exposed by the event become real and transformative. The materialist concept of the subject, as an operation not easily identified with just a human being, is, therefore, quite different from the poststructural approach to the subject as “a mere illusion that needs to be deconstructed”<sup>40</sup>.

As an event, truth interrupts the status quo, thus opening the door for action and, consequently, the creation of new subjectivities. For this reason, according to Bosteels, a theory of the subject “is always the theory of the formal conditions for the emergence of a universalizable truth”<sup>41</sup>. In the context of Badiou’s support of revolutionary political action to create a new social order, he underscores the importance of the subject’s ethical and political commitment to ideals, as well as its disposition to take risks. The subject, therefore, comes to being through its reaction to the event, through its willingness and courage to take risks with the goal of improving society. In the end, the symbolic (place) will be destroyed by the real (force), which, in *Theory of the Subject*, Badiou often associates with the masses. Within the concept of the subject, the political subject for Badiou in this book –in which he still considers force and destruction requirements before a recomposition– is sometimes identified with the class party<sup>42</sup>, while others

<sup>33</sup> G. Pfeiffer, *The New Materialism. Althusser, Badiou, and Žižek*, New York, Routledge, 2016, p. 57.

<sup>34</sup> A. Badiou, *Theory of the Subject*, translated by Bruno Bosteels, London, Bloomsbury, 2009, pp. 224-25. Bosteels explains “idealinguistry” thus: “A portemanteau word to the second degree, which Badiou creates by contracting *idéisme*, «idealism», and Lacan’s own portemanteau word *linguisterie*, based on *linguistique*, «linguistics», and the mostly pejorative suffix *-erie*, which suggests a «fake» or «false» version” (*op. cit.*, p. xxxiii).

<sup>35</sup> B. Besana, “The Subject”, *Alain Badiou. Key Concepts*, edited by A. J. Bartlett and Justin Clemens, New York, Routledge, 2010, pp. 38-47, p. 46.

<sup>36</sup> A. Badiou, *Theory of the Subject*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>41</sup> B. Bosteels, “Translator’s Introduction”, *op. cit.*, p. xi.

<sup>42</sup> A. Badiou, *Theory of the Subject*, *op. cit.*, p. 243.

with the Maoists during the Cultural Revolution<sup>43</sup>. However, as Bosteels explains in his introduction, Badiou no longer identifies the political subject strictly with the party. Incidentally, besides the political subject, Badiou suggests, towards the end of the book, that there is also a psychoanalytical subject.

Like *Theory of the Subject*, Badiou's *L'être et l'événement (Being and Event, 1988)* also explores the subjects' role of agents in the transformation of reality. He underscores the importance, for the creation of new forms of subjectivity, of how individuals react to an event once it takes place. In Badiou's Marxist political philosophy, however, the subject is not an individual but a universal category referring to those ethically committed to take risks in the face of an event. As stated, it is the fidelity to an event, the willingness to actively work for its success, that creates the process of transformation into a subject, which is a political category. The masses make history through their radical transformation of reality. Badiou's use of the term "fidelity" here is reminiscent of the concept of blind faith close to the religious experience: the faithful subject, in its transformative activism, has to guess and respond to the intangible, unmeasurable truth of which there is no evidence before it can be verified when it emerges through the truth-making event that precedes the creation of a new society. In Besana's words, "The subject appears under condition of a radical, eventual *de-cision* that cuts into the consistency of the mode of organization of the present; it appears, then, embodying in the specificity of the situation, via a series of *faithful acts of decision*, the consequences of an eventual rupture"<sup>44</sup>. As explained in Bosteels's introduction to his English translation of *Theory of the Subject*, with time, Badiou changed some of his views, stating at one point that the subject is "rare": "Today, I would no longer say «every subject is political», which is still a maxim of suturing. I would rather say: «Every subject is induced by a generic procedure, and thus depends on an event. Which is why the subject is rare»"<sup>45</sup>.

Relatedly, according to Badiou, all popular insurrections are premature in relation to the political process that engenders them. Yet, this anticipation, this political haste is, as he states in *Theory of the Subject*, essential to the subjectivization process (based on a hasty cut to the old order and a split into anxiety and courage) that will take place in the moment of recomposition of another place and other rules. In his own words, "in the subjective process, certainty is anticipated"<sup>46</sup>. If the insurrection breaks out and produces an interruption, it is not because the masses feel that the right moment has arrived but because desperation leaves them no alternative. Courage arises precisely from the anxiety produced by this desperate and unjust situation.

Although these three theories of the subject by Althusser, Foucault, and Badiou could perhaps be consid-

ered complementary, Badiou, in *Theory of the Subject*, devotes harsh words to Foucault's approach. Thus, in the chapter "The Black Sheep of Materialism" (November 7, 1977), whose title refers to a materialism centered on a theory of the subject, he accuses Foucault of idealist tendencies and falling into the traps of what he considers a vulgar, poststructuralist, linguistic turn that he terms "linguistic idealism":

At its worst when it reduces itself to the description of vast discursive configurations that characterize the entire mental and practical process of an era, ideallinguistry excludes any subject. This is the thesis, which I call fixist, of Foucault, that Cuvier of the archives who with some bookish bones examined with genius gives you the entire brontosaurus of a century<sup>47</sup>.

These passages almost read as if Badiou had been hardly repressing until this moment in the book his need to censure Foucault's approach. In Badiou's view, the decentered subject proposed by his countryman lacks the agency and willingness to take risks in order to generate significant social changes: "At its narrowest, the subject that ideallinguistry tolerates is anything but simple centre, translucent local point, transcendental disposition, it is a question of a decentered subject, a subjugated subject, in whose eclipse the law reveals itself to be reciprocable to desire"<sup>48</sup>. For Badiou, Foucault's subject is static and conservative, resigned to accept the order of things, incapable of committing to an event or fighting for universal or universalizable truth, which, in *Theory of the Subject*, Badiou associates with destruction of the existing world and the ensuing recomposition: "Of such political subject –finally restricted to the action of its place-holder, the party, body made of an opaque and multiple soul– we will never say that it constitutes history, not even that it makes history"<sup>49</sup>. Badiou's materialist theory of the subject, after all, rejects as conservative and "vulgar" idealism the notion that language precedes the world. In fact, for him, linguistic idealism is actually a byproduct of imperialism.

In this context, when he asks himself what a subject is in politics, or what makes a subject, or who are the agents of history, Badiou recalls that for Mao, those were the people, but he then asserts that "Communists: they are, in the movement of history, the political subject"<sup>50</sup>. These political subjects are the ones who must fight a ruling class that is violently and hiddenly guarding the place (or the "splace", to use Badiou's parlance) through repetition, blocking interruption ("restoring order" in the language of the state), and keeping the social division of labor. Interestingly, although we have used the concept of the political subject in this essay, in Badiou's discourse there are, besides politics, three other different domains in which it is possible to become a subject and witness an event: love, science, and art.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. x.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> *Idem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 183.

## 5. Conclusion

All things considered, Badiou, in his materialist dialectic (instead of historical dialectic) approach, introduces a universal, transhistorical, and eternal truth to counter the relativistic and historicized understanding of the subject described by Foucault and other poststructuralist thinkers. From this perspective, in *Theory of the Subject* the subject is defined by its fidelity to that short-lived and radical interruption, rupture, break, or cut that he calls “the event”, by whether it has the courage to take risks in order to overcome the old order by implementing the truth discovered as an outcome of said event. Yet, as one reviews the discussion of the idea of the subject as it threads its way through the theoretical mesh from Althusser through Foucault to Badiou, it becomes self-evident that the trajectory does not respond to a teleological process, that it does not produce an end or *telos*. Instead, Badiou’s universalist turn in reaction to Althusser and especially to Foucault’s analysis

of cultural shifts in subjects’ awareness about their own ways of thinking reads more as a sort of retreat from the previous analyses of the inextricable relation between subject and its field of action, including power, knowledge, and order. In a way, rather than a positive development or complication transcending the limits of subjectivity, this euphoric Marxist, universalist reclassification in *Theory of the Subject*, supported by the purported objectivity of science and Marxist political certainties, represents a devolution or rollback that circumvents or, at least, de-complicates the thorny issues brought about by Althusser and Foucault in reference to the category of the subject. Perhaps because people expect a positive vision out of theory, Badiou’s notion of a positive, constructive agential subject has received much critical attention in recent years. Yet proclaiming a constructive universality for truth in *Theory of the Subject* can read sometimes like a shortcut, considering the limitations that, as Foucault demonstrated, discourses and their contingencies create.

## 6. References

- Althusser, L., *Essays on Ideology*, London, Verso, 1984.
- , *For Marx*, trans. Ben Brewster, London, Allen Lane, [1965] 1969.
- , *Reading Capital*, trans. Ben Brewster, London, New Left Books, [1965] 1970.
- , “Reply to John Lewis”, in *Essays of Self-Criticism*, LNB, 1976.
- , *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, London, Verso, [1995] 2014.
- Bermans, M., *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York, Penguin, 1982.
- Besana, B., “The Subject”, *Alain Badiou. Key Concepts*, edited by A. J. Bartlett and Justin Clemens, New York, Routledge, 2010, pp. 38-47.
- Badiou, A., *Théorie du sujet*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- , *Theory of the Subject*, translated by Bruno Bosteels, London, Bloomsbury, 2009.
- Bosteels, B., “Translator’s Introduction,” in A. Badiou, *Theory of the Subject*, translated by B. Bosteels, London, Bloomsbury, 2009, pp. vii-xxxvii.
- Foucault, M., *The History of Sexuality. An Introduction*, Vol. 1, New York, Vintage, 1990.
- , *L’herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2001.
- , *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by C. Gordon, L. Marshall, J. Nepham, and K. Soper, translated by C. Gordon, New York, Pantheon, 1980.
- Lukács, G., *History and Class Consciousness*. Trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, 1967.
- Marx, K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 (Paris Manuscripts)*, Trans. Marti Milligan, Moscow, Progress Publishers, 1959.
- Merleau-Ponty, M., *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- Mills, S., *Michel Foucault*, New York, Routledge, 2003.
- Romé, N., *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, La Plata, Argentina, Edulp, 2014.
- Pfeiffer, G., *The New Materialism. Althusser, Badiou, and Žižek*, New York, Routledge, 2016.
- Sartre, J.-P. *Critique of Dialectical Reason, Vol. 1: Theory of Practical Ensembles*, London, Verso, [1960] 1991.
- Thompson, E.P., *The Poverty of the Theory: or an Orrery of Errors*, London, Merlin, 1975.



## ¿Qué es la política para Alain Badiou? Sobre la recomposición acontecimental del marxismo y algunas de sus paradojas

Jesús Ayala-Colqui<sup>1</sup>; Nicol A. Barria-Asenjo<sup>2</sup>; Karla Villapudua<sup>3</sup>

Recepción: 25-10-2023 / Aceptación: 31-10-2023

**Resumen.** El presente artículo pretende esclarecer cuál es la concepción de la política en Alain Badiou en relación con lo que él mismo denominó la “recomposición del marxismo”. Es decir, nos interesa mostrar cómo Badiou, sin dejar de lado un objetivo de emancipación social, se desembaraza de la concepción del marxismo tradicional que redundaba, entre otras cosas, en una visión mecanicista de la historia, en la sustancialización del sujeto político en tanto proletariado y en la concepción del comunismo como un futuro inexorable. Para esto Badiou elabora, desde sus primeros textos, una filosofía del azar y del acontecimiento que rompe con toda determinación lineal del tiempo y, por ende, con una especificación predeterminada de los sujetos y los procedimientos políticos a desarrollar. No obstante, pese a que Badiou enfatiza en el carácter acontecimental y, por tanto, novedoso de la política, conceptualmente parte de conceptos preconstituidos tales como los de proletariado y comunismo, lo que lleva a tensionar su obra, más allá de la redefinición a la que los somete. En tal sentido, queremos detallar la posición política de Badiou en torno a esta tensión e, incluso, indecisión donde, simultáneamente, se convoca y se trastoca las nociones de proletariado y comunismo. Para esto, partiendo de un análisis cronológico de las obras del autor francés, dividimos el artículo en cuatro apartados. En el primero de ellos puntualizamos cómo surge esta filosofía del azar. En el segundo, ahondamos en el diferendo entre lo político y la política, y cómo en esa disyunción se sitúa el concepto de proletariado. En el tercero, tocamos el espinoso tema del comunismo. Finalmente, ofrecemos unas conclusiones donde nos preguntamos si no será necesario ahondar en el carácter radical de los acontecimientos políticos, de tal suerte que habría que trastocar aún más las nociones, e incluso las palabras de proletariado y comunismo.

**Palabras clave:** Badiou; marxismo; política; proletariado; partido; comunismo.

### [en] What Is Politics for Alain Badiou? On the Acontecimental Recomposition of Marxism and Some of its Paradoxes

**Abstract.** This article aims to clarify Alain Badiou’s conception of politics in relation to what he himself called the “recomposition of Marxism”. That is to say, we are interested in showing how Badiou, without leaving aside an objective of social emancipation, dissociates himself from the conception of traditional Marxism which resulted, among other things, in a mechanistic vision of history, in the substantialization of the political subject as proletariat and in the conception of communism as an inexorable future. For this Badiou elaborates, from his first texts, a philosophy of hazard and of the event that breaks with any linear determination of time and, therefore, with a predetermined specification of the subjects and the political procedures. However, although Badiou emphasizes the eventual and, therefore, novel character of politics, conceptually he starts from preconstituted concepts such as those of proletariat and communism, which leads to tension in his work, beyond the redefinition to which he submits them. In this way, we want to detail Badiou’s political position around this tension and even indecision where, simultaneously, the notions of proletariat and communism are summoned and disrupted. For this purpose, starting from a chronological analysis of the French author’s works, we divide the article into four sections. In the first one, we point out how this philosophy of hazard arises. In the second, we delve into the difference between the political and the political, and how the concept of the proletariat is situated in this disjunction. In the third, we touch on the thorny issue of communism. Finally, we offer some conclusions in which we ask ourselves if it will not be necessary to delve deeper into the radical character of political events, in such a way that the notions, and even the words of proletariat and communism, would have to be further disrupted.

**Keywords:** Badiou; Marxism; Politics; Proletariat; Party; Communism.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Política del azar, o cómo conjurar el mecanicismo del marxismo vulgar. 3. La política frente a lo político, o los acontecimientos frente a los lazos representacionales. 4. ¿Y qué con el comunismo? 5. Conclusión: hacia un “comunismo” de los cualesquiera. 6. Referencias.

**Cómo citar:** Ayala-Colqui, J.; Barria-Asenjo, N. A.; Villapudua, K. (2023). ¿Qué es la política para Alain Badiou? Sobre la recomposición acontecimental del marxismo y algunas de sus paradojas. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 319-333.

<sup>1</sup> Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. Autor correspondiente: [yayalac@cientifica.edu.pe](mailto:yayalac@cientifica.edu.pe)

<sup>2</sup> Universidad de los Lagos. Osorno, Chile. Email de Contacto: [nicol.barriaasenjo99@gmail.com](mailto:nicol.barriaasenjo99@gmail.com)

<sup>3</sup> Universidad Autónoma de Baja California. Tijuana, México. Email de Contacto: [castillo.karla@uabc.edu.mx](mailto:castillo.karla@uabc.edu.mx)

## 1. Introducción

No cabe la menor duda de que, entre los filósofos vivos de la mal llamada tradición “continental”, Alain Badiou ocupa un lugar cardinal. Si, por lo general, se citan, primero, los nombres de Husserl, Heidegger o incluso Wittgenstein y, luego, los de Foucault, Deleuze y Derrida como aquellos que aportaron concepciones asaz novedosas en la filosofía marcando un hito relevante en la historia del pensamiento, no habría que perder de vista la contribución original y sumamente significativa del filósofo nacido en Rabat. Resulta bastante llamativo también el hecho de que mientras los otros tres autores franceses mencionados arriba originaban toda una discusión en torno al discurso, el poder, el lenguaje, las minorías, etc., Badiou trabaja por aquellos tiempos en algo radicalmente diferente. No solo era el tema, la materia, la que difería, sino también el estilo, la forma. Mientras los otros tres se anclan sobremanera en un lenguaje filosófico que se intersecta con el literario (evidente, sobre todo en los primeros textos de Foucault y en la prosa oblicua y elíptica de Derrida), Badiou, aunque sin dejar de lado su interés por la literatura (es más, también es autor de teatro, no hay que olvidarlo), se preocupaba por los formalismos matemáticos, de un lado, y de la cuestión espinosa y polémica del marxismo, de otro lado. Aunque en los franceses citados el marxismo es un elemento de constante discusión, apropiación, torsión, debate y resignificación, y no simplemente algo que se recusa y se descarta sin más<sup>4</sup>, en Badiou el marxismo es una convicción propia y coherente. Badiou es, como diría el amauta Mariátegui, un marxista “convicto y confeso”<sup>5</sup>.

No obstante, el marxismo es un término equívoco. Se dice, como el ser en Aristóteles, “en muchos sentidos”<sup>6</sup>. En términos amplios, Badiou es marxista en el sentido de que reivindica el legado teórico de Marx y apuesta, por tanto, por una política de la emancipación social. Sin embargo, si por marxismo entendemos no solo esto, sino una concepción particular de la realidad, tenemos que colocar ciertos reparos y decir que, sin duda, Badiou no es marxista en este sentido. Es decir, si por marxismo comprendemos lo que se denomina “marxismo vulgar, tradicional o doxológico”, Badiou rompe muy bien con esta mirada ortodoxa y rancia.

Ante todo, es menester recordar que el marxismo no es Marx. El marxismo es una *interpretación determinada* de Marx que se hizo dominante y hegemónica merced a cuestiones meramente coyunturales como es el acaparamiento discursivo por parte de los partidos comunistas y, en especial, por parte de la URSS. La obra de Marx, en rigor, comprende el proyecto filosófico (y no meramente económico o político), como lo afirmara

en una carta dirigida a Lasalle, de la “[...] crítica de las categorías económicas, o bien [...] el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica”<sup>7</sup>. De ahí que su obra trate, antes que de una metafísica de leyes dialécticas de la realidad o de una escueta justicia política, de un análisis de la forma mercancía, con el recurso conceptual hegeliano e incluso kantiano (pero también aristotélico y spinozista)<sup>8</sup>. El marxismo, como se ha afirmado en otro lugar,

a contramano, no solo limita, esquematiza y empobrece la obra de Marx, sino que la fetichiza y la desnaturaliza añadiéndole presupuestos metafísicos, epistemológicos, éticos y políticos ajenos, toda vez que hace más y, sobre todo, menos que una crítica de la economía. El marxismo se vuelve así una fórmula fácil de aprender y recitar, un manual político para obtener una identidad dentro de la sociedad y/o obtener un puesto burocrático o académico; en suma, un dogma cerrado y represivo. En lugar de devenir experimentación, se torna verdad ahistórica e impasible. Es este el que sobrevive, como un cadáver mal habido, aún en algunos estudiosos y militantes que, en lugar de vivir y recoger el legado de Marx, se apresuran en repetir unos cuantos axiomas presumiblemente ostensibles y asequibles. De este modo, uno se afirma marxista y, por lo mismo, antimarxista... sin Marx; obteniendo la militancia tan solo de una experiencia incompleta, trillada y catequética, en base a unos cuantos sermones, panfletos, acciones cuadrículadas e infértiles, efectistas y vacuas, en base a acercamientos superficiales de segunda y tercera mano que redundan en sus textos políticos más asequibles, o en comentarios trasnochados de estos, sin tener en cuenta la construcción teórica del proyecto, ciertamente inconcluso, de la crítica de la economía política burguesa. Martínez Marsoa acierta, por tanto, cuando dice que: “[...] el «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico» no son de Marx ni filosofía. Que *la filosofía* de Marx es precisamente lo que él presenta como la «crítica de la economía política»”<sup>9</sup>.

¿Cuáles son los elementos de este marxismo llamado “tradicional, vulgar o doxológico”? Primero, un determinismo histórico y económico: la historia avanza teleológicamente hacia una inexorable revolución que acabará con el capitalismo. Sumado a ello, todos los fenómenos sociales aparecen como epifenómenos de la auténtica trama de lo real: los procesos económicos de producción. Todo está, por ende, condicionado por la infraestructura económica. Segundo, un esencialismo respecto a los sujetos políticos: el proletariado existe ya siempre constituido y solo requiere de un elemento cognoscitivo, la famosa conciencia de clase, para empezar

<sup>4</sup> Cf. D. Alvaro, “Derrida y la deconstrucción de la metafísica marxista”, *Contrastes* 27 (3), 2022; J. Ayala-Colqui, “Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault”, *Open Insight* 31, 2023; J. Ayala-Colqui, “Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze). La herencia del aparato ideológico de Althusser en las nociones de equipamiento y agenciamiento”, *Isegoria* 68, 2023.

<sup>5</sup> J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 50

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, p. 320; *Met.* VII 1028a10.

<sup>7</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2008, p. 316.

<sup>8</sup> Cf. J. Ayala-Colqui, “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”, *Tópicos (México)* 61, 2021; N.A. Barria-Asenjo N. A., S. Žižek, B. Willems, A. Perunović, G. Salas, Jr R. Balotol y J. Ayala-Colqui, “Redefining the Common Causes of Social Struggles: An Examination of the Antinomies of Value, Labor and Subsumption”, *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 12(2), 2023.

<sup>9</sup> J. Ayala-Colqui, “Félix Guattari o cómo volver a ser marxiano en el siglo XXI”, *Reflexiones Marginales*, 73, 2023, s.p.

un proceso revolucionario. Aquí la figura del partido-vanguardia adquiere un papel notable. Tercero, la cuestión del comunismo, que naturalmente es un avatar histórico predecible e inexorable, atañe solo a una cuestión de redistribución de la riqueza, es decir, ignora que la esencia del capital no es la desigualdad, la explotación, la injusticia, sino la valorización del valor fundado en el valor de cambio y en el trabajo abstracto. Todos estos elementos están presentes en los famosos rótulos de “materialismo dialéctico” y “materialismo histórico”.

Ahora bien, esta crítica al marxismo tradicional está ya presente en Francia. De hecho, es Louis Althusser quien, en una relectura de Marx, intenta romper con esto, resignificando por completo las nociones de materialismo dialéctico e histórico. Discípulo de Althusser, Badiou prosigue esta línea crítica y creativa que deslinda de esta supuesta rectitud teórica:

La principal importancia de la obra de Althusser consiste en reconstruir bajo nuestros ojos el lugar común de eso que en lo sucesivo y siguiendo el ejemplo de Marx, llamaremos las variantes del marxismo vulgar [que Badiou denomina marxismo fundamental, totalitario y analógico]<sup>10</sup>.

Asimismo, frente al descrédito de la URSS, Badiou no tendrá mejor opción que renovar su compromiso marxista teniendo una filiación no trotskista ni estalinista, sino maoísta:

Se trabaja aquí en la esfera ideológica una dialéctica del pueblo y del proletariado a la cual el maoísmo ha dado toda su amplitud. Nuestra hipótesis es la siguiente: todas las grandes revueltas de masas de las clases explotadas sucesivas (esclavos, campesinos, proletarios) encuentran su expresión ideológica en formulaciones igualitarias, anti-propietarias y anti-estatales, que constituyen las líneas de un programa comunista<sup>11</sup>.

¿De qué manera bajo esas premisas Badiou opera, a su turno, una reconceptualización del marxismo y se sitúa, por tanto, frente a conceptos claves de esta tradición, tales como los de proletariado y comunismo? Discutiremos ello en lo que sigue.

## 2. Política del azar, o cómo conjurar el mecanicismo del marxismo vulgar

Es de sobra conocido que *L'Être et l'Événement* (1988) constituye la obra paradigmática, icónica, emblemática de Alain Badiou, toda vez que en ella se sintetiza un esfuerzo irreductiblemente original de pensar de manera alternativa la ontología y de afinar una teoría rigurosa de eso que es denominado acontecimiento (*événement*). No obstante, como argumenta Bruno Bosteels<sup>12</sup>, no hay que dejar de lado su obra previa, en especial ese texto, tan lacanianamente como althusseriano de Badiou, así como

crítico y teórico, que es *Théorie du sujet* (1982). Por lo mismo, es menester situar no solo este libro sino también los posteriores en el contexto de un diálogo fecundo entre Badiou y otro filósofo francés, de radical importancia a la hora de entender las relaciones entre filosofía y política. En general, Badiou fue formado en la École Normale Supérieure por aquel que fue maestro no solo de autores posteriores de una declarada y fiel orientación marxista, sino también de escritores heréticos e incluso, en cierta medida, críticos de la herencia marxiana —como Foucault y Derrida, por ejemplo—: nos referimos, claro está, a Louis Althusser.

Del filósofo nacido en Argelia nos interesa enfatizar, de momento, el texto “L’objet du ‘Capital’” contenido en *Lire Le Capital* (1965). Como es sabido, Althusser puntualiza la diferencia entre Marx y Hegel: no se trata de una mera inversión, sino —tomando prestada una expresión de Bachelard<sup>13</sup>— de una “ruptura epistemológica” (*coupure épistemologique*)<sup>14</sup> que hace pasar a la economía política del terreno de una especulación ideológica a una argumentación propiamente científica. Con ello, Marx nos permitiría pensar la categoría acontecimiento (*événement*):

La inteligencia de Marx, del mecanismo de su descubrimiento, de la naturaleza de la ruptura epistemológica [*coupure épistemologique*] que inaugura su fundación científica, nos reenvía, por tanto, a los conceptos de una teoría general de la historia de las ciencias, capaz de pensar la esencia de estos *acontecimientos teóricos* [*événements théoriques*]<sup>15</sup>.

Es decir, Althusser ya utiliza el concepto de acontecimiento y lo vincula al concepto bachelardiano de ruptura y a la noción política emancipatoria de revolución. Sería Marx quien sobre todo en *Das Kapital* ofrecería testimonio de un acontecimiento histórico que repercute en el plano de la teoría al cambiar radicalmente los términos de enunciación de la ciencia económica: “esta ruptura [*coupure*] [...] coincide [coïncide] con este *acontecimiento teórico* [*événement théorique*] que es la revolución [révolution] de la problemática instaurada por Marx en la ciencia de la historia y en la filosofía”<sup>16</sup>. El acontecimiento se entendería, por ende, como una transformación radical que cambia esencialmente el orden de cosas existentes en un dominio específico de la realidad. O, como Althusser señalara preliminarmente, se trata de un “hecho *histórico*” (*fait historique*) que introduce una mutación entre las relaciones estructurales existentes —literalmente el autor señala, en itálicas, que estos hechos “*affectent d’une mutation les rapports structurels existants*”<sup>17</sup>—. Incluso aclara que no necesariamente los acontecimientos son percibidos; más aún, estos pueden ser, dicho en términos psicoanalíticos, reprimidos (*refoulés*):

<sup>10</sup> A. Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, En *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1969, p. 12.

<sup>11</sup> A. Badiou, A. y F. Balmès, *De la Ideología*, Maspero, 1976, p. 30

<sup>12</sup> Cf. B. Bosteels, “Alain Badiou’s Theory of Subject: Part I. The Re-commendment of Dialectical Materialism?”, *Pli* 12, 2001.

<sup>13</sup> Cf. G. Bachelard, *La Formation de l’esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

<sup>14</sup> Cf. É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.

<sup>15</sup> L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2014, p. 356; traducción nuestra.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 358; traducción nuestra.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 287; traducción nuestra.

poco importa que total o parcialmente este acontecimiento [événement] haya sido desapercibido [ait passé inaperçu], que se requiera *tiempo* [qu'il faille du temps] para que esta revolución teórica haga sentir todos sus efectos [fasse sentir tous ses effets], que ella hay sufrido una increíble represión [qu'elle ait subi un incroyable refoulement] en la historia de las ideas<sup>18</sup>.

Ahora bien, Badiou ofrece un comentario generoso de este libro althusseriano en un artículo intitulado “Le (re)commencement du materialisme dialectique” (1967). Aquí él aclara que no se trata de contar ni de confrontar la propuesta de su maestro sino de “suturar”<sup>19</sup> las lagunas que tuviera dicha propuesta a fin de problematizar nuevos aspectos. Más allá de que Badiou coincide con Althusser al tomar a la filosofía en tanto “teoría de la historia de la producción de acontecimientos”<sup>20</sup>, nuestro filósofo indica la necesidad de elaborar una “teoría de los conjuntos históricos”<sup>21</sup>, faltante en su profesor, que es entendida como “los protocolos de “donación” de las multiplicidades puras sobre las que las estructuras son progresivamente construidas”<sup>22</sup>. A nuestro juicio, debemos leer aquí ya un antecedente del desarrollo teórico que verá la luz posteriormente en *L'Être et l'Événement* (1988).

Precisamente *Théorie du sujet* (1982) será un primer esfuerzo de articular, con cierto recurso a los formalismos matemáticos, un pensamiento riguroso sobre la historia y, más precisamente, sobre la revolución. Por un lado, este texto retoma la noción atomista de clinamen para pensar el carácter contingente de los procesos históricos: “El clinamen es a-específico, fuera de necesidad, absolutamente fuera-de-lugar [hors-lieu], «inesplazable» [«inesplaçable»], infigurable: el azar”<sup>23</sup>. Y con ello coincide otra vez, sorprendentemente, con los textos póstumos de su profesor Althusser<sup>24</sup>, aquellos centrados en el “matérialisme aléatoire” y el “matérialisme de la rencontre”<sup>25</sup> (Bourdin, 2005). Pues también Althusser colocará el acento en un “materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo aleatorio”<sup>26</sup>, aquel de Demócrito y Epicuro, que nos permite “pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento”<sup>27</sup>. De tal suerte que esta concepción se opone a la necesidad mecánica del marxismo tradicional:

Niega toda teleología: sea racional, moral, política o estética. [...] este materialismo no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso –sin sujeto– que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable<sup>28</sup>.

Por otro lado, recurriendo a su otro maestro, Lacan, Badiou concebirá que lo real (*le réel*) es, en sentido estricto, este mismo azar (*le hasard*): “El azar es un concepto clave de toda dialéctica estructural. Para Lacan, es nada menos, bajo el nombre de Fortuna, que lo real”<sup>29</sup>. Más aún, si lo real para Lacan “es lo imposible”<sup>30</sup> (de formalizar), entonces el azar se presenta como algo que no es y que sin embargo existe. Tal no es sino el estatuto de la revolución en tanto reverso del antagonismo de la lucha de clases, es decir, este azar no es, pues, otro nombre para el acontecimiento:

Lo real [le réel] es aquello con lo que el sujeto se encuentra, como su azar, su causa y su consistencia. [...] La vuelta que toma esta no-relación vale para toda política marxista, en el registro del azar [hasard] (asir la ocasión por los pelos), de la causa (es de esta no-relación que nace la política como tal, la política de masas), y de la consistencia (el mantenimiento del antagonismo constituye el aliento duradero del marxismo, así como el principio de unidad de sus etapas). Adoptamos, pues, tal cual, la máxima de Lacan: lo real, ¿es lo imposible? Sí, sin ningún problema. Lo real del marxismo, es la revolución [révolution]. ¿Qué nombra la revolución? La única forma de existencia histórica de la relación de clase, del antagonismo, la cual revela ser *la destrucción de lo que no era*. La revolución es el existencial del antagonismo. Es, pues, el nombre de lo imposible propio del marxismo<sup>31</sup>.

Bajo estas coordenadas Badiou, desde una óptica clara y expresamente maoísta, intenta pensar al sujeto como aquello que adviene en relación con los acontecimientos azarosos. Mas si “la historia es la fortuna del acontecimiento” y si la política “es lo subjetivo racional forzado de aquélla”<sup>32</sup>, ¿cómo pensar la política con relación a los conceptos de acontecimiento y sujeto?

Historia y política no coinciden; la política intenta hacer excepción en la historia a partir de la inducción de acontecimientos por parte de sujetos. Más que sujetos históricos, tenemos entonces sujetos políticos: “Todo sujeto es político. Es por eso que hay pocos sujetos, y poca política”<sup>33</sup>. El marxismo toma esta noción de sujeto, a juicio de Badiou, al pensarlo como proletariado y, más aún, como partido, pues “sólo la política del partido preserva la clase”<sup>34</sup> e incluso al asumir que “El partido es el cuerpo de la política”<sup>35</sup>. No obstante, hay que insistir que este sujeto no está dado de antemano –caso contrario se caería en ese determinismo mecanicista del que Badiou (y luego Althusser) se quieren desmarcar–: es, por el contrario, un “efecto-sujeto” (*effet-sujet*) que se desdobra en un proceso de subjetivación (*subjectivation*)<sup>36</sup>

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 358; traducción nuestra.

<sup>19</sup> A. Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> A. Badiou, *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 81.

<sup>24</sup> Cf. L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988; L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002; L. Althusser, “Du matérialisme aléatoire”, *Multitudes* 21, 2005.

<sup>25</sup> Cf. J-C. Bourdin, “La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser”, *Multitudes* 21, 2005.

<sup>26</sup> L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 37

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>29</sup> A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>30</sup> J. Lacan, *El seminario 17. El reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 131.

<sup>31</sup> A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 312

<sup>36</sup> Hay que notar que ya Althusser, *Positions (1964-197)*, Paris, Éditions Sociales, 1976, emplea el término “efecto-sujeto” a propósito de la noción de ideología y que Lacan, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009, si no introduce, al menos recurre tácticamente al término “subjetivación” en el psicoanálisis. Cf. J. Ayala-Colqui, “Aparatos

y en un proceso subjetivo (*processus subjectif*) en tanto actos de destrucción –movimiento-subelevación y insurrección-guerra– y recomposición –dictadura del proletariado y comunismo–. En tal medida, “un sujeto no es ninguna parte dada (al conocimiento). Debe ser hallado”<sup>37</sup>. Y solo se lo halla en la militancia de un proceso revolucionario: “La revolución, es la subjetivación en el lugar de la lucha de clases”<sup>38</sup>.

La política, por tanto, tiene que ver con los procesos subjetivos revolucionarios y no con el Estado y las representaciones consensuales que se dan en él: “la política domina el Estado, y no puede reducirse a él”<sup>39</sup>. Contra “El Estado, el patrón, la policía”<sup>40</sup>, se trata de erigir lo subjetivo como proceso “hecha por las clases en las masas”<sup>41</sup>. En esa misma línea, tampoco hay que pensar que la política burguesa, antitética a la política revolucionaria proletaria, pasa solamente por el aparato de Estado como pensaría el marxismo clásico:

La burguesía no es en absoluto reducible al control del Estado o al beneficio económico [...]. La burguesía hace política, conduce la lucha de clase, no sólo por el sesgo de la explotación, ni por el de la coerción, terrorista o legal. La burguesía hace sujeto. ¿Dónde, pues? Exactamente como el proletariado: en el pueblo<sup>42</sup>.

Por esta misma razón la política revolucionaria erraría si se contentara con la toma del Estado –algo que deviene, a fin de cuentas y como todos sabemos, en una “nueva burguesía monopolista burocrática”<sup>43</sup> de parte de los partidos socialistas–: ella ha de plantear definitivamente la abolición del Estado por mor del comunismo en tanto “*arte de lo imposible*”<sup>44</sup>. Recordemos que la filosofía política moderna tematiza al Estado (en rigor, *Commonwealth*) como producto de un consenso. Hobbes afirma que aquel “es una real Unidad de todos ellos en una sola y misma Persona (one and the same person) hecha por el Pacto (Covenant) de cada hombre con cada hombre [...]. Hecho esto, la Multitud (Multitude) así unida en una Persona (Person) es llamada Commo-Wealth, en latín Civitas”<sup>45</sup>. Locke, por su parte, considera que “solo este acuerdo mutuamente conjunto (agreeing together mutually) de entrar en una Comunidad (Community) y hacer un Cuerpo Político (make one Body Politick)”<sup>46</sup> da lugar a un poder político. Badiou, por el contrario, cuestiona la idea de reducir la política

dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault”, *op. cit.*, J. Ayala-Colqui, “Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze). La herencia del aparato ideológico de Althusser en las nociones de equipamiento y agenciamiento”, *op. cit.*; B. Penot, “Lacan initiateur de l’idée de subjectivation en psychanalyse” *Revue française de psychanalyse* 82, 2018.

<sup>37</sup> A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>45</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 120; traducción nuestra.

<sup>46</sup> J. Locke, *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 9; traducción nuestra.

al ejercicio representacional, contractual o estatal, en desmedro del proceso militante, no es otra cosa que llevarla a una “estructura de ficción”<sup>47</sup> a partir de la idea de un supuesto lazo social que, naturalmente, despolitiza, neutraliza, pacífica la lucha de clases: “No se requiere en política sino un único lazo: la confianza, que hay que acordar, como en el teatro, para que la ficción valga”<sup>48</sup>.

### 3. La política frente a lo político, o los acontecimientos frente a los lazos representacionales

En tal sentido, en un texto posterior titulado *Peut-on penser la politique?* (1985), Badiou diferencia entre lo político (*le politique*) y la política (*la politique*). El primero indica precisamente aquel procedimiento ficcional que mide lo social en términos de representación (*représentation*) y lazo (*lien*) –y por ende subsume todo suceso bajo la figura del Estado (*l’État*) y bajo la idea de la soberanía (*souveraineté*) de la sociedad civil (*société civile*): las teorías clásicas modernas de la política solo hablan, pues, de lo político–; mientras que la segunda refiere a lo real en tanto advenimiento inesperado de acontecimientos que hacen excepción en lo social:

En su función previa y crítica, la operación filosófica se orienta hacia la destrucción del filosofema político en el que se ha perdido de vista que el real [le réel], del que la política hace su pase [dont la politique fait sa passe], nunca tiene más que el rostro sin esencia [la figure sans essence] del acontecimiento [événement]. Lo político [*Le politique*] no ha sido nunca más que la ficción [fiction] donde la política [*la politique*] hace el agujero del acontecimiento [fait le trou de l’événement]<sup>49</sup>.

Cabe señalar que si Althusser concebía en “*Idéologie et appareils idéologiques d’État* (Notes pour une recherche)”, reunido en *Positions* (1976), a la ideología como una “relación imaginaria (rapport imaginaire) de los individuos con sus condiciones reales de existencia”<sup>50</sup>, mientras que su contraparte la ciencia entroncaba con la lucha de clases que va más allá del Estado y sus aparatos ideológicos y/o represivos, correlativamente Badiou piensa a lo político como una suerte de ideología hegemónica comandada por el Estado, mientras que la política es la irrupción del acontecimiento por mor o, al menos, vinculado al carácter conflictivo y militante de la lucha de clases. Lo que es aparato de Estado y lucha de clases para Althusser es, en cierta forma, lo político y la política para Badiou respectivamente.

Sin embargo, aquí Badiou al criticar la noción de lazo social (*lien social*) cuestiona también el concepto de proletariado, que antes usaba de manera desprecupada:

Lo que revela la crisis de lo político [du politique] es que todos los conjuntos son inconsistentes, que no hay franceses ni proletariado [prolétariat], y que por ese mismo

<sup>47</sup> A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>49</sup> A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 9.

<sup>50</sup> L. Althusser, *Positions* (1964-1975), *op. cit.*, p. 101; traducción nuestra.

hecho, el rostro de la representación [la figure de la représentation] y también su reverso, el rostro de la espontaneidad [la figure de la spontanéité], son ellos mismos inconsistentes<sup>51</sup>.

Esto le permite poner en tela de juicio el determinismo economicista del marxismo vulgar, que ya no solo es mecanicista, sino que también elude el azar acontecimental de lo política, para suturarlo a una política que intenta dar una medida (*mesure*) de lo social. Así opera una “*fixion*”, es decir, tanto una ficción (*fiction*) como una fijación (*fixation*) de lo social en la llamada economía política que sería una suerte de discurso que, de antemano, explicaría todo proceso social eludiendo el carácter aleatorio de los acontecimientos.

Del mismo modo, si la representación y el lazo social son los comodines políticos que eluden el carácter abierto de los acontecimientos que propiamente transforman lo real social, entonces la democracia (*démocratie*) no puede ser un término determinante en la política:

La democracia es por cierto un concepto de lo político [le politique], que toca de cerca lo real de la política [réel de la politique]. Pero la democracia no es nunca, en su sentido común, más que una forma del Estado [une forme d'État]. En tal sentido, y como concepto, es interior a lo ficticio de lo político [est interne au fictif du politique], y no hace más que formar pareja con el totalitarismo en el terreno mismo donde éste se perfila como apogeo de lo político<sup>52</sup>.

Esta crítica a la democracia entronca, por lo demás, con una cierta tradición marxista, asaz hegemónica, a saber: la leninista. En efecto, para Lenin nunca podrá haber una auténtica democracia dentro del partido-vanguardia que guía, comanda y educa al proletariado<sup>53</sup>: “en la práctica, nunca ha podido ninguna organización revolucionaria aplicar un amplio democratismo, ni puede aplicarlo, por mucho que lo desee”<sup>54</sup>. Pero, atención, esto no significa, al menos para el caso de Badiou, caer en un totalitarismo que niegue la potencia política de la multitud y que de una manera absolutista decida todo de manera unilateral, sino simplemente ir más allá de la dicotomía democracia/totalitarismo para pensar lo imposible de los acontecimientos.

Por ende, de lo que se trata es de un doble movimiento de des-ficcionalizar y des-fijar lo político de la política: proceso que Badiou sintetiza en el neologismo “*de-fixion*”. Así, “la historia como sentido [teleológico, previa y mecánicamente determinado] no existe; sólo existe la ocurrencia periodizada de los *a priori* del azar [es decir, los acontecimientos]”<sup>55</sup>. La tarea, pues, no es medir lo social, sino hacer excepción en ello. Para ello, es necesario partir de la crisis del marxismo, aceptándola. Esta debacle surge de la crisis de sus tres referentes esenciales: el movimiento obrero, las luchas de libera-

ción nacional y los Estados socialistas. No obstante, esto no ha dado lugar a maneras alternativas de emancipación; simplemente se ha decantado en un ramplón y trivial antimarxismo. Y el problema con este antimarxismo no es, para nada, su oposición al marxismo, sino el abandono de la política como tal para limitarse a lo político en tanto mero juego democrático. A fin de cuentas, “el nuevo antimarxismo y el viejo marxismo defensivo son dos aspectos de un mismo fenómeno, que es el fenómeno del mantenimiento de la política en su retirada”<sup>56</sup>.

Con todo, no se trata simplemente de certificar el acta de muerte del marxismo. Al contrario, todo es cuestión de partir de sus ruinas para (re)comenzar el marxismo en tanto militancia emancipatoria. El acontecimiento aparece entonces como la categoría clave para esta recomposición: “tomado en su azar, es justamente el sitio donde corresponde circunscribir la esencia de la política”<sup>57</sup>. Badiou pone como ejemplo de la política la ocupación de la fábrica Talbot en Francia entre 1983 y 1984. La política se revela, antes que como una representación expresiva de un conjunto dado, como una fidelidad a una novedad introducida, novedad que empero se alinea con una hipótesis (comunista) de no-dominación, de justicia, de igualdad:

La política empieza cuando uno se propone, no representar a las víctimas [non pas de représenter les victimes] (proyecto en el cual la vieja doctrina marxista siguió prisionera del esquema expresivo), sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian. Esta fidelidad [fidélité] solo se manifiesta por una decisión [décision]. Y esa decisión, que no promete nada a nadie, a su turno sólo está atada por una hipótesis [hypothèse]. Se trata de la hipótesis de una política de la no-dominación, de la que Marx ha sido el fundador y que hoy en día se trata de re-fundar [re-fonder]<sup>58</sup>.

El tiempo de la política es, por tanto, el del futuro anterior (*futur antérieur*), dado que no trabaja sobre lo es, fue o será, sino sobre aquello que hipotéticamente “habrá sido” (*ce qui aura été*): “No se pronuncia sobre lo que hay que hacer, sino sobre lo que habrá sido pensado. Este futuro anterior es constitutivo”<sup>59</sup>.

Por otro lado, en este orden de ideas, ya se redondea un léxico particular: fidelidad (*fidélité*), estructura de la situación (*situation*) y acontecimiento (*événement*) que Badiou llamativamente denomina conceptos de “la dialéctica”<sup>60</sup>. Mas es una dialéctica refigurada sin mecanicismos cientificistas, anclada alternamente en Pascal, Rousseau, Mallarmé y Lacan, que termina con la interpretación trivial del hegelianismo.

Por último, Badiou, si bien ha rechazado al proletario como un sujeto sustancial previo y fundador, retoma la facticidad del movimiento obrero al referirlo –sesgadamente, diremos– a los acontecimientos. Responde a esta objeción señalando que en caso se prescindiera del proletariado nunca se podría llegar como tal a la no-

<sup>51</sup> A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p. 10.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>53</sup> Cf. J. Ayala-Colqui, “Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micro-política y macropolítica”, *Hybris. Revista de Filosofía* 13, 2022.

<sup>54</sup> V. I. Lenin, *Obras completas. Tomo V. Mayo de 1901-febrero de 1902*, Madrid, Akal, p. 485.

<sup>55</sup> A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p. 13.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 57.

dominación: “es imposible que la política pueda evitar estratégicamente tomar en cuenta el carácter obrero y popular de las situaciones. Si procediera a esa evitación, sería inconsecuente con respecto a su propio axioma inaugural”<sup>61</sup>. Aunque los acontecimientos no son exclusivamente de y por obreros, tampoco son excluyentemente sin obreros. Con todo, dice Badiou, “la política no representa en absoluto al proletariado, la clase, la Nación. Lo que hace sujeto en política, aunque revelado en su existencia por el efecto político mismo, sigue siendo inarticulable en ella”<sup>62</sup>. Esta posición paradójica vuelve a tensionarse en su texto posterior que ya ofrece una construcción sumamente sistemática, matemática, axiomática de las categorías mencionadas anteriormente.

En efecto, en *L'Être et l'Événement* (1988), a partir de la teoría axiomática de conjuntos, plantea una ontología de lo múltiple en cuanto múltiple. De tal suerte que toda situación (histórica) es presentada como una multiplicidad (es decir, un conjunto) que posee elementos. No obstante, no solo hay elementos sino también subconjuntos. Podemos detenernos, a este respecto, en el axioma de fundación de la teoría de conjuntos que formalmente indica:  $(\forall \alpha) [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists \beta) [(\beta \in \alpha) \& (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$ , es decir, dado un conjunto no vacío  $\alpha$  que posee un cierto elemento  $\beta$ , aquel no posee los elementos de este, es decir, no se intersectan  $\alpha$  tomado como conjunto y  $\beta$  tomado conjunto y ya no como elemento de  $\alpha$ . Esto quiere decir que en una situación histórica siempre hay términos que “no se presentan”. Se puede usar, por tanto, el término presentación (*présentation*) para mentar la relación entre elemento y conjunto y el término (*représentation*) para aquella entre subconjunto y conjunto. El vocablo que designa la primera actividad de presentación de elementos es denominado por Badiou “cuenta-por-uno” (*compte-pour-un*), mientras que la segunda es designada por el sintagma “estado de la situación” (*l'État de la situation*):

Decir que el Estado es el Estado de la burguesía tiene el mérito de subrayar que el Estado representa algo histórica y socialmente ya presentado. Es evidente que esta re-presentación no tiene nada que ver con el carácter constitucionalmente representativo del gobierno. Significa que al afectar con lo uno los subconjuntos, o partes, de la presentación histórico-social, calificándolos de acuerdo con la ley que él es, el Estado resulta siempre definido por la re-presentación –según los múltiples de múltiples a los que pertenecen, por lo tanto, según su pertenencia a lo que está incluido en la situación– de los términos que presenta la situación<sup>63</sup>.

Pero también, por el axioma de fundación señalado, en una situación existen componentes presentados y representados, pero también algunos que no están presentados ni tampoco representados: “en el espacio completo –es decir, estatizado– de una situación, tenemos tres tipos fundamentales de términos-unos: los normales, que está presentados y representados; los singulares, que es-

tán presentados y no representados, y las excrecencias, que están representadas y no presentadas”<sup>64</sup>. Es en las situaciones históricas singulares donde pueden advenir los ya mencionados “acontecimientos”, toda vez que estos son, de cara a la teoría de conjuntos, conjuntos que, al ser inesperados y traer novedad a la situación, no se encuentran en principio re-presentados. Lo que equivale a decir en términos políticos: los acontecimientos no son nunca registrados por el Estado; escapan a su cuenta, a su policía, a su vigilancia y control. Así como sucedía otrora: la política (de los acontecimientos) se opone, es distinta, hace excepción, con lo político (del Estado).

Pero vayamos más despacio. Para hablar de acontecimientos, es preciso definir primero un “sitio de acontecimiento” (*site événementiel*). Si retornamos al axioma de fundación, entonces salta a la luz que toda situación singular (el conjunto  $\alpha$ ) posee un sitio de acontecimiento (un elemento de ese conjunto  $\beta$ , tal que  $\beta \in \alpha$ ) que perteneciendo al conjunto posee, empero, elementos que no pertenecen a aquel conjunto (es decir,  $\beta \cap \alpha = \emptyset$ ). El acontecimiento no es otra cosa, pues, que aquellos elementos que pertenecen a  $\beta$ , a ese sitio de acontecimiento, y que resultan inopinados para la original situación  $\alpha$ . Badiou formula esto de la siguiente manera: “ $ax = \{x \in X, ax\}$ ”<sup>65</sup>, donde “ $ax$ ” es el acontecimiento,  $X$  es el sitio de acontecimiento y  $x$  son los elementos de ese sitio de acontecimiento.

Empero, *a priori* es imposible saber si un acontecimiento pertenece o no a una situación, puesto que sus elementos no están representados. Tampoco se puede afirmar sin más que no pertenece a la situación. En rigor, el acontecimiento es “indecidable” (*indécidable*): “Si existe un acontecimiento, su pertenencia a la situación es indecible [*indécidable*] desde el punto de vista de la situación en sí”<sup>66</sup>. Por ello, la relación que uno asume eventualmente con el acontecimiento no es una relación sapiente (del orden de la conciencia, del orden del saber), sino una relación militante (efectivamente práctica, por tanto). Se trata entonces de una apuesta: apostar que en una situación se está dando un acontecimiento y no algo trillado, conocido, redundante. Es cuando, en el caso de la política, asumimos que en efecto tal o cual protesta realmente es un acontecimiento en la medida en que introducirá novedades en la situación y hará que esta se reconfigure totalmente y no consideramos, por el contrario, que es una protesta estéril, ordinaria, tan predecible como inocua. Por ello se recurre a otro axioma: el de elección:  $(\forall \alpha) (\exists f) [(\forall \beta) [(\beta \in \alpha \& \beta \neq \emptyset) \rightarrow f(\beta) \in \beta]]$ . Este simboliza el procedimiento de “intervención” (*intervention*), el proceso por el cual apostamos que se da un acontecimiento. Este axioma dice que existe una función “ $f$ ” que permite seleccionar a un conjunto  $f(\beta)$  que pertenece a un elemento  $\beta$  del conjunto  $\alpha$  y que aquel  $f(\beta)$  fungirá como representante del conjunto en cuestión. Y, por lo mismo, “Hay un representante, pero es imposible saber cuál es”<sup>67</sup>. Se trata de un representante anónimo en cuanto nombre común: solo se sabe que

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>63</sup> A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003, p. 125.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 256.

pertenece al múltiple  $\beta$ , pero no sabemos exactamente cuál es. Esta nominación es, por tanto, a la vez anónima e ilegal, en la medida en que va contra la ley del Estado de la situación que prescribe de antemano qué existe y qué no existe, qué es posible y qué no es posible en la situación.

Decidirse por un acontecimiento hará, por lo demás, que los individuos devengan propiamente sujetos. Se recupera entonces el anterior concepto de subjetivación de *Théorie du sujet* (1982). Mas se lo liga ahora al concepto –que también ya apareció en *Peut-on penser la politique?* (1985)– de fidelidad: “Llamo fidelidad [*fidélité*] al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención”<sup>68</sup>. Ser fiel estriba, por ende, en comprometerse con los acontecimientos y no vincularse a ellos esporádicamente, ni mucho menos claudicar ante ellos. Militar es también ser consecuente, y no dejar de serlo nunca allende las derrotas, fracasos u obstáculos. Pero, dado que el acontecimiento es indecible, la militancia no tiene que ver con la conciencia, el conocimiento, el saber. Una militancia que empero no se reduce a la política, dado que Badiou concibe cuatro ámbitos de acontecimientos: la política, la ciencia, el arte y el amor. En estos se trata de la primacía de la praxis sobre la teoría:

la intervención, no puede ser un trabajo apoyado en la enciclopedia. Una fidelidad [...] no puede depender del saber. No se trata de un trabajo sapiente sino de un trabajo militante. “Militante” designa tanto la exploración febril de los efectos de un nuevo teorema, como la precipitación cubista del tándem Braque-Picasso en 1912-1913 (efecto de una intervención retroactiva sobre el acontecimiento-Cézanne), la actividad de San Pablo o la de los militantes de una Organización Política<sup>69</sup>.

Todo gira en sostener la diferencia entre saber (*savoir*) y verdad (*vérité*). El saber no es más que la información disponible acerca de una situación. Por otro lado, la verdad depende del evento: ella es el múltiple que engloba a los elementos relacionados con el evento. Pero recordemos que una situación no puede contener eventos porque es indecible. Por lo tanto, el conjunto de verdad debe ser un conjunto “genérico”. Badiou heredó este concepto de P. Cohen: un conjunto de tal condición es un múltiple que, con respecto a una situación dada (conjunto S), tiene las mismas propiedades que todos los demás múltiples de una situación particular, por lo que es indistinguible de otro conjunto en la misma situación.

Aquí resulta importante también el concepto de nominación (*nomination*), ya que el sujeto que interviene ha de generar nombres para designar a los nuevos conjuntos que sobrevienen a la situación por mor del acontecimiento:

La subjetivación es la nominación de intervención desde el punto de vista de la situación [...]. En efecto, la subje-

tivación cuenta lo que está conectado fielmente al nombre del acontecimiento. [...] San Pablo para la Iglesia, Lenin para el Partido, Cantor para la ontología, Schoenberg para la música, pero también Simon, Bernard o Claire, si ellos declaran un amor: son designaciones, a través de lo uno de un nombre propio, de la escisión subjetivadora entre el nombre de un acontecimiento (muerte de Dios, revolución, múltiples infinitos, destrucción del sistema tonal, encuentro) y la puesta en marcha de un procedimiento genérico (Iglesia cristiana, bolchevismo, teoría de conjuntos, serialismo, amor singular)<sup>70</sup>.

Esta nominación conecta, por lo demás, con el futuro anterior ya discutido líneas arriba:

Un sujeto es lo que previene la indiscernibilidad genérica de una verdad –que él hace efectiva en la finitud discernible– a través de una nominación cuyo referente se sitúa en el futuro anterior de una condición. Así, un sujeto es a la vez, por la gracia de los nombres, lo real del procedimiento (lo indagante de las indagaciones) y la hipótesis de lo que su resultado inacabable introduciría de novedad en la presentación<sup>71</sup>.

Podría pensarse que esta conceptualización, que claramente es coherente con las tematizaciones previas de Badiou, donde se hace hincapié en el carácter acontecimental de la política frente a la ficción representacional y gestora del Estado, ha suprimido con mayor fuerza la noción de proletariado (más allá de que mencione a Lenin y a los bolcheviques como ejemplo histórico de un acontecimiento político pretérito). En efecto, resultaría lógico que si solo se adviene sujeto a partir de un evento indecible, entonces no hubiera sujetos *a priori* destinados a precipitar los acontecimientos. No obstante, el francés acota:

la burguesía es un término normal (está económica y socialmente presentada, y re-presentada por el Estado), el proletariado es un término singular (está presentado, pero no representado), el aparato de Estado es la excrecencia. El fundamento último del Estado reside en que los términos singulares y los términos normales se encuentran en una desligazón antagónica. La excrecencia estatal es; entonces, un resultado que no está referido a lo impresentable sino a las diferencias de presentación. Es por esto que, modificando esas diferencias, se puede esperar que el Estado vaya a desaparecer. Bastará que la singularidad devenga universal, lo que se llama también: el fin de las clases, es decir, el fin de las partes y, por lo tanto, el fin de toda necesidad de controlar su exceso<sup>72</sup>.

#### 4. ¿Y qué con el comunismo?

Badiou en *L'Être et l'Événement* (1988) insiste, empero, en dos conceptos prefabricados del léxico político: proletariado y comunismo/justicia. En el caso del comunismo, este se piensa como “régimen ilimitado del

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 365-366.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 433.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 440.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 128-129.

individuo”<sup>73</sup> en el sentido de destitución de las clases sociales, lo que equivale a acabar con la representación del Estado, esto es, con la ficción de lo político. La justicia, en la misma línea, es concebida como inherente a la actividad política. Si el Estado al sostener la diferencia de clases es injusto, entonces la política ha de “*hacer justicia a la injusticia*”<sup>74</sup>. Nosotros mantenemos nuestra reserva de si una política propiamente indecible y abierta al azar y a lo novedoso debería reducir en sus consideraciones conceptos apriorísticos y ya elaborados como los tres mencionados. Aunque habría que aclarar que, si bien Badiou retiene el concepto de proletariado, se distancia esta vez sí de la noción de vanguardia-partido que, bien vista, no era coherente con su crítica a la representación social:

La hostilidad de Rousseau a los partidos y las facciones –por consiguiente, a toda forma de representatividad parlamentaria– se deduce del carácter genérico de la política [...]. Como lo observa Rousseau, el pacto original es el resultado de un “comportamiento unánime”. Si hay opositores, ellos son pura y simplemente exteriores al cuerpo político, son extranjeros entre los ciudadanos, ya que el ultra-uno del acontecimiento no puede ser; evidentemente, bajo la forma de una “mayoría”. La fidelidad al acontecimiento requiere que toda decisión realmente política sea coherente con ese efecto-de-uno y que, por lo tanto, no esté nunca subordinada a la voluntad, separable y discernible, de un subconjunto del pueblo. Todo subconjunto – así estuviera cimentado en el más real de los intereses– es a-político, por el hecho de que se puede nombrar en una enciclopedia. Depende del saber, no de la verdad<sup>75</sup>.

Esto es así porque Badiou continúa sosteniendo el diferendo entre lo político y la política: “*la política [la politique] no concuerda con la claridad filosófica de lo político [du politique]*”<sup>76</sup>.

En *Conditions* (1992), Badiou apunta que solo hay verdades en los cuatro ámbitos acontecimentales descritos y que, por tanto, la filosofía no produce verdad alguna, pese a que dicha categoría resulta esencial en ella: “La categoría filosófica de Verdad es por sí misma vacía. Ella opera, pero no presenta nada. La filosofía no es una producción de verdad sino una operación a partir de verdades”<sup>77</sup>. Por más que, retomando el gesto platónico, se opongá la filosofía a la sofística (que niega, sin más, la existencia de verdades), no se puede teorizar a la filosofía como una “situación de verdad” (*situation de vérité*). Si sustituimos su concepción como captación de verdades extra-filosóficas llegamos, según Badiou, a un desastre (*désastre*). Este se articula en tres momentos: éxtasis del lugar (donde se señala un solo acceso a esta verdad), sacralización del nombre (donde ciertos vocablos se asumen como detentores exclusivos de la verdad) y un efecto de terror (enuncia lo que es y, peor aún, lo que no debe ser). Así, si el materialismo dialéctico, en tanto filosofía, se declaró como poseedora de la verdad

de la historia, entonces resulta natural que, al igual que el nacionalsocialismo, máxime la democracia capitalista, haya dado lugar a un desastre:

El hombre proletario nuevo del marxismo staliniano, el pueblo alemán historialmente destinado del nacionalsocialismo, son filosofemas, llevados a efectos inauditos de terror contra lo que no tiene derecho de ser (el traidor a la causa, el judío, el comunista...), y que pronuncian el éxtasis del lugar (la Tierra alemana, la patria del socialismo), así como lo sagrado del Nombre (el Führer, el padre de los pueblos). Pero hay formas suaves e insidiosas. El hombre civilizado de las democracias parlamentarias imperiales es él también un filosofema desastroso. Un lugar es ahí pronunciado con éxtasis (Occidente), un nombre es ahí sacralizado como único (el Mercado, la Democracia), y el terror se ejerce contra lo que es y no debiera ser, el planeta desprotegido, la rebelión lejana, lo no Occidental, el nómada inmigrado cuyo desamparo radical lo empuja hacia las metrópolis enriquecidas<sup>78</sup>.

Por otro lado, si una condición de verdad se asume como la determinante, se efectúa entonces una sutura (*suture*) con efectos igual de nocivos para el pensamiento: “He llamado *sutura* a esta ruptura de simetría y a este privilegio determinante de una de las condiciones de la filosofía. Hay sutura de la filosofía cuando una de sus condiciones es asignada a la determinación del acto filosófico de captación y de declaración”<sup>79</sup>. Con esta noción Badiou se permite cuestionar a su maestro Althusser, pues considera que este suturó, sucesivamente, la filosofía a la ciencia y a la política. Esta crítica también involucra poner en tela de juicio el lugar privilegiado de la lucha de clases que otrora Badiou también ensalzaba:

La desaturación de la filosofía [La désaturation de la philosophie] consiste por una parte en abstraer de su lógica el “núcleo universal” de la invención de Althusser, y por otra en tener mucho cuidado con las nominaciones para que ninguna vuelva a circular (como “lucha de clases” [lutte des classes] en Althusser) entre filosofía y política<sup>80</sup>.

Para operar esta desaturación (*désaturation*), se requiere pensar que la política solo existe por secuencias (*par séquences*) “bajo el azar acontecimental que rige su prescripción. No es nunca la encarnación, o el cuerpo histórico, de una categoría filosófica transtemporal. No es el descenso de la Idea, ni una figura destinal del ser. Es un trazado singular”<sup>81</sup>. No obstante, Badiou, igual que en los textos precedentes, parte de una categoría política preconstruida: la noción de “comunismo” (*communisme*) –en tanto “advenimiento a la política de una realización de lo colectivo como verdad”<sup>82</sup> que trabaja con el tiempo del futuro anterior: “Es un nombre filosófico *para* indicar que habrá habido un ser de una verdad tal, y por lo tanto que habrá tenido su sujeto”<sup>83</sup>– o, lo que llama aquí de manera equivalente, una “política de la

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 385-386.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>77</sup> A. Badiou, *Condiciones*, México, Siglo XXI, p. 59.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 212.

emancipación” (*politique d’émancipation*) o, más aún, la noción de “igualdad” (*égalité*):

Digamos pues que la acogida filosófica de una política de emancipación se hará bajo el nombre de una política radical de la igualdad. Ciertamente, no se pondrá bajo esta palabra el tema de lo social, o de la redistribución, menos aún el de la solidaridad o el de la solicitud del estado para las diferencias. La igualdad es aquí un puro nombre de la filosofía. Está libre de todo *programa*. [...] Que la filosofía pueda acoger a las verdades políticas contemporáneas bajo el nombre de la igualdad quiere decir, en el fondo, que si el comunismo existe, no puede ser sino el de las singularidades. Y que ninguna singularidad tiene como título el hacer valer lo que la desigualaría respecto de cualquier otra. Lo que se dirá también así: la esencia de una verdad es genérica, es decir, sin rasgo diferencial que permita, a partir de un predicado, disponerla jerárquicamente. O también: la igualdad significa que, desde el punto de la política, lo que se presenta no tiene que ser interpretado<sup>84</sup>.

De ahí que las secuencias a las que alude sean la Convención montañesa de Robespierre y Saint-Just, la comuna de París, la secuencia bolchevique, la guerra revolucionaria maoísta y la Revolución cultural china. Esta política, por lo demás, como no depende de la ficción de lo político sino de los acontecimientos, “se encuentra, no se observa”<sup>85</sup>. Por ello, Badiou vuelve a combatir lo político esta vez bajo la figura del derecho (estado de derecho y derechos humanos): “la apología del derecho y de la Ley supone una evaluación filosófica de la política que la confunde inmediatamente con el estado”<sup>86</sup>.

Sin embargo, ¿no sería igual de consecuente, como gradualmente rechazó la categoría de lucha de clases y proletariado, relevar el concepto de comunismo? ¿O, en todo caso, cómo repensar la lucha de clases y el comunismo sin que intervengan apriorismos que limiten el carácter radicalmente inventivo de los acontecimientos? Badiou considera que solo los acontecimientos políticos emancipatorios (y, por lo mismo, cercanos o antecesores del marxismo) son acontecimientos; novaciones que no rozan la política de la justicia, como pueden ser nuevas formas de organizarse del capitalismo —por ejemplo, el neoliberalismo o, más contemporáneamente para citar dos neologismos, “el liberfascismo”<sup>87</sup> y el “ciberalismo”<sup>88</sup>—, no son considerados por el francés como acontecimientos.

En *Abrégé de métapolitique* (1998) Badiou insiste otra vez en la oposición entre la política y lo político en los nombres respectivos de la metapolítica y la filosofía política. Esta última no solo se detiene en lo político, sino que incluso subordina la política a la ética (*éthique*) y al juicio (*jugement*): es decir lleva a la política

no a lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes —que, hay que decirlo con claridad, son los únicos que merecen ese nombre—, sino al ejercicio del “libre juicio” [“libre jugement”] en un espacio público [espace public] donde, en definitiva, no cuentan más que las opiniones [les opinions]<sup>89</sup>.

De ahí que para la filosofía política el tema a discutir sea, invariablemente, la democracia y, con ella, los protocolos de decisión, el juicio del espectador, la discusión consensual de las opiniones. Por contra, la metapolítica piensa la política al filo de los acontecimientos:

Nos opondremos a toda visión consensual de la política [vision consensuelle de la politique]. Un acontecimiento [événement] nunca es compartido, incluso si la verdad que se infiere del mismo es universal, porque su reconocimiento como *acontecimiento* sólo hace uno con la decisión política [décision politique]. Una política es una fidelidad azarosa [fidélité hasardeuse], militante y siempre parcialmente incompartida, por la singularidad del acontecimiento [singularité événementielle], bajo una prescripción que solo se autoriza a sí misma<sup>90</sup>.

En tal sentido, la política no tiene nada que ver con las opiniones o su posible consenso; tiene que vérselas con la posibilidad de una ruptura con lo que hay (acontecimiento). Si se cuestiona entonces la reducción de la política a la representación y al lazo social, entonces también debe ponerse en entredicho los conceptos marxistas de masas (*masses*) y de partido (*parti*): “la subsomption de la politique sous la figure du lien immédiat (les masses) ou médiat (le parti) induit-elle à la le culte de l’État et la soumission bureaucratique”<sup>91</sup>. Las masas, en todo caso, más que un sujeto político predeterminado serían un “sitio acontecimental”. Correlativamente, la democracia, como ya se vio anteriormente, es un concepto político y no de la política. Allí el consenso (*consensus*) es hiperbolizado como el significante político fundamental, de suerte que incluso existe una opinión autoritaria que prohíbe ser anti-democrático: “La palabra *filosofía* adecuada para evaluar la política puede, en este marco hipotético, ser la palabra «igualdad», o la palabra «comunismo», pero no la palabra «democracia»”<sup>92</sup>. Y, así como otra, aunque se trate de una filosofía de lo novedoso de los acontecimientos lo por venir se subsume en una figura preestablecida, esto es, la igualdad, la justicia: “Se llamará «justicia» a aquello por lo cual una filosofía designa la verdad posible de una política”<sup>93</sup>.

Comparándose con otro coetáneo suyo, Jacques Rancière, Badiou señala que aquel cuestiona adecuadamente la figura del “maestro” (*maître*) ya que este presupone un lazo social representativo que evita una “comunidad de los iguales”. En ello ambos autores se oponen el consenso y ven a la política no bajo la figura del Estado (Badiou) o la policía (Rancière), sino como aquello que

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 234-235.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 224

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 226

<sup>87</sup> Cf. J. Ayala-Colqui, “El nacimiento del «liberfascismo» y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, *Prometeica*, 24, 2022.

<sup>88</sup> Cf. J. Ayala-Colqui, “El nacimiento del «ciberalismo». Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”, *Bajo Palabra*, 32, 2023.

<sup>89</sup> A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, p. 17.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 77.

compete a la igualdad. No obstante, Badiou se distancia de su colega al considerar que la política requiere, pese a la recusación de maestros y partidos, una militancia organizada, la de los procesos acontecimentales: “La figura subjetiva central de la política es el militante político, figura totalmente ausente en el dispositivo de Rancière”<sup>94</sup>.

Por cierto, a propósito de Althusser, Badiou dice en este texto que “*el marxismo no existe*”<sup>95</sup>. De ahí que para pensar la obra de su maestro, habría que hacerlo sin el a priori del marxismo. El mérito del profesor normalino estribaría, en todo caso, en anteceder la metapolítica badiouiana, asunto donde empero se ha pensado el acontecimiento como lucha de clases (noción de la que, sin embargo, ya se había desembarazado Badiou):

Althusser sabe bien que cualquiera que pretenda que la filosofía piense directamente la política, de golpe rebautizada, “lo político” no hace más que someter la filosofía a la objetividad del Estado. Si la filosofía puede registrar lo que adviene en la política es justamente porque no es una teoría de la política, sino una actividad de pensamiento *sui generis* que resulta estar bajo condición de los acontecimientos de la política real (acontecimientos de la lucha de clases, en el vocabulario de Althusser)<sup>96</sup>.

El aparato ideológico de Althusser, por tanto, más que una noción política representaría una noción “estatal” (*étatique*). Frente a ello, naturalmente, es menester oponer lo impensado de los acontecimientos.

En esa misma línea, en *Logique des mondes* (2006) –la segunda parte de *L'Être et l'Événement*– Badiou quiere conceptualizar ya no solo la estructura ontológica del múltiple puro, sino también su aparecer. Para esto el francés utilizará ahora la lógica no en tanto análisis gramatical y lingüístico, sino en tanto teoría de las categorías (*topoi*). Por ello, en *Logique des mondes* (2006) despliega un análisis del aparecer de las situaciones donde el acontecimiento no hace otra cosa que invalidar a la lógica del aparecer que intenta localizar su multiplicidad. Aquí Badiou cita a Mao para recordar que el comunismo es antitético a la noción de Estado y vuelve a cuestionar el concepto de democracia:

Pienso entonces en una celebre declaración del filósofo estadounidense Richard Rorty: “La democracia es, a pesar de todo, mas importante que la filosofía”. Es exactamente declarando lo contrario como Platón fundó –más allá del decir poético de Heráclito/ Parménides y del relativismo retórico de los sofistas– la singularidad filosófica. La dura crítica al paradigma democrático ateniense en el libro VIII de *La República* no es un recorte extraño, un arrebato reaccionario. Forma parte de la construcción de los primerísimos filosofemas. Sí, la filosofía es mas importante que toda forma histórica del poder, mas importante, en consecuencia, que toda “democracia” instalada. Es, hoy en día, mucho más importante que el capital-parlamentarismo, forma obligada de la gestión de los fenómenos en nuestro “Occidente”. Por eso, desde Platón, la filosofía está des-

tinada al comunismo. ¿Que es el comunismo? El nombre político de la disciplina igualitaria de las verdades<sup>97</sup>.

Y, consecuentemente, el comunismo tiene que ver, otra vez, con el futuro (anterior): “La comunidad propiamente humana, el comunismo, es lo que puede llegar, nunca lo que esta ahí”<sup>98</sup>.

En *Circonstances*, 5. *L'Hypothèse communiste* (2009) Badiou permanece con la idea del comunismo como una hipótesis de aquello que habrá sido. Si ya antes se había indicado que “el fin del último de la política es el comunismo”<sup>99</sup>, acá se observa que el comunismo puede ser tomado como una idea (*idée*) que poseyera tres componentes: uno político; otro histórico; y el último, el subjetivo. Lo primero hace referencia al advenimiento de verdades políticas. Aquí queremos nuevamente subrayar la paradójica posición de Badiou: una verdad que debería traer algo nuevo está signada ya por el nombre predeterminado de algo previo, el comunismo. Lo segundo indica que esta verdad política se inscribe en una forma local, en un espacio y tiempo determinado. Lo tercero mienta la posibilidad de que un simple animal humano devenga sujeto de un procedimiento de verdad. En síntesis, “Llamo “Idea” a una totalización abstracta de tres elementos primitivos, un procedimiento de verdad, una pertenencia histórica y una subjetivación individual”<sup>100</sup>. Por tanto, el comunismo no puede ser solamente un nombre político, histórico o subjetivo: involucra los tres componentes a la vez. Ahora, Badiou añade que esta idea permite dar una orientación a esas masas de las que dijo que eran un sitio acontecimental: “Sin Idea, la desorientación [désorientation] de las masas populares es ineluctable”<sup>101</sup>. Así como el comunismo introduce algo anti-acontecimental en los acontecimientos, ella hace incurrir también en la reactivación apriorística de un sujeto predeterminado en la política: las masas que, en su generalidad, en el fondo no son otra cosa que el nombre del decimonónico y clásico proletariado.

En una conferencia de 2016, Badiou esclarece lo que significa el marxismo (del que dijo otrora que no existía). Este no puede ser un procedimiento de verdad, pero tampoco una política: “si hay política marxista, su objetivo es el fin de la política en general [...]. Es una política cuyo movimiento inmanente, a escala histórica, es la caída del Estado al mismo tiempo que la de la política”<sup>102</sup>. En tanto posible filosofía, tendría que vérselas, en todo caso, según Badiou, con el concepto de organización. Por ende, el marxismo sería algo que atravesara, en rigor, la política e incluso la ciencia:

el marxismo designa un pensamiento –lo llamo así–, es decir, algo que no es reductible a una ciencia, a una filosofía

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 94

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 53-54

<sup>97</sup> A. Badiou, *Lógica de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 610

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 611.

<sup>99</sup> A. Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Paris, Lignes, p. 67; traducción nuestra.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 185; traducción nuestra.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 203; traducción nuestra.

<sup>102</sup> A. Badiou, *Qué entiendo yo por marxismo*, México, Siglo XXI, 2019, p. 29.

ni a una política en el sentido habitual del término, pero que no es transversal a las tres y garantiza su unidad<sup>103</sup>.

Por lo demás, puntualiza una crítica a la noción de partido: “«clase obrera», «amigos de la revolución», y «masas» pueden equivaler a «proletariado» en su función de sujeto político de la historia; la única cosa que no puede ser equivalente es el partido”<sup>104</sup>. Pero esto no significa retener la noción de clase, sumamente cara para el marxismo. De suerte que si este es un pensamiento (*pensée*), entonces remite esencialmente a la clase:

*Podemos llamar “marxismo” a un pensamiento que sitúa de manera compleja, abarcando todos los niveles de análisis y comprensión, la posibilidad de una práctica política ligada (no cabe duda) a la categoría de clase como categoría activa, como categoría que anima el conjunto de dispositivo, pero solo con el objetivo de inventar una práctica nueva [...]. En verdad, para mí, el marxismo es la invención constantemente renovada de una práctica de la política*<sup>105</sup>.

Finalmente, en un artículo de 2023, “Formes actuelles du devenir communiste”, Badiou presenta tres etapas del comunismo: la iniciada por Marx y Engels, la comenzada por Lenin y la tercera, la signada por el nombre de Mao. En esta tercera etapa la dificultad principal estriba en

La construcción militante de una poderosa red organizada que se distinga, al mismo tiempo, de la democracia en el sentido burgués del término, característica de la primera etapa, y de los partidos/Estados del comunismo dogmático de la segunda etapa<sup>106</sup>.

Es decir, todo se juega en repensar la posibilidad de una nueva forma de organización política allende lo ya establecido reactivando así la potencia del comunismo.

## 5. Conclusión: hacia un “comunismo” de los cualesquiera

Badiou no desarrolla una filosofía del acontecimiento recién en *L'Être et l'Événement*. Hemos demostrado, por el contrario, que ello ya se anida en sus primeros trabajos y, más aún, es detectable en Althusser, máxime en Bachelard. Ese concepto de acontecimiento azaroso es aquello que permite a Badiou descartar la herencia mecanicista del marxismo. Pero además Badiou rompe con la idea de una cierta conciencia de clase, es decir, de un requisito cognoscitivo para actuar políticamente. De cara a los acontecimientos no se trata de establecer una relación sapiente, sino militante, la cual estriba en apostar por un acontecimiento y desplegar fielmente sus consecuencias. Asimismo, se desprende del socialismo marxista al postular o, mejor dicho, al radicalizar la idea de una distancia respecto al Estado y a los mecanismos

consensuales y representacionales del lazo social. Por eso Badiou insiste en distinguir lo político de la política. Lo político es lo que sucede a menudo: una ficción de legitimidad que en realidad representa ideológicamente los intereses de la clase dominante bajo el nombre fetichizado de democracia y opinión pública. La política, por el contrario, es rara, escasa; sucede al filo de imposible. Solo hay política si hay acontecimientos y solo hay acontecimientos si adviene algo nuevo, impensable e indecible en una situación. La política es, pues, un procedimiento de verdad al lado del arte, la ciencia y el amor, que permite cambios radicales e innovaciones en su respectivo ámbito.

Sin embargo, si efectivamente la política tratara de acontecimientos lo lógico y coherente es que no existan marcos predeterminados para identificarlos, valga decir, palabras al uso como comunismo, justicia o igualdad. Si un acontecimiento es absolutamente singular, si rompe con la historia, ¿de qué manera pre-nombrarlo? Derrida, de hecho, ya vio esta dificultad al indicar:

Si puedo inventar lo que invento, si soy capaz de inventar lo que invento, eso quiere decir que la invención sigue en cierta forma una potencialidad, un poder que está en mí, por lo tanto eso no aporta nada nuevo. Eso no hace acontecimiento. Soy capaz de hacer ocurrir eso y por consiguiente, el acontecimiento, lo que ocurre ahí, no interrumpe nada, no es una sorpresa absoluta. [...] Para que haya acontecimiento de invención es preciso que la invención aparezca como imposible; lo que no era posible llegue a ser posible. [...] Si fuera posible, si fuera previsible, es que aquello no ocurre. [...] Eso quiere decir que el acontecimiento en tanto que acontecimiento, en cuanto sorpresa absoluta, debe caerme encima. ¿Por qué? Porque si no me cae encima, quiere decir que lo veo venir, que hay un horizonte de espera. En la horizontal lo veo venir, lo pre-veo, lo pre-digo y el acontecimiento es lo que puede ser dicho, pero jamás predicho. Un acontecimiento predicho no es un acontecimiento. Me cae encima porque no lo veo venir<sup>107</sup>.

Por lo tanto, en rigor, un acontecimiento no solo sería imprevisible, sino también previamente inasignable. Badiou, empero, aquí no es del todo consecuente y piensa que *solo los acontecimientos políticos en torno a la igualdad son acontecimientos*. Esta es, pues, una primera paradoja. Esto nos parece no solo una contradicción o una limitación respecto a la radicalidad de la concepción acontecimental de la realidad, sino también un empobrecimiento de la manera de pensar la política. En efecto, porque esto es lo mismo que decir: solo hay novedades en la política emancipatoria o de izquierda; la política reaccionaria o de derecha, carece de innovaciones. Y esta idea resulta no solo errada, sino también pernicioso, toda vez que no permitiría desarrollar estrategias propiamente emancipatorias o de resistencia adecuadas a los contextos, dado que se piensa que todo es lo mismo que ayer. Foucault, de hecho, ya cuestionaba esta idea al catalogarla, con justeza, de una gran molición conceptual:

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 60-62.

<sup>106</sup> A. Badiou, “Formes actuelles du devenir communiste”, *Revista Guillerme de Ockham* 21(2), p. 375; traducción nuestra.

<sup>107</sup> J. Derrida, “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, En Derrida, J., Soussana, G. y Nouss, A. *Decir el acontecimiento, ¿es posible? Seminario de Montreal, para Jacques Derrida*, Madrid, Arena, pp. 93-95.

Creo que existe una cierta pereza teórica, política, o si así lo prefieren, una cierta pereza moral, que es la peor, cuando se dice que siempre es igual, que el orden de hoy es igual que el orden de ayer y que la mejor manera de desautorizar el orden de hoy, o de denunciarlo, es demostrando que este orden actual es semejante al precedente. Sin embargo, creo que es muy importante para nuestra vida, para nuestra existencia y para nuestra individualidad —en función de lo queramos hacer—, saber en qué aspectos este orden que vemos instalarse actualmente es realmente un orden nuevo<sup>108</sup>.

Se podría responder que Badiou intenta sortear esto al definir al comunismo no solo con el eje de la igualdad<sup>109</sup>, sino también con el eje del futuro anterior a título de hipótesis. Sin embargo, esto no rebate lo anterior; tan solo lo desplaza. En efecto, ¿cómo pre-determinar lo que habrá sido? Esta hipótesis desde ya sesga y condiciona la novedad radical del acontecimiento. Si la hipótesis (ὑπόθεσις) es precisamente aquello que se su(ὑπό)-pone(θεσις), entonces lo que se busca con ello no es encontrar algo novedoso, sino algo que, en cierto modo, ya se tenía. Por ende, concebir al comunismo como hipótesis no elude la dificultad, porque desde ya es un horizonte de espera que le quita la imprevisibilidad al acontecimiento. Badiou mismo aclara que el comunismo además de una hipótesis es una idea y, en cuanto tal, concede una orientación a la política. Es decir, corrobora que el comunismo es un horizonte de pre-asignación de los acontecimientos políticos. Ahora, con esto no queremos decir que el comunismo deba suprimirse del vocabulario político. Por el contrario, aquí Badiou no debe eludir la aporía sino permanecer en ella, explotarla. Una manera de explotarla, creemos, es precisamente pensar el comunismo *sin predicados*. Un comunismo sin preasignaciones, sin ideas preconcebidas, sacrificando aún las palabras políticamente valiosas de igualdad o justicia. Para este comunismo por venir, del que *no sabemos absolutamente nada*, la igualdad que daría lugar es, todavía, *im-pensable*. Si creemos que el comunismo será simplemente el reino de la igualdad, estamos ya dando un cierto contenido al comunismo. Solo podemos pensar el comunismo por tanto no como *aquello que habrá sido, sino como aquello que jamás fue y que no se sabe cómo será*. De hecho, Marx y Engels cumplen con ello al decir que el comunismo no es una utopía, un ideal, un imperativo; simplemente es un movimiento real *negativo*, es decir, se define *no por lo que es, sino por lo que no es*: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual”<sup>110</sup>. La potencia originaria del comunismo es, por tanto, la del no. Y en este no, que es sobre todo un no saber, donde cree-

mos que una política y filosofía del acontecimiento es más consecuente. Si realmente supiéramos cómo será el comunismo, en tanto postcapitalismo, entonces no apostaríamos nada. Si la política se trata de apuestas, ¿cómo apostar por aquello que ya sé cómo será? Negar ello es reintroducir una ficción en la política, es hacer del comunismo un concepto de lo político y no de la acontecimentalidad política.

Esto mismo tendría que aplicarse a las nociones de masas y proletariado. Si el acontecimiento es imprevisible, ¿cómo prever de antemano un sujeto político que hará los acontecimientos? Es como en el caso del amor, otro ámbito de verdad para Badiou, decir que solo fulano de tal se enamorará; los otros, no lo podrán hacer. Una postura consecuente, por el contrario, es asumir que no existe sujetos políticos de los acontecimientos. Cuando Badiou habla de subjetivación en tanto proceso de devenir sujeto de un acontecimiento solo indica que los sujetos son procesuales, pero piensa también, por supuesto, que este sujeto es uno y el mismo, como buen maoísta: las masas. Con todo, el concepto de masa es equívoco y, más aún, jamás resulta homogéneo. En rigor, no podemos decir nunca quién hará los acontecimientos políticos. Esto resulta mucho más coherente en la actualidad donde hay una multiplicidad de agentes políticos: mujeres, sujetos racializados, integrantes de colectivos LGTBI, etc. Pero esto tampoco consiste en asumir una posición como la de Laclau y Mouffe<sup>111</sup> donde se insiste en una deconstrucción de la noción de “clase social” y donde la política es simplemente una cuestión de articulación hegemónica de demandas en torno a un significativo vacío. Creemos, por el contrario, que existen las clases sociales y, más aún, probablemente aún hay sujetos a los que se les puede aplicar la noción de proletariado. Lo que no creemos es que solo de ellos dependan los acontecimientos. En cierto modo, Badiou arriba a esta concepción al decir que los acontecimientos políticos no pueden prescindir del concepto de masa y que el concepto de proletariado puede llegar a ser una nominación del desastre. Sin embargo, aquí Badiou es ambiguo, porque piensa que el proletariado es un conjunto singular, no representable, y que como tal es un sitio de acontecimiento. Lo que constituye, por tanto, una segunda paradoja de su recomposición del marxismo. Lo que habría que añadir, a contrapelo, es que los sitios de acontecimientos *no son exclusivos del proletariado*. El sujeto político del acontecimiento, por tanto, sería *una colectividad social cualquiera*. Un cualquiera que establece una distancia con todo lo establecido por la representación capitalista. Un cualquiera, evidentemente, que no tiene necesidad de ser representado en un partido-vanguardia. En cierta manera, Deleuze y Guattari se acercan a esto cuando piensan a este cualquiera como minoría. Para ellos, la minoría no es una cuestión numérica o estadística, es un conjunto innumerable e insignificante que no se deja codificar por la axiomática del capital (lo que para Badiou sería el estado de la situación):

<sup>108</sup> M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, p. 163.

<sup>109</sup> N. A. Barria-Asenjo, W. Acuña Echagüe, J. Uribe Muñoz, J. Gallo Acosta, S. A. Medina Polo, A. León, S. Kargodorian, A. Letelier, & J. Ayala-Colqui, “Alain Badiou, the Communist Horizon Beyond Violence. An Exploratory Look at the 21st Century”, *Revista Guerrero De Ockham* 21(2), 2023.

<sup>110</sup> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 29.

<sup>111</sup> Cf. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987.

Por regla general, las minorías tampoco resuelven su problema por integración, incluso con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial. La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario. Pero, en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, sólo aparece como “capital”, una parte del capital (capital variable), y no escapa al plan del capital. Como mucho el plan deviene burocrático. En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a

él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables<sup>112</sup>.

En síntesis, la política discontinua, escasa y no representacional de los acontecimientos que propone Badiou, sugerimos, habría que llevarla a su consecuencia pertinente: dejar de pensar el comunismo con un contenido preasignado para pensarlo como mera negatividad real de la que no sabemos nada y asumir que los sujetos de los acontecimientos son los cualquiera que no se dejan codificar, sean o no proletarios. Es en esta tensión que oscila la gran obra de Badiou, de la que nosotros queremos elaborar tan solo una fidelidad coherente.

## 6. Referencias

- Althusser, L., *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions Sociales, 1976.
- , *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988.
- , *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002.
- , “Du matérialisme aléatoire”, *Multitudes*, 21, 2005, pp. 179-194.
- , Balibar, É., Establet, R., Macherey, P. y Rancière, J., *Lire Le Capital*. Paris, PUF, 2014.
- Alvaro, D., “Derrida y la deconstrucción de la metafísica marxista”, *Contrastes*, 27 (3), 2022, 133-151. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i3.13611>
- Ayala-Colqui, J., “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”, *Tópicos (México)*, 61, 2021, pp. 109-144. DOI: 10.21555/TOP.V0I61.1208
- , “El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, *Prometeica*, 24, 2022, pp. 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>
- , “Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica”, *Hybris. Revista de Filosofía*, 13, 2022, pp. 131-155. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.7231914>
- , “Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault”. *Open Insight*, 31, 2023, pp. 13-39. <https://doi.org/10.23924/oi.v14i31.547>
- , “El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”, *Bajo Palabra*, 32, 2023, pp. 221-254. <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- , “Félix Guattari o cómo volver a ser marxiano en el siglo XXI”, *Reflexiones Marginales*, 73, 2023, pp. 1-15.
- , “Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze). La herencia del aparato ideológico de Althusser en las nociones de equipamiento y agenciamiento”, *Isegoría*, 68, 2023, e15. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.15>
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998.
- Bachelard, G., *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.
- Badiou, A., “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1969.
- , *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2002.
- , *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.
- , *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- , *Lógica de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- , *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- , *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- , *L'Hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.
- , *Qué entiendo yo por marxismo*, México, Siglo XXI, 2019.
- , “Formes actuelles du devenir communiste», *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), 2023, pp. 373-377. <https://doi.org/10.21500/22563202.6455>
- & Balmès, F., *De la Ideología*, Maspero, 1976.
- Balibar, É., *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.
- Barria-Asenjo, N. A., Acuña Echagüe, W., Uribe Muñoz, J., Gallo Acosta, J., Medina Polo, S. A., León, A., Kargodorian, S., Letelier, A., & Ayala-Colqui, J., “Alain Badiou, the Communist Horizon Beyond Violence. An Exploratory Look at the 21st Century”, *Revista Guillermo De Ockham*, 21(2), 2023, pp. 385-396. <https://doi.org/10.21500/22563202.6447>
- Barria-Asenjo N. A., Žižek S., Willems B., Perunović A., Salas G., Balotol Jr R. y Ayala-Colqui J., “Redefining the Common Causes of Social Struggles: An Examination of the Antinomies of Value, Labor and Subsumption”, *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 12(2), 2023, pp. 201-210. <https://doi.org/10.5209/itdl.84516>
- Bosteels, B., “Alain Badiou’s Theory of Subject: Part I. The Recommencement of Dialectical Materialism?”, *Pli*, 12, 2001, pp. 200-209.
- Bourdin, J-C., “La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser”. *Multitudes*, 21, 2005, pp. 139-147.

<sup>112</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas* (5ª ed.), Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 475.

- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas* (5ª ed.), Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Derrida, J., “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”. En Derrida, J., Soussana, G. y Nouss, A. *Decir el acontecimiento, ¿es posible? Seminario de Montreal, para Jacques Derrida*, Madrid, Arena, 2007.
- Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Lacan, J., *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009.
- , *El seminario 17. El reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987.
- Lenin, V. I., *Obras completas. Tomo V. Mayo de 1901-febrero de 1902*, Madrid, Akal, 1976.
- Locke, J., *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Mariátegui, J.C. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2008.
- y Engels, F., *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014.
- Penot, B. “Lacan initiateur de l’idée de subjectivation en psychanalyse”, *Revue française de psychanalyse*, 82, 2018, pp. 939-949.



## La Cuestión del Mal en Alain Badiou, un Platónico Contemporáneo

Jordi Riba<sup>1</sup>

Recepción: 15-09-2023 / Aceptación: 25-10-2023

**Resumen.** La manera como Badiou muestra el mal surge de su platonismo contemporaneizado en el que prevalece la idea de verdad, pero que esta es fruto inmanente del acontecimiento. La verdad es una persistencia en el acontecimiento y solo unas formas concretas de perseverancia en el acontecimiento provocan la aparición del mal. Para su articulación Badiou se sirve de su aparato conceptual donde cobran vigor las cuatro condiciones de la filosofía: la política, la artística, la amorosa, y la científica.

**Palabras clave:** amor; acontecimiento; bien; mal; verdad.

### [es] The Question of Evil in Alain Badiou, a Contemporary Platonist

**Summary:** The way Badiou shows evil arises from his contemporary Platonism in which the idea of truth prevails, but which is the Immanent fruit of the event. Truth is a persistence in the event and only concrete forms of perseverance in the event bring about the appearance of evil. For its articulation Badiou uses its conceptual apparatus where the four conditions of philosophy gain strength: the political, the artistic, the loving, the artistic and the scientific.

**Keywords:** Love; Event; Good; Bad; Truth.

**Sumario.** 1. La contemporaneidad platónica de Badiou. 2. El mal por la ausencia de la verdad en Badiou. 3. La realidad del mal en los escritos de Badiou. 4. Bibliografía.

**Cómo citar:** Riba, J. (2023). La Cuestión del Mal en Alain Badiou, un Platónico Contemporáneo. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 335-340.

### 1. La contemporaneidad platónica de Badiou

Badiou se llama a sí mismo platónico. La posibilidad de ser platónico hoy, es concretada por Badiou en la concepción que posee el propio Badiou de la filosofía, consistente en buscar, exponer y mostrar el potencial de innovación, revolución, invención y transfiguración radical que cada situación posee. A diferencia de muchos filósofos actuales, Badiou piensa que no hemos llegado al final de la filosofía, sino que esta debería ir un paso más allá. Continuar por este camino interminable del que no podemos salir si no queremos abdicar de la condición de humanidad.

La filosofía según Badiou está, por lo tanto, estrechamente vinculada a la condición de la humanidad y, por lo tanto, su ausencia representa el retorno sin remedio a la animalidad. Pero esta filosofía que él propone no consiste en construir nuevos “relatos”, porque estos, en el sentido de representar un proyecto metafísico, están cier-

tamente agotados. La filosofía que alternaba momentos sistémicos y momentos de crisis para allanar el camino a otro sistema ya no tiene cabida. Por otro lado, lo que prevalece es la necesidad permanente de encontrar una mayor concreción argumentativa de los elementos que, desde el principio, forman parte de una nueva forma de acercarse a la filosofía.

Badiou, que como hemos indicado no tiene ningún problema en presentarse como platónico, cree, no obstante, que todavía es posible concebir el sistema filosófico. Por esta razón, desea volver a situar a la filosofía en la parte principal de la página, contrariamente a la idea de Withehead de que cualquier filosofía posterior a Platón no era más que notas a pie de página para los escritos del ateniense. Su propia formación le permite mostrar un amplio campo de conocimientos relacionados, como es el caso de las matemáticas y la literatura. Del mismo modo, su participación militante en la acción política hace de Badiou un modelo contemporáneo de lo

<sup>1</sup> Universitat Autònoma de Barcelona  
Laboratoire “Logiques Contemporaines de la Philosophie” - Université Paris 8  
Email de contacto: [jordi.riba@uab.cat](mailto:jordi.riba@uab.cat)

que Platón quería representar para sí mismo. Existe un acontecimiento importante en la vida de Badiou, como fue el caso de la muerte de Sócrates para Platón, que marca su carrera como filósofo, el fracaso de Mayo del 68.

El trabajo de Badiou es complejo y su pensamiento discute con varios de los más reconocidos filósofos y formula múltiples preguntas a su propia filosofía. Para Badiou sin duda existe un momento filosófico concluso, pero este mismo final es un comienzo. Terminar es empezar por el final, señala Badiou, en su libro *La filosofía, otra vez*, compuesto por textos publicados originalmente en publicaciones periódicas. Para este nuevo comienzo, usará la hipótesis. En este período de agotamiento de grandes certezas, filosofar plantea un riesgo. Y la hipótesis es el riesgo en el pensamiento.

En Badiou, hay una alusión particular a las condiciones en las que acontece la filosofía. Existen cuatro de ellas: la política, la científica, la artística y la amorosa. Cada una de estas cuatro condiciones permite una perspectiva de la realidad y una apertura hacia lo posible. En el campo de cada una de ellas, es necesaria la intervención filosófica frente a la sutil orfandad en el que ha caído el pensamiento contemporáneo. Esto lleva a Badiou a la formulación de una radicalidad atroz: “Sin la Idea, sólo queda una humanidad animalizada”<sup>2</sup>. Por ello:

Si la humanidad no obra en su propio despliegue, en su propia invención, no le queda otra opción que atarse para llevar a cabo su destrucción. Aquello que no se encuentra bajo el reinado de la idea lo será bajo el de la muerte. La especie humana no puede ser animal inocentemente. El hombre pertenece a esa especie que necesita de la idea para habitar razonablemente su propio mundo<sup>3</sup>.

La escena filosófica de la caverna, usada por Badiou como ejemplo resumen de su propia filosofía, no solamente posee intrínseca la forma de vida del filósofo y sino también la permanente necesidad de afirmar la filosofía como eje vertebrador de lo humano frente a formas de vida inhumanas, mostradas en la alegoría platónica como seres encadenados.

Será, pues, a partir de la alegoría de la caverna desde donde enfrentaremos el pensamiento filosófico de Badiou, concretado en dos líneas directrices. La primera, es la que hace referencia a su propio pensamiento; y la segunda, se refiere a la defensa de la filosofía. Aspecto éste que no ha dejado de estar presente a lo largo de todo el trayecto vital y filosófico de nuestro autor, tal como él mismo se cuida de mostrar en el que era su único bosquejo autobiográfico<sup>4</sup>, elaborado en ocasión de unas sesiones en el Centro Pompidou de París y publicado en el libro *La filosofía otra vez*.

Para Badiou la naturaleza de la filosofía es siempre dar un paso más dentro de un problema que existe desde siempre. En algo que existe desde siempre y que le es

legado para que se haga cargo y transite con él. Para Badiou hay en el filósofo una respuesta ese legado de la cual nunca se llega a tener una respuesta completa; por lo tanto, la filosofía no concluye nunca, sino que toma bajo su cargo la totalidad de la contemporaneidad para hacerla presente y dar testimonio de su existencia por más sofisticada que sea su producción.

La filosofía para ello deberá hacerse con las mejores armas discursivas para enfrentar un discurso que está basado en el poder de seducción que posee lo establecido. La filosofía entonces, armada de estos instrumentos dialécticos deberá establecer un régimen nuevo de seducción frente a la seducción habitual a la cual lo establecido se presenta. Por ello también deberá armarse de argumentos para su autodefensa.

Siendo como es uno de los argumentos más seductores de lo establecido el discurso de la desigualdad, la filosofía deberá sostener como la más abstracta de sus máximas la de la igualdad absoluta. Hasta tal punto esta idea forma parte de la esencia del pensamiento de Badiou que todo lo que va en su contra es considera por el autor como contrario a la verdad. Cuestión ésta que le ha llevado a la transformación de la noción de verdad de manera que obedeciera a esta máxima igualitaria, por eso le ha dado a la verdad tres atributos. El primero es que depende más de su surgimiento que de una estructura. Toda verdad es por tanto nueva. Será lo que Badiou llamará la doctrina del acontecimiento.

El segundo de los atributos es que toda verdad es universal, en un sentido radical, un para-todos igualitario y anónimo, ese para-todos puro la constituye en su ser. Ésta será su genericidad. Y que la verdad constituye su sujeto y no a la inversa, será el tercero de sus atributos.

## 2. El mal por la ausencia de la verdad en Badiou

La reflexión en torno a la dimensión moral de la verdad y de la filosofía le llegó a Badiou a partir de los que en determinado momento han abandonado la militancia igualitaria de la acción filosófica. Entre éstos y aquellos que como él mismo no lo han hecho media un abismo insalvable al que Badiou ve como el vínculo insalvable entre lo filosófico y cualquier otra forma de pensamiento: la continuidad entre el acontecimiento y su posterior devenir, el de sus consecuencias.

No ser pasivos estructurales, es lo que llama fidelidad y que se muestra como constitutivo de la filosofía y que vincula al sujeto con el acontecimiento y con la verdad. En este punto Badiou recuerda a Platón cuando al final del libro X de la *República*, Sócrates responde a la objeción de que la ciudad ideal que ha trazado es poco probable que llegue a existir, aduciendo que la conducta debe ajustarse a las leyes de esa ciudad y no es cuestión de su existencia no que eso deba ser así. Eso sucede, argumenta Badiou, con los renegados de mayo del 68 que bajo la excusa de una conversión al realismo frente a un idealismo han renunciado a sus principios. Frente a ellos, la fidelidad manifiesta de Badiou acaricia el lado de la verdad y no el de lo establecido, el lado de lo que

<sup>2</sup> A. Badiou, *La philosophie et l'événement*, Paris, Germina, 2010, p. 45.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> Actualmente se encuentran en proceso de publicación las memorias de Badiou, bajo el nombre de *Mémoires d'ultra politique*, Paris, Flammarion, 2023.

sin duda ha tenido lugar o que tendrá lugar pero que no forma parte de la masividad de lo real.

En este sentido, Badiou diciéndose platónico, sostiene que el único camino filosófico es el del formalismo. La idea, la única manera de pensar la singularidad de las formas de verdad. De ahí la estrecha relación de la filosofía con las matemáticas, que ya Platón había por su parte tematizado. Badiou retoma el *matema* como condición de la filosofía.

Bajo la condición de la posibilidad de un pensamiento se define la relación de la filosofía con sus condiciones. A éstas se las puede llamar “procedimientos genéricos” por el hecho que producen una verdad. Existe por un lado el ser (lo que hay en el mundo) y por otro lado el acontecimiento (lo que rompe la continuidad de lo que hay en el mundo, aunque es parte del mundo, pero nunca se contó como parte de lo habido en el mundo). El ser es la representación y el acontecimiento es el centelleo fugaz de algo que posibilita romper con la continuidad del ser al abrir la ocasión para una intervención de un sujeto para llevar este acontecimiento hasta sus últimas consecuencias generando una verdad.

Para Badiou lo característico de la filosofía es el hecho de *composibilitar* estos procedimientos genéricos que aparte de la filosofía operan por separado; es decir, la filosofía abre un espacio para que se articulen los procedimientos genéricos. Estos operadores de *composibilidad* son capaces de pensar conjuntamente las condiciones. La filosofía no es arte, ni ciencia y tampoco política, pero es la que compone y posibilita la conjunción de lo artístico, lo científico y lo político como operadores de verdad. La filosofía como producción de verdad es lo que *composibilita* un espacio de operaciones genéricas (o condiciones) en lo que acontece (*événementiel*, en francés).

Si hay *matema* de la verdad debe construirse tomando en cuenta dos cuestiones primordiales: Las verdades son inmanentes a la historia y tienen por condición los acontecimientos, los cuales nunca están en la globalidad de la situación en que aparece (el ser), sino que son locales y presentan elementos que no estaban presentados en la situación global. Un acontecimiento reconfigura la situación global de lo presentado (el ser). La ciencia no es la misma después del “acontecimiento Galileo”, la política no es la misma después del “acontecimiento Marx” o el amor no se puede pensar de la misma manera después del “acontecimiento Freud”. Y, en segundo lugar, si la verdad es el resultado de un procedimiento que acontece, su definición debe responder a un requisito primordial: es siempre la verdad de una situación, aquella donde el acontecimiento tiene lugar.

Que una verdad esté localizada significa que no puede generalizarse para cualquier situación o tiempo, lo cual no implica que no produzca efectos retroactivos (repensar el pasado del arte, la política, etcétera), reconfigure globalmente el orden de lo dado o que se proyecte para futuros acontecimientos. Por eso, una verdad es siempre una verdad para cada situación, aunque paradójicamente sea universal por sus efectos en el tiempo y el espacio.

Para Badiou la producción de una verdad a través de un procedimiento genérico por la aparición de un acontecimiento tiene una lógica que se puede esquematizar de la manera siguiente: en el orden de lo dado, en el orden del ser hay algo que apunta por sus “torsiones sintomáticas” a la aparición de un acontecimiento (que está incluido en la situación, pero no está contado por ella); y este acontecimiento es nombrado por un humano-animal (no hay nada en lo dado que le pueda dar nombre a esa novedad por lo cual implica siempre una apuesta) y este humano-animal deviene en sujeto a través de la fidelidad al acontecimiento fugaz, lo que significa llevar al acontecimiento hasta sus últimas consecuencias para devenir sujeto a través de un procedimiento genérico de verdad, y ello mediante un forzamiento (término tomado de la teoría de conjuntos de Paul J. Cohen) de la verdad que despliega las consecuencias del acontecimiento en el orden del ser reconfigurando las coordenadas de lo dado.

Siendo la postura que tome un animal-humano frente al acontecimiento produce diversos tipos de sujetos. Únicamente la fidelidad al acontecimiento produce simultáneamente un sujeto y una verdad. Si se deniega (término tomado de Freud que significa negar para afirmar) el acontecimiento produce un sujeto reactivo. Si se oculta el acontecimiento se produce un sujeto oscuro. También se puede ser fiel por resurrección (sujeto renovado) y producir una verdad.

En el dispositivo filosófico de Badiou las palabras in-estética, ontología transitoria y meta-política son acuñadas en contra de los términos estética, epistemología y filosofía política. En particular, el término “meta-política” se debe entender como cualquier saber que pueda dar cuenta de los efectos generados hacia el interior de la filosofía, por instancias políticas reales; es decir, un saber que marca nuevas formas de pensar la filosofía como producto del acaecer político. Por esta razón la meta-política es opuesta a la filosofía política, la cual afirma que, dada la inexistencia de la política, debería lanzar la filosofía a pensar “lo político”. Primero se produce el acaecer político para luego hacer balance de los efectos que este acaecer produce en el discurrir filosófico.

En lo que a la ontología transitoria se refiere, no trata de una reconstrucción de la metafísica, que ya ha dejado claro su fin sin retorno, sino de la incógnita que representa la redefinición de la filosofía como un lugar posible de lo incondicionado. Badiou no deja de señalar las dificultades que eso supone. La primera de ellas es que sabemos que las ciencias humanas no pueden remplazar a la filosofía. Ésta fue una idea que apareció muy pronto, después de la crisis filosófica del siglo XIX. Hoy en día se sabe que no pueden remplazarla por el hecho que las ciencias humanas no permiten pensar o tratar la singularidad como tal. Tratan, en cambio, las cosas desde el ángulo de lo general o desde un perfil determinado por datos estadísticos o empíricos, pero nunca su aportación a lo singular se muestra.

Por eso existe una primera forma de expresión de la necesidad de lo filosófico bajo el ángulo de pensar lo singular en cuanto a tal, sin apelación al recurso a la figura de un sujeto colectivo, sin el apoyo religioso, his-

tórico o espiritual, que sirva de referencia y que sirva de punto de apoyo desde el cual elevar la decisión solitaria. Por ello, a partir del momento en que cada uno es devuelto a su propia singularidad frente a lo inhumano, es necesario un principio incondicionado. Hay que poder denunciar la inhumanidad de lo inhumano sin condiciones de ningún tipo.

A las nuevas generaciones de filósofos de las cuales habla el propio Badiou, les compete desarrollar juntamente con otras percepciones de lo político una idea de ésta que garantice más y mejor la idea de igualdad. Única vía desde la cual Badiou concibe el quehacer filosófico y por ende la construcción de verdades. De esta manera llegados, se llevará a cabo, en forma contemporánea el “gesto platónico” desde el cual nuestro autor concibe la realización de lo filosófico.

El “continuar” de Badiou no sólo es una proclama teórica, sino que también valida todo un proyecto que llega hasta *l’Immanence des vérités*. Pero el “continuar” de Badiou no solo compete a su persona y a su obra, sino que con ello quiere proclamar el sentido interminable del quehacer filosófico. Badiou toma el verso de Saint-John Perse, “habitaré mi nombre”<sup>5</sup>, para asociarlo al sentido de la continuidad sobre la cual se establece el vivir humanamente. Que cada uno individualmente pueda habitar su nombre, según Aristóteles escribe: “vivir como inmortal”.

Sirva, a este efecto, la definición de filosofía que el propio Badiou traza en su libro de entrevistas *La philosophie et l’événement*: “la filosofía son tres cosas. En primer lugar, un diagnóstico de la época: ¿qué plantea la época? En segundo lugar, es una construcción, a partir de ese planteamiento contemporáneo, de un concepto de verdad. Y en tercer lugar, una experiencia existencial relativa a la verdadera vida. La unidad de las tres es la filosofía. Ya las nuevas generaciones de filósofos, según hemos señalado, de las cuales habla el propio Badiou, les compete desarrollar conjuntamente para que, en un momento dado, la filosofía, se convierte en una filosofía<sup>6</sup> que garantice más y mejor la idea de igualdad. Única vía desde la cual Badiou, recuérdese, concibe el quehacer filosófico y por ende la construcción de verdades.

Otro de los objetivos de Badiou en lo concerniente a lo realmente existente aparece explicitado en su libro *Logiques des mondes* donde Badiou se muestra opuesto a un paradigma dominante del pensamiento contemporáneo: el llamado por él “materialismo democrático”. Este materialismo democrático se puede resumir en la siguiente declaración del propio Badiou: “Solo hay cuerpos y lenguaje”. Esta decisión se refiere tanto a las filosofías vitalistas post-Deleuze, como a la posmodernidad, entendida como relativismo histórico y lingüístico. Badiou, en general, apunta de esta manera a todo relativismo lingüístico, cultural o histórico: cualquier creencia de que no hay una verdad que pueda cruzar la particularidad de una época, un medio, un juego de lenguaje. El materialismo democrático, dice en este sentido, es el único materialismo histórico verdadero.

Esta es la razón por la cual hay una cierta negación de la historia en Badiou: “La historia en mayúscula no existe”, idea que aparece, en un primer momento, en la *Teoría del sujeto*, para desafiar en particular la historia totalizante hegeliana, incluso hegeliana-marxista; y aparece una segunda vez en *Logiques des mondes* para recusar esencialmente la absorción de las verdades eternas en el relativismo histórico contemporáneo.

A este materialismo democrático, Badiou opone una frase que él mismo formula: “volver de la muerte”: mediante el “materialismo dialéctico” (distinto, sin embargo, de la antigua “dialéctica materialista” marxista). ¿De qué manera se puede decir que su materialismo es “dialéctico”? Se puede afirmar por el hecho que va más allá de una dualidad -la de los cuerpos y los lenguajes del materialismo democrático- mediante un tercero, que se incluye: “No solo hay cuerpos y lenguajes, sino que también hay verdades”. Estas verdades, que Badiou siempre llama “eternas”, están ciertamente hechas solo de cuerpos y lenguajes, pero el ser infinito de una verdad siempre excede, digan lo que digan los relativistas, la existencia precedera de los materiales por los cuales se muestra. Pues el contexto concreto, histórico y cultural en el que aparecen las verdades, y que está construido, en efecto, de las lenguas y culturas de la época, no puede impedir su ser trans-histórica, que Badiou ilustra en el prefacio de *Logiques des mondes* por un análisis detallado de varios ejemplos, en los cuatro procedimientos de verdad.

Para contrarrestar el relativismo histórico inducido por el materialismo democrático y su negación de cualquier jerarquía de ideas, se puede echar un vistazo a lo que existe de invariante en mundos dispares. Tomando el ejemplo matemático, el procedimiento fundamental de todo pensamiento para Badiou. Consideremos el teorema de la aritmética que establece, en términos contemporáneos, que existe una infinidad de números primos. Es bien sabido que Euclides ya había demostrado este teorema en sus *Elementos*, y uno podría deducir que es una verdad eterna, sin cambios en la historia, intangible, tan cierta para un griego como para un contemporáneo, y abrigando el mismo núcleo de significado para uno y para el otro.

Sin embargo, el defensor del relativismo histórico, por lo que “antropólogo cultural” resaltará la ingenuidad, con el argumento de que las dos declaraciones, presentes en dos mundos culturales diferentes, tenían en verdad nada común –que ya muestra la diferencia en su formulación. Euclides, de hecho, no podía probar la infinidad de números primos, ya que el infinito aritmético no tenía ningún significado para un griego. Simplemente demostró que los números primos siempre superaban una cantidad dada (finita) de números primos. Otras diferencias en la redacción convencerán a nuestro relativista de que las dos declaraciones fueron, de hecho, inconmensurables.

Badiou replica que la ilusión ingenua está aquí del lado del antropólogo, y no del matemático. Porque los griegos han descubierto, a través de este teorema, una verdad esencial en cuanto al número. La demostración de Euclides, de hecho, se basa en la demostración de que

<sup>5</sup> A. Badiou, *La filosofía otra vez*, Madrid, Errata Naturae, 2010, p.147.

<sup>6</sup> A. Badiou, *La philosophie et l’événement*, op. cit., p. 150.

cualquier entero puede descomponerse en factores primos. Pues esta verdad, insiste Badiou, siempre rige las matemáticas contemporáneas, especialmente el álgebra abstracta moderna. Este intenta, en un campo de operación dado, definir allí operaciones similares a las de la suma o la multiplicación, pero también descomponer sus “objetos” en objetos primitivos, de la misma manera que un número es siempre descomponible en números primos.

Hay pues, a través de los siglos y de mundos culturales y antropológicos, verdades que no son nada forzadas sino son productoras de la única historia auténtica: la de gestos teóricos fructíferos, siempre recomenzados en diversos contextos, con la misma fidelidad y, sin embargo, con resultados cada vez innovadores.

La intensidad de la apariencia de un ser en un mundo, Badiou lo nombra la existencia. La especificidad de la existencia es que, y a diferencia del ser, admite variaciones infinitas de un mundo a otro. El mismo múltiplo puede existir al máximo en un mundo y muy débil en otro, o donde será casi inexistente. Con esto, Badiou capta el hecho de que el mismo ser existe de una manera más o menos intensa de acuerdo con los contextos donde aparece. Se dirá que el número silábico, muy presente en un poema en Alejandrino, está muy poco presente (aunque siempre está allí) en un poema en verso libre; o una persona, radiante entre sus colegas, se encuentra como inexistente cuando es vista en su entorno familiar.

Por lo tanto, Badiou intenta mostrar que la novedad no es tanto la creación de la nada, sino a partir de un acontecimiento que remueve nuestro conocimiento ordinario, la llegada al presente de algo intenso de que ya estaba allí, pero cuya existencia, su aparecer, estaba profundamente negada por la situación.

En el Libro V de *Logiques des mondes*, Badiou de hecho detalla la forma en que aparecen los cambios inherentes al surgimiento de una verdad en un mundo. En *l'Être et l'événement*, Badiou estaba satisfecho con una caracterización ontológica del acontecimiento como un múltiplo reflexivo. Ahora distinguirá tres tipos de acontecimientos con la ayuda de una descripción esta vez fenomenológica de su aparecer: el hecho, la singularidad débil y la singularidad fuerte.

Primero debemos distinguir los cambios producidos por un acontecimiento de las simples modificaciones temporales que, a su vez, están sujetas a las leyes de aparición. Por lo tanto, describir los diferentes grados de identidad entre las apariencias en un acontecimiento no es solo restaurar la imagen congelada en un momento dado, sino también detallar las variaciones temporales de estos grados en el tiempo, la reunión inicial de manifestantes a su dispersión final. Ningún acontecimiento en este tipo de cambio, que no introduzca el múltiplo reflexivo. Un mundo sin ningún acontecimiento no es un mundo fijo, sino un mundo que sigue el curso ordinario de las cosas y sus modificaciones.

El primer tipo de cambio producido por un acontecimiento, el que tiene un alcance menor, es el hecho. Este es un acontecimiento cuya aparición en un mundo es de baja intensidad, y cuyas consecuencias en este mundo serán irrisorias o incluso nulas. Es el caso, dice

Badiou, la declaración triunfante del Comité Central de la Comuna en el mismo día de su aplastamiento por los Versalleses. Se trata de un verdadero acontecimiento histórico, pero sin ninguna consecuencia ni continuación. Es un acontecimiento histórico en el umbral de su abolición afirma que tuvo lugar sin nada para el seguimiento inmediato, sino la represión misma. En contraste con el hecho, la fuerte singularidad es un acontecimiento de máxima intensidad, que lleva a la existencia el inexistente propio del sitio que admite el acontecimiento.

Tomemos siempre el ejemplo de la Comuna, un acontecimiento que ocurre en el mundo: “París al final de la guerra franco-prusiana”. El 18 de marzo de 1870, cuando el pueblo de París impidió al gobierno apoderarse de las armas de la Guardia Nacional, y lo hizo huir de la ciudad, muestra la capacidad política de los trabajadores y los militantes socialistas para ejercer ellos mismos el poder. Aquello que era el inexistente propio del sitio que apoya el acontecimiento: el “día del 18 de marzo”, es decir, la capacidad política del obrero existe entonces al máximo en las consecuencias del acto fundador de 1870. Consecuencias que irrigarán durante un siglo luchas revolucionarias. Finalmente, entre los dos, las singularidades débiles son acontecimientos cuyo alcance es intermedio: tal, según Badiou, la fundación de la Tercera República, respaldada por un movimiento popular real, pero rápidamente confiscada por los políticos de la época, y que no da muestra de el inexistente propio (la capacidad política de la clase obrera) del objeto-sitio.

En resumen, las distintas intensidades del acontecimiento son discriminados por su capacidad, dentro de los diversos procedimientos de la verdad, a mostrar un ser inexistente hasta entonces y obligó, una vez que apareció al máximo de forma retrospectiva a reconsiderar toda la historia de los predecesores: el esclavo, el proletario, según Badiou hoy el trabajador indocumentado (llamado solamente “sin papeles” en los medios de comunicación, la forma de obliterar sus condiciones de trabajo, para hacerles posibles delincuentes) son estas políticas invisibles que, cuando se desarrollan a la vanguardia de la historia, reconfiguran toda la lógica a los ojos de los contemporáneos, ayudando a dar al presente y al pasado un aspecto nuevo, pintado con colores de su lucha. Pero lo mismo podría decirse del arte, el amor o la ciencia, cuyas novedades a menudo son redescubrimientos de lo que, sin estar completamente ausente, apenas existía hasta su máxima aparición en el mundo. el acontecimiento de una vanguardia, un descubrimiento o un encuentro.

### 3. La realidad del mal en los escritos de Badiou

De la cuestión del mal, Badiou se ocupa en el seminario de 1990-1991, que con el título de *Théorie du mal, théorie de l'amour*, fue publicado en 2018; y en su libro *L'Éthique: essai sur la conscience du mal*, escrito con la intención de ir en contra de la moralización de la política que pretende sustituir la política por la moral en un mundo llamado “post-ideológico”.

Después de hacer un repaso a las formas ideológicas de la ética, que Badiou concreta en los derechos del hombre y del ciudadano; la visión victimista del humano; la injerencia humanitaria, la bioética, la ética de la diferencia, el relativismo cultural. Badiou se adentra a bosquejar una construcción de un concepto de ética que sea coherente con la concepción de las verdades que Badiou ha explicitado en sus grandes obras. El humano debe continuar acompañando y acompañado de las verdades surgidas de los acontecimientos y en hacerlo hace posible la existencia de un mundo humano y por ende alejado de las ideologías éticas que lo único que hacen es desmerecer la singularidad del humano, su capacidad de producir verdades.

Esta forma de articular lo ético se constituye bajo las condiciones que Badiou no deja nunca de referenciar en sus escritos y que en el apartado de la reflexión ética tienen también su espacio. Estas condiciones, son el elemento básico que posibilita que en una situación se produzca el acontecimiento y a partir de este, los procesos de verdad sean mantenidos, por ese llamado que Badiou

hace del continuar. Continuar sin desfallecer, manteniendo la fidelidad al acontecimiento sería la forma, según la cual, y a modo de la perseverancia spinozista, da cuenta de lo que es la Ética para Badiou.

Por el contrario, el mal, desde esta perspectiva sería, el desfallecimiento respecto a la perseverancia en el continuar del acontecimiento. Esta forma del mal se presenta bajo diversas formas, que Badiou señala en sus escritos. Especialmente lo hace en el libro citado, dedicado a la Ética. Dice Badiou que el mal se encuentra en el simulacro, o dicho de otra manera siendo fiel a un falso acontecimiento. También el mal se encuentra en la traición, ceder una verdad en nombre del interés; y por último, el desastre, creer que la potencia de una verdad es total.

El mal, en definitiva, para Badiou solo es posible en el encuentro del bien. No hay mal radical ni trascendental. El bien y el mal son efecto de la acción humana, son fruto de la inmanencia de la acción humana, y del camino hacia las verdades que el acontecimiento proporciona.

#### 4. Bibliografía

- Bosteels, B., *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009.
- Badiou, A., *Conditions*, Paris, Seuil, 1992 (*Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003).
- , *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata naturae, 2010.
- , *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998 (*Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002).
- , *l'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1998 (*El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, ed. Manantial, 1999).
- , *Ethique*, Paris, Hatier, 1993 (*La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, ed. Herder, 2004).
- , *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*, Paris, Seuil, 2006.
- , *Immanence des vérités. L'être et l'événement, 3*, Paris, Seuil, 2018.
- , *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra, 1990.
- , *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.
- , *La philosophie et l'événement: entretiens avec Fabien Tarby*, Meaux, Germina, 2010.
- , *La République de Platon*, Paris, Fayard, 2012.
- , *Le Séminaire. Vérité et sujet, 1987-1988*, Paris, Fayard, 2017.
- , *Le Séminaire. Théorie du mal, théorie de l'amour, 1990-1991*, Paris, Fayard, 2018.
- , *Mémoires d'outre-politique*, Paris, Flammarion, 2023.
- Corcoran, S., *The Badiou Dictionary*, Edinburg, EUP, 2015.
- Hallard, P., (Ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres, Coninum, 2004.
- Hallward, P., *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
- Riba, J., *Alain Badiou: lo político, la política*, Barcelona, Gedisa, 2019.
- Scavino, D., *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1999.
- Tarby, F., *La philosophie d'Alain Badiou*, Paris, l'Harmattan, 2012.
- Watkin, W., *Badiou and Indifferent Being: A Critical Introduction to Being and Event*, London, Bloomsbury Academic, 2017.
- Zizek, S., "La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo" en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2001.

# La noción de *verdades* en la filosofía de Alain Badiou: un análisis de su concepción del conocimiento y la realidad

Eduardo Alberto León<sup>1</sup>; Jhonatan Mauricio Salazar Achig<sup>2</sup>

Recepción: 28-09-2023 / Aceptación: 29-10-2023

**Resumen.** La noción de verdad ha sido siempre el tesoro de la filosofía, su objeto de estudio y debate durante siglos, sin embargo, en la actualidad hay numerosas perspectivas que ofrecen respuestas innovadoras a la relación entre verdad, conocimiento y realidad, pero ninguna de ellas tiene una claridad abrumadora como la que nos ofrece la filosofía de Alain Badiou. Es que no se queda en poner su postura frente al debate, sino que resuelve lo que a las otras perspectivas les faltaba. El tema abordado en este artículo es relevante al menos por tres razones: en primer lugar, porque al tocar la relación entre verdad, conocimiento y realidad en Badiou se vuelve sobre un lugar clásico dentro de la tradición filosófica, en segundo lugar, porque, al plantear el problema, no solo se queda en el campo de la filosofía sino que ronda el debate actual en múltiples campos los que denomina procedimientos genéricos de verdades, en tercer lugar, porque se intenta explorar las relaciones entre verdad y conocimiento en la filosofía de Badiou, algo no muy frecuente en los estudios badiouianos.

**Palabras clave:** Verdad; Badiou; filosofía clásica; acontecimiento; realidad.

## [en] The Notion of Truth in Alain Badiou's Philosophy: An Analysis of His Conception of Knowledge and Reality

**Abstract.** The notion of truth has always been the treasure of philosophy, its object of study and debate for centuries. However, nowadays, there are numerous perspectives offering innovative answers to the relationship between truth, knowledge, and reality. Still, none of them shines with overwhelming clarity like Alain Badiou's philosophy. He not only presents his stance on the debate but also resolves what other perspectives lack. The topic addressed in this article is relevant for at least three reasons. Firstly, by delving into the relationship between truth, knowledge, and reality in Badiou's work, it revisits a classic territory within the philosophical tradition. Secondly, by posing the problem, it extends beyond the realm of philosophy and engages with current debates in multiple fields, which Badiou refers to as generic procedures of truths. Thirdly, the article seeks to explore the connections between truth and knowledge in Badiou's philosophy, a topic not commonly studied in the realm of badiouian research.

**Keywords:** Truth; Badiou; Classical Philosophy; Event; Reality.

**Sumario.** 1. Introducción 2. Contextualización del autor y su obra 3. Acontecimiento y verdad 4. Procedimientos genéricos de las verdades 5. La concepción de la verdad en la filosofía de Alain Badiou 6. El conocimiento y la práctica de la fidelidad a la verdad. 7. Importancia de la concepción de la verdad de Badiou en la filosofía contemporánea. 8. Conclusiones.

**Cómo citar:** Alberto León, E. y Salazar Achig, J. M. (2023). La noción de verdades en la filosofía de Alain Badiou: un análisis de su concepción del conocimiento y la realidad. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 341-349.

## 1. Introducción

La noción de verdad ha sido objeto de estudio y debate en la filosofía desde hace siglos, sin embargo, en la actualidad hay nuevas perspectivas que ofrecen respuestas innovadoras a preguntas tradicionales. Es muy particular en este aspecto la filosofía de Alain Badiou, pues en ella hay un abordamiento riguroso de asuntos que ya se los relegó a la tradición filosófica, y, que dejaron de ser pensados por muchos autores contemporáneos. Badiou es un filósofo muy especial, pues a diferencia de otros grandes maestros de la

filosofía francesa (Deleuze, Derrida, Foucault), asume en su obra cuestionamientos que vienen desde la filosofía clásica dando respuestas a preguntas tradicionales como ¿qué es la filosofía? ¿qué es el ser?, ¿qué es el amor?, pero más allá de esos temas, su pensamiento se ha destacado por su original y rigurosa reflexión sobre la noción de verdad y su relación con el conocimiento y la realidad.

Badiou nos plantea un sistema ontológico riguroso que se va articulando de manera estructurada con su ejercicio filosófico, como una pirámide invertida, su filosofía se soporta en la siguiente tesis “[...] la ontología

<sup>1</sup> Flasco-Ecuador – [caleonfl@flasco.edu.ec](mailto:caleonfl@flasco.edu.ec)

<sup>2</sup> Universidad Central del Ecuador – [jmsalazara@uce.edu.ec](mailto:jmsalazara@uce.edu.ec)

no le pertenece a la filosofía sino a la matemática”<sup>3</sup>. Este punto de arranque sorprende, y de esa manera desentraña una concepción sobre la realidad, donde la verdad se entiende como una condición necesaria para la construcción de conocimiento. Badiou hace una distinción entre la concepción platónica de verdad como una forma de conocimiento que se basa en la contemplación de las ideas y la idea aristotélica de verdad como una forma de conocimiento que se basa en la observación y la experiencia, señalando que ambas perspectivas tienen un enfoque diferente en el conocimiento<sup>4</sup> al argumentar que se limitan a la verdad en términos de correspondencia o adecuación. Badiou propone una tercera perspectiva de la verdad, que se basa en la idea de acontecimiento. Para Badiou, la verdad es el resultado del proceso de fidelidad a un acontecimiento, que permite la construcción de nuevos conocimientos.

En relación con la supuesta heterogeneidad entre las perspectivas *crisp* y *fuzzy*<sup>5</sup> de la teoría de conjuntos propuesta por Badiou, es importante señalar que ambas perspectivas tienen un enfoque diferente en el conocimiento. La perspectiva *crisp* se basa en la idea de que los objetos pertenecen o no pertenecen a un conjunto, mientras que la perspectiva *fuzzy* considera que los objetos tienen grados de pertenencia a un conjunto. A pesar de esto, Badiou sostiene que ambas perspectivas son compatibles y se pueden integrar en una teoría más amplia del conocimiento y la realidad. En este sentido, Badiou busca superar la oposición entre estas dos perspectivas para construir una teoría más completa y coherente<sup>6</sup>.

En este trabajo, nos proponemos analizar en detalle esta concepción de la verdad de Badiou, explorando sus fundamentos, su desarrollo y su relevancia para la filosofía contemporánea. A continuación, se expondrá la crítica que Badiou hace a las concepciones clásicas de la verdad, para luego profundizar en su concepción de la verdad como un evento que se produce a través de la realización de una idea o concepto en el mundo real.

Además, se abordará la idea de que la filosofía no produce verdades como tal, sino que se pronuncia sobre la conjunción pensable de las verdades. Esto conduce a la discusión sobre los cuatro procedimientos genéricos que Badiou ha identificado para la producción de verdades: el amor, el poema, el matema y la política. Finalmente, se expondrá cómo la teoría de la verdad de Badiou plantea un compromiso activo con la verdad y la realidad como condición para la construcción del conocimiento.

Se destacará la importancia de la práctica de la fidelidad a la verdad para la consolidación de un saber riguroso y coherente. En suma, se demostrará que la concepción de la verdad de Badiou ofrece una perspectiva original y relevante para la comprensión de la realidad y el conocimiento en la filosofía contemporánea. Asimismo, se destacará la relevancia que esta teoría ha adquirido en la filosofía actual y las posibles implicancias que puede tener en distintos ámbitos del pensamiento.

## 2. Contextualización del autor y su obra

Badiou es un filósofo muy especial. Para muchos es la última figura de un momento singular en la filosofía francesa, que ha tenido una influencia significativa en la filosofía contemporánea con grandes maestros como: Deleuze, Derrida y Foucault. Pero a diferencia de estos filósofos paradigmáticos Badiou es un filósofo clásico, “que busca construir un sistema filosófico –de cabo a rabo– que pueda responder a las preguntas más antiguas y tradicionales de la filosofía”<sup>7</sup>.

Alain Badiou, aborda cuestionamientos provenientes de la filosofía clásica y ofrece respuestas a preguntas tradicionales como “¿qué es el ser?”, “¿qué es la filosofía?”<sup>8</sup>. Para ello, plantea un sistema ontológico que se integra de manera coherente con sus implicaciones políticas y éticas. Se enfrenta así directamente a los temas fundamentales de la filosofía y establece un diálogo sin concesiones con los autores clásicos.

En su conjunto, Alain Badiou desarrolla un sistema filosófico que exige que el lector asuma su ontología. Esto implica reconocer que esta ontología tendrá ramificaciones y consecuencias que también deben ser consideradas en los ámbitos ético, político, matemático, estético y otros campos. Por lo tanto, el pensamiento de Badiou abarca una amplia gama de temas y establece conexiones y diálogos con otros filósofos franceses contemporáneos.

La ontología matemática de Badiou se basa en la idea de que la matemática es la única disciplina que puede hablar del ser, en contraposición a la tradición filosófica que consideraba que era la filosofía la única que podía hacerlo. Badiou sostiene que la matemática es capaz de pensar la multiplicidad como tal, y que la ontología se define como un sistema axiomático-matemático, anclado en la teoría de conjuntos, cuyo principio y fin es el conjunto vacío. La ontología de Badiou se presenta como una forma de pensar a través de una epistemología matemática, y su perspectiva va en contra de otros filósofos contemporáneos que pueden centrarse más en cuestiones lingüísticas, hermenéuticas o fenomenológicas. Sin embargo, es importante destacar que la ontología matemática de Badiou no es una teoría del conocimiento, sino una teoría del ser<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> S. Vinolo, “Alain Badiou: el último de los maoístas”, en J. Rojas y E. Daza, *Marx y la crítica de nuestro tiempo*, Lima, Heraldos Editores, 2019.

<sup>4</sup> P.S. García, “Algunos aspectos lógicos y epistemológicos de la teoría de conjuntos fuzzy: sobre una tesis de Alain Badiou”, Cuadernos del CIMBAGE N°6, 2003, pp. 1-15.

<sup>5</sup> “Crisp” y “fuzzy” son términos utilizados en la teoría de conjuntos difusos. En la teoría de conjuntos “crisp” o clásicos, cada elemento pertenece o no pertenece a un conjunto determinado, sin medias tintas. En cambio, en la teoría de conjuntos “fuzzy” o difusos, los elementos pueden pertenecer a un conjunto en diferentes grados, es decir, existen grados de pertenencia difusos o imprecisos. Esta teoría se utiliza para representar situaciones en las que los límites entre los conjuntos no son claros o definidos de manera precisa, como en algunos problemas de clasificación o toma de decisiones en los que hay incertidumbre o ambigüedad en los datos.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> S. Vinolo, *Alain Badiou Vivir como inmortales*, Quito, Centro de Publicaciones PUCE, 2023, p. 15

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>9</sup> P. García, La adopción de una ontología matemática en la filosofía de Alain Badiou. Algunas de sus implicancias políticas [Doctoral dissertation, CONICET]. <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/>

Algunas de las implicancias políticas de la ontología matemática de Badiou se relacionan con su énfasis en el acontecimiento como un punto de ruptura en el orden establecido. Según él, los acontecimientos son momentos singulares en los que se revela una verdad que trasciende las estructuras existentes. Badiou argumenta que la filosofía debe involucrarse con estos acontecimientos, subrayando su importancia como puntos de ruptura en el orden establecido.

Los acontecimientos representan momentos singulares en los cuales se revela una verdad que va más allá de las estructuras existentes. Por lo tanto, Badiou sostiene que la filosofía debe comprometerse con estos eventos. Además, defiende un enfoque universalista y militante en política, haciendo de su sistema un vehículo crítico del relativismo cultural o histórico, apostando por la universalidad. Argumenta que la filosofía debe comprometerse con la construcción de una sociedad justa y equitativa, y que los filósofos tienen la responsabilidad de participar activamente en la política. Esta postura difiere de algunos filósofos contemporáneos que pueden ser más críticos con la política institucional o adoptar perspectivas más postestructuralistas y descentralizadas<sup>10</sup>.

El enfoque de Badiou respecto al papel del sujeto es central en su obra. Él sostiene que el sujeto tiene la capacidad de trascender las limitaciones y estructuras preexistentes a través de su fidelidad a una verdad y su compromiso activo en su búsqueda. Esta concepción del sujeto contrasta con ciertos enfoques posmodernos que plantean cuestionamientos sobre la noción misma de sujeto. Estas diferencias son solo una muestra de las notables distinciones entre Alain Badiou y otros filósofos franceses contemporáneos.

Badiou se destaca por su ambición de construir un sistema filosófico que aborde las preguntas más ancestrales y tradicionales de la filosofía. Su ontología matemática, basada en la premisa de que las matemáticas son la única disciplina capaz de abordar la cuestión del ser, lo diferencia de otros filósofos contemporáneos que se centran en cuestiones lingüísticas, hermenéuticas o fenomenológicas. Además, Badiou enfatiza la importancia del acontecimiento como un punto de ruptura en el orden establecido y aboga por un enfoque universalista y militante en política. Su sistema filosófico requiere que el lector asuma su ontología y reconozca que esta tiene implicaciones en una amplia gama de campos. En conclusión, el pensamiento de Badiou abarca una amplia gama de temas y establece conexiones y diálogos con otros filósofos franceses contemporáneos, lo que lo convierte en una figura importante en la filosofía contemporánea.

### 3. Acontecimiento y verdad

Recordamos que en Badiou su sistema filosófico se concatena de tal manera que asumir sus ideas generales en

[handle/11336/80894/CONICET\\_Digital\\_Nro1%20Garcia%20Pozo.pdf?isAllowed=y&sequence=5,2019](https://doi.org/10.1136/80894/CONICET_Digital_Nro1%20Garcia%20Pozo.pdf?isAllowed=y&sequence=5,2019)

<sup>10</sup> C. A. Garduño Comparán, "Las matemáticas como respuesta al reto de la antifilosofía en Alain Badiou", *Revista De Filosofía Universidad Iberoamericana*, 54(153), p. 170-208.

ontología tiene una expresa relación con todos los demás temas que ha trabajado. Entonces para llegar a su postura en cuanto a la verdad es necesario partir de un pequeño recorrido por su ontología (teoría del ser) y su teoría del aparecer (fenomenología).

En su obra *El ser y el acontecimiento*<sup>11</sup> nos plantea que la filosofía está separada de la ontología. A diferencia de todos quienes identifican la filosofía con la ontología, Badiou identifica la ontología con las matemáticas. Este punto de arranque sorprende en filosofía, ya que ahora son las matemáticas, y para ser exactos la teoría de conjuntos, el lugar desde donde se puede designar al ser-en-tanto-ser. Lo que gana con su postura es resolver la adecuación de las matemáticas con la realidad, que venía siendo un problema filosófico, ya no se busca el problema del fundamento de las matemáticas, dado que las matemáticas son el fundamento. "La tesis inicial de mi emprendimiento, a partir de la 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"<sup>12</sup>.

Esta declaración subraya la importancia de las matemáticas como una disciplina que no solo describe la realidad, sino que también la fundamenta. En lugar de considerar las matemáticas como una herramienta meramente descriptiva, Badiou sostiene que son la base misma sobre la cual se construye nuestra comprensión de lo que es. Esto implica que las matemáticas no son una mera representación de la realidad, sino que, en sí mismas, constituyen la estructura subyacente de la realidad misma. En este sentido, la filosofía de Badiou reconfigura la relación entre el pensamiento matemático y la naturaleza, sugiriendo que las matemáticas son tanto un medio como un fin en la búsqueda del conocimiento y la verdad.

Partiendo de allí cabe indicar que su filosofía puede ser comparada a una pirámide invertida, en la punta soporta toda la tesis más importante "ontología no le pertenece a la filosofía sino a la matemática"<sup>13</sup> Badiou rechaza todo pensamiento de la unidad, para él todo es multiplicidad. "La tesis ontológica de Badiou es que el ser no es ni Uno ni uno"<sup>14</sup>. El error fundamental de la ontología clásica era haber pensado que el Ser se tenía que pensar bajo la modalidad de lo Uno, en este caso nos dice que "aquello que se presenta es esencialmente múltiple"<sup>15</sup>. Ese es otro punto clave en su pensamiento, pues se aleja de relación del ser con lo "Uno", y debemos asumir que toda presentación –o todo aparecer– es múltiple. Aquí desarrolla un juego interesante entre lo uno y lo múltiple, pues si todo uno es múltiple, sin embargo, dirá que, al nivel del aparecer, el uno se presenta, pero bajo la modalidad de la cuenta-por-uno. Así se "establece un juego entre ser múltiple y aparecer uno"<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Argentina, Ediciones Bordes, 1999.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>13</sup> S. Vinolo, "Alain Badiou: el último de los maoístas", *op. cit.*, pp. 109-144.

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Idem*.

Revisamos cuidadosamente su ontología y encontramos que en ella se sostiene que todo lo que existe es un múltiple de un múltiple, y esto se extiende hasta el infinito. Por otro lado, en su fenomenología, lo múltiple puede manifestarse bajo la modalidad de “cuenta-por-uno”. No obstante, hay dos excepciones a esta lógica: las multiplicidades extraordinarias, también conocidas como “acontecimientos”, y las multiplicidades genéricas, que se refieren a las “verdades”<sup>17</sup>. Estas excepciones plantean un enfoque distinto dentro de la ontología y la fenomenología, y es importante considerarlas para una comprensión más completa del sistema filosófico que se está analizando.

El acontecimiento irrumpe en la “estabilidad” del mundo, lo trastoca. Para este autor decir que lo trastoca quiere decir que el acontecimiento no puede ser deducible del ser, de su estado anterior, rompiendo con toda lógica anterior, esa es su característica. Ciertamente el acontecimiento es una multiplicidad, pero a la vez es una discontinuidad del ser. Badiou es junto con Derrida, Foucault, Deleuze y Althusser, un pensador del acontecimiento. Si hay algo que rompe con el orden es el acontecimiento, nos dirá, porque irrumpe en lo cotidiano y lo trastoca de forma definitiva. Una vez que un acontecimiento irrumpe no hay forma posible de retorno.

El acontecimiento es considerado como una multiplicidad extraordinaria porque es el origen de algo nuevo y no la mera continuidad de algo ya existente, pero hay un requisito clave para que un acontecimiento sea, y ese requisito es que exista un sujeto que lo declare, es decir “sólo los sujetos pueden nombrar acontecimientos para convertirlos en acontecimientos, para declarar su estado de acontecimientos”<sup>18</sup>. Describimos con Badiou un punto clave y es que no hay acontecimiento sin un militante del acontecimiento que declare y que sea fiel a ese acontecimiento. Allí parece la importancia del sujeto que al ser quien declara la existencia de un acontecimiento a la vez debe comprometerse con lo que declara, allí radica la articulación del filósofo y el militante con el pensamiento y la vida.

Para Badiou, la filosofía no puede producir verdades, como tradicionalmente se ha manifestado sino solamente “pronuncia, no la verdad, sino la coyuntura –es decir la conjunción pensables– de las verdades”<sup>19</sup>, indicará en su obra *Manifiesto por la filosofía*. Con esto Badiou nos precisará una de sus tesis más controversiales, dando un giro total a la filosofía como se venía pensando desde la antigüedad, pues para todos era obvio que la filosofía producía verdades, pero para Badiou en cambio no le corresponde a la filosofía enunciar verdades, su deber es relacionar las verdades que se producen. Allí comprendemos su propuesta filosófica y como se relaciona el complejo conceptual: *acontecimiento-fidelidad-sujeto-verdad*.

Yendo más allá en su desarrollo se ve que, en primer lugar, una verdad siempre tiene relación con un acontecimiento, lo que involucra que una verdad es siempre

una ruptura inmanente. Es una ruptura en el sentido de que la verdad no estaba en el orden cotidiano de la situación ni se dejaba pensar por los saberes establecidos. Entonces al nombrar un acontecimiento estamos nombrado algo que no se dejaba pensar antes, pero allí el tema es que para que esa verdad prevalezca es necesario un sujeto que sea fiel al acontecimiento. Nos lo plantea así: “Ser fiel a un acontecimiento, es moverse en la situación que este acontecimiento ha suplementado, pensando la situación «según» el acontecimiento”<sup>20</sup>.

Entonces no puede haber verdad sin acontecimiento, y no puede haber verdad sin fidelidad a ese acontecimiento. La fidelidad hace que el sujeto se relacione con la nueva situación abierta por el acontecimiento, es decir, obliga al sujeto a inventar una nueva manera de ser en la situación. El sujeto será el soporte de un proceso de verdad, de esa manera vemos como claramente se “plantea la articulación de una ontología y de un compromiso militante, y esto es posible en el acontecimiento”<sup>21</sup>. Estamos entonces marcando que la decisión del sujeto es clave para originar el proceso de una verdad. “Ser fiel a un acontecimiento es moverse en la situación que este acontecimiento ha suplementado, pensando la situación según el acontecimiento”<sup>22</sup>.

El sujeto será quien hace existir al acontecimiento, entonces para ser sujeto uno debe verse atravesado por un acontecimiento. Ese se podría decir es el proceso cómo el animal-humano (a quien Badiou denomina alguien) pasa a constituirse como sujeto. Alguien se transforma en sujeto cuando es atravesado por un acontecimiento. El sujeto en Badiou hace de vórtice entre el acontecimiento y el proceso de verdad, por lo tanto, ya no es su objetivo pensar el sujeto reflexivo o el sujeto trascendental, sino el sujeto como circunstancia de un proceso de verdad.

#### 4. Procedimientos genéricos de las verdades

En Badiou *verdades* son otro tipo de multiplicidades a las que denomina multiplicidades genéricas. Hay que hacer una precisión, este filósofo no nos habla de *la* verdad, pues no concibe que hay una sola, pues ello nos lleva nuevamente a pensar que hay una esencia de la verdad; pero tampoco nos habla de *las* verdades, ya que ello las reduciría a un conjunto también determinado. Debemos decir simplemente *verdades*.

Hemos explicado que las verdades surgen de la siguiente forma: tenemos el acontecimiento, que rompe con los saberes instituidos hasta el momento, y luego un alguien que declara ese acontecimiento, es la forma como deviene en sujeto que enuncia la situación bajo la perspectiva del acontecimiento, de esa manera se producen verdades en la situación. Postular que hay verdades se opone al relativismo contemporáneo, si bien es cierto acepta que las verdades son construcciones culturales no quiere decir que tengan valor solamente en un reducto

<sup>17</sup> S. Vinolo, *Alain Badiou Vivir como inmortales*, op. cit., p. 63.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>19</sup> A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1990, p. 18.

<sup>20</sup> A. Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004, p. 48.

<sup>21</sup> S. Vinolo, *Alain Badiou Vivir como inmortales*, op. cit., p. 63.

<sup>22</sup> A. Badiou, *La ética*, op. cit., p. 71.

localizable, Badiou sostiene que “nadie puede negar que la producción de verdades sea local (...) pero este carácter local de la producción de verdades no cuestiona su carácter universal”<sup>23</sup>.

Por lo tanto, verdades no solo se crean, sino también son creación, producción. ¿qué significa que nos hable de las verdades como multiplicidades genéricas? Pues que son un múltiple indiferente a todas las diferencias, es decir una verdad se puede producir dentro de un mundo, pero es aplicable a todos los mundos y allí radica su valor universal.

Ahora bien, dichas verdades, al no pertenecer al discurso de la filosofía deben verse producidas en algún lugar, Badiou nos dirá que esas verdades se producen en lo que ha llamado como procedimientos genéricos. Dichos procedimientos genéricos son: el amor, el poema, el matema y la política. Cada uno de ellos es susceptible de producir verdades, por lo tanto, hay cuatro tipos de verdades: la amorosa, la artística, la científica y la política. Son cuatro los procedimientos donde se producen verdades, y el trabajo de la filosofía o del filósofo es relacionar las verdades que se producen.

Según Badiou, los procedimientos genéricos son formas de acción que buscan realizar una verdad universal en un campo específico de la existencia, pero esa producción sin duda la realiza un sujeto fiel. Badiou identifica cuatro procedimientos genéricos principales y los detalla con las siguientes características.

El término “genérico” implica que estos procedimientos no están determinados de antemano por una estructura o un conjunto fijo de reglas. Más bien, son procesos abiertos que requieren la participación activa y la creatividad de los individuos involucrados. Los procedimientos genéricos no están limitados por convenciones preexistentes, sino que buscan la transformación y la apertura hacia nuevas posibilidades.

Alain Badiou utiliza el término “procedimientos genéricos” para referirse a estas formas de acción porque los concibe como procesos universales y abiertos que pueden ser aplicados en diferentes contextos y campos de la existencia humana. Estos procedimientos genéricos representan diferentes formas de acción y búsqueda de la verdad en diferentes ámbitos de la existencia. A través de estos procedimientos, Badiou busca explorar cómo la verdad puede surgir y transformar nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

## 5. La concepción de la verdad en la filosofía de Alain Badiou

Para Badiou, la verdad es un proceso que se produce en el interior de una situación. La verdad surge cuando se produce un acontecimiento que rompe con la ley de la situación y que abre la posibilidad de una nueva forma de relación entre los elementos. Este acontecimiento es una ruptura, un corte, un exceso que introduce una novedad radical en la situación.

La verdad no se puede concebir como una mera correspondencia entre el pensamiento y la realidad, tal y

como sostiene la teoría clásica. Badiou sostiene en cambio que la verdad se trata de un proceso dinámico que emerge desde el interior de una situación. Es a partir de un acontecimiento que introduce una nueva posibilidad de relación entre los elementos, lo que lleva a la creación de una nueva realidad. En este sentido, la verdad no se limita a reflejar la realidad, sino que la produce y transforma.

La filosofía de Badiou postula que la verdad es aprehendida a través de distintas “condiciones” externas a ella misma, “se trata de procedimientos uniformes, reconocibles a distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariable”<sup>24</sup>. Esto implica que la verdad no se limita a ser un objeto de estudio abstracto, sino que está íntimamente ligada a la realidad concreta que se experimenta. De esta manera, la filosofía tiene como deber identificar las “condiciones” necesarias para que la verdad emerja en una situación específica, más no es la que produce esa verdad, y de esta manera contribuye a la creación de nuevas realidades. Badiou distingue entre cuatro tipos de verdad: la verdad científica, la verdad política, la verdad artística y la verdad amorosa<sup>25</sup>. Cada una de ellas se produce en una situación distinta y tiene un modo de ser y un régimen de verificación propio.

La verdad científica surge de una situación científica, donde los elementos se relacionan y están sujetos a una ley científica. Cuando ocurre un evento que rompe esta ley, surge una nueva hipótesis o teoría que permite una mejor explicación de los hechos, abriendo nuevas posibilidades de conocimiento. Lo mismo ocurre en la verdad política, artística y amorosa, donde la situación interna de elementos relacionados por leyes políticas, estéticas o amorosas es interrumpida por un evento que introduce una nueva posibilidad de relación y abre una nueva posibilidad de organización social, expresión estética o amor.

Toda verdad involucra una fidelidad con el acontecimiento que la originó explica Badiou. Por ejemplo, la verdad amorosa, según Badiou, es un compromiso y fidelidad total hacia el otro, más allá de las limitaciones impuestas por la sociedad y la cultura, donde se renuncia a uno mismo en favor del otro. La verdad amorosa es una forma de amor que se construye a través del compromiso y entrega total y va más allá del amor romántico convencional basado en la búsqueda de la felicidad individual y la satisfacción de los deseos personales del tiempo y que exige una lucha constante contra las fuerzas que intentan destruirlo.

El acontecimiento es el punto de partida de una verdad, el momento en el que se abre una posibilidad de conocimiento, acción, creación o amor que antes no existía. En este sentido, la verdad no es algo dado o establecido de antemano, para Badiou, sino algo que se construye a través del compromiso y la fidelidad hacia el acontecimiento y la nueva posibilidad que éste abre. Es importante destacar que, según Badiou, un acontecimiento no solo aparece en el horizonte del sentido, sino que también redefine los límites de la propia disciplina, ya sea científica, artística, políti-

<sup>23</sup> S. Vinolo, *Alain Badiou Vivir como inmortales*, op. cit., p. 76.

<sup>24</sup> A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, op. cit., p.13.

<sup>25</sup> A. Badiou, *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2012, p. 71.

ca o amorosa<sup>26</sup>. El filósofo considera que el acontecimiento juega un papel fundamental en su pensamiento, siendo una forma violenta de un “desvelamiento”<sup>27</sup>. De esta manera, Badiou vincula los discursos matemáticos y poéticos bajo un régimen disruptivo y violento. No obstante, la concepción de la verdad de Badiou no está asociada a un instante, no es un desvelamiento místico o epifánico, sino que se refiere al recorrido temporal de su sentido.

Como Badiou señala: “poema y matema están, si se los examina desde la filosofía, tanto el uno como el otro, inscritos en la forma general de un procedimiento de verdad”<sup>28</sup>. Pero para que se produzca este proceso de verdad, es necesario superar lo que el filósofo entiende como la “edad de los poetas”. Entonces lo principal es el compromiso o fidelidad ante el acontecimiento, así la verdad es un valor supremo que debe guiar nuestras vidas y acciones, permitiéndonos salir de la apatía y la indiferencia que caracterizan a la sociedad actual y comprometernos con algo más grande que nosotros mismos. La verdad nos permite luchar contra la injusticia, la opresión y la violencia que nos rodean y buscar la creación de una sociedad más justa y solidaria.

En este marco, la concepción de la verdad en la filosofía de Alain Badiou es una concepción original y compleja que implica un proceso dinámico y situacional de creación de una nueva realidad a través de la ruptura con la ley establecida. La verdad se produce en distintas situaciones y se manifiesta de diferentes maneras. Cada una de ellas tiene un régimen de verificación propio y un modo de ser distinto. La verdad es un valor supremo que debe guiar nuestras vidas y nuestras acciones y que nos permite luchar contra la injusticia y la opresión en busca de una sociedad más justa y solidaria.

En resumen, cada tipo de verdad surge en el interior de una situación específica, en la que se rompen las leyes establecidas y se abre una nueva posibilidad de conocimiento, organización social, expresión estética o amor. Cada verdad implica un proceso dinámico y creativo, que requiere una apertura hacia lo nuevo y una disposición a superar los límites impuestos por las leyes y convenciones establecidas. En este sentido, la concepción de la verdad implica una dimensión ética y política, ya que la verdad no es simplemente un conocimiento objetivo de la realidad, sino que implica una apuesta por una forma de vida y una lucha contra las fuerzas que la niegan. En este contexto, la verdad implica una transformación profunda de la situación y la creación de algo completamente novedoso<sup>29</sup>.

## 6. El conocimiento y la práctica de la fidelidad a la verdad

Badiou propone una concepción dinámica de la verdad, en la que no basta con conocerla, sino que implica un

compromiso activo y una práctica constante de fidelidad<sup>30</sup>. En este sentido, la fidelidad es “una operación (no es un término-múltiple de la situación) situada que depende de la ocurrencia de un acontecimiento singular dentro de una situación”<sup>31</sup>.

Vemos que el conocimiento se vuelve inseparable de la acción y del compromiso ético con la verdad. La epistemología de Badiou se centra en el origen y la formación del conocimiento, y puede considerarse más sociológica que fenomenológica<sup>32</sup>. En lugar de preocuparse por la percepción y la sensación de los individuos, Badiou cuestiona la importancia del sujeto individual en sí mismo<sup>33</sup>. En su filosofía, distingue entre verdad e ideología, y describe dos formas de conocimiento: el conocimiento creado por sujetos de la verdad y el conocimiento creado por la sociedad dominante. Ambos tipos de conocimiento están siempre socialmente definidos, y el individuo simplemente los adapta a su experiencia individual. En comparación con la epistemología presentada por Askegaard y Linnet<sup>34</sup>, entonces, una perspectiva badiouiana sería mucho más crítica con la co-constitución de sujetos y estructuras de poder. Esto se debe a que el diálogo central para Badiou no es entre el subjetivismo y el objetivismo, sino entre la dominación y la resistencia. La epistemología de Badiou se centra en profundizar en el origen y la construcción del conocimiento, desafiando la primacía del sujeto individual y estableciendo una distinción esencial entre la verdad y la ideología. Su enfoque se apoya en la utilización de la teoría de conjuntos para desarrollar un marco lógico en su filosofía, en el cual las ideas tienen una existencia independiente de nosotros y de nuestros símbolos. En este contexto, tanto la verdad como la ideología son siempre construcciones sociales, y el individuo se convierte en un mero adaptador de estas construcciones a su experiencia personal<sup>35</sup>.

Según Badiou, el conocimiento trasciende la mera aprehensión intelectual de la verdad, ya que involucra una participación y una disposición abierta hacia la posibilidad de transformación. Él afirma, “el conocimiento no es una especie de captación de una realidad que está allí, previa y exterior al proceso mismo de conocimiento, sino un proceso activo de construcción y producción de verdades”<sup>36</sup>. Esta perspectiva destaca que el conocimiento no es un simple reflejo pasivo de la realidad, sino que involucra una implicación con ella.

<sup>30</sup> “Llamo fidelidad al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimiento, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención. En suma, una fidelidad es el dispositivo que separa, en el conjunto de los múltiples presentados, a aquellos que dependen de un acontecimiento. Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar” (A. Badiou, *El siglo*, Argentina, Manantial, 2005, p. 259).

<sup>31</sup> I. Gordillo, *Filosofía y política en Badiou: Desplazamientos y recorridos*, Buenos Aires, ExLibrisTeseoPress, 2021, p. 305.

<sup>32</sup> R. Alfaro Vargas, “Totalidad y teoría de conjuntos”, *Revista de Ciencias Sociales* (Cr), vol. II, núm. 152, 2016, pp. 133-144. Universidad de Costa Rica. DOI: <https://doi.org/10.15517/rsc.v2i152.27359>

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> S. Askegaard, & J. T. Linnet, “Towards an epistemology of consumer culture theory: Phenomenology and the context of context”, *Marketing Theory*, 11(4), pp. 381-404, 2011.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> A. Badiou, *El siglo*, op. cit., p. 72.

<sup>26</sup> M. Cheguhem, “El concepto de verdad en Alain Badiou: de la edad de los poetas a la edad de las matemáticas”, *Archivum*, LXX (I), 2020, p. 68.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> A. Badiou, *Pequeño manual de Inestética*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, p. 76.

<sup>29</sup> G. Capilla, *El debate epistemológico en el periodismo informativo: Realidad y verdad en la información*, Doctoral dissertation, Universitat Ramon Llull, Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals Blanquerna, 2014.

Para Badiou, la verdad no es estática ni definitiva, sino que se despliega a través de procesos de búsqueda, descubrimiento y construcción. Según él, “la verdad es una forma de producción, y no una forma de correspondencia”<sup>37</sup>. En esta concepción, el conocimiento se convierte en un vehículo para acceder a nuevas verdades y para cuestionar y desafiar las estructuras establecidas. A través del proceso de conocimiento, se exploran diferentes perspectivas, se cuestionan las creencias arraigadas y se abren posibilidades para la emergencia de nuevas verdades.

Badiou se aleja de la concepción clásica de la verdad como correspondencia entre el pensamiento y la realidad externa. Para él, la verdad es un proceso activo que se construye en el ámbito del pensamiento y la acción, y recalca: “la verdad no es la adecuación del pensamiento a una realidad preexistente, sino la capacidad de producir nuevas realidades a partir del pensamiento”<sup>38</sup>. Esta postura implica que el conocimiento tiene un papel activo en la creación y transformación de la realidad.

En la filosofía de Badiou, el conocimiento adquiere una dimensión ética y política a través de la práctica de la fidelidad a la verdad. La fidelidad implica un compromiso constante y una coherencia entre las convicciones y las acciones, es así como “la fidelidad es la práctica por medio de la cual uno se mantiene fiel a una verdad, en la cual uno mantiene esa verdad abierta, practicable, puesta a prueba, protegida”<sup>39</sup>. La fidelidad a la verdad no solo implica reconocerla, sino también actuar de acuerdo con ella.

La práctica de la fidelidad a la verdad implica enfrentar diversos obstáculos y resistencias en el camino hacia el conocimiento. Alain Badiou reconoce que el compromiso con la verdad puede encontrarse con oposición por parte de las estructuras dominantes y los intereses establecidos. La fidelidad implica mantenerse fiel a la verdad incluso en situaciones adversas, resistiendo las presiones y tentaciones que puedan surgir. Requiere coraje y determinación para perseverar en la búsqueda y en la práctica de la verdad.

Desde una perspectiva de teoría del conocimiento, la práctica de la fidelidad a la verdad plantea importantes cuestionamientos sobre la naturaleza del conocimiento y su relación con las estructuras de poder. Badiou sostiene que el conocimiento no es simplemente una captación pasiva de la realidad, sino que es un proceso activo de construcción y producción de verdades. En este sentido, la fidelidad a la verdad se convierte en un acto de resistencia frente a las influencias distorsionadoras que pueden surgir de los sistemas de poder. Además, “abordar el tema de la verdad implica entonces para Badiou pensar el vínculo entre la universalidad del pensamiento y la singularidad en que se presenta”<sup>40</sup>. Esta cita de Gordillo resalta la importancia de considerar la relación entre la universalidad y la singularidad en el contexto de la verdad. Hay que referirse a dos postulados importantes en

este punto, en primer lugar, que nadie puede negar que la producción de verdades es local, es decir, es tal o cual cultura la que produce verdades en política o científicas, es tal o cual cultura la que inventó el realismo mágico. En segundo lugar, que el carácter local de la producción de verdades no pone en cuestión para nada su carácter universal.

La universalidad del pensamiento se refiere a la capacidad de los conceptos y principios para ser aplicados de manera general y válida en distintas situaciones. Por otro lado, la singularidad se refiere a las características únicas y específicas de cada situación particular. Esto implica que la búsqueda de la verdad no puede reducirse a un conjunto de reglas o criterios preestablecidos, sino que requiere una apertura a la singularidad y la posibilidad de que la verdad se manifieste de formas inesperadas. Es en la intersección entre lo universal y lo singular donde se despliega la complejidad y riqueza del conocimiento.

En lugar de adherirse a verdades establecidas y preconcebidas, es necesario estar dispuesto a explorar nuevas perspectivas y considerar las particularidades de cada situación. Esto implica un compromiso activo y una disposición a cuestionar y desafiar las estructuras dominantes. En este sentido, la práctica de la fidelidad a la verdad trasciende el ámbito individual y se extiende al ámbito colectivo y político. Badiou argumenta que la verdad es un proceso social, y que la fidelidad a la verdad implica una responsabilidad hacia los demás y hacia la sociedad en su conjunto. Esto implica actuar en coherencia con los valores y principios que se consideran verdaderos, pero también implica trabajar para construir un entorno en el que la verdad pueda florecer y tener un impacto positivo en la vida de las personas.

Vale subrayar aquí, como lo hace Badiou, que el criterio utilizado en cada procedimiento de fidelidad puede ser diverso incluso en relación con un mismo acontecimiento, lo cual daría lugar a resultados diferentes y, por ende, a diferentes formas de fidelidad (por ejemplo, la diferente forma, trotskista o estalinista, de ser consecuente con la Revolución Rusa)<sup>41</sup>.

En este sentido, la fidelidad a la verdad se convierte en una forma de resistencia frente a las estructuras de poder y dominación. Badiou sostiene que la verdad tiene el potencial de trascender las normas y los intereses establecidos, y que la práctica de la fidelidad puede ser un motor de cambio y transformación social. A través de la fidelidad a la verdad, se pueden generar movimientos y luchas que desafíen las injusticias y busquen la construcción de un mundo más justo y verdadero.

En conclusión, la práctica de la fidelidad a la verdad implica superar obstáculos y resistencias en el camino hacia el conocimiento. Badiou destaca la importancia de mantenerse fiel a la verdad incluso en situaciones adversas, y sostiene que la fidelidad a la verdad puede ser una forma de resistencia frente a las estructuras de poder y dominación.

<sup>37</sup> A. Badiou, *El concepto de modelo*, Argentina, Ediciones La bestia, 2009, p. 40.

<sup>38</sup> A. Badiou, *El siglo*, op. cit., p. 82.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> I. Gordillo, *Filosofía y política en Badiou*, op. cit., p. 173.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 306.

## 7. Importancia de la concepción de la verdad de Badiou en la filosofía contemporánea

Una de las principales contribuciones de Badiou a la filosofía contemporánea es su énfasis en la idea de que la verdad no es estática<sup>42</sup> ni definitiva, sino que se despliega en procesos de búsqueda, descubrimiento y construcción. Afirma: “La verdad no es algo que simplemente se encuentre, sino algo que se construye a través de la investigación y el compromiso intelectual”<sup>43</sup>. En este sentido, la verdad no puede ser reducida a meras opiniones subjetivas o a lo que es popular o conveniente en un determinado momento. Esta concepción de la verdad nos invita a cuestionar y examinar críticamente la información que encontramos en las redes sociales y a no aceptarla de manera acrítica.

Además, Badiou reconoce que la práctica de la fidelidad a la verdad puede enfrentar obstáculos y resistencias, especialmente en un entorno donde las *fake news* y la manipulación de la información son frecuentes. La fidelidad a la verdad implica mantenerse fiel a la búsqueda y la práctica de la verdad incluso en situaciones adversas, resistiendo las presiones y tentaciones que puedan surgir. “La fidelidad a la verdad requiere coraje y determinación para resistir las falsedades y las manipulaciones, y perseverar en la búsqueda de la autenticidad”<sup>44</sup>.

Una concepción de la verdad que se destaca por su énfasis en la universalidad del pensamiento. Para Badiou, comprender la verdad implica considerar el vínculo entre la universalidad del pensamiento y la singularidad en la que se manifiesta. En sus propias palabras, “la verdad es un proceso social y político que trasciende las fronteras y las particularidades individuales”<sup>45</sup>. Esta perspectiva adquiere una relevancia aún mayor, ya que promueve la exploración de opiniones y narrativas divergentes.

La universalidad del pensamiento implica superar las barreras impuestas por las narrativas particulares y los intereses individuales, en busca de un terreno común de comprensión. Estar dispuestos a cuestionar nuestras propias creencias y prejuicios, así como a entablar un diálogo con aquellos que tienen perspectivas diferentes a las nuestras. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la universalidad no implica la uniformidad del pensamiento. Al contrario, implica reconocer que, a pesar de las diferencias, existe la posibilidad de alcanzar una verdad compartida, en la que múltiples perspectivas puedan converger y enriquecerse mutuamente.

En el contexto actual, caracterizado por la promoción de opiniones y narrativas divergentes en las redes sociales, resulta crucial superar las barreras particulares y los intereses individuales para buscar un terreno común de comprensión. Esto implica estar dispuestos a cuestionar nuestras propias creencias, abrimos al diálogo

con perspectivas diferentes y reconocer la posibilidad de alcanzar una verdad compartida.

## 8. Conclusiones

En conclusión, la filosofía de Alain Badiou se destaca por su concepción innovadora y rigurosa de la verdad, el conocimiento y la realidad. A través de su enfoque basado en el acontecimiento, Badiou desafía las concepciones tradicionales de la verdad y propone una perspectiva dinámica y creativa que busca superar las limitaciones de las teorías clásicas.

Sostiene que la verdad no es una mera representación, sino que es el resultado de un acontecimiento, una ruptura en el orden establecido que abre la posibilidad de crear nuevas verdades. Esta concepción del acontecimiento como generador de verdad es fundamental.

La teoría de la verdad de Badiou se basa también en la noción de fidelidad. La fidelidad implica un compromiso activo con la verdad y la voluntad de trabajar para llevarla a la realidad. Badiou identifica cuatro procedimientos genéricos –el amor, el poema, el matema y la política– que permiten la producción de verdades. Cada uno de estos procedimientos involucra una forma particular de compromiso y práctica que busca desvelar nuevas verdades y construir conocimiento.

La importancia de la concepción de la verdad de Badiou en la filosofía contemporánea radica en su capacidad para desafiar y superar las concepciones tradicionales. Su enfoque en el acontecimiento y la fidelidad nos invita a cuestionar nuestras suposiciones y a explorar nuevas posibilidades de conocimiento. Badiou nos anima a ir más allá de las limitaciones impuestas por las teorías clásicas y a adoptar una postura activa y comprometida con la búsqueda de la verdad. Además, la teoría de la verdad de Badiou tiene implicaciones más allá del ámbito filosófico. Su enfoque en el compromiso activo con la verdad puede ser relevante en diversos campos del pensamiento y la acción humana. En el ámbito político, por ejemplo, la práctica de la fidelidad a la verdad puede implicar un compromiso ético con los principios y valores que consideramos verdaderos. En el arte, puede implicar la búsqueda de nuevas formas de expresión que desvelen expresiones nuevas. En la ciencia, puede implicar la voluntad de desafiar las teorías establecidas en busca de una comprensión más profunda de la realidad.

En este sentido, la concepción de la verdad en la filosofía de Alain Badiou es una contribución significativa al pensamiento contemporáneo. Su enfoque en el acontecimiento, la fidelidad y los procedimientos genéricos ofrece una perspectiva original y estimulante sobre la verdad, el conocimiento y la realidad. Su teoría tiene el potencial de transformar nuestra comprensión y práctica del pensamiento en diversos campos, como vimos no solo mira la filosofía, sino que nos invita a reflexionar críticamente sobre nuestras concepciones establecidas desde distintos campos. En un contexto filosófico Badiou nos insta a adoptar una postura activa y comprometida con la verdad, buscando constantemente nuevas perspectivas y posibilidades de conocimiento.

<sup>42</sup> “El surgimiento de lo universal requiere doblegar la identidad estática en favor del elemento dinámico o creador de la identidad. En tercer lugar, Badiou afirma un punto fundamental: para romper el equilibrio conservador y que surja la posibilidad de una universalidad, es decir, una nueva verdad” (I. Gordillo, *Filosofía y política en Badiou*, op. cit., p. 495).

<sup>43</sup> A. Badiou, *La verdadera vida*, Madrid, Interzona Editorial, 2017, p. 120.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>45</sup> A. Badiou, *El concepto de modelo*, op. cit., p. 31.

## 9. Bibliografía

- Alfaro Vargas, R., “Totalidad y teoría de conjuntos”, *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. II, núm. 152, pp. 133-144, 2016. Universidad de Costa Rica. DOI: <https://doi.org/10.15517/rcs.v2i152.27359>
- Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1990.
- , *El ser y el acontecimiento*, Argentina, Ediciones Bordes, 1999.
- , *El siglo*, Argentina, Manantial, 2005.
- , *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.
- , “La hipótesis comunista”, *New Left Review* 49 (español), marzo-abril 2008, pp. 27-38.
- , *El concepto de modelo*, Argentina, Ediciones La bestia, 2009.
- , *La verdadera vida*, Madrid, Interzona Editorial, 2017.
- , *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2012.
- , *Pequeño manual de Inestética*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- Cheguhem, M., “El concepto de verdad en Alain Badiou: de la edad de los poetas a la edad de las matemáticas”, *Archivum*, LXX (I), 2020.
- Garduño C. “Las matemáticas como respuesta al reto de la antifilosofía en Alain Badiou”, *Revista De Filosofía Universidad Iberoamericana*, 54(153), pp. 170-208.
- García, P. “Algunos aspectos lógicos y epistemológicos de la teoría de conjuntos”, *Cuadernos del CIMBAGE*, 2003, pp.1-15.
- Capilla García, P., *El debate epistemológico en el periodismo informativo: Realidad y verdad en la información*, Doctoral dissertation, Universitat Ramon Llull, Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals Blanquerna, 2014.
- , La adopción de una ontología matemática en la filosofía de Alain Badiou. Algunas de sus implicancias políticas, [Doctoral dissertation, CONICET]. [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/80894/CONICET\\_Digital\\_Nro1%20Garcia%20Pozo.pdf?isAllowed=y&sequence=5](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/80894/CONICET_Digital_Nro1%20Garcia%20Pozo.pdf?isAllowed=y&sequence=5), 2019
- Gordillo, I., *Filosofía y política en Badiou: Desplazamientos y recomienzos*, Buenos Aires, ExLibrisTeseoPress, 2021.
- Vinolo, S., “Alain Badiou: el último de los maoistas”, en *Marx y la crítica de nuestro tiempo*, Lima, Heraldos Editores, 2019, pp. 109-144.
- , *Alain Badiou Vivir como inmortales*, Quito, Centro de Publicaciones PUCE, 2023.



## Alain Badiou y Pablo de Tarso como militante. Comentario sobre una lectura política del apóstol

Roberto Lobos Villaseca<sup>1</sup>; Armando Trelles-Castro<sup>2</sup>; Sol Simunic Vergara<sup>3</sup>

Recepción: 29-10-2023 / Aceptación: 03-11-2023

**Resumen.** Nuestro trabajo se propone presentar el pensamiento paulino trabajado por Alain Badiou en *San Pablo: La fundación del universalismo*. Intentaremos clarificar las posiciones que toma Badiou en torno a la figura del apóstol. Consideramos que, explicitando las lecturas del autor en cuestión, es posible tejer puentes para la discusión en el campo de la teología política. Entendemos la lectura de Badiou como una lectura filosófica política, que busca dialogar con una comunidad política. Pablo, en Badiou, es presentado como “un teórico antifilosófico de la universalidad” y el fundador del universalismo cristiano. A partir de esta interpretación la tarea de Badiou es buscar lo universal en lo particular.

**Palabras clave:** Pablo de Tarso; San Pablo; Alain Badiou; teología política; universalismo.

### [en] Alain Badiou and Paul of Tarsus as a Pretext. A Commentary on a Political Reading of the Apostle

**Abstract.** Our work aims to present Saint Paul as Alain Badiou introduces him in *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. We will try to shed light on the positions that Badiou takes around the figure of the apostle. We believe that by making the author's interpretation explicit, we will be able to build bridges for discussion in the field of political theology. We understand Badiou's reading as a political philosophical reading, which seeks to have a conversation with the political community. In Badiou's writing, Paul is presented as an “anti-philosophical theorist of universality” and the founder of the Christian Universalism. Starting from this interpretation, Badiou's task is to search the universal within the particular.

**Keywords:** Pablo de Tarso; Saint Paul; Alain Badiou; Political Theology; Universalism.

**Sumario.** 1. Introducción 2. Pablo, el fundador del universalismo. 3. El Pablo militante de Badiou. 4. Referencias.

**Cómo citar:** Lobos Villaseca, R., Trelles-Castro, A. y Simunic Vergara, S. (2023). Alain Badiou y Pablo de Tarso como militante. Comentario sobre una lectura política del apóstol. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 351-357.

### 1. Introducción

Nuestro trabajo tiene el propósito presentar y pensar el Pablo<sup>4</sup> de Alain Badiou. El filósofo desarrolla este tema en *San Pablo. La fundación del universalismo*. Por esa razón reflexionamos su importante aporte a través de una investigación general sobre las lecturas políticas en torno al apóstol de las naciones. Intentaremos clarificar las posiciones que toma Badiou sobre la figura del personaje mencionado. Nuestro objetivo no se centra en cuestionar la apreciación de Alain Badiou, sino clarificar sus posicionamientos, quizás desconocidos para quienes no hayan podido acceder a la obra del apóstol en profundidad.

Consideramos que, explicitando las lecturas del pensador francés, podremos tejer puentes para la discusión con el campo de la teología política, la cual ha tenido un importante resurgimiento en los últimos años. Al respecto se puede cotejar la obra *Pablo contra el imperio* de Néstor Míguez<sup>5</sup>, un excelente repaso de los nuevos cursos y debates sobre Pablo, tanto en el ámbito teológico como en el filosófico desde una perspectiva hermenéutica y sociológica.

El pensamiento de Pablo de Tarso se ha vuelto un tema central en la discusión contemporánea de la filosofía política, llegando para hacerse cargo de una problemática que se había abandonado desde la ilustración.

<sup>1</sup> Universidad Santander, Chile (Línea de Arte, Cultura y Ciencias Humanas). Director del área de investigación de Fundación Plebeya. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación. Correo: [roblobosv@gmail.com](mailto:roblobosv@gmail.com)

<sup>2</sup> Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. Miembro investigador en Barro Pensativo (Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales). Correo: [atrellesc@unsa.edu.pe](mailto:atrellesc@unsa.edu.pe)

<sup>3</sup> Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Correo: [simunicol@gmail.com](mailto:simunicol@gmail.com)

<sup>4</sup> A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>5</sup> N. Míguez, *Pablo contra el imperio. Lectura socio-política de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses*, Buenos Aires, La Aurora, 2020.

El filósofo Enrique Dussel<sup>6</sup> en *Filosofías del Sur*, señala cómo los posicionamientos de Kant en *La religión dentro de los límites de la pura razón*, distinguen el conflicto de facultades entre filosofía y teología. Ésta última, junto a la facultad de Derecho, eran hasta la ilustración las dos carreras de mayor relevancia en las universidades europeas, sin embargo, la filosofía terminó por desplazar a la teología del centro gravitacional.

Aún así, mientras los textos bíblicos eran desplazados de la propia discusión filosófica, las universidades recurrían a otras narrativas racionales de carácter simbólico como los textos de Homero y Hesíodo, posicionándolos como antecedentes ineludibles de la racionalidad filosófica. Todavía hoy los estudios teológico políticos son vistos dentro de las universidades como una reflexión menor, y es entonces cuando nos topamos con uno de los valiosos aportes de Alain Badiou: el poder considerar como relevante para el campo filosófico el estudio de autores como San Pablo.

¿Cómo tratar entonces estas narrativas? Una propuesta que retomamos como principio metodológico es la propuesta de Dussel<sup>7</sup>. El filósofo argentino-mexicano señala diversos tipos de interpretación de una narrativa racional simbólica: Los textos pueden ser interpretados desde la teología y desde la filosofía. En tanto interpretación teológica, su interlocución va dirigida específicamente a la comunidad de creyentes. Por su parte, la lectura filosófica tiene dos vertientes. Puede ser: a) teológica filosófica, es decir, con la posibilidad de ser una lectura orientada hacia la comunidad académica. Y además, también existe una lectura b) filosófica política, por el doble sentido de las referencias semánticas que permite la interpretación hermenéutica del texto.

En el caso de Badiou, la lectura de su Pablo de Tarso sería la de la segunda vertiente (b), la filosófica política, dado que busca dialogar con una comunidad política. Esta distinción es relevante, puesto que se ha querido interpretar el aporte de la obra de Badiou sobre el pensamiento pablista dentro de lo que anteriormente llamamos teología filosófica (a), nombre asignado por Kant, pero que también es llamada teología política. La teología política (y/o filosófica) a diferencia de la teología, no busca interpelar desde su hermenéutica a una comunidad de fieles, sino reflexionar filosóficamente a partir de la racionalidad simbólica de las narrativas teológicas. Esta distinción es absolutamente necesaria para evitar confusiones frecuentes.

La teología política filosófica nació sugerida por el jurista Carl Schmitt<sup>8</sup>, y responde a la orientación de nuestros estudios sobre Pablo. Vale aclarar que en la reflexión propiamente teológica hay motivaciones e interpretaciones de carácter políticas y filosóficas, pero no en tanto eje articulador de su hermenéutica. Lo mismo sucede con la teología política filosófica y con la filosofía política en cuanto tal cuando analiza textos teológicos. Por tanto, si bien situamos la lectura de Badiou dentro de la filosofía política, no negamos que, en menor grado,

discute temas de interés para la propia teología, se trata de especificidades entre el cruce de dos campos de la realidad social.

Esta distinción entre teología, teología política (y/o filosófica) y la filosofía política en torno a narrativas teológicas nos permite distinguir el objetivo principal de las y los autores, en este caso, de Alain Badiou. La distinción realizada por Dussel es necesaria, el problema es que prefiere llamar “Teología Política” a la conjunción entre Teología y Política con hincapié en lo teológico, una especie de punto medio entre nuestra distinción entre Teología y Teología Política Filosófica, ya que para Dussel la categoría Teología Política resulta ambigua. Por nuestra parte, preferimos mantener el nombre asignado por Carl Schmitt, recogiendo la crítica dusseliana, pero priorizando la facilidad que nos abre un nombre de mayor divulgación. Esto no quiere decir que creamos que la distinción entre teología, teología política filosófica o simplemente teología política y filosofía política (teológica en tanto se aplique a una narrativa de estas características) sean necesariamente excluyentes. La distinción es más bien analítica. Dejemos esto de lado por ahora.

La ilustración fue el ocaso del estudio hermenéutico de las narrativas bíblicas y el periodo de entreguerras su resurrección. Tronti señalará los años 1914 y 1945 como el resurgimiento de la teología en la discusión filosófica política<sup>9</sup>. El inicio queda enmarcado en la siguiente tesis de Carl Schmitt correspondiente al capítulo tres de *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>10</sup>. La propuesta analítica de Schmitt termina siendo reaccionaria puesto que centra las potencialidades de su tesis en la quietud o restauración mítica de la política y no en su transformación, pero marca un punto absolutamente claro que hace a la teología política en tanto disciplina o subdisciplina dentro de la filosofía. El estudio de la secularización de principios subjetivos, narrativas simbólicas que quedan veladas por la ciencia desde un mito moderno sobre la verdad de la política y el Estado.

Las delimitaciones son claras. El uso del apóstol por parte de Badiou en *San Pablo. La fundación del universalismo* no es teológica, ni teológica política: no busca reflexionar ante una comunidad de fieles, ni develar los mitos de la modernidad. Su distanciamiento secular es sumamente claro, no caracteriza los textos pablistas como narrativas simbólicas míticas, como lo hace Dussel y desde donde también nos posicionamos nosotros en el campo de la Teología Política. Badiou se desprende, de lo que él llama «fábula» (fable)<sup>11</sup> para abordar a Pablo desde la Filosofía Política y desde una filosofía política secular.

Es “fábula” lo que de un relato no toca para nosotros nada real, sino según ese residuo invisible, y de acceso indirecto, que se pega a todo imaginario patente (...) digamos

<sup>6</sup> E. Dussel, *Filosofías del sur*, Buenos Aires, Akal, 2016. p. 105.

<sup>7</sup> *Ibidem*. p. 107.

<sup>8</sup> E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual, y otros ensayos*, México D. F, Paulinas, 2012, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009. p. 37.

<sup>11</sup> A. Badiou, *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, 1998. p. 20.

que para nosotros es rigurosamente imposible creer en la resurrección del crucificado<sup>12</sup>.

Para Badiou el “relato no toca (...) nada real”<sup>13</sup>, aquí, lo real hace referencia a una realidad material, puesto que lo simbólico, incluso la fe, es algo absolutamente real al punto de poder condicionar ideológicamente el curso histórico. Cuando Badiou dice que el relato de Pablo no toca nada real (haciendo referencia a la resurrección de Cristo), es parte de su negación, negación de la fábula para despejar el texto de todo residuo teológico. La pregunta sobre si este movimiento es un acto ateo no nos interesa, sólo es pertinente el movimiento metodológico que Badiou señala. Este acto queda expresado claramente en el estudio preliminar de Jesús Ríos Vicente<sup>14</sup> cuando afirma en torno a la continuidad o discontinuidad de la filosofía en relación a lo sagrado y lo simbólico, coherente con el posicionamiento anti-hermenéutico del autor y su asimilación de la muerte de Dios.

Lo que le interesa a Alain Badiou de Pablo es muy claro:

Lo que a nosotros va a detenernos en la obra de Pablo es una conexión singular, que formalmente se puede desunir de la fábula, y de la cual Pablo es propiamente el inventor: la conexión que establece un pasaje entre una proposición sobre el sujeto y una interrogación sobre la ley. Digamos que, para Pablo, se trata de explorar qué ley puede estructurar un sujeto desprovisto de toda identidad y suspendido a un acontecimiento cuya sola “prueba” es, justamente, que un sujeto lo declare.

Lo esencial para nosotros es que esta conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte funda en la historia la posibilidad de una predicación universal. El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, en este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación<sup>15</sup>.

Badiou distingue lo propiamente teológico, lo que él llama “fábula”, de la “invención de Pablo”, es decir, la conexión entre la proposición de un sujeto y la interrogación (cuestionamiento) de la Ley, y que a su vez la Ley sea capaz de estructurar un sujeto (en principio sin identidad) desde un acontecimiento que no necesita pruebas, pues se establece desde el comienzo como verdad con la capacidad de tener una prédica universal (control comunitario). Badiou es directo desde el comienzo, su lectura no es una exégesis hermenéutica y por tanto una lectura teológica sobre Pablo, tampoco parte desde una postura nihilista como claramente señala Jesús Ríos<sup>16</sup>, pero a su vez no busca la revelación por medio del desciframiento de la narrativa de Pablo, sino comprender la militancia de Pablo y el triunfo de su mensaje universalista, pero a diferencia de Jesús Ríos no creemos que Badiou tome el

camino de “desmitologización, desacralización” lo cual es propio de lo que hemos denominado “teología política”, que identifica desde Carl Schmitt<sup>17</sup> en adelante que lo real en cuestión siempre está mediado por el mito. Si hay una instancia realmente secular de lo real es una discusión aún abierta.

## 2. Pablo, el fundador del universalismo

Para el filósofo boliviano Juan José Bautista Segales<sup>18</sup>, existe un fuerte contenido teológico que atraviesa la totalidad de las instituciones y sus relaciones sociales. Ese contenido teológico sucede cuando las relaciones sociales y las instituciones están fetichizadas. La fetichización de las relaciones sociales del sistema se debe a que el mismo se ha transformado en una religión. Es decir, la sociedad, que es una creación humana, se vuelve ajena al ser humano, por lo que ya no es controlada por su creador y termina convirtiéndose en un ser aparte, dotado de “voluntad propia”, la misma que somete a las personas. El subyugado asume esta nueva relación y a partir de ella se genera una religión, cuyo núcleo es la enajenación física y espiritual del sujeto. De tal manera que a partir de ese sometimiento emerge una teología. Sin embargo, esa teología es secular. Pero no por esa razón es una teología sin dios, ya que su dios es el mercado<sup>19</sup>. La función del dios mercado es sacrificial. A él se sacrifican vidas humanas, porque el mercado ha sometido a la humanidad y demanda de ella sus vidas para poder funcionar.

De la fetichización del sistema parte la visión ontológica de la totalidad. Es una ontología que afirma el sometimiento negando la corporalidad del sometido. Lo cual es una característica histórica de los sistemas que partieron de la afirmación de los dominadores negando a los dominados. Ante esa visión de la realidad, todo lo real es racional, en el sentido de que la realidad, aún así someta y humille al ser humano, tiene que aceptarse porque es lógica y coherente: el dominio instituye la ley y el progreso. Por ese motivo, la fetichización “(es el) proceso en el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio”<sup>20</sup>. La alternativa a esa realidad, es decir, el pensar en una sociedad donde el sometimiento y la humillación al ser humano no exista, suena irracional. En ese sentido, históricamente los sistemas que someten tienen una característica *universal*: afirmar su existencia (ser) negando a los sometidos (no ser). Es importante aclarar que en Badiou es posible identificar una ontología positiva<sup>21</sup>. Como afirma Bruno Bosteels, la ontología de Badiou es una ontología de

<sup>12</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. XV.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. VII-XX.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. VII-XX

<sup>17</sup> E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, op. cit., p. 13.

<sup>18</sup> J. J. Bautista, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón, 2012, pp. 106-118.

<sup>19</sup> F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlequín, 2010, p. 137.

<sup>20</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1980, p. 121.

<sup>21</sup> A. Badiou, *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

abajo hacia arriba, la que se constituye en una teoría del sujeto<sup>22</sup>, situándose incluso como filosofía primera.

Ante las categorías expuestas, principalmente “ontología” y “universalidad”, puede manejarse un discurso emancipador al cuestionarlas. En ese sentido, Badiou<sup>23</sup> ensaya una interpretación de nuestra realidad (ser = onto) partiendo de San Pablo, para poder pensar un momento histórico en el que continúa el sometimiento y la exclusión, como Dussel<sup>24</sup> denomina a nuestra época. Eso es lo que plantea Badiou, porque a pesar de todos los discursos que intentan interpretar y transformar nuestra época, para Hinkelammert<sup>25</sup>. surge la necesidad de radicalizar las interpretaciones críticas, retornando a la raíz. En ese sentido, la raíz del pensamiento crítico es el pensamiento de San Pablo. Badiou deja en claro la necesidad de retornar al apóstol de las naciones precisamente porque en él nota: “*un teórico antifilosófico de la universalidad*”<sup>26</sup>. Habría que aclarar en qué sentido el apóstol de las naciones es la raíz del pensamiento crítico y, además, en qué sentido es un antifilósofo. Estas dos ideas ayudarán a aclarar lo que Badiou entiende por universal.

El pensamiento crítico de Pablo se enuncia a partir de conocer lo que *es* partiendo de lo que *no es*. Por eso el pensamiento paulino es considerado como el antecedente del pensamiento crítico, que surge en el siglo XIX<sup>27</sup>. Pablo, en tanto genera una crítica partiendo de lo que no es (no ser), no sólo cuestiona la ontología de su tiempo, es decir al ser, a la totalidad; sino que lo hace dialogando con la filosofía griega de su tiempo, en la cual las categorías ser y no ser constituían la base de su conocimiento. Por ese motivo es un antifilósofo, porque además de dialogar con la filosofía de su tiempo, la cuestiona desde sus fundamentos, contraponiendo a esos fundamentos la idea de otro mundo (lo que no es)<sup>28</sup>.

El ser del sistema que critica Pablo es la totalidad del imperio romano. Es una totalidad asumida como única realidad posible. Esa realidad es conocida por el apóstol no por sí misma, sino a partir de lo que niega, por eso supone que “lo real *no es* real”<sup>29</sup>. Los negados por el sistema son los pueblos sometidos por el imperio romano. Pero esos sometidos no sólo constituyen la exterioridad del sistema imperial, sino que su negación es la afirmación de los dominadores. De ahí que surge una visión ontológica, coherente y racional, que piensa y justifica el sometimiento. Incluso, esa ontología cuenta con una teología de la dominación, en la cual el emperador aparece como hijo de Dios. El emperador y su imperio son el ser del sistema y su lógica de sometimiento es racional. Ellos tienen la fuerza y son la fuerza. Es una fuerza divinizada y sacrificial. Por esa razón: “había que educar al pueblo para que venerara a su señor, el emperador de

Roma, a quien se le llamaba (...) Augusto, es decir, el Sublime, nombre reservado de ordinario a los dioses”<sup>30</sup>.

El pueblo de Pablo ya tenía experiencia lidiando con la divinización de las personas que se asumen como dioses. Los profetas del pueblo de Israel denunciaban a los falsos dioses de los pueblos vecinos, criticando la idolatría a las divinidades hechas por los seres humanos o las personas adoradas como dioses<sup>31</sup>. Pero, no era cualquier cosa la crítica a los dioses de otros pueblos y menos a las divinidades de los pueblos dominantes. La crítica a esos fetiches era una crítica a los sometedores. La vida de Pablo es la vida de un sometido que en un principio acepta su sometimiento. Incluso, forma parte de las capas funcionales al imperio, manteniendo su estatus social y gozando de ciudadanía. Posteriormente, cambia su postura, se produce en él una *metanoia* como la denomina Hinkelammert<sup>32</sup>, en la cual, como explica Agamben<sup>33</sup> siente un llamado (*Klesis*), que es el llamado de su vocación. Esa vocación lo aparta de su yo-anterior, en el cual se identificaba como Saulo (*Sha’ul*, de la tribu de Benjamin), perseguidor de los mesiánicos. Se transforma en el siervo del mesías (*Doulos* = esclavo, enano). Este proceso de conversión es una metáfora de los procesos en los cuales los sometidos, que son colaboradores de los sometedores, dejan de lado su estatus y comodidad para asumir la causa sin estatus e incómoda de sus pares o, bien, de los que ellos colaboran en someter.

La posición de sometido de Pablo, es fundamental para comprender el *locus enunciativo* del apóstol y fundamento para acercarnos a la figura de Pablo bajo la mirada de Alain Badiou. Acá nos plegamos a la lectura que según Bruno Bosteels, introductor de la obra de Badiou a Argentina y a gran parte del habla hispana, se ha constituido como la interpretación canónica de la obra sobre Pablo acá trabajada<sup>34</sup>, nos referimos al comentario de Slavoj Zizek al texto de Badiou<sup>35</sup>, publicado un año después de que diera su conferencia en Harvard sobre Pablo aludiendo al trabajo del filósofo francés. Para Zizek aquel que se encuentra en el acontecimiento posee un lenguaje-contraseña, el cual sólo es visible desde adentro, en este caso, sólo es comprensible desde el posicionamiento de sometimiento. El lugar de enunciación adquiere importancia pues es sólo desde ahí que el acontecimiento puede constituirse como verdad.

En los procesos de sometimiento, existen capas sociales que se van acoplando a la lógica de dominación y asumen su sometimiento tratando de tener un lugar en el proceso. Así sucedió con Pablo, que antes de ser apóstol, no sólo era ciudadano romano, sino que era un opositor al movimiento mesiánico. Lo cual recuerda a la actitud de diferentes líderes revolucionarios de América Latina.

<sup>22</sup> B. Bosteels, *Badiou y lo político*, Prometeo Libros, 2021, p. 32.

<sup>23</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., 1999.

<sup>24</sup> E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>25</sup> F. J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, op. cit.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>29</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 62.

<sup>30</sup> J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, 2007, Ppc, p. 6.

<sup>31</sup> E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo divino, España, 1993.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

<sup>34</sup> B. Bosteels, *Badiou y lo político*, Prometeo Libros, 2021, p. 15.

<sup>35</sup> S. Zizek, “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo”, en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, pp. 137-181.

Por ejemplo Tupac Amaru II<sup>36</sup>, antes de ser el líder de la revolución andina, pugnaba por el reconocimiento real de su abolengo y era funcional a la corona española. Lo mismo ocurre con Mateo Pumacahua, personaje que incluso se opuso a la rebelión de Tupac Amaru II. De igual manera con Toussaint Louverture, el líder de la revolución haitiana, quien antes de ser quien fue, tenía una posición funcional al dominio francés, incluso, contaba con privilegios. Eran escasos privilegios, pero suficientes para mantenerlo del lado de los esclavistas diferenciándolo de sus pares esclavizados. El llamado de la transformación es mucho más fuerte que el llamado del privilegio. Por eso, quien lo escucha y lo sigue, arriesga todo. Así sucedió en los casos anteriormente descritos, todos perdieron lo que tenían y fueron cruelmente castigados.

Es posible arriesgarlo todo, debido a que el acontecimiento-verdad, que opera en su dimensión universal, es para el sujeto del acontecimiento causa suficiente para mantener su fidelidad a la misma. El militante obra por amor. El amor, la fe y la esperanza pablita se articulan posibilitando el accionar del sujeto. La obra de amor militante, afirma Zizek<sup>37</sup>, es la lucha por la difusión del acontecimiento, en este caso la resurrección, pertinente para toda la humanidad (universal). La forma de comprender la fe pablita de Martin Buber<sup>38</sup>, en su distinción en *Dos modos de fe*, nos ayuda a comprender esta relación entre amor y fe articulada por Badiou en su texto sobre Pablo. Buber distingue entre una fe de fidelidad judía, *emuná* y una fe cristiana vinculada a la racionalidad (*pistis*). Si bien vincula a Pablo a la tradición cristiana (con influencias griegas), la fe militante propuesta por Buber se acerca más a lo que Buber entiende por *emuná*. No es una fe en el acontecimiento, como hecho exterior, sino una fe *en* el acontecimiento, dentro de la misma.

De ahí que en Pablo existan puntos concretos que desea transmitir y giran en torno a consignas con las que intentan dialogar con la variedad cultural de su época. Para Badiou<sup>39</sup> son 4 puntos: 1. Más allá de la identidad, 2. Cuestionamiento de la ley-sistema, 3. La verdad como proceso que atraviesa la fe, el amor y la esperanza, 4. La verdad no es una opinión. Esto se ve complementado por el análisis que Hinkelammert<sup>40</sup> hace del mensaje paulino. Es un mensaje que cuestiona la razón de la dominación para demostrar que es locura. Y a su vez no deja de mencionar que Pablo denomina a su razón como locura para los dominadores. Por eso el mensaje paulino gira en tres determinaciones: “1. En la debilidad está la fuerza, 2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados, 3. Lo que *no* es revela lo que *es*”<sup>41</sup>.

Pablo al posicionar su mensaje desde lo que no es, al dialogar con la filosofía de su época y criticarla, no sólo es maestro de las categorías generales (ser / no ser)<sup>42</sup>, sino que hace metafísica, porque, como dijimos, parte de lo que no es para cuestionar lo que es. En ese sentido, los sometidos, los que no son para el sistema, son seres metafísicos. Partiendo desde lo que no es se nota lo que es. Pero lo que es (el ser), es irracional. Según Pablo, es una locura para Dios. Y lo que es locura para el mundo (el ser) es la sabiduría de Dios que no es sabiduría de este mundo.

La sabiduría de este mundo es someter a la ley al ser humano. De tal manera que la injusticia del sistema se cumple cumpliendo la ley<sup>43</sup>. La ley es una figura de muerte<sup>44</sup>. Este es un punto importante en el mensaje paulino. El pecado no es un pecado que se comete al transgredir la ley, sino es el pecado cumpliendo la ley. Los denominados pecados, son sólo transgresiones a la ley. Sin embargo, *el pecado* es en realidad el cumplimiento y el sometimiento a la ley. Pablo percibe que la muerte de Jesús no fue producto de no aplicar la ley, sino fue producto de haberla aplicado: “Es cumplimiento de la ley, que condenó a Jesús y lo hizo, visto desde la justicia por el cumplimiento de la ley, de manera justa. La justicia de la ley condenó a Jesús y con razón”<sup>45</sup>. La ley que mata al cumplirse es la ley del sistema, es la ley de la totalidad. Sin embargo, la sabiduría del mundo no concibe un mundo sin ley. Por eso, como afirma Walter Benjamín<sup>46</sup>, para que la ley, por más injusta que sea, siga cumpliéndose, necesita contar con el Estado de excepción convertida en regla. La sabiduría de este mundo, que es locura para Dios, como lo denuncia Pablo, constituye al ser del sistema, por eso la ontología expresa al ser del “sistema vigente”. Es la ideologización de las ideologías<sup>47</sup>.

La clave para cuestionar la totalidad es partir de lo negado. En lo negado está la fuerza potencial para la transformación. La ontología de la totalidad es una ideología, que invisibiliza lo que queda negado, que invisibiliza la injusticia y la desigualdad. La ontología de lo totalizado oculta al no ser. Según Badiou, “Para Pasolini, Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad fundamentada en la desigualdad social, el imperialismo y la esclavitud”<sup>48</sup>. Pablo, al hablar de la carne y del espíritu intenta realizar esa revolución. La carne es el mundo, el *ser*, la totalidad. El espíritu es la liberación de la ley, de la injusticia legalizada<sup>49</sup>.

Badiou deja implícitamente el mensaje de su Pablo, el fundador del universalismo. Ese mensaje es buscar lo universal en lo particular. De todas las formas en las cuales encontramos personas sometidas, existe una universal: la totalización del sistema que condena a la exclusión y a la muerte. Aunque no se sepa el camino, el

<sup>36</sup> Su nombre original era José Gabriel Condorcanqui. Sospechamos que aquí sucede también el llamado de la historia y su redención. José Gabriel lo sintió y decidió hacerse servidor de ese llamado. De esta manera, cambió su nombre por el simbólico nombre de Tupac Amaru II, cf. E. Galiano, *El cazador de historias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

<sup>37</sup> S. Zizek, “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo”, en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, p. 154.

<sup>38</sup> M. Buber, *Dos modos de fe*, Caparrós, 1996.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>42</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., pp. 62 y 118.

<sup>43</sup> F. J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, op. cit.

<sup>44</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 28.

<sup>45</sup> F. J. Hinkelammert, op. cit., p. 86.

<sup>46</sup> W. Benjamín, “Tesis de filosofía de la historia”, en H. A. Murena (ed.), *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 64.

<sup>47</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 15.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>49</sup> F. J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, op. cit., p. 97.

testimonio de los que resisten es el punto de apoyo para encontrar uno. En ese sentido, la categoría de verdad, para Badiou, es universal. Es la categoría que utiliza Jesús. “Esta verdad es aquella que está en los escritos de Pablo, como la verdad aprisionada en la injusticia”<sup>50</sup>. Es una verdad que no es de este mundo, porque la razón del mundo es irracional frente a Dios.

Pablo “*es un teórico antifilosófico de la universalidad*”<sup>51</sup>, porque esa universalidad le habla a todo oprimido más allá de las diferencias entre ellos, por eso Badiou denomina a esto “*una indiferencia tolerante con las diferencias*”<sup>52</sup>. Porque el mensaje al que invita es hacerse humano mediante el amor al prójimo, porque el amor al prójimo es considerar que el otro es «como tú». Ese mensaje deja en claro que es absurdo creerse propietario de Dios. Esa metáfora puede llevarnos a la situación actual, donde se piensa que sólo las ortodoxias saben el camino y son la verdad y la vida. Como si las ortodoxias fueran dueñas de la transformación. Así como nadie es dueño de Dios, nadie es dueño de la transformación. En ese sentido, vale recordar la apreciación que tiene Unamuno respecto a lo que se vuelve ortodoxo. En sí, como él diría, el dogma vive de herejías<sup>53</sup>.

### 3. El Pablo militante de Badiou

El apóstol de los gentiles de Badiou es un avance contra la tradición secularista ilustrada dentro de los marcos de la modernidad, pero desde el pretexto de Pablo se puede abrir una nueva realidad cultural, enseñanzas de una antifilosofía (o más allá de la filosofía) capaz de articular un discurso militante desde un acontecimiento. Si tomáramos un camino diferente desde una teología política. Elsa Tamez en *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, nos entrega algunos elementos que nos permiten comprender con mayor profundidad las razones materiales por las cuales el discurso pablista se tornó de relevancia<sup>54</sup>. El Pablo que presenta Elsa es un Pablo de tribulaciones en un contexto de profundas discriminaciones (Gálatas 3:28). Tres son las figuras que rescata, la del judío, el artesano y el prisionero. La lectura de Pablo como judío es defendida profundamente por Jacob Taubes, Badiou reconoce los claros lineamientos judíos de Pablo y también sus distanciamientos en tanto autor en diálogo con la tradición griega. Hay autores que muestran a Pablo como ruptura con la tradición judía, el propio Martin Buber en *Dos modos de fe*.

La Sociedad de Pablo era esclavista y discriminadora, eso fue el motivo que lo llevó a interrogarse sobre el cómo hablar de justicia en una sociedad imperialista y desigual, este es el hilo de Ariadna y no el acontecimiento de Damasco que nos lleva a interpretar a Pablo. Los aportes contextuales de Tamez nos ayudan a comprender mejor el mensaje pablista. La diferencia de los

autores latinoamericanos, incluida Elsa Tamez con Pablo, es que no sólo la universalidad se construye a partir del acontecimiento, sino que también a partir de la *fe* de la esperanza mesiánica. Como Badiou decide descartar esta dimensión como «fábula» se produce un corte en el diálogo posible con la teología política.

¿Cuáles eran las tribulaciones que sufría Pablo?, la opresión económica (por impuestos y por el proceso de acumulación que Roma lleva adelante, una transformación de productores libres a trabajadores asalariados, de economía campesina a terrateniente; donde el campesino pasa a ser siervo luego que sus tierras fueran arrebatadas por el imperio), la discriminación insultante (que se expresa en la división social en dos figuras los honestiores y los humiliores) y por último, la estratificación social sin movilidad ascendente. La respuesta de Pablo es la sociedad de iguales, siendo la fe en Cristo (Gálatas 3:28) una bandera de igualdad-solidaria, es desde ahí donde surge un puente entre universalismo y sujeto político. Lo que los Romanos dividen y estratifican Cristo lo uniría (ej: inclusión de los gentiles). La dialéctica es de la separación a la unión, Pablo expresaba esa separación, era perseguidor (aunque no es del todo seguro que fuera fariseo), luego de su Metanoia puede construir su teoría sobre el sujeto. Los vínculos entre universalización y humanismo tienen una larga historia. Hermann Cohen, desde su lectura ética de la narrativa bíblica establece esta relación desde los profetas, en el paso del «pueblo» a la «humanidad» en el relato mesiánico<sup>55</sup>.

Pablo era artesano, libre, independiente, pero de recursos moderados, trabajador manual. Era un fabricante de tiendas que pasó hambre, sed y frío (2 Corintios 11:27). El trabajo manual era considerado indigno y los artesanos tratados como esclavos, Pablo reivindicó en sus cartas el trabajo manual como fuente de dignidad. En *El tiempo que resta*, Agamben trabaja la relación entre Siervo y Clase, incluso especula sobre un posible origen pablista del concepto Clase en la obra de Marx<sup>56</sup>. Pablo fue prisionero, sufrió la cárcel y la flagelación en un sistema de justicia muy desigual donde la pena dependía de los recursos del detenido, cualquier similitud con la realidad actual no es coincidencia. En Cesarea estuvo dos años preso de manera preventiva, para cuando escribe Gálatas y Romanos ya ha vivido la cárcel y el dolor del inocente. El lugar de enunciación de Pablo que habla de otro señor, otro reino, otra justicia inauguradas por un inocente crucificado, pena de muerte reservada para los esclavos y los pobres es un emplazamiento contra la Ley injusta, es fundamental. Pablo no establece un discurso universalizador de la nada, encarna la posición del oprimido, si queremos rescatar al Pablo militante, como sostiene Alain Badiou, hay que partir del locus de enunciación del apóstol. Las tribulaciones, tal como sostiene Zizek<sup>57</sup>, en tanto *Síntoma*, es la base material de la que surge, repentinamente el acontecimiento en tanto verdad.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>51</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 62 y 118.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>53</sup> M. De Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 43.

<sup>54</sup> E. Tamez, *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, Costa Rica, DEI, 1991.

<sup>55</sup> H. Cohen. *Mesianismo y Razón. Escritos Judíos*, Buenos Aires, Prometeo, 2012. pp. 61-80.

<sup>56</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit.

<sup>57</sup> S. Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, p. 142.

#### 4. Referencias

- Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Piñero, A. (trad.) Madrid, 2006.
- Badiou, A., *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.
- , *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, 1998.
- , *San Pablo. La fundación del universalismo*, Reggiori, D. (trad.), Barcelona, Anthropos, 1999.
- Bautista, J. J., *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón, 2012.
- Benjamín, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en H. A. Murena (ed.), *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- Bosteels, B., *Badiou y lo político*, Prometeo Libros, 2021.
- Buber, M., *Dos modos de fe*, Caparrós, 1996.
- Cohen, H., *Mesianismo y Razón. Escritos Judios*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- De Unamuno, M., *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1969.
- Dussel, E., *Filosofías del sur*, Buenos Aires, Akal, 2016
- , *Pablo de Tarso en la filosofía política actual, y otros ensayos*, México D. F., Paulinas, 2012.
- , *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *Las metáforas teológicas de Marx*, España, Verbo Divino, 1993.
- , *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1980.
- Galiano, E., *El cazador de historias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- Hinkelammert, F., J., *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlekin, 2010.
- Miguez, N., *Pablo contra el imperio. Lectura socio-política de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses*, Buenos Aires, La Aurora, 2020.
- Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Tamez, E., *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, Costa Rica, DEI, 1991.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.
- Tronti, M., *El enano y el autómeta. La teología como lenguaje de la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.
- Zizek, S., “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo”, en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001.



# The Possibility of the Possibility of Something New: The Subject and Fidelity to the Event in Love and Politics

Hilda Fernandez-Alvarez<sup>1</sup>; Am Johal<sup>2</sup>

Recepción: 22-10-2023 / Aceptación: 15-11-2023

**Abstract.** Our chapter interrogates the conditions that give rise to the possibility of the Event and proposes a Lacanian-Badiouian perspective to think through conditions for the truth procedures of love and politics. First, we situate the Event, Possibility and Truth in both Badiou and Lacan, which brings forward conceptual tensions between truth and knowledge as presented in the psychoanalytic act. We propose with Badiou and Lacan that the emergence of possibility follows a logic that ruptures compulsive repetition and whose effect is precisely the Event which results in knowledge of a *savoir faire*, of transmissible quality, that grant re-inscription (a new writing of the necessary) and/or a partial inscription of the impossible. The notion of love as beyond narcissism, allows us to discuss how to reimagine politics anew, including approaching it through the problem of ecology.

**Keywords:** Badiou; Lacan; Fidelity to the Event; Love; Possibility.

## [es] La Posibilidad de lo Nuevo: El sujeto y la fidelidad al acontecimiento en el amor y la política

**Resumen.** Nuestro capítulo interroga las condiciones que dan lugar a la posibilidad del Acontecimiento y propone una perspectiva lacaniano-badiouiana para pensar las condiciones de los procedimientos de verdad del amor y la política. En primer lugar, situamos el Acontecimiento, la Posibilidad y la Verdad tanto en Badiou como en Lacan, lo que pone de manifiesto las tensiones conceptuales entre verdad y conocimiento tal y como se presentan en el acto psicoanalítico. Proponemos con Badiou y Lacan que la emergencia de la posibilidad sigue una lógica que rompe la repetición compulsiva y cuyo efecto es precisamente el Acontecimiento que resulta en un saber hacer, de calidad transmisible, que otorga una reinscripción (una nueva escritura de lo necesario) y/o una inscripción parcial de lo imposible. La noción de amor como más allá del narcisismo, nos permite discutir cómo reimaginar de nuevo la política, incluso abordándola a través del problema de la ecología.

**Palabras clave:** Badiou; Lacan; la fidelidad al acontecimiento; amor; posibilidad.

**Sumario.** 1. Introduction. 2. The Event, Possibility and Truth in Badiou and Lacan. 3. Emergent Subjectivities in Badiou and Lacan. 4. On Love Beyond Narcissism: What's Love Got To Do With It? 5. Reimagining Politics, Affirming Desires. 6. Badiou and the Question of Ecology. 7. Bibliography.

**Cómo citar:** Fernandez-Alvarez, H. y Johal, A. (2023). The Possibility of the Possibility of Something New: The Subject and Fidelity to the Event in Love and Politics. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 359-368.

### 1. Introduction

Philosopher Alain Badiou has constructed a wholly unique framing of the Event and its possible consequences in the domain of truth procedures that he identifies as politics, love, science and art. This article will focus on politics and love and the emergent Subject that comes to be as a result of fidelity to the Event. The Event is something that traverses the impossible. Badiou's ethics of truths has a relation to psychoanalysis and emerg-

es in relation to the logic of Jacques Lacan's theory of the psychoanalytic act, which renders the act as that which transforms the real through the symbolic injunction to not give up on your desire, a condition that Lacan calls an *erotica*. To traverse the impossible is to open up the possibility of the possibility of something new. The emergent new is also a consequence of love: "a sign that one is changing discourses"<sup>3</sup>.

Our article interrogates what conditions give rise to the possibility of the Event and proposes a Lacanian-Ba-

<sup>1</sup> Simon Fraser University, Vancouver, Canada. Email de Contacto: [hifeera@hotmail.com](mailto:hifeera@hotmail.com)

<sup>2</sup> Simon Fraser University, Vancouver, Canada. Email de Contacto: [am\\_johal@sfu.ca](mailto:am_johal@sfu.ca)

<sup>3</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book XX: Encore* (J. Miller, Ed., & B. Fink, Trans.), Norton (Original work published 1972-73/1999), p. 16.

diouian perspective to think through conditions for the truth procedures of love and politics. First, we situate the Event, Possibility and Truth in both Badiou and Lacan, which brings forward conceptual tensions between truth and knowledge as presented in the psychoanalytic act. We propose with Badiou and Lacan that the emergence of possibility follows a logic that rupture compulsive repetition and whose effect is precisely the Event which results in knowledge of a *savoir faire*, of transmissible quality, that grant re-inscription (a new writing of the necessary) and/or a partial inscription of the impossible. The notion of love as beyond narcissism, allows us to discuss how to reimagine politics anew, including approaching it through the problem of ecology.

Writing collaboratively, one of us as a scholar of Badiou's work and the other as a Lacanian scholar and psychoanalyst, we hope to parse through some of Lacan's influence on Badiou and other areas where there are departures. In this chapter we will discuss how the radical contingency of the Event works against the backdrop of the stubborn apparatus of language, whose main task is to keep repeating *ad infinitum*, what Freud called compulsive repetition.

Badiou deems Lacan as an anti-philosopher, alongside Wittgenstein and Nietzsche, but the psychoanalyst brings forth an immanence that exceeds "the primacy of meaning over truth -the anti-philosophical axiomatic"<sup>4</sup>. Both Badiou and Lacan go beyond the hermeneutics of meaning to indicate, as the analytic act shows, the impasses of truth, which is constituted by the impossibility of solving the *absence* of sense of human sexuality and the sexual non-relation. That is why, in particular, Badiou's unique definition of politics and of love as well as his concept of fidelity will be discussed, in relation to Lacan's psychoanalytic teaching. The historical crises of the present and the particular planetary moment continue to raise issues of what properly constitutes the political. We will examine Badiou's unique approach to the ecological question as an example in the field of politics.

By discussing the emergence of new subjectivities through fidelity to the Event, we aim to unveil the interconnection of their theories and their implications for understanding the complexities of present challenges. We intend to entangle their overlapping work and relevance to contemporary philosophical and psychoanalytic debates.

## 2. The Event, Possibility and Truth in Badiou and Lacan

How and when can a possibility be introduced in the current state of affairs? Late capitalism has been deemed as "capitalist realism"<sup>5</sup> as if no future can be thought outside of this regime of catastrophic consequences. With Lacan and his discourse mathemes we learn that the material and the psychic real are determined by the way language takes over the speaking subject, repeat-

ing the same structures that hinder subjective and social life<sup>6</sup>. Badiou calls this the repetition of a finite tradition, a "natural organization of society...self-repeating... solely because of the overwhelming drive of their own nature"<sup>7</sup>.

In light of this repetitive curse, how can the possibility of something altogether new be positively asserted? And how does love have anything to do with it? To approach this daunting question, we first will discuss the notion of the possible, alongside the Lacanian concept of the act, which Badiou defines as "the «pass» of knowledge"<sup>8</sup>, which is on the side of impossibility rather than impotence. Then, we will contextualize how love appears as an effect of the act to subvert the structure and the constraining repetition of tradition.

Alain Badiou's philosophy is rooted in the transformative power of Events that overthrow established norms and structures of the world, propelling potentialities into the realm of necessity. These Events initiate what Badiou terms "truth procedures" that can occur in various domains, such as politics, love, science and art. Badiou's notion of possibility is intrinsically tied to fidelity to the Event. By committing to the consequences of these transformative occurrences, new avenues of understanding and political mobilization reshape the relationship between potentiality and actuality. For Badiou, truths are seized, and signify the move from logic to ontology. The particular singularity of a truth becomes universalizable.

Truth in Lacan refers to at least two connotations. In a Freudian fashion, the Lacanian truth is the sexual cause of a subject, support of the symptom, revealed in dreams, daydreaming and parapraxes and also linked to social discourse. In a Heideggerian fashion, the Lacanian truth is akin to *Aletheia*, as truth appears while hiding and thus can only be half-said (mit-dit)<sup>9</sup>. The later Lacan of the 1970's, without opposing this early perspective, assumes truth as a sort of historical linguistic branding of the body and its erotogenic zones that produce singular and repetitive ways of enjoyment. Through the concept of *lalangue*, Lacan refers to a certain embodied musicality acquired from "the somatic echoes of the said"<sup>10</sup>. *Lalangue* is truth, imprinted early on our bodies that both mortifies and vitalizes through the unconscious effects of language insisting on the subject's flesh.

The truth of *lalangue* in Lacan is linked to an invocatory drive that insists on repeating a code which the subject is summoned to listen to and respond with enjoyment. This is the phenomenon that Lacan rendered as *jouissance*, taken from Freud's beyond pleasure principle, and which refers to an enigmatic pleasure that because of its morbidity the subject struggles to recognize

<sup>4</sup> A. Badiou, *Lacan, Antiphilosophy 3* (K. Reinhard & S. Spitzer, Trans.). New York, Columbia University Press, 2018, p. 75.

<sup>5</sup> M. Fisher, "The privatisation of stress", *Soundings*, 48, pp. 123-133, 2011.

<sup>6</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book XVII: The other side of psychoanalysis* (R. Grigg, Trans.), Norton, 2007 (Original work published 1969-70).

<sup>7</sup> A. Badiou, *Immanence of Truths*, London, Bloomsbury Press, 2022, p. 123.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>10</sup> J. Lacan, (1974-1975) *The seminar of Jacques Lacan: Book XXII: RSI* (C. Gallagher, Trans.). [http://www.lacanireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/RSI-Complete-With-Diagrams.pdf\\_session\\_18.11.1975](http://www.lacanireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/RSI-Complete-With-Diagrams.pdf_session_18.11.1975)

it as such. There is a radical submission to the truth of *jouissance*, as in the *j'ouï sense* (I hear a sense). Such produced *jouissance* however does not have much of a sense indeed, as it relates to the impossibility of understanding the subject's sexuality, and furthermore to write the impossibility of the sexual non-relation, that is to say, that a subject is alone in their sexual enjoyment.

The analytical act aims to upset the insistence of a given truth and reconstitute it through the act, for which Badiou indicates that in Lacan there is a "destitution of truth in favour of knowledge"<sup>11</sup>. Truth is reconstituted through the production of a singular knowledge about the truth that had marked the subject's body. Within the branded way of enjoying, constraints imposed to the subject by lineage and culture, the subject generates a liberating knowledge as *savoir faire* rather than *connaissance*<sup>12</sup>. Knowledge as *savoir faire* is the form of knowledge operative in psychoanalysis, rather than *connaissance*, which refers to meaning, representation or cumulative information. Through the analytic act the subject emerges while finding an ability to confront the Other's *jouissance* within themselves, which allow the subject to elucidate a know-how to deal with the painful enjoyment that lacks lexicon, which Lacan relates to episteme or "transmissible knowledge"<sup>13</sup>. Such knowledge of the subject's sexuality is knotted by the *sinthome*, a specific form of singular knowledge that permits the subject's nomination beyond the symptom. Such a mechanism is always an effect of an act. Psychoanalysis produces subjects through the act, subjectivity is the effect of an Evental nature.

To understand the possibility of the Event, Jacques Lacan's modal logic adds further dimensions. Following the logical categories posed by Aristotle, Lacan proposes the necessary, the impossible, the possible and the contingent<sup>14</sup>. The *necessary* refers to that which "doesn't stop being written" (*ne cesse pas de s'écrire*)<sup>15</sup> and thus is linked to the repetition at the core of language that supports discourse. The *impossible* refers to that which "does not stop not being written" (*ne cesse pas de ne pas s'écrire*)<sup>16</sup>. The field of impossibility refers to our inability to write the human sexual non-relation, which is impossible by the fact that a couple could never be One, but rather two, one plus one. The *possible* is a disruption that opens space for "the creation of a possibility of a truth procedure"<sup>17</sup> and that reveals "a possibility that was invisible or even unthinkable"<sup>18</sup>. Possibility is of fragile nature, it is there to be grasped by a desirous subject, who an erotic act indeed that requires an audacious subject to act on their desire beyond fear and doubt.

The rupture that possibility constitutes opens up opportunities for a partial inscription of that which can't be written (the impossible) and/or a re-inscription, which is

a new form of the already written (the necessary). That is how the analytic act creates possibilities as the analyst intervenes to disrupt preordained significations. Finally, the *contingent* refers to the decidability of an Event, rendered by Badiou as an already underway "truth procedure"<sup>19</sup> which generates an un-supposed and transmissible knowledge that assigns a different value to truth. This mechanism either partially halts what "does not stop being written" or creates a new writing of the necessary. The subject finds a new truth and generates new knowledge through the analytic act and the contingent gives rise to what Badiou calls un-supposed knowledge, which changes the epistemic locus from what was once a supposition attached to the analyst, as the transferential mechanism works within the logic of the subject that is supposed to know, to the subject's auspicious new know-how. This is the subject's newly found *response ability*<sup>20</sup> and moreover is transmissible. For Badiou, his broader materialist philosophical intervention is meant to destroy the transcendent immanence of Aristotle and Kant.

The contingent introduces unpredictability and chance, disrupting conventional trajectories. In this context, possibility is not merely an outcome of the probable, but rather a rupture of expected outcomes. This aligns with Badiou's concept of Events as transformative occurrences that open unforeseen possibilities and necessitate commitment to their consequences.

The Event is prefigured in the psychoanalytic act, so retroactively bends both the symbolic structure of discourse and the real relations that it has produced. An analysis is a delicate process, an enduring task within the analytic dispositive that focuses on generating subjective possibilities that disrupt the rigid compulsive repetition. By engaging the analysand in free association, the analyst conducts a process that inquires the valences of the fantasmatic but real truths that sustain the symptom. When the Evental disruption occurs, either with fierce violence or exquisite subtleness, a subject crosses a threshold, boldly grasps a possibility, emerging itself as a result of having upset the stubborn apparatus of language, consequently renewing truth with a new knowledge.

For Badiou, truth is not some limited form of judgment, but it is a materially constructed labour – part of a process of creation – both an act and a process. Truth must be submitted to thought as a process rather than simply be a judgment. Truth is a relationship to happening. Truth, appearing in its newness, fundamentally interrupts repetition. The organization of the consequences of an Event are part of a finite verification towards an infinite truth. The truth is a process of measuring what our times are capable of and creating the roadmap of the impossible to the possible, or, at the very least, a new boundary and locus between them. Something definitively shifts at the level of being that transforms a Being into a Subject. As Bruno Bosteels writes, for Badiou,

<sup>11</sup> A. Badiou, *Philosophy and Event*, (with Fabian Tarby), trans. Louise Burchill, London, Polity, 2013, p. 23.

<sup>12</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book XVII*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book XX*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> A. Badiou, *Philosophy and Event*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>20</sup> H. Fernandez-Alvarez, Mapping the discursive spaces of trauma and healing in mental health: The institutional unconscious, 2022, Doctoral thesis SFU. <https://summit.sfu.ca/item/35729>

“truth is first of all a process or a labour, rather than an act of revelation or a propositional attribute...the practice of philosophy...amount[s] to thinking the truths of one’s time, truths that have occurred before the arrival of the philosopher on the scene of the event”<sup>21</sup>.

Badiou defines philosophy as inextricably linked to truth:

that singular discipline of thought has [as] its departure point the conviction that there are truths. From there, it is led towards an imperative, a vision of life... that which grants them a genuine life and orients their existence, is the participation within these truths...it starts off from life...and ends up at life<sup>22</sup>.

But Badiou finds Lacan’s anti-philosophy precisely at the hinge of truth and knowledge, as truth is that which is an absence of sexual meaning, as Badiou explains here:

Lacanian antiphilosophy is not, then, a new version of an existential act that reveals sense to us –regardless of whether the sense is silent or sayable– and establishes its radical primacy over the limited and abstract space of truth. It is the act’s keeping at bay the simple confrontation of sense and truth, in favor of the space of ab-sense or ab-sex-sense, which can only be tested in terms of knowledge<sup>23</sup>.

For Badiou, it is better to have a disaster than a lack of Being, similar to what in analysis is better to have unconscious disruptions (errors, dreams, even crisis) than stagnation of meaning, even if the subject defends against it. Even when the subject prefers not to experience a rupture, a disruption is a condition for the logical possibility to emerge. When the possibility of the rupture appears, the subject can re-signify the necessary and/or introduce a new writing.

When we are seized by an Event, something of the real in our subjective situation is irrevocably disrupted. For Badiou, the movement from Being to Subject happens as a result of an Event in science, politics, art and love. Badiou’s idea of truth is influenced by Lacan in the sense that it comes after the Event.

As Badiou’s theory of the event is based on the structural and logical model of the analytic act, it excludes any a priori formulaic or programmatic prescription of meaning or strategy, as such, the act can only be known in the perfect future tense, “it will have been”. Nonetheless, that retroactive quality of the act/event asserts simultaneously a transmissible knowledge of a certain impasse that took place in the act.

Possibility can be present at every moment, the analyst patiently waits to signal equivocation and polyphony in what the subject says. In clinical practice a person’s speech itself constitutes a possibility, at certain turns of their saying, for example, when someone within transference has a slip of a tongue and turns the

word success into *sexcess*, allowing a glance into the potentiality of their desire. Or someone might find in the analyst’s responses a way of accessing an affect of inexplicable nature that potentially might constitute an inaugural moment of knowledge. But the procedure of analysis cannot be replicated in the socio-political field because there is a differentiation of both dispositive and scale. Psychoanalysis, on the one hand, is different from the political field, in that it offers a setting of inquiry within a calculated, although always uncertain, procedure, what Lacan called the direction of the treatment. On the other hand, psychoanalysis works in the scale of the one subject, not of the collectivity, even when the clinical practice gives indications of how the *zeitgeist* produces certain types of subjectivities.

In light of this differentiation however, the fact that “the unconscious is structured like a language”<sup>24</sup> indicates that the upsetting of the structure of language follows the same logical principles in both the scales of the subject and the socio-political scale. In the latter, possibility sleeps at every corner, in the repeated discontent of a group of workers or in the joyful intensity of a group of teenagers looking for an idea to add meaning to their lives. But the event awakens only when the possibility is grasped and its fate is defined by that which became contingent, because it is in this last logical notion that possibility becomes, their values get decided as a consequence of turning the possibility into an act. That is why Lacan worked on this logic to articulate the need of moving contingency to necessity to create a suspension to which love is attached.

### 3. Emergent Subjectivities in Badiou and Lacan

The emergent subjectivities that arise from fidelity to transformative events carry profound implications. Badiou’s call for an event’s consequences transcends individual transformations, extending its reach to societal structures and dynamics and many other revolutionary potencies. As individuals engage in truth procedures, the collective’s potential disruptive impact reverberates through society, challenging hegemonic norms and power structures to overtake them completely through fundamental ruptures.

The subject for Lacan is the subject of desire who asserts a different way of doing with the enjoyment he/she has been programmed to repeat. Lacan defines the subject as determined by the materiality of a signifier because “a signifier is that which represents the subject for another signifier”<sup>25</sup>. In this symbolic dimension, speech is split between the statement (*énoncé*) –the grammatical “I” that shows the signifier that represents the subject–, and the enunciation (*énonciation*) which is the unconscious “I” that indeed produces a subject who emerges because of the speech act<sup>26</sup>. Psychoanalysis works with the Cartesian subject that doubts and asserts

<sup>21</sup> B. Bosteels, *Alain Badiou: Key Concepts*, Ed. A.J. Bartlett and Jason Clemens, Durham, Acumen Publishing, 2010, p. 143.

<sup>22</sup> A. Badiou, *Philosophy and Event*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>24</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book VII: The ethics of psychoanalysis* (J. A. Miller, Ed., & D. Porter, Trans.), Norton, 1992 (Original work published 1959–60), p. 20.

<sup>25</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan*, 1964/1998, p. 207.

<sup>26</sup> J. Lacan, *Ecrits* (B. Fink, Trans.), 2006, pp. 677 y 730.

itself through reason, yet psychoanalysis also subverts such a subject with a transmissible method that recovers unconscious knowledge.

A subject of the unconscious stands on the side of desire, not on the side of self-objectifying jouissance, which entails submission to the oppressive preconditions of the Other's linguistic code. The subject of desire emerges within the psychoanalytic act to commit to the truth of that which has been written for him, yet her/his act directs this insistent truth towards desire, rather than the programmed enjoyment, that is to say directs the drive towards life rather than towards death.

Badiou's notion of affirmative dialectics introduces a novel shift in contemporary dialectical politics that carve out a space differentiated from Hegel, Marx and Adorno's Negative Dialectics<sup>27</sup>. By beginning with an affirmative construction as part of maintaining fidelity to transformative events, he challenges the negative subjectivity that often characterizes progressive politics. This approach calls for envisioning new possibilities that transcend reactive subjectivities, opening the door to radical transformative potential. The process of imagining, affirming and committing to these possibilities nurtures the emergence of new subjectivities characterized by their fidelities. For Badiou, there must be an affirmation of the positive before the negation. It is not that negation does not exist, but that we must construct with less negation than before. Negation should come to be as "the consequences of the birth of the new subjectivity, and not the other way around; it is not the new subjectivity that is the consequence of the negation"<sup>28</sup>.

As Badiou writes in the *Communist Hypothesis*:

When the world is violently enchanted by the absolute conditions of a paradox of being, the whole of the domain of appearing, threatened with the local destruction of a customary evaluation, must come again to constitute a different distribution of what exists and what does not... under the eruption being exerts on its own appearing, nothing in the world can come to pass except the possibility –mingling existence and destruction– of another world<sup>29</sup>.

This *other world* necessitates to be conquered by love, by politics, by art, by science. But it cannot be sutured to each of these procedures or it becomes a disaster for philosophy.

#### 4. On Love Beyond Narcissism: What's Love Got To Do With It?

Love, or so Badiou explains, is an emergence of an Event, the emergence of the "scene of the two"<sup>30</sup>, rather than one. In Lacan, although a theory of love is absent, he approaches this topic to clarify the analytic operation required in the phenomenon of transference, which

aims to transform the position of the subject with regards to love. Lacan retakes Plato's Symposium to indicate the two figures of love: the one who demands love passionately, the *eromenos* (the beloved) and the other who sustain the loving labour, the *erastes* (the lover). The beloved is identical to the want-to-be loved, as each of us want to be loved always for whatever we do. Such demand is incommensurable and obstinate, overwhelming for the other and frustrating for whomever expresses it. That is why the procedure of analysis aims to transform the analysand's position on love: from *eromenos* to *erastes*.

What type of love is possible in society? Love, says Badiou, "begins where politics ends"<sup>31</sup>. This statement is crucial for us to understand how the scene of the two of love operates within collectivity. If love emerges after the contingent has grabbed the possibility and made it a necessity, how can we make a possibility turn into love in the socio-political context?

Badiou, too, delves into the realm of love as a truth procedure. He defines love as an Event, a transformative encounter that shatters routines and brings forth a novel understanding of transformative subjectivity. Love, for Badiou, is not the superficial, capitalist romanticism often depicted in popular culture. Instead, it emerges as fidelity to an Event, a commitment to exploring the contours of a new possibility. The fidelity to the event of love refers to the radical commitment someone has to engage in this truth procedure, and support the contingency to make it a necessity, to fight obstinately against separation.

Badiou situates crucial concepts to understand this truth procedure, love as that which is infinite rather than finite, that which opens a set rather than closes it, and one that works towards difference. Moreover, Badiou also indicates how desire is essential in love, different from friendship or fondness.

To explain the differences between love and politics, Badiou summarizes it in this way:

Politics goes, then, from diversity to the same, whereas love consists, on the contrary, in constructing a difference that is accepted as a unique path. Politics goes from difference to the same, love introduces difference into the same<sup>32</sup>.

This seems to connect well with Lacan's exploration of love, which must transcend mere narcissism and superficial infatuation; it goes beyond the Freudian threshold of love as narcissism. Although Lacan recognizes the Imaginary nature of love –narcissistic infatuation that traps oneself in the other as a desired object– the love Lacan proposes is aimed at the *being in the Other*, not as object (sexual intercourse and the enjoyment of the Other), God (transcendence), or absolute being (ontology), but as love between subjects, which tries to inscribe something of the impossible traumatic sexual non-relation by means of a certain "courage with respect to this fatal destiny [of its own impossibility]"<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> A. Badiou, "Affirmative Dialectics: From Logic to Anthropology", *International Journal of Badiou Studies* 2.1, 4. 2013.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> A. Badiou. *The Communist Hypothesis*, trans. David Macey and Steve Corcoran, London, Verso, 2010, p. 227.

<sup>30</sup> A. Badiou, *Philosophy and Event*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>33</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book XX*, *op. cit.*, p. 144.

Lacan's focus on the symbolic dimension of love emphasizes its emergence as a consequence of emptying an image that imprisoned the subject within a prescriptive enjoyment. For Lacan genuine love entails recognizing the other as a subject rather than an object of desire, which tramples the ego's capture and engenders difference. Love, for both Lacan and Badiou works within the process of sexualization, of the unwritable definition of what radically means to be a man or to be a woman, fostering a relationship that navigates the tension between the desire for unity and the recognition of difference. The recognition of another subject in love also involves ambivalence and demands acknowledging the complex interplay of love and hate, or what Lacan called *Hainamouration*<sup>34</sup>. The Lacanian concept of love is also a propitious response, a know-how to do with lack and impossibility.

But love can only be found and not sought. The dialectic of the clinic shows how such an event, virtually desired by each analysand, occurs contingently as a consequence of letting the fantasmatic image of oneself emptied, and positioning outside the rigid constrictions of the apparatus of language that has insisted with a certain truth. When love emerges it opens the subject to vulnerability because there's no certainty but doubt about whether it will remain, whether the other or oneself will be able to be faithful to the joyful encounter of love. Love is so precious in part because of its threat of ending, the fear of losing it.

The horizon of love then is commanded by the subject's desire and nourished by the drive and consists in a fidelity to the consequences of the perilous and dehiscent amorous event - desire for love's sake.

## 5. Reimagining Politics, Affirming Desires

In his public address following the 2015 attacks in Paris, Badiou argues about the dangers posed by unadulterated trauma and affect. Trauma by definition is a hole in the symbolic order that prevents symbolization, it hits the body with intensities. Badiou discusses what he calls the domination of the sensible and the reinforcing of identitarian drives. He draws a distinction between the logic of justice and the logic of vengeance<sup>35</sup>.

The political project of transcending reactive subjectivities is what is at stake today given the multiple crises of the world. The link between nihilism and contemporary fascism is clear. Badiou talks about three main forms of subjectivity: 1) the capitalist West, 2) the desire for the West 3) Nihilism. Within psychoanalysis, our zeitgeist has produced certain subjectivities that manifest in the clinic. Since the time of Lacan's teaching, subjectivities are marked by a decline in the symbolic function of the Name-of-the-Father, and this has been

named in different ways, such as Freud's actual neurosis<sup>36</sup>, ordinary psychosis<sup>37</sup>, or through the symbolically challenged presentations of psychosomatic disorders and addictions. In a rough generalization, the current presentations of subjectivity, an effect of the embodiment of late capitalism, reflect the inability of the subject to rely on symbolic means to regulate enjoyment, thus producing increasingly atomized and autoerotic ways to regulate anxiety and suffering, rather than by forming social bonds.

How can these subjective symptoms of the present be overthrown within a sociopolitical project? For Badiou, the realization of a political project ought to be shaped by an affirmative dialectics, it involves something like a new logic<sup>38</sup>. He cites negativity as one of the root causes of the failure of progressive politics. The process of negation is often the primary part of the dialectical process. Badiou's proposition to disrupt the relation between affirmative and negative dialectics is novel. For this to happen, an Event is necessary. The possibility of the possibility of something new and maintaining fidelity to its consequences is how a new subject comes to be. The affirmation of this new subjectivity is the first move. Badiou calls this affirmation and division, rather than a dialectical process beginning with negation.

Affirmative dialectic differs substantially in Lacan. In analysis, the dialectical process works under the negativity in the first place, because the unconscious and the real are elements of fantasmatic nature yet with material effects. The real and the unconscious appears in principle as negativity. However, the analytic process sustains back and forth affirmations and negations. When the subject affirms the truths that have thus far enslaved them, the analyst introduces a negation, which hopes to create a new truth thanks to a reversal dialectic, as Lacan instantiates with Freud's case of Dora<sup>39</sup>. In other instances, when the subject negates their value, their possibilities or new horizons, the analyst intervenes to create an open space for the subject to affirm themselves. But it is the subject who must affirm themselves, as no one else can do it for them. In the clinic and a level of the subject, the event or subjective act emerges out of doubt and anxiety and often, but not always, emerges in a rupture that is of a potential conflicting nature due to the fact that something negative emerged, something that opposes the ego, the image of self and the hegemonic enjoyment. Nonetheless, the event/act is where the subject, unbeknownst perhaps to themselves, appears and establishes a decision on the specific value of truth, it reconstitutes truth via an event that is always discursive and social.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>35</sup> Originally delivered as a public talk at *La Commune Theatre*, Aubervilliers, on November 23, 2015. Cf. A. Badiou, *Our Wound is Not So Recent: Thinking the Paris Killings of 2015*, London, Polity Press, 2016.

<sup>36</sup> P. Verhaeghe, *On being normal and other disorders: A manual for clinical psychodiagnostics* (S. Jottkandt, Trans.), Karnac, 2004, p. 290; P. Verhaeghe, & S. Vanheule, "Actual neurosis and PTSD: The impact of the Other", *Psychoanalytic Psychology*, 22(4), 2005, pp. 493-507, p. 493.

<sup>37</sup> J.A. Miller, "Ordinary psychosis revisited", *Psychoanalytical Notebooks*, no 19., 2008, p. 146.

<sup>38</sup> Cf. this article by A. Badiou: <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/alain-badiou-affirmative-dialectics-from-logic-to-anthropology-pp-1-13.pdf>, also, his lecture of the same name: <https://www.youtube.com/watch?v=wczfXVYbxg>

<sup>39</sup> J. Lacan, *Ecrits*, op. cit., p. 176.

An act nominates a subject through an acquired certainty: “all human activity opens out onto certainty ... certainty’s reference point is essentially action”<sup>40</sup>. Such assertion or affirmation is not the starting point but rather the consequence, as opposed to Badiou’s articulation of affirmative dialectics.

Lacan proposes three logical moments crucial to understanding the temporality of the act that engenders a subject: the *instant of the glance*, the *time for comprehending*, and the *moment to conclude*<sup>41</sup>. Lacan affords us a logical consideration to contextualize what trajectory is necessary to reach a conclusion. The *instant of the glance* is a fulguration of time, a moment of an instantaneous acknowledgement of evidence). The *time for comprehending*, corresponds to moments of meditation, intuition, the creation of a causal hypothesis and of doubt, and the *moment to conclude* refers to a self-assertion, in which the subject makes a judgment that ends in an action that moves towards a conclusion, even if the consequences can’t be known.

These logical times are useful in thinking about the procedure that reaches the conclusion of subjective assertion, and Lacan indicate two preconditions: *first*, the subject must *act* by overcoming infinite doubts, trusting in the verifications that they could afford to emerge as a subject, retroactively signifying the previous two temporalities, “perhaps incorrectly, perhaps correctly”<sup>42</sup>. And *second*, in their acts, the subject never acts *ex nihilo*, because even if the acts and the consequences are carried out by the subject alone, “no one can get there but by means of the others”<sup>43</sup>.

Badiou’s affirmative logic is rightfully different and this is because the heuristic strategies differ in both scales, subject and socio-political involved often divergent approaches. Badiou explains:

I think the problem today is to find a way of reversing the classical dialectical logic inside itself so that the affirmation, or the positive proposition, comes before the negation instead of after it. In some sense, my attempt is to find a dialectical framework where something or the future comes before the negative present. I’m not suggesting the suppression of the relation between affirmation and negation—certainly revolt and class struggle remain essential—and I’m not suggesting a pacifistic direction or anything like that<sup>44</sup>.

Affirming dialectics within the political field is crucial, because starting from the wound, from the traumatic can serve mostly as a reinforcement of the same. Affirmation, however, invariably poses the problem of how this necessary affirmation can preserve its subjectivity and not get assimilated into group mentality, the

imaginary sameness that exerts a powerful pull in the human subject.

Subjectively speaking, the act is a form of nomination, different from the failed attempts, such as acting out or *passage à l’acte*. Acting out, is a demonstration and a pledge to the Other that occurs in “wild transference”<sup>45</sup>, and thus requires interpretation. *Passage à l’acte* refers to an action in which the subject identifies absolutely with object a, and in great embarrassment lets themselves be dropped, outing their subjectivity. A desirous act is the only way in which subjectivity appears and sustains themselves because it produces a Subject who discovers in the act something of the Real, the impossible universal truth of the drive: death and eros.

The Evental act is opaque to the subject, who emerges from it and only signifies retroactively. Through a desirous act, the Subject and their community retroactively signify a structural shift. But both scales of the subject and the sociopolitical require a level of transference to inscribe the event<sup>46</sup>, since only among others deemed able to hold some knowledge can the dialectization of the negative or non-identity become possible.

Re-inscription and inscription are both contingencies immanently connected to the Event. Re-inscription is mostly of a Symbolic order but impacts the Real *qua* structure, while inscription refers to something of the Real, *qua* impossible, that lets the subject write a letter missed or lost so far<sup>47</sup>. At the Subject level, re-inscription is the individual’s pronouncement of the truth of the language that inhabits them, whose signification up to now has caused oppression for themselves or others. In re-inscription, the Subject decides on the direction of the signification that has represented them and retroactively loses something: the phallic image that sustains the signification of lack and excess. In re-inscription, the analyst has perhaps called out the signifier’s polyphony, disturbing the signifier enciphered in the subject’s body through their lineage and their social milieu that has so far represented them. Yet it is not the analyst who makes any pronouncements on behalf of the subject; the subject must respond with an assumption of the truth of that which *does not cease being written* to reposition themselves in the social by an ethical authorization of themselves.

In contrast to re-inscription, inscription emerges from the Real when the letter is grasped by the Subject, who was able to make a signifier or an act from it. The letter needs to be written because it stands alone, meaninglessly, is merely littoral between the seashore of knowledge, on one side, and the sea of the truth of jouissance, on the other.

Inscription and re-inscription need to be heard by a community, a collectivity able to maintain fidelity to the Event<sup>48</sup>. When a political Event undresses a negative truth, only a resolute body politic can choose to get organized around it. To build out an affirmative political project, we cannot begin from the place of lack as it will be too deter-

<sup>40</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book X: Anxiety* (J. A. Miller, Ed., & A. R. Price, Trans.), Polity, 2014 (Original work published 1962–63), p. 77.

<sup>41</sup> J. Lacan, *Ecrits*, op. cit., p. 167.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 172.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> A. Badiou, “Affirmative Dialectics”, <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/alain-badiou-affirmative-dialectics-from-logic-to-anthropology-pp-1-13.pdf>, 3.

<sup>45</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book X*, op. cit., p. 125.

<sup>46</sup> H. Fernandez-Alvarez, *Mapping the discursive spaces...*, op. cit., p. 331.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 327.

<sup>48</sup> A. Badiou, *Philosophy and Event*, op. cit., p. 13.

mined by the trauma and the wound. Different from the analytic setting, the act cannot start from the traumatic wound that absorbs everything, but rather, emerges in the logical modality that allows a collectivity to enthusiastically affirm a dialectized desire.

Badiou draws a distinction between true democracy and false democracy –particularly, false democracy and its relationship to the state in the common ideology. For Badiou, the prevailing order of state democracy stifles genuine transformative potential for it determines what is possible. By succumbing to the general orientation towards order, complacency forecloses the possibility of alternative futures connected to equality. The Evental rupture is that which allows for a new subjectivity and the possibility of the possibility of something new.

Genuine novelty arises from periodic eruptions, which are rare, to challenge the prevailing laws and order. It is only through a subject's fidelity to the Event can a subjective possibility come into being and consequences of its truths be revealed. By imagining new possibilities and retaining fidelity to the Event, transformative possibilities emerge through intense commitments.

The current wave of neo-authoritarianism is the reactionary response to an Old World dying and reinforces what Badiou calls the pantomime of parliamentary democracy. Modi, Trump, Erdogan, Macron, Meloni, Netanyahu, Putin and so on - the list gets longer. The State itself is under crisis because it cannot maintain the patina of order that it once did.

To think beyond the nation-state is both a demand and a responsibility to make universal a set of rights not beholden to a particular place or the accident of birth.

What is the political in Lacan that Badiou highlights and surfaces? Psychoanalysis reveals a paradoxical element with regards to the act in the political realm: it lightens the intertwinement with others, conceived of as alienating, and poses the risks of servitude and repression when engaged in group mentality. Yet, it also shows that we are radically co-produced in *extimacy* with others, a concept that refers to an "intimate exteriority"<sup>49</sup> at the core of human subjectivity and that interconnects the loci of subject and Other, entwined in a Moebius band-like topology. Therefore our image, enjoyment, desire and love always involve others and there is a constant tension between alienation and separation to advance any concerted act of political efficacy to improve the lived experience of the many.

For Badiou, true democracy emerges from fidelity to the Event and the creation of an outside. This commitment to transformation invites us to reimagine relationships, equality, power structures, the limitations of the state in the political field of vision in ways that open up true political possibility.

## 6. Badiou and the Question of Ecology

Central to Badiou's philosophy on ecology is his interrogation of the repetition of the capitalist system and its various forms of destruction. For Badiou, ecology is not the first problem, but the consequences of the primary problem of

capitalist development and human domination over other humans. Badiou identifies this capitalist and colonial orientation as a relentless drive for accumulation that destroys everything in its path. Just as the repetition of the capitalist system stifles genuine novelty and transformative potential, centering equality in any political project is crucial to solving any ecological impasse. The systemic repetitions of the capitalist world as it is, functioning within the dialectic of tradition and change, must be fundamentally disrupted. The existential challenge of the ecological question is embedded within the Subject itself, as it involves reevaluating the fundamental relationship between humanity and the natural world, but must be adjudicated within the human animal itself as the primary driver of the crisis. In this sense, we must come back to Plato's foundation question –what is it to live? We must ask this question to move beyond the repetitions of the common ideology of the world as it is and what potentially exists outside it.

Badiou's philosophical approach emphasizes the internal organization of the subject and the return to a new repetition built from an affirmative dialectic. Central to his investigation is the dialectical relationship between courage and anxiety. The repetition of the natural world is a change on the side of tradition.

For Badiou, the concept of the trace is important in terms of what it authorizes in the realm of consequences. Examining the potential for politics to be thought within Badiou's framework, the distinction between an Event and its simulacra becomes crucial. Post-evental fidelity is what upholds truths, or any semblance of an orientation towards justice and equality.

The Event represents a point where the normal laws of the world are suspended, leading to the emergence of new possibilities. An Event is situated at the boundary between different parts of a situation, defying easy categorization or recognition.

Badiou's exploration of political events centers on the boundary between the state and subjective situation of individuals. He argues that the power of the state derives from its attempt to formalize the lives of the people with their true lives. Political events, in Badiou's categorization, arise when people assert their right to a life beyond the comprehension of the state's formalization. This assertion involves affirming a conception of life that resists reduction to existing norms and paradigms.

Badiou's approach to ecology offers a philosophical framework for critically interrogate the domination of human over human in the capitalist world as it is, the question embedded inside the ecological problem today. The ecological problem is not technological or merely scientific, but is a problem of the human collective where the possibility of an outside will be determined by collective action.

Badiou has not written or lectured widely on ecology, but his work on militant political change is highly relevant to the ecological questions we face today. The human animal is dependent on Nature, but Nature does not require the human animal. Badiou calls for the invention of a new modern tradition to think through what is at stake with the question of ecology. Yet, if we approach the planetary crisis with a Lacanian lens, we find strong Marxist echoes

<sup>49</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book VII, op. cit.*, p. 139.

as the massive historical crisis of the present is indeed a consequence of human's surplus *jouissance* which is structurally identical to the mechanism of surplus value. We consume and enjoy without end, until we find desire and a concomitant act that might leave the hole of politics open, as Badiou expressed in his work on Lacan<sup>50</sup>.

Badiou has also answered skeptically to ecological questions as asking the wrong question and misunderstanding what is politically at stake. In an interview with Oliver Feltham, Badiou states:

Let's start by stating that after "rights of man", the rise of the "the rights of Nature" is a contemporary form of the opium of the people. It is an only slightly camouflaged religion: the millenarian terror, concern for everything save the properly political destiny of peoples, new instruments for the control of everyday life, the fear of death of catastrophes... It is a gigantic operation in the depoliticization of subjects... Nature is therefore in no way a norm situated above humanity. We will inevitably make decisions according to the diversity of our interests. Ecology solely concerns me inasmuch as it can be proven that it is an intrinsic dimension of the politics of the emancipation of humanity. For the moment, I do not see such proof<sup>51</sup>.

What is needed is a dialectical tradition that consists of both change, but also a new continuity and repetition to move beyond the exhaustions of the present and continue the existence of the collective. It is a struggle, as Badiou articulates, "...to organize inside the subject the struggle against false change, or bad change. And it is to organize in the subject the return to the good repetition, or the good life inside the repetition"<sup>52</sup>. Such repetition, if we follow Lacan, requires that the spaces of lack and loss are left emptied, that philosophy or critique do not plug the hole of politics, precisely to be able to host desire. The subject struggles perpetually with stuffing itself and its environment.

The ethics of psychoanalysis, as proposed by Lacan, consists in a certain acceptance of the generational *ate* (ruin, unhappiness), yet precisely for having broken a fantasy, the subject emerges determined in a desire to confront the reality of the human condition. In such a procedure, the subject generates the knowledge of the domain and level of the experience of absolute disarray<sup>53</sup>. There is a gap between action and desire: will it be the triumph of death, as in *Me Phynai*, "rather not to be?" Or will it be the radical acceptance of desire, upsetting programs, codes and traditions, assuming the tragicomedy of life, the triumph of life as it flies? The ethical judgment, "have you acted in conformity with the desire that is in you?"

<sup>50</sup> A. Badiou, *Philosophy and Event*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>51</sup> O. Feltham, *Alain Badiou: Live Theory*, London, Continuum, 2008, p. 139.

<sup>52</sup> A. Badiou, *The Subject of Change: Lessons from the European Graduate School*, ed. Duane Rousselle, New York, Atropos Press, 2013, p. 3. N.B. Author's Note by Alain Badiou: "This text... reflects an oral contribution, with degree of improvisation, and does not correspond to any text... Consequently any use or quotation of this text will have to be accompanied with a precise indication of its origin, so that nobody could think I have either written or proof-read it".

<sup>53</sup> J. Lacan, *The seminar of Jacques Lacan: Book VII: The ethics of psychoanalysis* (J. A. Miller, Ed., & D. Porter, Trans.), Norton, 1992 (Original work published 1959-60), p. 320.

persists more than ever. Lacan teaches that guilt occurs as a result of giving ground relative to one's desire. Can we afford to pay the price for our desire? To satisfy desire one pays with *jouissance*, or so Lacan says, with a pound of flesh. We must empty the fantasmatic object and the erotogenic holes to open to the possibility of the possibility of something new.

Badiou contrasts this idea with a different vision. He argues:

Ultimately life is the wager, made on a body that has entered into appearing, that one will faithfully entrust this body with a new temporality; keeping at a distance the conservative drive (the ill named "life" instinct) as well as the mortifying drive (the death instinct). Life is what gets the better of the drives... Because it prevails over the drives, life engages in the sequential creation of the present, and this creation both constitutes and absorbs a new type of past<sup>54</sup>.

Inside the ecological question is a new conception of death for Badiou. The possibility of death of humankind and living species and the natural world, but also the idea that humans can destroy other species, the natural world and one another.

To think through existential ecological dilemmas that are confounding the present world, Badiou's philosophical schema presents underappreciated frameworks to get at the right questions at stake today. Inspired by Badiou's work, the term *Ecological Metapolitics*, attempts to incorporate existential ecological questions with Badiou's conception of the Event.

The philosophical dialogues and influence of Lacan on Badiou offers intricate frameworks for understanding the dynamics of possibility, the act, love and politics. Their theories illuminate the complexities of contemporary existence materially, inviting us to rethink traditional paradigms and embrace the fidelity to transformative Events that extend beyond the narcissism of individual suffering, shaping emergent subjectivities that function on a political terrain attempting to form truths outside the paradigms of the State. By engaging with Lacan's work, Badiou recovers what is politically operative and potent in Lacan. By engaging with both Badiou and Lacan, we gain insights into the intricate interplay between fidelity to the Event, emergent subjectivities, and the potency for radical change. Truth, equality and politics have a direct relation with one another. The Evental eruption in politics and love allows for promiscuous alliances, new political interventions and the intermingling of new material formations.

In a world shaped by crises, the philosophies of Badiou and Lacan offer lenses through which to interrogate the phenomena of love and politics and their consequences. Their ideas prompt us to reconsider traditional paradigms and envision new subjectivities emerging from fidelity to transformative Events. The commitment to an Event's consequences not only reshapes individual subjectivities but also carries broader implications in terms of the consequence of a love encounter or a political rupture.

<sup>54</sup> A. Badiou, *Logics of Worlds*, trans. Alberto Toscano, London, Bloomsbury, 2019, p. 509.

## 7. Bibliography

- Badiou, A., "Affirmative Dialectics", *Journal of Badiou Studies*, 2016, <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/alain-badiou-affirmative-dialectics-from-logic-to-anthropology-pp-1-13.pdf>
- , *The Communist Hypothesis*, trans. David Macey and Steve Corcoran, London, Verso, 2010.
- , *Immanence of Truths*, London, Bloomsbury Press, 2022.
- , *Lacan*, New York, Columbia University Press, 2018.
- , *Logics of Worlds*, trans. Alberto Toscano, London, Bloomsbury, 2019.
- , *Philosophy and Event*, (with Fabian Tarby), trans. Louise Burchill, London, Polity, 2013.
- , *The Subject of Change: Lessons from the European Graduate School*, ed. Duane Rousselle, New York, Atropos Press, 2013.
- Bosteels, B., *Alain Badiou: Key Concepts*, ed. A.J. Bartlett and Jason Clemens, Durham, Acumen Publishing, 2010.
- Fernandez-Alvarez, H., Mapping the discursive spaces of trauma and healing in mental health: The institutional unconscious, 2022, Doctoral thesis SFU. <https://summit.sfu.ca/item/35729>
- Fisher, M., "The privatisation of stress", *Soundings*, 48, 2011, pp. 123-133.
- Johal, A., *Ecological Metapolitics: Badiou and the Anthropocene*, New York, Atropos Press, 2016.
- Feltham, O., *Alain Badiou: Live Theory*, London, Continuum, 2008.
- Lacan, J., *The seminar of Jacques Lacan: Book XX: Encore* (J. Miller, Ed., & B. Fink, Trans.). Norton, 1999 (Original work published 1972–73).
- , *The seminar of Jacques Lacan: Book XVII: The other side of psychoanalysis* (R. Grigg, Trans.). Norton, 2007 (Original work published 1969–70).
- , *Ecrits* (B. Fink, Trans.), Norton, 2006.
- Miller, J.A., "Ordinary psychosis revisited", *Psychoanalytical Notebooks*, no 19, 2008.
- Verhaeghe, P. & Vanheule, S., "Actual neurosis and PTSD: The impact of the Other", *Psychoanalytic Psychology*, 22(4), 2005, pp. 493-507.
- Verhaeghe, P., *On being normal and other disorders: A manual for clinical psychodiagnostics* (S. Jottkandt, Trans.), Karnac, 2004.

## Time for Love

Leon S. Brenner<sup>1</sup>; Katherine Everitt<sup>2</sup>

Recepción: 02-11-2023 / Aceptación: 23-11-2023

**Abstract.** Alain Badiou offers a distinctive interpretation of time, anchored in his unique metaphysics and philosophy of the event. For Badiou, time is interventional, demarcating a disjunction between two incommensurable sequences of rupture in human history. The concept of disjunction occupies a pivotal role in Badiou's philosophy of both love and time. This paper provides a comprehensive examination of the temporality of love within the context of Badiou's philosophy. We argue that, when viewed through Badiou's philosophical lens, love provides an invaluable vantage point for understanding the very creation and transformation of time. As this chapter progresses, a concise exposition of Badiou's metaphysics and his theory of truth procedure is furnished, emphasizing facets that resonate with his philosophy of love. Time is explored from three vantage points: time between worlds, time within a world, and time as difference-as-such. These distinct conceptions of time, when examined in light of love, provide a fertile ground for further developing his concept of time.

**Keywords:** Time; Love; Intervention; Duration; Disjunction.

### [es] Tiempo para el amor

**Resumen.** Alain Badiou ofrece una interpretación particular del tiempo, anclada en su singular metafísica y su filosofía del acontecimiento. Para Badiou, el tiempo interviene, delimitando una disyunción entre dos secuencias incommensurables de ruptura en la historia humana. El concepto de disyunción ocupa un lugar central en la filosofía del amor y del tiempo de Badiou. Este artículo ofrece un examen exhaustivo de la temporalidad del amor en el contexto de la filosofía de Badiou. Argumentamos que, visto a través de la lente filosófica de Badiou, el amor proporciona un punto de vista inestimable para comprender la propia creación y transformación del tiempo. A medida que avanza este capítulo, se ofrece una exposición concisa de la metafísica de Badiou y su teoría del procedimiento de la verdad, haciendo hincapié en las facetas que resuenan con su filosofía del amor. El tiempo se explora desde tres puntos de vista: el tiempo entre mundos, el tiempo dentro de un mundo y el tiempo como diferencia en sí. Estas distintas concepciones del tiempo, cuando se examinan a la luz del amor, proporcionan un terreno fértil para seguir desarrollando su concepto del tiempo.

**Palabras clave:** tiempo; amor; intervención; duración; disyunción.

**Sumario.** 1. Introduction. 2. Time Between Worlds is Intervention. 3. Time Within a World is Duration. 4. Time is Difference-As-Such. Bibliography.

**Cómo citar:** Brenner, L. S. y Everitt, K. (2023). Time for Love. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 369-376.

### 1. Introduction

I know we've only known each other four weeks and three days, but to me it seems like nine weeks and five days. The first day seemed like a week and the second day seemed like five days. And the third day seemed like a week again and the fourth day seemed like eight days. And the fifth day you went to see your mother and that seemed just like a day, and then you came back and later on the sixth day, in the evening, when we saw each other, that started seeming like two days, so in the evening it seemed like two days spilling over into

the next day and that started seeming like four days, so at the end of the sixth day on into the seventh day, it seemed like a total of five days. And the sixth day seemed like a week and a half. I have it written down, but I can show it to you tomorrow if you want to see it<sup>3</sup>.

In alignment with the monologue delivered by Navin Johnson, portrayed by Steve Martin in the film *The Jerk*, Alain Badiou contends in *In Praise of Love* that "Every-one's existence, when tested by love, confronts a new way of experiencing time"<sup>4</sup>. Badiou articulates that love possesses the remarkable capacity to alter one's percep-

<sup>1</sup> International Psychoanalytic University, Berlin. Email de contacto: [leon.brenner@ipu-berlin.de](mailto:leon.brenner@ipu-berlin.de)

<sup>2</sup> European Graduate School. Email de contacto: [everitt.katherine@gmail.com](mailto:everitt.katherine@gmail.com)

<sup>3</sup> C. Reiner (Director), *The Jerk*, Universal Pictures, 1979.

<sup>4</sup> A. Badiou and N. Truong, *In Praise Of Love*, London, Profile, 2012, p. 33.

tion of time, making it seem as if it slows down, accelerates, or even reconfigures itself entirely. Consequently, a unique temporal experience seems to emerge with the advent of love.

Badiou's exploration of love finds intermittent presence across his prolific body of work. He particularly delves into developing his philosophy of love in three significant works: "The Scene of the Two"<sup>5</sup>, "What is Love"<sup>6</sup>, and *In Praise of Love*<sup>7</sup>. Recently, a series of scholarly works have endeavored to further develop Badiou's philosophy of love<sup>8 9 10 11 12 13</sup>. Moreover, a limited number of publications have directly engaged with Badiou's philosophy of time<sup>14 15 16 17</sup>. However, a comprehensive examination of the temporality of love within the context of Badiou's philosophy is still absent in secondary literature.

In this chapter we posit that love, as interpreted through Badiou's philosophical lens, provides an invaluable perspective for understanding the very creation and transformation of time.

Time is a multifaceted concept that has been pondered, discussed, and theorized about by philosophers across various disciplines for centuries. The Ancient Greek philosopher Heraclitus is notably renowned for his doctrine of change, encapsulated in the phrase "*Panta rhei*", which translates to "everything flows". This suggests a temporal flux, where Logos—a cosmic law in Heraclitus's philosophy—governs the progression of time and change. Other philosophers, like Martin Heidegger, saw time as being intimately entwined with human existence and consciousness. In fact, Heidegger urged his contemporaries to revisit the question of time, a call he heeded himself in his metaphysical musings, most significantly in his seminal work *Being and Time*<sup>18</sup>. Heidegger held that humans have a unique relationship with time, as we are the only beings that reflect upon our own

existence and inevitable end—a notion encapsulated by the term *being-towards-Death*.

Alain Badiou takes up Heidegger's call for a renewed philosophy of time with his own distinctive interpretation anchored in his unique metaphysics and philosophy of the event. In Badiou's portrayal of time, he emphasizes moments of exceptional intensity that accompany transformative processes, paradigmatic shifts, and revolutionary sequences in cultural history. These pivotal events serve as central structuring nodes in humanity's evolving narrative. Consequently, Badiou's theory of time is intricately interwoven with his theory of the truth procedure and the unfolding of the event, which forces into being a new present in the historical situation.

In his seminal work, *Being and Event*, Badiou posits: "...the theory of intervention forms the kernel of any theory of time. *Time... is intervention itself*, thought as the gap between two events"<sup>19</sup>. This assertion foregrounds the intertwined nature of intervention and time in Badiou's philosophy, highlighting the necessity of understanding the former to fully grasp the latter.

In Badiou's lexicon, an *intervention* signifies the inaugural instance in the unfolding of an event. This precedes the event's *naming*, its subsequent *enquiries*, and the enduring *fidelity* to its ramifications. The phrase "time is intervention itself" encapsulates (in a slogan-like manner) the idea that the irruption of these sequences in cultural history constitutes the most salient points in the narrative humanity crafts about its own journey. Intervention and, by extension, time itself, demarcate a chasm between two incommensurable sequences of rupture in human history; they punctuate a difference between two otherwise indifferent truth procedures. Badiou's notion of the "Two" delineates the *non*-relation between these two incommensurable positions and occupies a pivotal role both in his philosophy of time and of love. Consequently, we posit that love provides the best exposition of Badiou's theory of time. As we transition between the sections of this chapter, a concise exposition of Badiou's metaphysics and his theory of truth procedure will be furnished, emphasizing facets that resonate with his philosophy of love. Finally, Badiou's notion of time would be augmented based on our development of the notion of the Two in love.

## 2. Time Between Worlds is Intervention

By asserting that time is intervention itself, Badiou is not drawing a straightforward equivalence between the two. Instead, he implies a richer, more intricate association, prodding readers to reconsider the notion of time through the lens of his theory of intervention. Therefore, to truly unpack Badiou's conflation of time and intervention, it becomes necessary to delve deep into the lexicon and constructs he presents in his theory of truth procedures, ultimately unveiling the intricate tapestry of ideas he weaves around the relationship of truth and event.

<sup>5</sup> A. Badiou, "The Scene of the Two", *Lacanian Ink*, 21, 2003.

<sup>6</sup> A. Badiou, "What is Love", in *Conditions*, London, Bloomsbury Academic, 2008.

<sup>7</sup> A. Badiou & N. Truong, *In Praise*, *op. cit.*

<sup>8</sup> J.C. De Chavez, "On Love and Thought's Intimate Connivance", *Eidos*, 26.1, 2017, pp.105-120.

<sup>9</sup> C. Zeiher, "Struggle as Love Par Excellence: Zupancic avec Badiou", in *Can Philosophy Love?: Reflections and Encounters*, 2017, p. 297.

<sup>10</sup> N.S. Evcan, "Against Instinctual Reason: Alain Badiou on the Disinterested Interest of Truth Procedures in the Post-Truth Era", in *Contemporary Political Theory*, 2021, pp. 1-21.

<sup>11</sup> P. Youngjin, "A Lacanian Supplementation to Love in L'Immanence Des Vérités", *Humanities and Social Sciences Communications*, 8(1), 2021, pp. 1-10.

<sup>12</sup> R. Das, "Politics of Love, and Love of Politics", *Class, Race and Corporate Power*, 10(2), 2022, pp. 30-45.

<sup>13</sup> P. Shmugliakov, "The Evental Conception of Love", *The Southern Journal of Philosophy*, 2023.

<sup>14</sup> C.P. Holland, *Time for Paul: Lyotard, Agamben, Badiou*, Atlanta, Emory University, 2004.

<sup>15</sup> A. Calcagno, "Jacques Derrida and Alain Badiou: Is There a Relation between Politics and Time?", *Philosophy & Social Criticism*, 30(7), 2004, pp. 799-815.

<sup>16</sup> A. Calcagno, *Badiou and Derrida: Politics, Events and Their Time*, London, Bloomsbury Publishing, 2007.

<sup>17</sup> M. De Kesel, "The Time of Truth", *Bijdragen*, 70(2), 2009, pp. 207-35.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Being and Time*, Eastford, Martino Fine Books, 2019.

<sup>19</sup> A. Badiou, *Being and Event*, London, Bloomsbury Academic, 2005, p. 210. Emphasis added.

Badiou offers a distinctive understanding of truth, which is crucial to comprehend before we delve into the mechanics of the truth procedure. First, Badiou sharply distinguishes between knowledge and truth<sup>20</sup>. For Badiou, knowledge refers to an object articulated in a concept or an assembly of concepts<sup>21</sup>. However, truth transcends the coherence of various discourses or the opinions of individuals as it draws its power from its universality and its capacity to propel historical events that deploy its consequences in localized points within the world. In other words, truth is not knowledge, but constitutes the basis of procedures that puncture knowledge, allowing for the emergence of the new paradigms of knowledge.

Truth procedures operate on four separate levels, which Badiou calls *conditions*, that shape the history of human beings<sup>22</sup>. These conditions are politics, art, science, and love<sup>23</sup>. Under these conditions, truth comes into existence through the occurrence of the event and underpins the sequential truth procedure initiated by it. Each of these conditions demonstrates truth in a distinct way. And here, we will focus on love, because love, according to Badiou, “makes a truth from difference as such” –and difference is the business of time<sup>24</sup>.

The inaugural stage in a truth procedure, according to Badiou, is the *intervention*. It acts as a disruptive force within the world, catalyzing the unveiling of the event’s truth within it<sup>25</sup>. Badiou characterizes the world we occupy as a multiplicity encompassing other multiplicities, which he dubs the “state of the situation”<sup>26</sup> or the “historical situation”<sup>27</sup>. In his view, everything that exists – all that is presented in the world– is part of the situation or is counted as one of the elements or multiplicities determined within it<sup>28</sup>. Conversely, this implies that “there is nothing apart from situations”, nothing that exists beyond it<sup>29</sup>. Therefore, every multiplicity presented in the situation is counted and defined according to what Badiou calls the *encyclopedia of the situation*: an index that reinforces the superstructure of the situation, ensures its continuity, and prevents its chaotic disintegration<sup>30</sup>. The intervention breaks the status quo of the situation, paving the way for the emergence and acknowledgment of new truths that are initially perceived as being illegal within it<sup>31</sup>. In Badiou’s philosophical framework, the intervention is an unprecedented occurrence, prompting a process that destabilizes the prevailing structure and brings forth the potential for radical novelty within the historical situation<sup>32</sup>. Crucially, the intervention commences a trajectory that situates an event in a specific

site within the situation. This process reveals elements that, until that moment, had been uncounted and indiscernible in the narrative of human history<sup>33</sup>.

Badiou often cites the storming of the Bastille, the fall of the monarchy, or the rise of the Jacobins as examples for an intervention accompanied by the decision to recognize these moments as political events. Further, Spartacus and other gladiators escaping from the gladiatorial training school in Capua in 73 BCE, then gathering a large number of slaves and building a formidable rebel force can also be viewed as an intervention. Spartacus’ decision, along with his fellow leaders, to not just seek freedom for themselves but to challenge the Roman system of slavery signifies a rupture in the state of the situation at the time of Roman society. In the realm of love, Badiou views the intervention as the unexpected and surprising “encounter” between two incommensurable experiences of the world<sup>34</sup>. This encounter does not fit neatly into the established order of things; it does not make immediate sense in the linear progression of one’s life. Phrases such as “I was just going to get some gas when we met”, “He wasn’t even paying attention to me”, or “It was a one in a million chance”, often characterizes the contingent nature of these initial encounters. Yet, it’s important to emphasize that, for Badiou, the lovers’ encounter qualifies as an intervention to the extent that it remains opaque from the perspective of their individual experience. It is ignited by a *decentering* of one’s life, a moment when the self no longer occupies the central stage<sup>35</sup>.

For an intervention to transition from its transient state into the material construction of its truth presented within the situation, it must first be *named*<sup>36</sup>. In the domain of politics, Badiou cites the declaration of a new era of proletarian rule, the end of the Provisional Government, and the beginning of Soviet power accompanying the Bolshevik seizure of power in Russia in 1917 as examples of nomination. He also mentions the rallying calls and slogans such as “All power to the imagination!” and “It is forbidden to forbid!” as further forms of nomination that the protesters of May 68 utilized. In the realm of love, the naming of the event manifests as the declaration of love<sup>37</sup>. Love is declared when something must be verbalized about what transpired during the encounter: “I love you”<sup>38</sup>. This declaration, as Badiou asserts, extracts more than contingency from the encounter. It involves extracting something that possesses the capacity to endure and be liberated from its transience<sup>39</sup>.

Naming happens when what is undecidable and indiscernible from the vantage point of the situation is recognized and integrated into it. Hence, naming is both an act of recognition but also displacement. This is because in the very presentation of the intervention in the situation, what was unrepresentable, is made presentable. Thus, we reach the central paradox: naming the inter-

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 513, 523.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>22</sup> A. Badiou, *Conditions*, London, Bloomsbury Academic, 2008, p. 23.

<sup>23</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, pp. 340-341.

<sup>24</sup> A. Badiou, “L’immanence des vérités: Séminaire d’Alain Badiou (2012-2013)” (Notes by Daniel Fischer), *Entretemps*, 25 Jun. 2013b, <https://chat.openai.com/c/ce797e6b-4402-4da3-8191-027645853203>.

<sup>25</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, pp. 344-355.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 173-177.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 52, 504, 522.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 93, 109, 506.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 177, 209.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 205-206.

<sup>34</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>36</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, pp. 203-204.

<sup>37</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 45.

vention *splits* the intervention into itself and the event. The event emerges attached to its new name, but we are still left with a trace of the rupturing intervention. The name, therefore, can never refer back to the intervention itself—or else the intervention would not truly be indiscernible.

Hence, naming introduces a splitting, or a difference, within the identity of the event itself<sup>40</sup>. To put it more simply, the event refers to the intervention—to that which was unrepresentable but nonetheless presentable—and to itself. Hence, the event itself is split along these lines of presentability and unrepresentability—of radical difference.

Take the example of a couple before they have fallen in love. They are simply two people—completely indifferent to each other. The radical point that Badiou makes about falling in love is not that the couple comes together because they find they have so much in common, they fall in love based on the unique *difference* between them. “He’s German and I’m French”. “Her family is big and my family is small”. “He stays up all night, and I get to bed early”. Badiou refers to the story of Romeo and Juliet as the clearest demonstration of this concept, with the two characters stemming from opposing factions. Love cuts diagonally across the strongest dichotomies, triggering a process fundamentally rooted in the world’s reconstruction, with profound consequences, as Shakespeare marks in his play. Big differences and little differences are, in fact, the stuff of love. Love is a unique truth procedure in that it is the truth created from difference-as-such. This is true dialectics: a difference emerges between the two terms, not as a third term, but as difference-as-such. The “Two” (capitalized) is a concept Badiou uses to denote the construction of the world through the prism of difference-as-such as it is expressed in love<sup>41</sup>. It is in the construction of the world from the vantage point of the Two that time emerges in its unique amorous dimension.

A crucial point that Badiou makes in his theory of intervention and naming is that an event, which contains its own self-difference, requires references to *other* events. Just like a signifier cannot exist in isolation, but instead must exist in a chain of signification, a named event requires reference to other events<sup>42</sup>. Badiou writes: “In order to avoid this curious mirroring of the event and the intervention—of the fact and the interpretation—the possibility of the intervention must be assigned to the consequences of another event”<sup>43</sup>. Events become domesticated in the sense that their founding interventions are seen as consequences of previous events. The October Revolution was a continuation of the French Revolution, in the same way the invention of quantum physics is conditioned by the atomistic theory of Leucippus and Democritus. Hence, Badiou writes, an intervention “is an evental between two”<sup>44</sup>.

This has direct repercussions on Badiou’s theory of time. Like intervention, time ruptures. As soon as the event is named, it opens up a connection between a chain of events. This sequence of interventions can be viewed as a temporal chain, composed of the “event’s immanent time-lag”<sup>45</sup>. Because each event requires reference to other events, a temporal lag occurs insofar as an event’s precise significance is always deferred up to the point of reference to other events. For example, the October Revolution relates itself to the Paris Commune, and time is substantialized as the gap between these two events. However, it is not only that time emerges insofar as Lenin’s accomplishment falls sequentially 47 years *after* the Paris Commune, but it is that the two events are referentially *bound* together, separated by a gap in time. Let us remember that Lenin danced in the snow on the 73rd day of the newly instituted Soviet regime, because it had at that point lasted a whole day longer than the Paris Commune. This shows that the Soviet government saw itself as a continuation of the Paris Commune in terms of its significance to emancipatory movements. As Badiou writes: “Time is here, again, the requirement of the Two: for there to be an event, one must be able to situate oneself within the consequences of another”<sup>46</sup>. Like Lenin’s dance, this line drawn between two events is diagonally connecting two disparate worlds. The relationality between events introduces their temporal disjunction in the sense that time itself demarcates them. Going back to the notion of the Two, it marks how difference is, in fact, time. Namely, time is itself the difference between two events that previously were merely indifferent.

### 3. Time Within a World is Duration

While we have revealed how time emerges *between* worlds, we can likewise understand how time is built *within* a world. Recall that the intervention and naming of the event lend a precarious existence to the event within the situation. This precariousness prompts the elements within the situation to address the event’s existence; to choose a side—either for or against the truth of the event and its subsequent consequences. Badiou labels this phase within the truth procedure as *enquiry*, a stage during which each element within the situation determines its position relative to the novel truth of the event. Importantly, the enquiry of the event is not a conceptual or intellectual exercise. Instead, it necessitates an act—that is, a positioning in relation to the event’s truth that remains undecidable from the perspective of its veridicality. It involves an ethical stance that culminates in either fervent commitment or indifference and resistance to the event<sup>47</sup>.

In Badiou’s framework, the enquiry of the event is an unending process, with each element within the situation identifying itself as either being influenced by (+)

<sup>40</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>41</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>42</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> J. Barker, *Alain Badiou : a critical introduction*, London, Pluto Press, 2002, p. 6.

<sup>46</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 329-331.

or opposed to (-) the event's truth. Each enquiry forms a *point* in the ongoing sequence of enquiries triggered by the naming and intervention of the event within the situation. According to Badiou, a point signifies a localized instance where an event establishes itself. This point represents a juncture at which the truth procedure compels the subject to make a radical act, akin to the initial choice of the encounter, where the event's declaration must either be taken up by the subject or renounced<sup>48</sup>. The culmination of these *pointillistic* enquiries is an infinite series within the situation, affirming each point's alignment with the event (+++, ++, ++...)<sup>49</sup>. This infinite series manifests as a multiplicity that presents the event's truth within the situation. As Badiou posits, "A truth groups together all the terms of the situation which are positively connected to the event"<sup>50</sup>.

In the context of love, enquiries entails what Badiou terms as the "labor of love", during which the world is sequentially re-invented in relation to the truth of the encounter<sup>51</sup>. In this labor, the space delineated by love is constructed point-by-point<sup>52</sup>. The labor of love consists of points, joints, and divergences that compel the subject to re-articulate the terms of the love declaration –to restate it<sup>53</sup>. Badiou provides examples of such points as instances of sexual invention, children, work, friends, nights out, holidays, and more<sup>54</sup>. This iterative process is how the eternity of the love declaration is accommodated within time<sup>55</sup>. Consequently, for Badiou, love represents a "commitment within time" to the sequential enquiry of eternity<sup>56</sup>.

Regardless of the number of enquiries that establish the truth of an event within a given situation, this position is not guaranteed in perpetuity. Badiou argues that an additional stage in the truth procedure is necessary to maintain the ongoing series of enquiries. This additional stage is what Badiou refers to as *fidelity*<sup>57</sup>. Due to the infinite nature of the situation, fidelity becomes an endless process wherein individuals, who are elements within the situation, commit themselves to the consequences of the event, thus extending the effect of truth across various aspects of the situation<sup>58</sup>. Badiou explains that "to be faithful to an event is to move within the situation that this event has supplemented, by thinking... the situation 'according to' the event"<sup>59</sup>. This notion of fidelity does not imply a mere psychological agreement of a thinking individual, but rather an active and *militant* action undertaken by the elements participating in a me-

ticulous procedure aimed at validating the truth of the event within the situation<sup>60</sup>.

While Badiou views time as a sequence of disjunctions between singular events within the historical situation, one might also argue that there is a specific *duration* intrinsic to the unfolding of a single event. This duration spans from the inaugural intervention, through its naming, and the perpetual fidelity to the event's implications. Badiou's notion of the fidelity to the event sustains this duration, marked by numerous affirmative enquiries as the event unfolds within a situation. Taking the French Revolution as an example, the sequence began with the storming of the Bastille, followed by the subsequent executions and culminating in the Reign of Terror<sup>61</sup>. Such a sequence demarcates the distinctive temporal nature of the French Revolution within the situation. Thus, we might say that fidelity relates to the event's *temporal immanence*, signifying the unique evolution of an event's time within the world<sup>62</sup>. Such a time is irreducible and cannot be equated with times of other truth procedures initiated by different interventions<sup>63</sup>.

Badiou comments that most love stories spare us the lion's share of the labor of love<sup>64</sup>. They say, "and they lived happily ever after" and leave it at that. Badiou's philosophy of love focuses on the *duration of love*, on the different ways love endures in life<sup>65</sup>. In love, the couple may make enquiries in a variety of ways that affirm their event. One person may move across the country in order to live with their partner, demonstrating an affirmation of their fidelity to the couple as subject. A couple may have a child together, creating a new point in their world and a new affirmation of their love, a testimony to the endurance of love<sup>66</sup>. Love entails, moreover, daily labor, where the world is re-invented, piece by piece, in relation to the fidelity to the event<sup>67</sup>. This is how the eternity of the declaration of love is accommodated within time, how love becomes "a commitment within time" to the construction of eternity<sup>68</sup>.

It is the duration of an event that testifies to its truth and, accordingly, love is "coextensive with its duration"<sup>69</sup>. Love endures precisely because it is centered around the *difference* between a couple. Therefore, we could call this difference a *productive antagonism* – the creative tension which propels the couple forward. Hence, *difference itself* emerges as the duration of love, because it is the stake that affirmations, enquiries, points, are referencing. There is no way love could be static –it must constantly propel itself forward by making productive enquiries and strengthening the caliber of the event in its particular duration.

Unlike the diagonal of time that stretches *between* worlds, *fideli*tous enquiries constitute the duration that

<sup>48</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>49</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, pp. 336-337.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>51</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 48, 80.

<sup>57</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, pp. 232-239, 330, 507-508.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>59</sup> A. Badiou, "Infinitesimal Subversion", in *Concept and Form Volume II: Interviews and Essays on "Cahiers Pour l'Analyse"*, Brooklyn, Verso, 2013, p. 38.

<sup>60</sup> A. Badiou, *Being and Event*, *op. cit.*, p. 329.

<sup>61</sup> A. Calcagno, *Badiou and Derrida*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>62</sup> A. Calcagno, "Jacques Derrida and Alain Badiou", *op. cit.*, p. 809.

<sup>63</sup> A. Calcagno, *Badiou and Derrida*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>64</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 47-48, 80.

<sup>69</sup> A. Badiou, *The Immanence of Truths: Being and Event III*, London, Bloomsbury Publishing, 2022, p. 553.

maps the points *within* a world. To the former, time emerges as soon as an intervention is named as an event; time is itself this difference that emerges between the indifferent Two. As for the latter, duration is continuously constructed. In other words, enquiries strengthen the event, refer back to its inauguration, and retroactively make the event “what it will have been”, i.e. what it was always meant to be<sup>70</sup>. Thus, while time emerges between worlds as soon as an event is affirmed, its duration is constantly built point-by-point in a way that strengthens the cogency of the event within a world.

#### 4. Time is Difference-As-Such

Badiou’s philosophy of love provides an in-depth exploration of his theory of disjunction, which is not included in his explicit elaborations of time. In the last section of this chapter, we will employ Badiou’s concept of disjunction to refine our understanding of his concept of time. In doing so, we will add complexity to our grasp of temporality in Badiou’s philosophy by formulating time as being atomic and not constituting a whole.

Recall that in Badiou’s framework, love is predicated on the radical distinction between two positions. This distinction, referred to as *disjunction* in several of his publications<sup>71 72 73</sup>, uniquely distinguishes the two irreducible and singular positions –succinctly captured in the term the Two. Badiou underscores that love as a truth procedure is an experience wherein truth derived from disjunction as such is materialized in the world<sup>74</sup>. This process entails a pursuit of the truth of the Two, specifically, “what kind of world does one perceive when one experiences it from the viewpoint of two and not one?... from the perspective of difference and not identity?”<sup>75</sup>. Consequently, love evolves into a “positive, creative, affirmative experience of difference”<sup>76</sup>.

Badiou regards disjunction as a signifier of radical difference. When articulating this idea, he underscores several additional aspects characterizing disjunction that we have yet to discuss.

Badiou begins by positing that disjunction permits the existence of only two positions in the experience of love<sup>77</sup>. These positions, termed as masculine and feminine, are inspired by Jacques Lacan’s psychoanalytic understanding of the sexuated positions<sup>78</sup>. It is important to clarify that the distinction between these positions does not stem from empirical, biological, or sociocultural determinants. Rather, it signifies a structural disparity predicated on the assumption of two incommensurable *logical* positions, which are manifested through the operation of love. Ba-

diou argues that for love to move beyond the realm of narcissistic infatuation, it must be built on the foundation of difference, not sameness. Consequently, Badiou maintains that disjunction expresses the fact that love can only be experienced through the recognition of a profound difference in relation to another.

Badiou further contends that the masculine and feminine positions are not merely distinct; they are *radically disjunct*<sup>79</sup>. Formally, this signifies that group M (encompassing all elements classified under the masculine position) and group W (encompassing all elements classified under the feminine position) share no overlap or intersection. That is, no element in M belongs to W, and no element in W belongs to M –their intersection equates to zero.

Analogously, within the context of Badiou’s historical situation, we could assert that any element under the purview of knowledge cannot provide insights about the feminine position from the masculine position and vice versa. As Badiou articulates: “everything is presented in such a way that no coincidence can be attested between what affects one position and what affects the other”<sup>80</sup>. This emphasizes the radical disjunction and non-relation between the two positions.

Badiou examines the argument that disjunction necessitates the acceptance of a third position to delineate the non-relation between the Two. In contrast, he contends that there is no third position that emerges between the Two, but that it is difference-as-such around which love is oriented<sup>81</sup>. In this context, Badiou posits that within love, only two incommensurable positions exist, and no other. This thesis partially originates from the initial two premises. These impel us to consider a disjunction between two entirely singular positions –namely, their intersection is zero. Accordingly, Badiou maintains that the idea of disjunction as a third position contradicts the initial two postulates and falls within the realm of fantasy<sup>82</sup>.

Establishing the homology between time, intervention, and disjunction now allows us to surmise that time operates as a disjunction between two unique positions (events), without in itself constituting a third position. However, this begs the question, what is the nature of time when conceptualized in this manner? What is time if it is not counted as one within the situation? To delve into these inquiries, let’s examine Badiou’s additional arguments about disjunction as presented in his paper “The Scene of the Two”<sup>83</sup>, where he elucidates three theses regarding the consistency of disjunction.

Badiou begins by asserting that he does not view disjunction as being *integral* –in other words, as an operator indicating the *nonexistence* of a common element between the masculine and feminine positions<sup>84</sup>. This interpretation of disjunction, he argues, is insufficient as it fails to imbue disjunction with any tangible form of existence. If the set demarcating disjunction is considered an empty

<sup>70</sup> F. Ruda, *For Badiou: Idealism Without Idealism*, Evanston, Northwestern University Press, 2015, p. 69.

<sup>71</sup> A. Badiou, “The Scene of the Two”, *op. cit.*

<sup>72</sup> A. Badiou, “What is Love”, *op. cit.*

<sup>73</sup> A. Badiou, *In Praise*, *op. cit.*

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>77</sup> A. Badiou, “What is Love”, *op. cit.*, p. 183.

<sup>78</sup> J. Lacan, *On Feminine Sexuality the Limits of Love and Knowledge: The Seminar Of Jacques Lacan Book XX: Encore*, London, WW Norton, 1999.

<sup>79</sup> A. Badiou, “What is Love”, *op. cit.*, p. 183.

<sup>80</sup> *Idem*.

<sup>81</sup> *Idem*.

<sup>82</sup> A. Badiou, “What is Love”, *op. cit.*, p. 191.

<sup>83</sup> A. Badiou, “The Scene of the Two”, *op. cit.*

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 5.

multiplicity, it inevitably descends into the realm of the imaginary<sup>85</sup>. To affirm disjunction as real, Badiou argues, we must posit the existence of at least one non-empty element inscribed in the locus of disjunction –the space that marks the non-relation between the two sexual positions. Badiou labels this minimal element as “u”. This notation signifies that at least one element “u” exists which is associated with both W and M.

Questioning the nature of “u”, Badiou draws from his previous elucidation of disjunction to argue that “u” cannot comprise a multiplicity that expresses the non-relation in a form of knowledge<sup>86</sup>. Such a plurality, after all, represents a third position from which the two positions can be counted as Two. Thus, Badiou emphasizes that “u” is not a fixed element; instead, it must be conceived as indeterminate, indefinable, and uncomposable –in essence, *atomic*– representing a singular, irreducible unit within a larger system. Therefore, Badiou argues, “u” cannot be composed of anything, nor can it be analytically described<sup>87</sup>. We can infer from this that ‘u’ introduces a sort of local void within the two positions and can only interact with this void. This proposition posits that if ‘u’ is related to the masculine position (M) and the feminine position (W), then if it is related to any other element – designated here as “t”– this element must be empty. In other words, as an atomic or indeterminate unit, ‘u’ can only have a relationship with the void.

Finally, Badiou notes that although the two positions are disjunctive, they are not complementary. Complementarity would imply that although the masculine and feminine positions do not share a direct relationship, an intermediary relationship exists between them that suggests the possibility of union, a shared destiny to become a whole, or One<sup>88</sup>. Complementarity presumes that there is no element that avoids inscription under either of the positions, meaning all elements are decidable, discernible, and composable within the purview of the two positions. According to Badiou, such a notion of Oneness undermines the concept of non-relation, neglecting the division into two positions and the concept of disjunction in general<sup>89</sup>. Consequently, Badiou proposes we must posit that there exists at least one element ‘t’ that is not associated with either the masculine or the feminine positions. Therefore, the union of the two positions does not constitute a whole or One.

As we have already noted, Badiou associates time with the intervention that ruptures the situation. The intervention is named as an event, introducing a difference between two singular events. The event is affirmed point-by-point through its enquiries, strengthening the event’s duration and fortifying it through the fidelity to its consequences.

The aforementioned elaborations by Badiou further illuminate his concept of time. Drawing from the homology between time and disjunction, we can now assert the following. We now see, through Badiou’s account of disjunction, that time is not by itself a third position where

the difference between two events is recorded. Time is difference-as-such that emerges from the intervention split into event. In this sense, time is not history itself, it is the punctuation of the history of rupture.

Further, we acknowledge that time is not void in Badiou’s philosophy. However, it does not bear an ontological nature, because it does not present itself in the situation. Instead, it is fundamentally *atomic*. Like a point, it is defined by its indeterminacy, indefinability, uncomposability, and its relationship with the void. Time is thus conceived of as an indivisible building block of the world. Like atoms, it moves through the void and intersects in various ways to form the events that shape the world. Contrary to the conventional view of time as continuous, flowing, and capable of being broken down to smaller and smaller pieces, Badiou’s notion of time contains no smaller or simpler constituent parts. In this sense, time is composed of discrete, indivisible units or *quanta*. If time is quantized, it does not flow continuously but rather “jumps” from one quantum to the next. This conception follows Badiou’s preference of “number, discreteness, space, and affirmation: or, better, Mark, Punctuation, Blank Space, and Cause” over “quality, continuity, temporality and negation” in his theory of time<sup>90</sup>. With atomic time, the idea of historical causality might need to be redefined, further it poses challenges to philosophical understandings of perception, consciousness, and ethics. Further investigation would require reconciling the discreteness of time put forth by Badiou and the “jumps” between points: is there a dialectic at play between continuity and atomism, or can we come down firmly on an atomistic interpretation of time? These notions have not been previously developed by scholars of Badiou and provide a fertile ground for further developing his concept of time.

Finally, time in Badiou’s conceptualization does not presume unity or Oneness. If time does not have a unified or absolute existence, it might not have a beginning or an end or even a coherent structure that can be universally defined. It could exist in fragments or localized contexts without forming a seamless whole. This implies a lack of a universal “clock” governing the entire universe. Time lacking wholeness can behave differently in different contexts or locations, and its nature might vary across different scales or dimensions. This non-totalizing view on time could be seen as a rejection of a predetermined course of humanity, emphasizing instead the complexity, ambiguity, and multiplicity of reality and destiny. This in turn affects how we understand the role of temporality in matters pertaining to personal responsibility, social mobilization, and ethical decisions. It necessarily involves an opening towards a point unassigned to either of the events distinguished in time. This reveals Badiou’s philosophy of time as non-messianic in essence, eschewing the notion of the end of time.

In sum, Badiou’s elaboration of disjunction sheds new light on his conception of time and offers implications that deeply influence both philosophy and metaphysics. Among many, it challenges conventional understandings of causality, ethics, existence, and reality, while also opening up new avenues for thought and inquiry.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>87</sup> *Idem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>89</sup> *Idem*.

<sup>90</sup> A. Badiou, “Infinitesimal Subversion”, *op. cit.*, p. 294.

## Bibliography

- Badiou, A., "The Scene of the Two", *Lacanian Ink*, 21, 2003.
- , *Being and Event*, London, Bloomsbury Academic, 2005.
- , *Conditions*, London, Bloomsbury Academic, 2008.
- , "What is Love", in *Conditions*, London, Bloomsbury Academic, 2008.
- and Truong, N., *In Praise of Love*, London, Profile, 2012.
- , "Infinitesimal Subversion", in *Concept and Form Volume II: Interviews and Essays on "Cahiers Pour l'Analyse"*, Brooklyn, Verso, 2013a.
- , "L'immanence des vérités: Séminaire d'Alain Badiou (2012-2013)", *Entretemps*, 25 Jun. 2013b. <https://chat.openai.com/ce797e6b-4402-4da3-8191-027645853203>.
- , *The Immanence of Truths: Being and Event III*, London, Bloomsbury Publishing, 2022.
- Barker, J., *Alain Badiou: a critical introduction*, London, Pluto Press, 2002.
- Calcagno, A., "Jacques Derrida and Alain Badiou: Is There a Relation between Politics and Time?", *Philosophy & Social Criticism*, 30(7), 2004, pp. 799-815.
- , *Badiou and Derrida: Politics, Events and Their Time*, London, Bloomsbury Publishing, 2007.
- Chavez, J.C. De, "On Love and Thought's Intimate Connivance", *Eidos*, 26.1, 2017, pp.105-120.
- Das, R., "Politics of Love, and Love of Politics", *Class, Race and Corporate Power*, 10(2), 2022.
- De Kesel, M., "The Time of Truth", *Bijdragen*, 70(2), Jan. 2009, pp. 207-35.
- Evcan, N.S., "Against Instinctual Reason: Alain Badiou on the Disinterested Interest of Truth Procedures in the Post-Truth Era", in *Contemporary Political Theory*, 2021, pp. 1-21.
- Heidegger, M., *Being and Time*, Eastford, Martino Fine Books, 2019.
- Holland, C.P., *Time for Paul: Lyotard, Agamben, Badiou*, Emory University, 2004.
- Lacan, J., *On Feminine Sexuality the Limits of Love and Knowledge: The Seminar Of Jacques Lacan Book XX: Encore*, London, WW Norton, 1999.
- Reiner, C. (Director), *The Jerk* (Film), Universal Pictures, 1979.
- Ruda, F., *For Badiou: Idealism Without Idealism*, Evanston, Northwestern University Press, 2015.
- Shmugliakov, P., "The Evental Conception of Love", *The Southern Journal of Philosophy*, 2023.
- Youngjin, P., "A Lacanian Supplementation to Love in L'Immanence Des Vérités", *Humanities and Social Sciences Communications*, 8( 1), 2021, pp. 1-10.
- Zeihner, C., "Struggle as Love Par Excellence: Zupancič with Badiou", in *Can Philosophy Love?: Reflections and Encounters*, 2017.

## Badiou(s): miradas sobre una vida caleidoscópica

Nicol A. Barria-Asenjo<sup>1</sup>, Hernán Scholten<sup>2</sup>, David Pavón-Cuéllar<sup>3</sup>, Antonio Letelier S<sup>4</sup>, Jairo Gallo Acosta<sup>5</sup>, Javier Camargo-Castillo<sup>6</sup>, Francisco Alejandro Vergara Muñoz<sup>7</sup>, Silvia Kargodorian<sup>8</sup>, Jesús Ayala-Colqui<sup>9</sup>

Recepción: 30-10-2023 / Aceptación: 09-11-2023

**Resumen.** Referirse a la multiplicidad es un lugar común cuando se trata de la obra de Alain Badiou, en tanto es una producción de una notoria complejidad y la exploración de sus diversas facetas es adentrarse en un universo de múltiples dimensiones. En este sentido, se propone comparar su producción con un caleidoscopio, un artefacto que revela la multiplicidad como esencia de la unidad y, a su vez, confiere significado a esa diversidad. Esta multiplicidad caleidoscópica no se limita únicamente a la figura del intelectual y sus escritos, sino que se expande hacia otros ámbitos. En efecto, al analizar sus primeras obras y los inicios de su trayectoria intelectual se vuelve evidente la influencia de Sartre, así como sus conexiones posteriores con el estructuralismo francés y, en particular, con la figura de Louis Althusser. Por otra parte, interesa aquí destacar que las producciones de Badiou, lejos de encerrarse en debates del ámbito académico, se entrelazan con tópicos como la cuestión del amor, la cual se conecta de modo directo con el resto de sus reflexiones teóricas y políticas. De este modo, interesa aquí apreciar esta particular intersección que permite una comprensión más profunda de su pensamiento y su preocupación radical por lo social.

**Palabras clave:** multiplicidad; Alain Badiou; trayectoria intelectual; estructuralismo.

### [en] Badiou(s): Views on a Kaleidoscopic Life

**Abstract.** Referring to multiplicity is a commonplace when it comes to Alain Badiou's work, since it is a production of a notorious complexity and the exploration of its various facets is to enter a universe of multiple dimensions. In this sense, it is proposed to compare his production with a kaleidoscope, an artifact that reveals multiplicity as the essence of unity and, at the same time, confers meaning to that diversity. This kaleidoscopic multiplicity is not limited only to the figure of the intellectual and his writings, but expands into other spheres. Indeed, when analyzing his early works and the beginnings of his intellectual trajectory, the influence of Sartre becomes evident, as well as his later connections with French structuralism and, in particular, with the figure of Louis Althusser. On the other hand, it is interesting to note here that Badiou's productions, far from being enclosed in academic debates, are intertwined with topics such as the question of love, which is directly connected with the rest of his theoretical and political reflections. Thus, it is of interest here to appreciate this particular intersection that allows a deeper understanding of his thought and his radical concern for the social.

**Keywords:** Mutiplicity; Alain Badiou; Intellectual Trajectory; Structuralism.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Literatura, filosofía y política: entre Sartre y Althusser. 3. Entre el reformismo y la teología: sobre la universalidad en Alain Badiou y Étienne Balibar. 4. Badiou: Una política acontecimental amorosa. Bibliografía.

**Cómo citar:** Colectivo Badiou (2023). Badiou(s): miradas sobre una vida caleidoscópica. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 377-386.

<sup>1</sup> Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>. E-mail: [nicol.barriaasenjo99@gmail.com](mailto:nicol.barriaasenjo99@gmail.com)

<sup>2</sup> Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3366-2142>. E-mail: [hshscholten@gmail.com](mailto:hshscholten@gmail.com)

<sup>3</sup> Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1610-6531>. E-mail: [davidpavoncuellar@gmail.com](mailto:davidpavoncuellar@gmail.com)

<sup>4</sup> Universidad de Santiago de Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0203-7256>. E-mail: [antonio.letelier@usach.cl](mailto:antonio.letelier@usach.cl)

<sup>5</sup> Universidad Cooperativa de Colombia.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4183-7416>. E-mail: [jairogallo75@yahoo.com.ar](mailto:jairogallo75@yahoo.com.ar)

<sup>6</sup> Tecnológico de Monterrey, México.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8484-8273>. E-Mail: [javier.camargo@tec.mx](mailto:javier.camargo@tec.mx).

<sup>7</sup> Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7492-7915>. E-mail: [francisco0801@gmail.com](mailto:francisco0801@gmail.com)

<sup>8</sup> Universidad de la Marina Mercante, UDEM. Facultad de Humanidades, Buenos Aires, Argentina. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-6214-8500>.

<sup>9</sup> Jesús Ayala-Colqui. Universidad Científica del Sur. Lima, Perú Autor correspondal: [yayalac@cientifica.edu.pe](mailto:yayalac@cientifica.edu.pe)

## 1. Introducción

En los textos introductorios o de presentación de un autor, especialmente cuando tienen un renombre y prestigio internacional, suele ser un lugar común destacar ya sea la amplitud, la extensión o la diversidad de su obra. Sin embargo, estos calificativos en pocas ocasiones son tan pertinentes como cuando se trata de la producción de Alain Badiou. De hecho, hace unos años, un periodista francés se preguntaba por qué Badiou está en todas partes<sup>10</sup>, lo cual es un mérito no menor cuando están a punto de cumplirse sesenta años de la edición de su primer libro.

La cuestión de la *multiplicidad*, más allá de que se trata de un concepto ineludible en cualquier presentación de este intelectual francés, está fuertemente vinculada a su figura y a sus textos. La obra de Alain Badiou es múltiple, introducirse en los diversos registros de su producción es ingresar en un espacio de múltiples referencias. Quizá la figura más adecuada para representar su producción sea el caleidoscopio, artefacto que presenta a la multiplicidad como condición de la unidad que, a su vez, le otorga sentido. Dicho de otra manera, no hay caleidoscopio sin esa multiplicidad que se une, sin confundirse, en unidad. Con sus limitaciones, quizá resulte un modelo posible para pensar a Badiou.

Ahora bien, esa multiplicidad caleidoscópica no se cierra solipsísticamente sobre el intelectual y sus escritos. En este sentido, interesa aquí detenerse en algunas facetas de ese caleidoscopio que permiten aprehender algunas de sus principales características. Se trata de facetas diversas que permiten abordar las tramas que se tejen entre vida, política y teoría.

En primera instancia, a partir de sus primeras producciones, nos interesa indagar tanto la impronta sartreana inicial como sus posteriores vínculos con el estructuralismo francés y con la figura de Louis Althusser en particular. Si bien se trata de eventos que corresponden a su trayectoria inicial, su impacto y relevancia son notorios en su producción posterior.

Por otra parte, a partir de su vinculación con Louis Althusser (1918-1990), interesa aquí establecer diversos encuentros y desencuentros con dos de sus contemporáneos que fueron co-autores de la primera edición de *Lire le Capital* [*Para leer El Capital*]: Pierre Macherey y Étienne Balibar.

Finalmente, a la luz de su trayectoria intelectual, interesa desarrollar algunas reflexiones que permitan introducir la referencia a la cuestión del amor en sus vínculos con la teoría y la política.

## 2. Literatura, filosofía y política: entre Sartre y Althusser

Como es conocido, en el escenario posterior a la Segunda Guerra Mundial, la figura y la producción de Jean-Paul Sartre tuvieron un impacto que se extendió a nivel global. Muchos jóvenes intelectuales que iniciaban su

trayectoria intelectual hacia la década de 1950 encontraron en los textos de Sartre una suerte de vía de iniciación en la filosofía<sup>11</sup>. El propio Badiou ha reconocido en diversas ocasiones el notorio impacto de la lectura de textos como *Lo imaginario*, *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *El ser y la nada*.

Una característica de la obra sartreana es que se desarrolló por dos vías paralelas pero que, a su vez, conjugaba y potencia: la literatura y la filosofía<sup>12</sup>. En efecto, ya sus primeros escritos, publicados hacia mediados de la década de 1930, navegan por estos dos registros que la tradición intelectual y académica francesa había separado rigurosamente, y de este modo cruzaba fronteras hasta entonces consideradas infranqueables.

Por otra parte, cómo resulta apreciable en su producción de posguerra, Sartre proponía una “literatura comprometida” que invitaba a los escritores a reflexionar sobre su contemporaneidad, a asumir la dimensión política de su producción. Esto puede apreciarse ya en una de sus obras más tempranas, un breve relato titulado *El Muro*, situada en el marco de la Guerra Civil Española, y casi una década más tarde, su novela *Las Manos sucias*, que lo enfrentó al Partido Comunista Francés (PCF). Por otra parte, tras la breve y frustrada experiencia del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, será la cuestión de la paz la que acercó a Sartre al PCF en 1951<sup>13</sup> y la que lo alejó tras la insurrección de Budapest, a finales de 1956. Por otra parte, Sartre se manifestó en múltiples ocasiones contra la guerra de Argelia (1954-1962) y redactó el prólogo de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon<sup>14</sup>.

Estos tópicos –filosofía, literatura y política– pueden ser considerados claves para pensar en el *sartrismo* de Alain Badiou<sup>15</sup>. En efecto, como resulta conocido, su producción está lejos de reducirse a una colección de tratados o intervenciones filosóficas y está compuesta por textos que remiten a diversos géneros literarios.

De hecho, la edición de la *opera prima* de Alain Badiou permite apreciar esa filiación sartreana –que, por otra parte, jamás abandonó del todo–. Hacia finales de 1961, tras finalizar sus estudios en la École Normal Supérieure (ENS), Badiou se trasladó de París a Reims, donde trabajó como profesor en instituciones secundarias y, tras cumplir el servicio militar, en la universidad local. Mientras tanto, en simultáneo, continuaba sus labores como miembro del Partido Socialista Unificado. En ese contexto, alejado de la ciudad capital, Badiou apostó por la literatura y, en enero de 1964, se publicó en *Les Temps Modernes*, revista dirigida por Sartre, un anticipo con el mismo título (*Almagestes*) del libro que será editado por Éditions Du Seuil unos meses más

<sup>10</sup> N. Chevassus-au-Louis, “Pourquoi Badiou est partout. De Platon aux plateaux de télé: parcours d’un philosophe radical-médiatique”, *Revue du crieur* 2, 2015, pp. 38-53.

<sup>11</sup> T. Tho y G. Bianco, *Badiou and the Philosophers: Interrogating 1960s French Philosophy*, Londres, Bloomsbury Academic, 2013.

<sup>12</sup> A. Boschetti, *Sartre y “Les Temps Modernes”*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

<sup>13</sup> Ese año, Sartre participó de la campaña por la liberación de Henri Martín, militante comunista que había distribuido panfletos contra la guerra de Indochina (Vietnam).

<sup>14</sup> F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

<sup>15</sup> Sobre Badiou y Sartre, cf. P. Vermeren, “Alain Badiou, fiel lector de Sartre (Collages)”, en AA.VV., *Jean-Paul Sartre, Actualidad de Un Pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 2012, pp. 109-122.

tarde —el cual recibió además una elogiosa reseña de la propia Simone de Beauvoir en la misma revista—. El texto, como lo sugieren Tho y Bianco<sup>16</sup>, aportaba ya una articulación de la doctrina sartreana de la libertad con estructuras formales, junto con la pasión de la literatura y el compromiso político.

Ese libro, que es presentado como una obra literaria y una experiencia de pensamiento que se ubica en el cruce del marxismo, el existencialismo y el estructuralismo, sería el inicio de una trilogía cuyas temáticas serían el lenguaje, el hombre y la historia. Esto es lo que indica el título del libro que, si bien remite al tratado de matemática escrito del siglo II donde Claudio Ptolomeo expone su concepción geocéntrica, en realidad está inspirado por el poema de Exilio de Saint-John Perse que es utilizado como epígrafe de este volumen: “celui qui tient commerce, en ville, de très grande livres: almages, portulans et bestiaires” [el que comercia, en la ciudad, con libros muy grandes: almages, portulanos y bestiarios]. Aunque Badiou publicó tres años más tarde el segundo libro de esa trilogía, *Portulans*, el tercer volumen nunca fue publicado... al menos hasta ahora.

Si bien el trayecto posterior de su producción parece alejarlo del sartrismo y colocarlos en veredas enfrentadas, décadas más tarde no solo reconocerá la importancia de esa etapa de su vida sino que incluso lamentará que muchos de sus posteriores compañeros de ruta “no hayan tenido tiempo de ser sartreanos”<sup>17</sup>.

Sin duda, la matemática introduce un elemento diferencial característico en la trayectoria intelectual de Badiou: si bien ya se había vuelto aficionado a esta disciplina por influencia paterna, en la ENS profundizó sus conocimientos técnicos con el grupo de matemáticos conocido como “Nicolas Bourbaki”, a la vez que se interinforiza sobre los debates epistemológicos en torno a la fundamentación de las ciencias<sup>18</sup>.

Esto será un rasgo decisivo en el paisaje intelectual francés durante la segunda mitad de la década de 1960 que, como ya fue destacada en diversos estudios históricos<sup>19</sup>, sufrió una notoria transformación. El existencialismo sartreano, imperante desde hace quince años pese a los embates tanto de los comunistas como de los católicos, comenzó a ser severamente criticado desde el frente de las ciencias humanas. Un episodio fundamental en esta historia fue la crítica de Levi-Strauss en el capítulo que cerraba su libro sobre *El pensamiento salvaje* a finales de 1962.

Quizá como síntoma de este proceso se puede ubicar una serie televisiva titulada *Filosofía y verdad* de 1965, que contó con la participación de un selecto grupo de filósofos franceses: Georges Canguilhem, Dina Dreyfuss, Michel Foucault, Jean Hippolite, Paul Ricoeur. Alain Badiou fue convocado para tener una participación destacada en este debate donde se intentaba reivindicar el papel de la filosofía en relación con las ciencias. De

todos modos, un año más tarde, en *Las palabras y las cosas*, Foucault retomó parte de las ideas que expuso en aquella ocasión para redactar lo que se puede considerar como el texto necrológico del existencialismo al determinar la “muerte del hombre”.

Para ese momento, la trayectoria teórica de Badiou ya lo aproximaba al filósofo Louis Althusser (1918-1990), que acaba de publicar *Pour Marx [La revolución teórica de Marx]*, su primer libro. A este volumen le sucedió ese mismo año la primera edición de *Lire le Capital [Para leer el Capital]*, escrito junto a un grupo de jóvenes intelectuales a quienes había conocido a partir de su labor como *caïman* en la Escuela Normal Superior (París). Los co-autores de ese libro (Pierre Macherey, Jacques Rancière y Étienne Balibar) formaban parte del grupo conocido como “círculo de Ulm” que, hacia fines de 1964, había fundado los *Cahiers Marxistes-Léninistes*, en los cuales también participaron figuras como Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, etc.

Si bien no formaba parte de ese grupo, Badiou fue invitado ese mismo año por Althusser a dictar un curso en la ENS sobre “L’autonomie du processus esthétique” [“La autonomía del proceso estético”] donde revisaba algunas tesis de Althusser y Pierre Macherey sobre ideología y arte. Pero su aproximación más explícita y evidente hacia el pensamiento althusseriano tuvo lugar dos años más tarde: en efecto, en 1967, Badiou se incorporó al denominado “grupo Spinoza”, creado por Louis Althusser, y participó del *Curso de filosofía para científicos* con una ponencia inconclusa que fue publicada íntegramente, dos años más tarde, bajo el título de *Le Concept de modèle [El concepto de modelo]*<sup>20</sup>. También en 1967, a pedido de la revista *Critique*, Badiou publicó un texto donde, bajo el título “Le (re)commencement du matérialisme dialectique” [“El (re)comienzo del materialismo dialéctico”], examinaba las principales publicaciones de Althusser y su círculo próximo hasta ese momento.

Ya en estas publicaciones es posible apreciar tanto la afinidad de Badiou respecto de la perspectiva althusseriana como la distancia crítica que no hará sino ampliarse en el transcurso de los años inmediatamente siguientes. Sin embargo, más que ocuparnos aquí de la relación de Badiou con Althusser, que ya ha sido objeto de diversos estudios<sup>21 22</sup>, nos interesa aquí delimitar su posición respecto de algunos de los contemporáneos que formaron parte del círculo cercano del filósofo marxista<sup>23 24</sup> y

<sup>20</sup> I. Gordillo, *Filosofía y política en Badiou. Desplazamientos y recomienzos*, Teseopress, 2022.

<sup>21</sup> B. Bosteels, *op. cit.*

<sup>22</sup> M. Starcenbaum, “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente (1965-1983)”, *Revista Izquierdas* 11, 2012, pp. 35-53.

<sup>23</sup> Como se mencionó previamente, Badiou no formó parte del grupo más cercano a Althusser, cuyos integrantes ingresaron posteriormente en la ENS y militaban en el PCF. Además, en diversos momentos de su trayectoria intelectual, mantuvo debates o polémicas más o menos estruendosos con quienes formaron parte del “cerle de l’Ulm”. Por ejemplo, como ha sido destacado en diversas ocasiones, su texto “Marque et manque”, que polemiza explícitamente con “La suture” de un J.-A. Miller que ya se enfilaba en el lacanismo.

<sup>24</sup> F. J. Ferrari, *Leer con Miller: otro Lacan. El nacimiento de la clínica milleriana*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2023.

<sup>16</sup> T. Tho y G. Bianco, *op. cit.*

<sup>17</sup> B. Bosteels, “Can Change Be Thought? A Dialogue with Alain Badiou”, en G. Riera (ed.), *Philosophy and Its Conditions*, Albany, State University of New York Press, 2005, p. 242.

<sup>18</sup> T. Tho y G. Bianco, *op. cit.* p. xxvii.

<sup>19</sup> F. Dosse, *Histoire du Structuralisme Tome I: le champ du signe, 1945-1966*, París, La découverte, 1991.

cuyas trayectorias se entrecruzan en diversos momentos y presentarán tanto divergencias como afinidades.

*Afinidades teóricas y divergencias políticas: Jacques Rancière.*

Trabajamos en el texto de *El Capital* durante todo el verano de 1965. Y en otoño fue Rancière quien, para nuestro gran alivio, aceptó romper el hielo. Habló durante tres sesiones de dos horas con una precisión y un rigor extremos. Todavía me digo que sin él nada habría sido posible<sup>25</sup> (la traducción es nuestra).

Como lo muestra la cita, Jacques Rancière nacido en Argel el año 1940, formó parte del equipo de intelectuales dirigidos por Louis Althusser en la Escuela Normal Superior que, en el marco del seminario 1964-1965, comenzaron a ocuparse de la obra de Marx. Fruto de esa actividad fue su aporte a la primera edición de *Lire le Capital* que, bajo el título “Le concept de critique et la critique de l'économie politique des «Manuscrits» de 1844 au Capital”, retoma y profundiza las tesis plasmadas por Althusser en “Humanismo y marxismo”.

Sin embargo, las protestas estudiantiles que tuvieron lugar en Francia durante mayo de 1968 –durante las cuales se difundieron fuertes consignas críticas hacia Althusser– dieron inicio a un contundente alejamiento. En ese contexto fue rechazado un texto de su autoría que debía ser incluido en la segunda edición de *Lire le Capital*<sup>26</sup>, donde presentaba una serie de señalamientos respecto de la formulación althusseriana sobre la ideología –escrito que iniciaba una elaboración crítica que dio lugar a la *Lección de Althusser*<sup>27</sup>, texto que marca su distanciamiento definitivo del maestro–.

En el caso de Badiou puede apreciarse, como él mismo lo reconoce, un recorrido similar y casi contemporáneo en el trayecto que lo llevó a la publicación de *De l'idéologie* en 1976, y, cabe decir, sus respectivas trayectorias se volvieron a cruzar posteriormente en diversas ocasiones. Por ejemplo, en ocasión de la edición de *L'être et l'événement*, Rancière escribió una elogiosa nota en *Le Cahier*, publicación del Colegio internacional de filosofía, y unos años más tarde Badiou se ocupa de rescatar “Las lecciones de Rancière”<sup>28</sup>.

Para evaluar sus encuentros y desencuentros más recientes, quizá resulte pertinente destacar el giro ontológico que, a fines del siglo pasado, llevó a diferenciar lo político de la política. Desde una perspectiva general, la política estaría relacionada con lo óntico, con el acontecer, mientras que lo político se referiría a un plano más filosófico, ontológico, en el que se daría cuenta de las relaciones complejas de esas prácticas concretas<sup>29</sup>. Oli-

ver Marchart recupera esta diferencia para acercarse al estudio del pensamiento francés de posguerra.

Considerada desde este ángulo, es evidente que la distinción entre la política y lo político se corresponde con lo que se denomina diferencia ontológica. Esta alusión a la diferencia ontológica no es casual, pues dice algo acerca del estatus de esas teorías. Lo que las une es el hecho de verse obligadas a abandonar el ámbito confortable del positivismo, el conductismo, economicismo, etc., y a desarrollar una distinción cuasi trascendental que no es perceptible desde la esfera de la ciencia sino desde la esfera de la filosofía<sup>30</sup>.

Este mismo autor dedica uno de los capítulos de su libro sobre *El pensamiento político posfundacional* a Alain Badiou, al cual denota, a falta de una categoría mejor, como “heideggeriano de izquierda” que, a pesar de que invierte el uso de la política y lo político, puede ser comprendido dentro del ámbito de lo posfundacional debido a que conserva esta diferencia ontológica.

Desde el punto de vista de la diferencia política, es importante que el autor relacione la categoría de lo político (*le politique*) precisamente con la filosofía política “tradicional”, mientras conserva la categoría de política (*la politique*) para su propia empresa intelectual<sup>31</sup>.

En el análisis que hace Machart de la filosofía de Badiou resaltan los siguientes elementos de una fuerte crítica a la filosofía política tradicional: la subordinación de la política a una evaluación normativa y la búsqueda de un “buen Estado” que hace del filósofo político un beneficiario de esa posición; la reducción de lo político a un “hablar acerca de lo político” y no considerar la verdad como una categoría dentro de la esfera política; y lo que denomina como el “parlamentarismo capitalista”, que parece ser la única versión vigente de democracia y que regula a los Estados por la economía, las normas nacionales y la democracia construida a su vez como una norma frente al despotismo y la dictadura<sup>32</sup>.

Un lugar de encuentro entre Badiou y Rancière es la crítica a la filosofía política tradicional. En este sentido, Machart señala que:

Y para Jacques Rancière, cuya obra es comparable en este aspecto con la de Badiou, la política en el sentido radical (lo que Rancière llama *la politique* y otros denominarían *lo político*) debe diferenciarse de la política en el sentido de *policia o control*. En tanto que la última se define como el conjunto de procedimientos mediante los cuales se organizan los poderes, se establece el consenso y se atribuyen lugares y roles dentro de la sociedad, la primera es, precisamente, la que se opone al control: la verdadera política, como un proceso de igualdad, efectúa una ruptura con el orden de control, demostrando así la contingencia de este<sup>33</sup>.

<sup>25</sup> L. Althusser., *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, París, Stock/IMEC, 2007, p. 240.

<sup>26</sup> J. Rancière, “Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)”, en AA. VV., *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 319-357.

<sup>27</sup> J. Rancière, *La lección de Althusser*, Santiago, LOM, 2013.

<sup>28</sup> A. Badiou, “Les leçons de Rancière: Savoir et pouvoir après de la tempête”, en L. Cornu y P. Vermeren (eds.), *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*, París, Horlieu Editions, 2006, pp. 131-155.

<sup>29</sup> M.T. Muñoz Sánchez, “Un cosmopolitismo sin fundamentos últimos”. *En-Claves del Pensamiento*, (0)30, e437, 2021, p. 6.

<sup>30</sup> O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy*, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 6.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 148-149.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 161.

Vinculado con lo anterior, Machart encuentra una coincidencia entre Rancière y Badiou al señalar que el acontecimiento político es algo que no ocurre de manera cotidiana, sino que ocurre de manera excepcional<sup>34</sup>. Sin embargo, esto no debe llevar a descuidar una notoria divergencia entre ambos autores, que radica principalmente en la relación con la ontología en cada una de sus propuestas filosóficas.

De hecho, los entrecruzamientos en las trayectorias de ambos autores han originado dos modalidades o perspectivas de abordaje. La primera de estas perspectivas es la de Leonardo Colella<sup>35</sup>, quien propone una aproximación a la relación entre ambos autores a partir del encuadre de tres críticas principales. La primera de ellas es la crítica de Badiou a Rancière por evitar el término “Estado”, sustituyéndolo por “policía”, basándose en la sospecha de que Rancière “evitaría cualquier crítica directa al Estado parlamentario para protegerse de la acusación de «antidemócrata»”<sup>36</sup>.

La segunda crítica, concierne a que la propuesta política de Rancière no sería afirmativa:

Rancière destaca aquello que “no” debe fundamentar la política: la demagogia consensual o la experiencia radical del Holocausto. De esta forma, no se ocuparía centralmente de una definición propositiva de política sino, más bien, de la descripción de los aspectos de su ausencia. En términos políticos, la principal diferencia radicaría en que para Rancière pareciera ser que la política no es del orden del proyecto organizado o de la prescripción, sino del tono de una declaración de la igualdad en tanto circunstancia histórica<sup>37</sup>.

A partir de lo anterior, Colella explora lo que sería la principal crítica, pues, afirma que “para Badiou la política es una cuestión estrictamente ontológica, para Rancière sería parte de una fenomenología historicista de una circunstancia igualitaria”<sup>38</sup>. Colella muestra que Rancière señala que en su filosofía no hay un principio ontológico de la diferencia política, y esto sería una crítica que le realizaría a Badiou: “la necesidad de recurrir a una potencia ontológica, justificadora del disenso, que desborde la conducta regular de la experiencia consensual”<sup>39</sup>.

Por su parte, Keith Basset<sup>40</sup> propone una segunda perspectiva de abordaje de los entrecruzamientos entre Badiou y Rancière, recuperando también los intercambios críticos entre ambos autores y señalando que, entre sus principales puntos de desacuerdo, están sus distintas teorías del acontecimiento político, la subjetividad y la práctica política<sup>41</sup>.

La pregunta por el acontecimiento político se refiere a cómo algo nuevo puede suceder, entrar en el mundo. Basset rastrea la noción de acontecimiento en Rancière a partir de la distinción entre la “policía” y la “política”. Mientras la “policía” gobierna, define partes, roles y funciones constituyendo una particular distribución de lo sensible que estructura lo que puede ser dicho y visto en un contexto particular; la política real puede ser pensada como el acontecimiento que desafía el orden jerárquico en nombre de una igualdad fundamental<sup>42</sup>. O bien como señala Karla Villapudua: “En consecuencia, la política es del orden de la interrupción, es decir, cuando los no contados establecen otra escena enunciativa, creando un nuevo «nosotros» y, por ende, reconfigurando los marcos sensibles dentro de los cuales se definen los objetos comunes”<sup>43</sup>.

Basset señala que, de este modo, para Rancière la política no es solo un conflicto de intereses sino un choque profundo entre clases que ocurre raramente<sup>44</sup>. Ahora bien, en el caso de Badiou, la autora señala que la irrupción de lo nuevo proviene más de un complejo sistema filosófico basado en la ecuación de la ontología y las matemáticas. Los acontecimientos pueden ser pensados como rupturas de la situación establecida que revelan el vacío o lo que antes no podía representarse, abriendo nuevas posibilidades. Basset señala que, a pesar de las resonancias que puede haber entre los autores, la crítica de Badiou a Rancière radica en que este último se mantiene en el plano de ocurrencias históricas, mientras que, en el caso del segundo, se refiere a un “proceso de verdad”<sup>45</sup>.

Para Basset esta diferencia se conecta con el segundo punto, el de los sujetos políticos y las subjetividades. Basset argumenta que, para Rancière, la política no puede ser definida sobre la base de un sujeto preexistente que cambiaría el orden policial, sino que sería a partir de la acción colectiva que uno se convierte en sujeto y se establece un grado de desidentificación con el orden existente. Ahora bien, en el caso de Badiou, tampoco habría un sujeto preexistente, sino que llega a la existencia a partir de su fidelidad a un acontecimiento como parte de un proceso de verdad<sup>46</sup>. Como se puede apreciar, a pesar de las similitudes, el plano ontológico es lo que está en juego. O bien, dicho de otra forma, el límite entre cómo se explica la formación de una subjetividad sin un proceso de disciplinamiento.

En cuanto a términos como igualdad y política, Basset reconoce que juegan un papel en ambos pensadores, pero mientras que en el caso de Rancière la igualdad es el acontecimiento en sí mismo, para Badiou la igualdad ha sido posible por el acontecimiento y no deben confundirse<sup>47</sup>. Para Basset, esto tiene implicaciones en términos de la acción política en tanto los acontecimientos y las subjetividades emergentes no son producto de

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>35</sup> L. Colella., “Encuentros y desencuentros filosóficos y políticos entre Badiou y Rancière”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20(2), 2015, pp. 217-230.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> K. Basset, “Event, politics, and space: Rancière or Badiou?”. *Space and Polity*, Vol. 20, No. 3. 2016. pp. 280-293.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> K. Villapudua, “Política de la imaginación: ficción, diseño y el tiempo de la emancipación en J. Rancière”. *En-Claves del Pensamiento*, XV (29), 2021, p. 90.

<sup>44</sup> K. Basset, *op. cit.* p. 281.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>47</sup> *Idem*.

una gran narrativa histórica, o resultado de desarrollos económicos o sociales. Las diferencias entre ambos, diría Basset, radican en que, por una parte, Badiou critica a Rancière en cuanto su visión de la política sugiere una transición democrática que se basa de alguna forma en un movimiento de masas o un cambio político que presupone la formación de un cuerpo organizado y disciplinado. Sin embargo, Basset señala que Rancière rechaza las críticas de Badiou insistiendo en que su propósito es mantener la radicalidad de la política pero señalando que la lucha por la igualdad está necesariamente enredada con el orden de la “policía” y debe usar frecuentemente su lenguaje dándole un giro subversivo, de tal modo que incluso les es posible diferenciar órdenes policiales que son mejores que otros en términos del espacio que otorgan a la lucha democrática.

La lectura del diálogo crítico entre ambos autores es algo que continúa abierto y expandiéndose a otros campos de investigación, como en el caso de Colella hacia el ámbito de la educación, o bien, como en el caso de Basset, a otros ámbitos de la filosofía política<sup>48</sup>.

### 3. Entre el reformismo y la teología: sobre la universalidad en Alain Badiou y Étienne Balibar

Jamás temperé mis polémicas, el consenso no es mi fuerte<sup>49</sup>.

Al abordar los encuentros y desencuentros entre Badiou y Étienne Balibar, se puede apreciar que revisten un calibre diferencial. En principio, es posible apreciar muchas características comunes ya que ambos, aunque nacidos con casi cinco años de diferencia, pertenecen prácticamente a la misma generación. Ambos provienen de familias intelectuales de clase media y estudiaron en la prestigiosa Escuela Normal Superior de París –Badiou entre 1956 y 1960, Balibar entre 1960 y 1964–. Si bien ambos recibieron allí la influencia decisiva de Louis Althusser, en el caso de Badiou, como fue señalado, no se incorporó a su círculo más cercano y hacia comienzos de 1970 (al igual que Rancière) ya tomó una explícita distancia respecto de sus propuestas. Balibar mantuvo una relación mucho más cercana a Althusser, seguramente potenciada por su militancia común en el PCF –de hecho, la Asociación de antiguos estudiantes de la ENS le encargó la redacción del obituario de Althusser en 1990–.

En este sentido, si bien ambos pueden ser considerados dignos herederos del estructuralismo francés, lo atravesaron y lo criticaron de maneras diversas al mismo tiempo que buscaron asimilar lo mejor de él. Fue en la estela dejada por esta corriente de pensamiento que Badiou y Balibar comenzaron a desarrollar un pensamiento riguroso y metódico, denso y difícil, con un alto nivel de abstracción y sistematicidad.

Además de coincidir en su herencia estructuralista, Badiou y Balibar coinciden en que han sido marxistas

y de algún modo continúan siéndolo. Ambos fueron también militantes activos de la izquierda francesa entre los años 1960 y 1980. Badiou militó inicialmente en el Partido Socialista Unificado (PSU) y luego en la Unión de Comunistas de Francia marxista-leninista (UCFml), organización maoísta radical, mientras que Balibar fue miembro del PCF durante varias décadas.

Ambos se opusieron a la dominación francesa en Argelia y se mostraron sensibles a la injusticia colonial en diversas ocasiones. Cuando los estudiantes levantaron barricadas en París en 1968, Badiou y Balibar ya eran profesores, pero como tales pasaron por el campo de batalla del Centro Universitario Experimental de Vincennes. Después de 1968, sin dejar de ser intelectuales críticos izquierdistas y su perseverante marxismo, tomaron sus distancias con respecto al mecanicismo economicista soviético y al marxismo academicista occidental. Atravesando el derrumbe del socialismo real y la crisis de la intelectualidad marxista, los dos se han mantenido fieles a su pasado, no engrosando las filas ni de los posmodernos relativistas ni de los nuevos filósofos reaccionarios.

Ambos filósofos siguieron pensando con Marx y coincidieron en varias trincheras, ya sea criticando las concesiones y derivas de la izquierda francesa o bien solidarizándose con los inmigrantes o apoyando la causa del pueblo palestino. Sin embargo, esta última cuestión permite visibilizar con bastante claridad la distancia que los separa, a veces con cierta violencia.

En efecto, al defender a Palestina entre 2004 y 2005, tanto Badiou como Balibar le atribuyen una posición universal demostrando así su convergencia en un pensamiento universalista, aunque de formas distintas que delatan ya sus disidencias. En 2004, Balibar partía de una tímida “presunción de universalidad” de la causa palestina por juzgarla “una de las que permiten valorar la dignidad y responsabilidad de un discurso político”<sup>50</sup>. Sin embargo, Balibar hace todo lo posible por matizar y atenuar su presunción, insistiendo en su falta de “evidencia”, en su implicación que le impide juzgar de manera “neutra”, en su distancia por la que no “conoce todos los datos” del conflicto y en la inexistencia de una “demarcación absoluta” entre “buenos” y “malos”, confinando entonces lo universal al elemento de lucha del pueblo palestino por la supervivencia en el contexto de un “desequilibrio flagrante” entre su debilidad y la fuerza de Israel<sup>51</sup>. Finalmente, precisando aún más el punto verdaderamente universal, Balibar propone “transformar las solidaridades comunitarias y las identificaciones simbólicas en capacidades de razonamiento e iniciativa” que lleven la causa de la “Palestina oprimida” a “la altura de la universalidad”<sup>52</sup>. Lo universal de los palestinos estriba entonces en su opresión, en su desequilibrio de fuerzas en relación con Israel y en la consideración razonada y propositiva de todo esto.

La serenidad y la cautela de Balibar contrastan con el apasionamiento y la audacia de Badiou que, un año más

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997, p. 12.

<sup>50</sup> É. Balibar, “Universalité de la cause palestinienne”. *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2004.

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> *Idem*.

tarde, dedicó un libro a la cuestión en el que sitúa lo universal de los palestinos en su condición emblemática de víctimas, por la que se habrían convertido en el “nombre de los verdaderos judíos” y de su “universalidad”<sup>53</sup>. En cuanto a los israelíes identificados con el sionismo, se pondrían en una posición de singularidad irreducible a cualquier universalidad a causa de su afán de trascendencia y de excepcionalidad, su ostentación de un “elemento ideológico victimario” y su propensión a “sacralizarse”<sup>54</sup>. Es así como se llegaría finalmente a lo más contrario al universalismo contemporáneo en el Estado de Israel, el cual, “en su identidad cerrada, pretende ser un Estado judío y derivar privilegios de esta reivindicación”<sup>55</sup>, constituyéndose como “la forma exterior de naturaleza colonial que ha adoptado la santificación del nombre de los judíos”, un nombre que “estaría en peligro a causa del Estado judío”<sup>56</sup>.

Resulta notorio que, para llegar a esta conclusión que presenta a Israel como lo contrario a la universalidad representada por Palestina, incluso como lo opuesto a la noción universal de humanidad, Badiou sigue una argumentación directa en la que no encontramos ni los rodeos, matices y atenuantes que propone Balibar. En este sentido, además de revelar importantes desencuentros de ideas, la cuestión del conflicto israelí-palestino pone en evidencia varios contrastes entre los respectivos estilos argumentativos y tonos afectivos de Badiou y de Balibar: entre lo impetuoso y lo sosegado, entre lo contundente y lo atenuado y matizado, entre lo categórico y lo problemático, entre la osadía político-militante y la prudencia académica y analítica, entre las aserciones tajantes y las presunciones con reservas, concesiones y paréntesis. Estos contrastes formales acentúan contradicciones teóricas y especialmente políticas, pero son indisociables de ellas, pues la forma no puede separarse del contenido en propuestas filosóficas tan rigurosas como las de Badiou y Balibar.

Por ello, quizá la mejor manera de abordar las contradicciones entre Badiou y Balibar sea la de Bruce Robbins cuando evoca un debate en California, en 2007, en el que Badiou señaló a Balibar que era un “reformista” y Balibar le respondió a Badiou: “y usted, Monsieur, es un teólogo”<sup>57</sup>.

Estas imputaciones cruzadas son tan justas como agudas. En lo que se refiere a la imputación de teología, se justifica no solo por la reveladora fascinación de Badiou por Søren Kierkegaard, Blaise Pascal y especialmente San Pablo<sup>58</sup>, sino también por su adhesión a la antifilosofía que les atribuye<sup>59</sup> y sobre todo por la orientación de su pensamiento hacia un más allá de la realidad mundana estatal-institucional, hacia la dimensión inescrutable del acontecimiento y de la fidelidad al aconteci-

miento, hacia el aparente dogma de una idea como la del comunismo, hacia las verdades eternas que preceden su incorporación y subjetivación, hacia el aspecto inmortal e infinito del ser humano<sup>60</sup>. Este lado teológico, religioso, es precisamente el que le permite a Badiou elevar su apuesta por lo real imposible del acontecimiento revolucionario en lugar de caer en lo que percibe como el reformismo de Balibar, quien se atiene al más acá de las posibilidades que le ofrecen el mundo y el tiempo en los que vive.

Mientras Balibar piensa en cómo desarrollar las instituciones del Estado y profundizar la democracia en favor de los más oprimidos y marginados<sup>61</sup>, Badiou insiste en el carácter irredimible de la política estatal-institucional y repudia el régimen democrático representativo liberal<sup>62</sup>. Badiou quiere una democracia real, una igualdad verdadera y una libertad que, según afirma, será creadora o no será<sup>63</sup>, mientras que Balibar, a través de su propuesta de *igualibertad*, busca suturar la separación entre opciones por la libertad a costa de la igualdad y opciones por la igualdad a costa de la libertad<sup>64</sup>. Balibar se esfuerza en abrir el marxismo a la actualidad histórica de temas como los derechos humanos, las identidades, la ciudadanía, la raza, la nación, el género y la sexualidad<sup>65</sup>, mientras que Badiou parece desdeñar las actuales obsesiones del pensamiento político liberal y no deja de remitirse a la Revolución de Octubre en Rusia o la Cultural en China<sup>66</sup>, manteniendo viva la idea comunista e insistiendo en que “el marxismo, que es la intelectualidad de la política comunista, continúa ofreciendo la única modernidad que rivaliza con la del capitalismo”<sup>67</sup>.

En suma, entre Badiou y Balibar se presentan una serie de contradicciones entre lo radicalmente otro y un cambio radical en lo mismo, entre la fidelidad a los acontecimientos revolucionarios pretéritos y el afán de sintonía con las transformaciones sociales del presente, entre el distanciamiento crítico y la receptividad entusiasta en relación con las últimas novedades políticas y los nuevos movimientos sociales, entre la desconfianza y la confianza hacia la democracia liberal, entre la descalificación y la aceptación de la política estatal-institucional existente. Estas contradicciones quizá resulten insolubles e insuperables, pero las perspectivas contradictorias se insertan en las aspiraciones fundamentales de la izquierda. El fin sería exactamente el mismo si pudiera llegarse a él por caminos tan diferentes.

<sup>60</sup> A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009.

<sup>61</sup> A. Badiou, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La découverte, 2013.

<sup>62</sup> A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

<sup>63</sup> *Idem*.

<sup>64</sup> É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989-2009*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

<sup>65</sup> É. Balibar, e I. Wallerstein, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 2018.

<sup>66</sup> A. Badiou, *Circonstances 3, L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.

<sup>67</sup> A. Badiou, *Qu'est-ce que j'entend par marxisme?*, Paris, Éditions Sociales, 2016, p. 70.

<sup>53</sup> A. Badiou, *Circonstances 3, Portées du mot “juif”*, Paris, Lignes, 2005, pp. 26-27.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

<sup>57</sup> B. Robbins, “Balibarism!”, *n+1*, n°16, 2013.

<sup>58</sup> A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

<sup>59</sup> A. Badiou, *Le Séminaire-Lacan: L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, Paris, Fayard, 2013.

#### 4. Badiou: Una política acontecimental amorosa

El periplo recorrido hasta aquí nos permitió iluminar algunas facetas de la producción de Alain Badiou en relación con algunos de sus antecedentes y en sus encuentros y desencuentros con algunas figuras contemporáneas. En esta última sección se buscará indagar una particular elaboración de Badiou en la que resulta posible identificar los restos que el sartrismo, el althusserismo y también el lacanismo fue dejando a lo largo de su trayectoria intelectual.

En este sentido, es preciso recordar que una de las consecuencias de la tan pregonada muerte del sujeto durante la segunda mitad del siglo XX fue la muerte de la política. Ante este escenario uno de los desafíos que asumió un filósofo como Badiou fue rescatar no solo al sujeto sino a la misma política, pensándola como un procedimiento de verdad, más allá de la democracia parlamentaria imperante en las últimas décadas desde el capitalismo neoliberal que tiene como fundamento la opinión generalizada y totalizante que se ha exacerbado por las redes sociales.

Por ello, una primera cuestión para aclarar es que la política para Badiou no se confunde con lo estatal, ni lo policial o la normalización —todo eso para él es lo contrario a la política, a la verdad y al acontecimiento—. La política de la verdad está más del lado de lo real, de ahí que la política para este filósofo francés sea la de una política de la incomunicación, de la discontinuidad o incluso de lo disruptivo.

La política no son certezas, ni una cuestión objetiva, la política es una apuesta del sujeto, una toma de posición subjetiva, no es la seguridad sobre un futuro, no son las promesas auspiciadas por un marketing político que constituyen una política de la opinión: la cuestión aquí es el sujeto que se vincula con un compromiso político y que incluso, como afirma Badiou en *Filosofía y política*, hay que crear una ficción en la política.

Me parece, en efecto, que el problema más difícil de nuestro tiempo es el de una nueva ficción. Hay que distinguir entre ficción e ideología, puesto que, por regla general, la ideología se opone a la ciencia, la verdad o la realidad. Pero, como lo sabemos desde Lacan, la verdad misma está en una estructura de ficción. El proceso de verdad es también el proceso de una nueva ficción. Así, encontrar la nueva gran ficción es la posibilidad de tener una creencia política última<sup>68</sup>.

Donde hay certezas y objetividad en la política hay que hacer emerger al sujeto y las ficciones, el nombre de esa ficción política se podría llamar sujeto tanto para Badiou como para el psicoanálisis. El sujeto para Badiou no es uno sino múltiple, multiplicidad que comprende al artista, el político, el amante, el científico; más un (no) sujeto. Se trata de “una teoría del sujeto que subordina su existencia tanto a la dimensión aleatoria del acontecimiento como a la contingencia pura del ser múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad”<sup>69</sup>. En este sentido,

el acontecimiento es político y tiene como definición un imposible revolucionario, lo cual va más allá de la misma situación, y más bien se puede explicar de la relación de un sujeto con lo real.

El sujeto se define por su capacidad de verdad, verdad que no es *una*, sino que se dispersa en cuatro procesos acontecimentales: la política, la ciencia, el arte y el amor: “Los cuatro lugares plurales donde se apoyan esas verdades son la matemática, el poema, la [invención] política y el encuentro amoroso. Tales son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas, de la filosofía”<sup>70</sup>. “La singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria”<sup>71</sup>, y el sujeto es una singularidad universal: “en la medida en que lo es de una verdad, un sujeto se sustrae a toda comunidad y destruye toda individuación”<sup>72</sup>. Esto último es importante para una apuesta política en una época. La política como acontecimiento que da lugar a un procedimiento de verdad, allí es donde tiene que haber un sujeto que produzca y pueda sostener ese procedimiento, este sujeto nunca es un individuo solitario, sino un sujeto que se organiza con otros sujetos, un acontecimiento no es sin un sujeto.

La política desde su condición subjetiva es el lugar donde puede fundarse una nueva situación, este sujeto fiel es capaz de llevar adelante el proceso de verdad en esa condición política. El sujeto fiel es aquel que es capaz de dar cuenta del acontecimiento, de aquello que trae consigo el mismo acontecimiento: una transformación, un quiebre donde una verdad que no era considerada emerge, y es por eso que la política como acontecimiento subjetivo no puede ser prevista, ni asegurada: la acción política para Badiou es creadora y emancipatoria.

Es por ello que el acontecimiento solo emerge alejado del Estado, es necesaria esa distancia para que eso pueda ocurrir, dejar de depender de ese poder del Estado... y para eso también se necesita dejar de tener miedo y, a partir de entonces, darle paso a la emancipación. Este miedo no es otra cosa sino el miedo a la indeterminación, a la inseguridad, a lo indeterminado, y eso es precisamente la política en Badiou.

La política es perturbadora, no existe la totalidad, de ahí que la crítica de Badiou se dirija a esa política de la opinión totalizadora, cuyo ideal es “neutralizar” lo disruptivo de la política, con toda intención de romper con el mundo en su configuración actual. El sujeto que propone Badiou desde la política es posibilitador de transformación social y siempre abierto, es un sujeto que se despliega entre la fidelidad y la reacción al acontecimiento.

En este sentido, se trata de sostener en la política una ficción del sujeto, para posibilitar una política acontecimental. Como lo plantea Badiou en *El ser y el acontecimiento*, un acontecimiento no puede ser calculable, sus consecuencias se conocen solo *a posteriori*:

Sólo que se plantea esta cuestión: como la esencia del acontecimiento es ser indecible en cuanto a su pertenencia

<sup>68</sup> A. Badiou, *Filosofía y política: una relación enigmática*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p. 90.

<sup>69</sup> A. Badiou, *Pablo: la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 15.

<sup>70</sup> A. Badiou, *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003, p. 58.

<sup>71</sup> A. Badiou, *Pablo: la fundación del universalismo*, op. cit., p. 30.

<sup>72</sup> A. Badiou, *La lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 25.

cia efectiva a la situación, un acontecimiento, cuyo contenido es la acontecimentalidad [*évènementialité*] del acontecimiento (y de eso se trata, precisamente, la tirada de dados lanzada “en circunstancias eternas”) no puede a su vez tener otra *forma* que la indecisión. Puesto que el maestro debe producir el acontecimiento absoluto (aquel que, dice Mallarmé, abolirá el azar en tanto concepto activo, realizado, del “hay”), debe hacer depender esta producción de una vacilación también ella absoluta, en la que se indica que el acontecimiento es ese múltiple del que ni se puede saber, ni ver; si pertenece a la situación de su sitio<sup>73</sup>.

Hacer poesía es crear sobre el vacío una ficción, y esa ficción es el sujeto. Para Badiou este sujeto solo puede ser aludido desde el poema. La política acontecimental es una ficción, es el acto de creación del sujeto, es una praxis que crea sobre el vacío una ficción, la del sujeto que puede transformarse y transformar una realidad. El acontecimiento es evanescente e insustancial, es indecible como el sujeto y solo se puede acceder a él mediante metáforas, seguir sus huellas, pero nunca alcanzarlo. Se trata de una apuesta política, ya que a pesar de estas características del acontecimiento y del sujeto, no hay que renunciar a poder ser fiel a ellos, dar cuenta de ellos. No por ser indecible, ni por ser impredecible, incalculable o insustancial, se puede renunciar al acontecimiento, al sujeto, ni a la política acontecimental, como en el amor, para Badiou hay que seguir apostando por ellas.

Lo que más molesta de lo incalculable de sujeto y el acontecimiento como política es que las lógicas capitalistas neoliberales todo lo quieren prever, todo lo quieren calcular, todo lo quieren asegurar, y esta propuesta política de Badiou está más de lado del amor que de la seguridad, es sin garantías.

En efecto, el amor como acontecimiento no es sin riesgos, el amor no es seguro, y también posee un carácter no ontológico para Badiou. No es casual que el amor esté amenazado como la política y el sujeto, y por eso se hace necesario “reinventar el riesgo y la aventura, en contra de la seguridad y la comodidad”<sup>74</sup>. O más bien, siguiendo la lógica del sujeto y la política, hay que inventar ficciones del amor, no para taponar, colmar o llenar el vacío, sino al contrario, para dar cuenta de él:

Lacan no dice que el amor sea el disfraz de la relación sexual, afirma que no hay relación sexual posible, que el amor es lo que está en el lugar de esta no-relación. Es mucho más interesante. Esta idea lo lleva a sostener que, en el amor, el sujeto intenta abordar el “ser del otro”. En el amor, el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo<sup>75</sup>.

Badiou propone un *amor dos*: el amor sería la ficción de una relación de la suma de dos soledades y, para la filósofa eslovena Zupančič<sup>76</sup>, este amor se cuenta por

dos. Este amor propicia una política donde se disuelve tanto el yo individualista que el capitalismo neoliberal ha convertido en su estandarte, como las identidades que fundamentan las políticas xenófobas, misóginas, nacionalistas:

Podríamos decir: el principal enemigo de mi amor, el que yo debo vencer, no es el otro, sino el yo, el “yo” que quiere la identidad en detrimento de la diferencia, que quiere imponer su mundo contra el mundo filtrado y reconstruido en el prisma de la diferencia<sup>77</sup>.

El amor acá sería una especie de comunismo, ya que declara una lucha contra el individualismo egoísta de los ideales del capitalismo neoliberal: éxito, triunfo, emprendedurismo. Además, que este amor propuesto por Badiou va en contravía de la fusión, no solo en el mismo acto de amar sino en la política. Este amor-acontecimiento tiene la apuesta de atravesar las identidades que apuestan a una fijación etérea consumista, “somos lo que consumimos”. Por eso es que llega a decir, en *El elogio al amor*:

El amor es comunista en este sentido: si se admite —como hago yo— que el verdadero sujeto de un amor es el devenir de una pareja y no la satisfacción de los individuos que la componen. Aquí tenemos aún otra definición posible del amor: ¡el comunismo en su estado mínimo!<sup>78</sup>.

El amor como figura de verdad en Badiou rompe con el lugar romántico de complemento al que se le había asignado, aquel que idealizaba el encuentro completo, total, sin fisuras con el otro, incluso en la política, que utilizan estos ideales para prometer “más libertad”, de consumir, producir, libertad individual, un amor fusión diría Badiou. Lo principal aquí es poder sostener un amor acontecimiento más allá del mismo encuentro-desencuentro, sostener el acontecimiento tiene que ver con un tiempo, con un proceso que posibilitará la duración de ese acontecimiento, serle fiel.

El amor no es solamente el encuentro y las relaciones que se tejen entre dos individuos, sino una construcción, una vida que se hace, ya no desde el punto de vista del Uno, sino desde el punto de vista del Dos. Yo llamo a esto “escena del Dos”. A mí, personalmente, siempre me interesó lo que tiene que ver con la duración y con el proceso, y no solamente lo que tiene que ver con ese comienzo<sup>79</sup>.

Un amor donde lo principal es el desencuentro, un amor como invención de sí, una invención política. El amor al anular las identidades produce una multiplicidad, apunta a las diferencias, este amor abre paso al inventarse nuevas formas de pensar la política. Una política y un amor revolucionario, una política acontecimental donde se pueda crear la ficción del sujeto. Esta es una de las lecciones más interesantes que nos ofrece la lectura de esa producción caleidoscópica de Alain Badiou.

<sup>73</sup> A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 217.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>76</sup> A. Zupančič, “The Fifth Condition”, en Hallward, P. (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London, Continuum, 2004, pp. 191-201.

<sup>77</sup> A. Badiou, *Elogio al amor*. Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 60.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 35.

## Bibliografía

- Althusser, L., *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, París, Stock/IMEC, 2007.
- Badiou, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalismo*, París, PUF, 1997.
- , *Abrégé de métapolitique*, París, Seuil, 1998.
- , *Pablo: la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- , *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- , *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003.
- , *Circonstances 3, Portées du mot "juif"*, París, Lignes, 2005.
- , "Les leçons de Rancière: Savoir et pouvoir après de la tempête", en L. Cornu y P. Vermeren (eds.), *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*, París, Horlieu Editions, 2006, pp. 131-155.
- , *La lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- , *Teoría del Sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- , *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009.
- , *Circonstances 3, L'hypothèse communiste*, París, Lignes, 2009.
- , *Elogio al amor*. Buenos Aires, Paidós, 2012.
- , *Le Séminaire-Lacan: L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, París, Fayard, 2013.
- , *Les frontières de la démocratie*, París, La découverte, 2013.
- , *Filosofía y política: una relación enigmática*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.
- , *Qu'est-ce que j'entend par marxisme?*, París, Éditions Sociales, 2016.
- Balibar, É., "Universalité de la cause palestinienne". *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2004. <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/05/BALIBAR/11174>
- , *La proposition de l'égalité: essais politiques 1989-2009*, París, Presses Universitaires de France, 2015.
- y Wallerstein, I., *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, París, La découverte, 2018.
- Basset, K. "Event, politics, and space: Rancière or Badiou?". *Space and Polity*, Vol. 20, No. 3. 2016, pp. 280-293. <http://dx.doi.org/10.1080/13562576.2016.1233737>
- Boschetti, A., *Sartre y "Les Temps Modernes"*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Bosteels, B., "Can Change Be Thought? A Dialogue with Alain Badiou", en Riera, G. (ed.), *Philosophy and Its Conditions*, Albany, State University of New York Press, 2005, pp. 237-262.
- Chevassus-au-Louis, N., "Pourquoi Badiou est partout. De Platon aux plateaux de télé: parcours d'un philosophe radical-médiatique". *Revue du crieur*, 2015/2 (N°2), 2015, pp. 38-53. <https://doi.org/10.3917/crieu.002.0038>.
- Colella, L., "Encuentros y desencuentros filosóficos y políticos entre Badiou y Rancière". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20(2), 2015, pp. 217-230. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v20i2.2325>
- Dosse, F., *Histoire du Structuralisme Tome I : le champ du signe, 1945-1966*, París, La découverte, 1991.
- Fanon, F., *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Ferrari, F. J., *Leer con Miller: otro Lacan. El nacimiento de la clínica milleriana*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2023.
- Gordillo, I., *Filosofía y política en Badiou. Desplazamientos y recomienzos*, Teseopress, <https://www.teseopress.com/filosofiaypoliticabadiou/>, 2022.
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Muñoz Sánchez, M. T. "Un cosmopolitismo sin fundamentos últimos". *En-Claves del Pensamiento*, (0)30, e437, 2021. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.437>
- Rancière, J., "Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)", en AA. VV., *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 319-357.
- , *La lección de Althusser*, Santiago, LOM, 2013.
- Tho, T. y Bianco, G., *Badiou and the Philosophers: Interrogating 1960s French Philosophy*, Londres, Bloomsbury Academic, 2013.
- Robbins, B., "Balibarism!", n+1, n°16, 2013. <https://www.nplusonemag.com/issue-16/reviews/balibarism> 2013
- Starckenbaum, M., "El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente (1965-1983)". *Revista Izquierdas*, n°11, 2012, pp. 35-53.
- Vermeren, P., "Alain Badiou, fiel lector de Sartre (Collages)", en AA.VV., *Jean-Paul Sartre, Actualidad de Un Pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 2012, pp. 109-122.
- Villapudua, K., "Política de la imaginación: ficción, diseño y el tiempo de la emancipación en J. Rancière". *En-Claves del Pensamiento*, XV (29), 2021, pp. 86-104. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i29.409>
- Zupančič, A., "The Fifth Condition", en Hallward, P. (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London, Continuum, 2004, pp.191-201.

## Empreintes existentielles ou empreintes textuelles? Vers une réécriture d'une histoire vivante

Nicol A. Barria-Asenjo<sup>1</sup>; Alain Badiou<sup>2</sup>

Love is played as truth precisely there, in the radical knowledge of those who capture its effect<sup>3</sup>- Alain Badiou.

Beginnings are measured by what they authorize to restart<sup>4</sup>. - Alain Badiou.

Mao stated the formula that I like to quote a lot: they ask me where is the bourgeoisie and well, the bourgeoisie is in the communist party.<sup>5</sup>- Alain Badiou.

having some ideas is not enough to be a philosopher - Alain Badiou.

### I. Nicol A. Barria-Asenjo:

Nous devons comprendre votre parcours comme une construction double, une évolution en lien avec vos expériences et les événements de votre vie qui ont contribué à votre trajectoire intellectuelle. À mon avis, nous sommes en présence du philosophe le plus important de notre temps. Il nous faut donc recevoir le message du “dernier Badiou” à la lumière de vos écrits et interventions actuelles (séminaires ouverts). Alors si on a besoin de construire votre biographie intellectuelle et, surtout, de façonner une cartographie générale qui serve de guide aux intellectuels et aux disciples qui suivent et étudient vos théories et vos lignes de pensée, commençons par des questions générales. Quelles sont, selon vous, les moments cruciaux que vous identifiez dans votre vie qui ont servi à produire l'émergence du signifiant maître que nous connaissons comme “Alain Badiou” ?

### Alain Badiou:

Il est particulièrement difficile de répondre à des questions qui touchent à l'intime devenir de la subjectivité active. Il faudrait être le psychanalyste de soi-même, ce que la rigueur de Freud interdit. Je veux seulement indiquer quelques pistes.

La première, et sans doute de loin la plus importante, est la lutte que j'ai livrée dès l'enfance contre l'indifférence agressive de ma mère, laquelle m'en voulait d'être né, et ce pour plusieurs raisons : dans sa jeunesse, et dans l'ambiance du “premier féminisme”, celui par exemple

de Simone de Beauvoir, dont elle avait à peu près l'âge, elle avait d'abord décidé de n'avoir pas d'enfant, de ne pas entrer dans la figure réactionnaire de la mère, de se consacrer à une œuvre à valeur universelle. Mais son amour violent pour mon père l'avait convaincue d'accepter une naissance, celle de mon frère., né en 1933. Trois ans plus tard, en 1936, c'était, en France, l'enthousiasmante période semi-révolutionnaire du Front Populaire. Je naquis en 1937, comme un effet de cet enthousiasme. Ma mère, qui avait cette fois négligé les protections classiques sans en appeler ensuite à l'avortement, espérait qu'au moins le bébé “front-populaire” serait une fille, pour faire différence avec mon frère. Hélas ! Non seulement j'étais comme lui de sexe masculin, mais j'étais un fœtus énorme, lequel, à la naissance, du coup très douloureuse, pesait entre 5 et 6 kilos. L'inconscient de ma mère organisa alors une sorte de guerre contre moi, le mal-venu. Elle préférait mon frère de façon totalement visible ; elle m'accusait à tort dans des affaires de rideaux salis d'encre, ou de vaisselle cassée ; elle niait la valeur de mes succès scolaires, que je multipliais, en vain, pour conquérir son amour.

Cette agressivité dura pendant toute sa vie, sous des formes variées. Une anecdote significative : quand j'étais en classe de première, j'obtins, dans la matière “rédaction française” la première place dans le concours national de tous les lycées de France, qui a lieu tous les ans, et s'appelle le Concours Général. Quatre ans plus tôt, mon frère avait obtenu la cinquième place. Commentaire de ma mère : “le niveau du concours général a dû beaucoup diminuer”...

<sup>1</sup> Universidad de los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales. [nicol.barriaasenjo99@gmail.com](mailto:nicol.barriaasenjo99@gmail.com)

<sup>2</sup> Escuela Normal Superior de Paris. Université de Vincennes à Saint-Denis.

<sup>3</sup> A. Badiou, *The Scene of Two*, Translated From *De l'amour*, Flamou, 2000, p. 54.

<sup>4</sup> A. Badiou, La Comuna de Paris: una declaración política sobre la política, La Tizza, 2021. Available: <https://medium.com/la-tiza/la-comuna-de-par%C3%ADs-una-declaraci3n-pol%C3%ADtica-sobre-la-pol%C3%ADtica-1-61fbb4909c00>

<sup>5</sup> A. Badiou, *Comment parvenir à proposer [...] une orientation politique en pensée et en actes*, Séminaire dirigé par Alain Badiou, Lundi 14 novembre 2022.

Devant ce genre d'injustice, je suis devenu, dès qu'il s'agissait du rapport à ma mère, fuyant et menteur.

Finalement, je peux dire que ce qui m'a composé a été l'effet double de cette sourde querelle mère/fils, son aspect dialectique. D'abord, j'ai continué à viser l'excellence dans toutes les formes de compétition intellectuelle auxquelles je participais, traduisant ainsi un désir acharné de séduction. D'un autre côté, j'abritais ma vie, pour ne pas l'exposer à de nouveaux sarcasmes maternels. D'où une tendance au secret et au mensonge, pour tout ce qui relevait de mon existence, notamment sentimentale. Je devais ainsi, inévitablement, soumis à ce double impératif, devenir une vedette publique dont, hors l'œuvre et les engagements politiques spectaculaires, on ne sait pas grand chose.

La philosophie était le débouché idéal de cette disposition. D'un côté, elle rivalise avec toutes les autres activités intellectuelles, au nom de l'universalité de la pensée. C'est ainsi que j'ai pu devenir à la fois, couvert par cette dénomination, un auteur de romans et de pièces de théâtre, et un connaisseur très convenable des mathématiques contemporaines. Que j'ai, aussi, pu ranger dans la même catégorie, celle de la production – par des Sujets individués – de vérités universelles dans les registres différenciés de l'art, de la science, de l'amour et de la politique. J'ai nommé ces quatre registres du talent existentiel et créateur dont l'humanité est capable, les “ quatre procédures de vérité ”.

Mais d'un autre côté, je n'ai pas trouvé étonnant que ces “ procédures ” utilisent dans certaines circonstances des formes et des méthodes, secrètement amarrées dans l'inconscient de ceux qui les font exister, qu'on pourrait tenir pour déloyales ou même pour répréhensibles : l'hostilité de ma mère m'avait habitué à ce que le Bien et le Succès puissent être assignés à d'invisibles ressorts parfaitement contestables.

Tout cela entra lentement, mais sûrement, dans la naissance et la consistance durable du signifiant public “Alain Badiou”.

## II. Nicol A. Barria-Asenjo:

Qu'est-ce que vous entendez par la “Vraie Vie”. Et ainsi, quels sont les messages que vous donnez aux jeunes en lien avec les crises de notre temps ? D'ailleurs, vous avez souligné :

Le sujet de la philosophie est la vie véritable. Qu'est-ce qu'une vie véritable ? C'est la seule question que se pose le philosophe. Et donc, dans la mesure où il y a corruption de la jeunesse, ce n'est pas du tout au nom de l'argent, des plaisirs ou du pouvoir, mais pour montrer à la jeunesse qu'il y a quelque chose de supérieur à tout cela : la vraie vie. Quelque chose qui vaut la peine, qui mérite de vivre, et qui laisse l'argent, les plaisirs et le pouvoir loin derrière. La «vraie vie», rappelons-le, est une expression de Rimbaud. Voilà un vrai poète de la jeunesse, Rimbaud. Quelqu'un qui fait de la poésie à partir de son expérience totale de la vie telle qu'elle commence. C'est lui qui, dans un moment de désespoir, écrit de façon déchirante : “La vraie vie est absente”. (p.16)

Alors, comment penser une vraie vie aujourd'hui, si, comme le dirait Rimbaud, il semble que la vraie vie soit absente et constamment menacée ? Je pense aussi qu'il est difficile de trouver une vraie vie, parce que nous avons perdu l'espoir de transformation radicale en acceptant le discours hégémonique de la démocratie et du néolibéralisme.

### Alain Badiou:

La “vraie vie” a toujours été, dans mon esprit, opposée aux contraintes économiques, notamment inégalitaires, qu'impose le gardien politique de l'organisation économique, à savoir l'Etat.

A ce propos, j'aimerais rappeler ici une déclaration plusieurs fois répétée de Marx : le monde que doit inventer la révolution communiste n'est pas le monde d'un “bon Etat”, mais un monde sans Etat. C'est là un point crucial, qui empêche toute utilisation de l'Etat parlementaire bourgeois comme un bon Etat “démocratique” opposé à diverses formes de “totalitarisme”. Déjà Lénine redoutait que, au lieu de travailler au dépérissement de l'Etat, les cadres révolutionnaires du début des années 20 se soient installés dans l'idée qu'un Etat dirigé par eux était tout à fait satisfaisant. Il s'agissait là d'un violent paradoxe : comment l'Etat d'un seul Parti, fût-il appelé “communiste”, peut-il réaliser la disparition de l'Etat ? Lénine avait dit dès 1917 “tout le pouvoir aux Soviets”, c'est à dire aux assemblées ouvrières et populaires, et nullement “tout le pouvoir au Parti”.

A cause des effets de ce contre-sens, aujourd'hui, donner satisfaction à Rimbaud quant à ce que pourrait être une “vraie vie politique” semble impossible. L'injustice essentielle du Capital domine toute notre planète. Il faut donc ré-inventer le communisme en proposant des formes d'organisation qui soient du côté du mot d'ordre « tout le pouvoir aux assemblées populaires », et qui puissent alors inventer simultanément une forme transitoire de dictature, pour briser le pouvoir bourgeois et capitaliste, et une forme essentielle de démocratie, pour que soit enfin réalisée l'égalité universelle.

## III. Nicol A. Barria-Asenjo:

Je fais appel à vos propres mots :

Ce sont les deux virtualités qui sont toujours présentes dans le simple fait d'être jeune, de devoir commencer, et donc orienter, son existence. Brûler ou construire. Ou les deux, mais les deux ne sont pas faciles, cela signifierait construire un feu, mais le feu brûle et fait des étincelles, le feu brille, réchauffe et clarifie les moments de l'existence. Cependant, elle détruit plutôt qu'elle ne construit. C'est précisément à cause de ces deux passions opposées qu'il existe des jugements si contrastés sur la jeunesse, toujours, et pas seulement aujourd'hui. Des jugements très contrastés, entre l'idée que la jeunesse est une période merveilleuse et l'idée que la jeunesse est une période terrible de l'existence.

Rétrospectivement, quels sont les moments merveilleux et terribles qui ont marqué votre vie et qui vous

amener à la réflexion d'un projet philosophique en lien avec la politique ?

#### Alain Badiou:

Les moments terribles de l'existence sont ceux où vous découvrez, sous une forme ou une autre, que le monde est structuré, non par les formes égalitaires de la recherche d'un monde qui soit le meilleur pour tous, mais par le conflit brutal des ambitions d'une minorité, qu'elle soit sociale (exercice immédiat de la production d'une plus-value extorquée aux travailleurs) ou nationale (guerres rampantes ou déclarées contre ceux que vous considérez comme vos rivaux sur le marché mondial). Alors, vous-même, vous êtes déchiré entre deux orientations vitales. La première est tissée par la tentation du profit immédiat, par appartenance familiale, ou encore succès scolaires, réussite commerciale, mariages enrichissants, talent sportif, séduction sexuelle, et autres attributs de votre singularité. La deuxième vous tourne de façon générale vers les autres, leur immense détresse ou leur fort talent, en tout cas la nécessité d'en rassembler les énergies. A ce moment là, vous entrevoyez ce que peut être une vie réellement orientée vers des changements du monde, fussent-ils limités, comme peut l'être la parution d'un livre de philosophie un peu nouveau, qui prend en charge la situation du monde et de la pensée, ou comme la création d'un petit groupe communiste, qu'il soit ouvert à des changements plus radicaux, comme de puissants mouvements de masse visant à la disparition de l'Etat, ou qu'il demeure une avant-garde qui sait tenir le cap dans une situation générale encore livrée aux oppresseurs.

#### IV. Nicol A. Barria-Asenjo:

Dans votre texte intitulé : "La Commune de Paris : une déclaration politique sur la politique", vous avez affirmé : "as always, it's not about memory, it's about the truth". Ici, on peut voir que la vérité est liée au conflit et à la contradiction matérielle du réel. Aussi, quand vous affirmez que «une disparition ne peut laisser de trace», vous voulez dire qu'il n'y a pas un fragment de vérité dans cette disparition ?

Dans les thèses et les idées exprimées dans ce texte, vous parlez également d'une histoire qui nous appartient, d'une vérité politique en tant que projet politique d'émancipation, d'une "rupture idéologique" et d'un processus de "vidange du contenu proprement politique", et c'est pour cela que dans cette impasse qu'il y a un défi de "reconstruction de la gauche",

Vers la fin du texte, vous affirmez aussi que: "*But let us not fail to observe that there is no stronger transcendental consequence than that of making appear in a world that which did not exist before in it*". Quel est, en ce sens, le rapport possible entre la vérité et la mémoire ?

Sans vouloir nous égarer, je voudrais partager quelques fragments de réflexion sur d'autres questions qui, à mon avis, sont importantes à débattre, notamment

pour connaître votre point de vue. En 1965, Michel Henry affirme: "On ne peut en aucun cas extraire, dans l'ordre de la connaissance, même si elle est fondatrice dans l'ordre de l'être, on ne peut extraire, dans l'ordre de la connaissance, une intelligibilité effective de l'a priori historique qu'elle soutient". Ensuite, vous avez dit: "*la conséquence est une relation, forte ou faible, entre des existences. Par conséquent, le degré auquel une chose est la conséquence d'une autre n'est jamais indépendant de l'intensité d'existence que ces choses ont dans la situation considérée*" (Badiou, 2021). Alors quels sont les cadres généraux permettant de réfléchir à la question de la connaissance et de l'existence ?

#### Alain Badiou:

En politique, le rapport entre "vérité" et "mémoire" est en effet très complexe. On sait bien que le souvenir qui s'attache aux actions des combattants révolutionnaires d'une génération passée a toujours été, à la fois, une sorte de guide sacré pour les nouvelles générations, et en même temps une référence qu'il faut transcender, une étape qu'il faut savoir considérer comme révolue. Si même on peut parfois penser qu'une action, considérée comme victorieuse sur le moment, doit être réexaminée, réévaluée, et finalement critiquée, c'est toujours, en dernière instance, parce qu'on pense, en considérant ses conséquences, proches ou lointaines, qu'elle a finalement échoué ; ce peut être également qu'on est amené à réviser tout simplement la valeur qu'on lui a attribuée, laquelle s'avère bien moins garantie qu'on ne le pensait. De ce point de vue, la politique est souvent sans passé absolument prometteur, comme elle est sans futur certain. Elle est donc tenue dans ce que j'appellerais un "présent absolu", dont la valeur peut être considérable, sans pour autant que sa durée soit garantie, ni que son futur soit semblable à ce qu'elle est. C'est que l'impératif est toujours "continuons", justement parce que rien, en politique réellement révolutionnaire, ne se continue selon sa propre inertie. L'impératif du "continuer" est invariablement celui de nouvelles inventions, de pratiques appropriées, par leur nouveauté même, au futur de ce qui a été obtenu au présent contre le passé. On pourrait alors dire ceci : pour une politique réellement communiste, le présent est toujours l'invention d'un futur dont la fidélité au passé surpassera celle du présent. Par conséquent, la politique est en dernier ressort, non pas une suite étale de résultats, mais une fidélité temporelle obtenue par une invention incessante. Ce n'est pas seulement l'Etat, au sens administratif des choses, qui, comme le dit avec force Marx, doit, dans l'élément de l'Idée communiste, dépérir. C'est le monde ancien tout entier, y compris les formes initiales du monde qui résulte des révolutions, qui doit être surmonté. D'où que la vérité se tient au-delà de toute mémoire, si même elle s'en sert, négativement, pour penser l'au-delà. C'est en ce sens que l'a-priori historique, contenu par exemple dans l'Idée communiste, est à la fois moteur dans la transcendance temporelle du présent, et cependant, comme le dit Michel Henry, tributaire de l'intensité inaugurale du passé que convoque, activement, l'Idée.

## VI. Nicol A. Barria-Asenjo:

Hegel est connu comme le philosophe qui travaille sur l'amour. Cependant, à notre époque, nous trouvons comme un point de confrontation entre certaines de vos thèses sur l'amour. Car, dans votre système de pensée, vous faites mention de l'amour comme une capture de la vérité :

It is on this identification that it is possible to produce a formal understanding of love. Let us give the first definition of it. An amorous encounter is what allocates descriptively a double function to the atomic and unanalyzable intersection of the two sexed positions: that of the object, where a desire finds its cause, and that of a point from which the Two are counted, thus initiating an investigation of the sharing of the universe (Badiou, 2000, p. 52).

Comment comprenez-vous l'amour ? Quel est le potentiel de l'amour dans les projets politiques ?

### Alain Badiou:

L'amour est la plus intense expérience d'une relation à l'Autre qui soit le support d'une organisation générale de la vie. Il s'agit évidemment, en son cœur, et le plus souvent, de la différence des sexes, mais finalement de la différence radicale entre deux Sujets. Dans l'amour, il faut à fois accueillir l'altérité selon une temporalité longue, et bâtir, à travers toutes sortes de données complexes, une figure de l'Un enveloppant le Deux initial, une vie commune, une famille.

Il y a là, au regard de la politique, à la fois une parenté et une différence radicale. La parenté réside dans ce que la politique est, comme l'amour, à la fois une rencontre de l'altérité, dans la forme de la lutte des classes, et la construction d'une communauté, dans la forme du communisme. La différence résulte de ce que la rencontre amoureuse est une passion enveloppante, tandis que la rencontre politique est un combat (de classe) impitoyable. Et aussi de ce que la communauté amoureuse est par définition la plus limitée qui soit, celle de l'Un et d'un Autre, tandis qu'idéalement, la politique doit construire, via un combat visant à détruire la classe des exploités, une fraternité universelle, qui passera outre même les plus radicales différences, qu'elles soient sexuelles, raciales, langagières ou nationales. Il est quand même possible de dire que l'amour permet d'examiner, à toute petite mais intense échelle, ce que c'est qu'avoir totalement confiance en l'Autre en tant qu'autre, sans avoir pour cela besoin de penser qu'il faut qu'il soit le Même que vous.

L'amour est la culture restreinte de l'altérité créatrice, celle-là même dont se réclame le communisme. Un amour réussi, c'est un communisme minimal.

## VII. Nicol A. Barria-Asenjo:

Dans votre livre "Conditions", vous affirmez que la philosophie a le devoir de rompre le lien entre l'historicisme et l'autodéfinition. Vous constatez également que il y a

une "intra-philosophical status of the category of truth" (p. 8). Quels sont, selon vous, les défis et les devoirs de la philosophie aujourd'hui et à l'avenir ?

### Alain Badiou:

La question des "défis" et des "devoirs" de la philosophie est évidemment dépendante de la situation historique dans laquelle s'affirme une pensée philosophique un peu neuve. Le problème est alors le démêlé entre cette pensée et la, ou les, idéologie(s) dominante(s).

Par exemple, en France, les "nouveaux philosophes", comme Bernard-Henri Lévy ou Alain Finkielkraut, ont, sous le couvert de leur prétendue "nouveau", organisé conceptuellement, en France, à partir des années 70/80, et en réaction aux nouveautés politiques inventées par les militants étudiants et ouvriers de la période qu'on a appelée "Mai 1968", un vaste mouvement idéologique contre-révolutionnaire. Le but était de valoriser sous le nom de "démocratie", l'Etat parlementaire bourgeois, et de l'opposer au "totalitarisme" des entreprises communistes, quelles qu'elles soient. C'était déjà la béquille philosophique qui allait servir jusqu'à aujourd'hui, afin de justifier indéfiniment l'ordre social capitaliste, dans sa progressive conquête du monde entier. Et c'est en partie contre cette "philosophie" réactionnaire que, à partir des années quatre-vingt ("L'être et l'événement" paraît en 1988), je me suis à nouveau tourné vers l'écriture philosophique, pour produire des concepts qui soient cohérents avec la nécessité de faire que, au-delà de ses échecs, la politique communiste, tant en Chine qu'en Russie, trouve la voie d'une renaissance.

Je définissais ainsi ce que j'ai appelé la "troisième étape" du marxisme, après, au XIXe siècle, sa création (première étape), et, au vingtième, ses échecs (deuxième étape). On peut penser philosophiquement que ces échecs sont dus à une butée paralysante sur la question du pouvoir d'Etat, lequel s'est trouvé indéfiniment renforcé, alors que l'impératif communiste est obligatoirement celui de son dépérissement.

La philosophie me semble tout particulièrement requise pour que la pensée accompagne le passage d'une étape à une autre. Après tout, c'est bien à l'abri de la philosophie de Hegel que Marx et Engels ont pu créer la pensée politique communiste.

## VIII. Nicol A. Barria-Asenjo:

Dans l'ouvrage "De la fin. Conversations" avec Giovannibattista Tusa (2017) vous reprenez l'une des questions les plus complexes que vous avez abordées tout au long de votre œuvre, c'est-à-dire, la relation entre Sujet et Vérité, sur laquelle vous vous exprimez :

Nous sommes toujours pris dans la contradiction qui consiste, d'une part, à considérer que la vérité a une autonomie primordiale –comme illumination, comme devenir ou comme lieu– et que le sujet, finalement, est comme l'habitant de cette souveraineté ; et, d'autre part, l'idée selon laquelle, finalement, la vérité est une production subjective. Tout mon problème consiste donc à éviter d'être

d'un côté ou de l'autre de cette contradiction, à soutenir nécessairement qu'il y a une sorte de co-pertenance, absolument singulière, entre la vérité et le sujet, qui conduit à dire que le sujet est une figure d'orientation dans la construction de la vérité (p. 29).

Dans ce couple sujet/vérité, il existe une co-relation qui conduit à la recherche de la définition de son statut ontologique. La solution que vous nous proposez est qu'il y a une métamorphose de l'individu qui est le pré-sujet. Pouvez-vous revenir sur cette question ?

### **Alain Badiou:**

Cette question est centrale dans ma philosophie. Je veux en effet soutenir à la fois qu'il y a bien une sorte d'absoluité universelle dans une vérité, et que, cependant, une vérité est le produit conjoint d'une advenue objective, que je nomme un événement et d'un travail subjectif portant sur cette advenue. C'est donc une sorte de synthèse entre l'objectivité du monde et une des façons dont l'humanité subjective cette objectivité en participant activement au déploiement de ses conséquences, rapprochées ou lointaines.

Le triangle conceptuel qui permet de penser une vérité est donc celui de l'être (une multiplicité singulière), de l'événement (une multiplicité en quelque sorte supplémentaire) et du sujet, par lequel advient la médiation entre événement et placement objectif dans le monde. Le sujet est certes lui-même une multiplicité, un être-dans-le-monde, mais il peut s'emparer d'un événement pour en immobiliser la nouveauté signifiante, et en tirer de vastes conséquences.

Le déploiement d'un événement en vérité par la médiation d'un sujet est le seul processus réel qui fasse advenir dans le monde une figure universelle, une transcendance au regard des multiplicités finies dont le monde est tissé. C'est aussi la seule procédure qui, de l'intérieur du fini, touche l'infini. Cette projection infinie distingue l'individu humain de sa propre finitude animale, sans évidemment l'anéantir : tout vérité est un supplément infini dont le support demeure fini.

### **XIX. Nicol A. Barria-Asenjo:**

À différents moments, vous affirmez que toute votre philosophie vise à expliquer la question de l'"exception immanente". En faisant l'analogie de la caverne de Platon, cela veut dire que dans l'impossibilité de trouver une issue de la caverne, il n'y a pas une rupture produite par le mouvement ou l'envie de cette sortie. A notre époque, où la politique duale n'offre que deux sorties apparentes possibles, se produit un effet de polarisation politique qui restreint les mouvements de création de sorties diverses. Les philosophes de notre temps se sont chargés à leur tour de renforcer ces impossibilités de trouver une autre issue, où la question de la mémoire pourrait mobiliser quand même des nouveaux scénarios. Quel est votre quand vous réfléchissez aux conditions du présent et à la configuration de l'avenir ? Est-il possible de pen-

ser des modalités de mouvements qui construisent des autres issues ?

### **Alain Badiou:**

Dans la grotte historique que constitue aujourd'hui la domination mondiale du marché capitaliste, il n'existe en fait que deux portes "publiques", aujourd'hui activées dans la forme de la guerre, à savoir la guerre en Ukraine. La première porte est celle dite "occidentale", et qui se vante d'être "démocratique", porte ouverte ou fermée par la machinerie dominante des Américains. La deuxième porte est celle, dite "totalitaire" par ses ennemis "démocrates", porte dont l'ouverture et la fermeture dépend, pour l'essentiel, des pouvoirs russes et/ou chinois.

Il n'y a pas, à la même échelle, de troisième porte. La raison en est que l'hypothèse communiste, seule détermination possible d'une telle troisième porte, est réduite pour le moment à quelques expériences localisées de liaison de masse et d'école politique. De même qu'au moment de la féroce guerre mondiale de 1914/18, les deux camps appartenaient à l'impérialisme bourgeois, le conflit ayant le nationalisme pour unique moteur ; de même aujourd'hui, les deux camps appartiennent à l'ordre capitaliste mondial. Le camp "occidental" incarne une version économiquement conflictuelle et politiquement diversifiée, l'autre une version économiquement centralisée et politiquement organisée sous les espèces d'un parti unique. La première est électoraliste, ayant monté tout un appareillage parlementaire composé, comme le disait Marx, de "fondés de pouvoir du capital". La seconde est purement administrative, ayant fait du vieux parti "communiste" une sorte de lieu de pouvoir soustrait à toute concurrence. A l'arrière-plan, on peut dire qu'au capitalisme multiforme de la première version, qui fétichise la "libre" concurrence, s'oppose un capitalisme monopoliste d'Etat, qui sanctifie la discipline, et, en fait de concurrence, cherche à conquérir la première place au niveau mondial.

Une curiosité de la seconde forme du capitalisme moderne est qu'en Chine, le parti s'appelle encore "communiste". C'était la douleur de Mao Zedong au moment de la Révolution Culturelle des années soixante-soixante dix, laquelle a tenté, sans réussir, d'empêcher le passage du collectivisme au capitalisme d'Etat : on lui demandait, à Mao, où diable il voyait, dans la Chine "communiste", une dangereuse "bourgeoisie". Et il répondait : "La bourgeoisie est dans le parti communiste". Il appelait à juste titre ce phénomène l'apparition, dans le monde, d'une "nouvelle bourgeoisie", celle qui exploitait, de façon entièrement organisée dans un Etat central, les énormes masses ouvrières et paysannes de la Chine.

Alors, face aux deux bourgeoisies qui préparent, notamment en Ukraine, la troisième guerre mondiale, il est vraiment nécessaire, oui, de chercher et de construire des issues pour sortir de cet enfermement impérialiste. Ces issues doivent constituer des organismes locaux : une forme retrouvée de ce qui fut appelé en Russie des "soviets". Des endroits-écoles, où tous les aspects de la situation, tant nationale que planétaires, sont discu-

tés et ordonnés à l'invention d'un nouveau mouvement politique, lequel sera réellement communiste, quel que soit le mot retenu pour le nommer.

Le mot d'ordre central de ces écoles militantes sera une version renouvelée du mot d'ordre que Lénine, rentrant en Russie en 1917, a jeté à la figure de dirigeants déjà sclérosés du parti bolchevique, à savoir : "Tout le pouvoir aux soviets !". On pourra alors avoir, oui, un mouvement qui construit des issues.

## X. Nicol A. Barria-Asenjo.

Chaque production philosophique réalisée maintient un engagement authentique envers la défense intérieur et extérieur de la philosophie, parce on semble qu'actuellement la philosophie se dilue, perd sa définition et semble errer entre différents domaines pour se mélanger avec l'histoire, la politique ou la psychanalyse.

Dans sa conférence inaugurale du 28 octobre 1816, Hegel a annoncé :

La misère de l'époque et l'intérêt des grands événements mondiaux ont également relégué à l'arrière-plan le dévouement sérieux et profond à la philosophie, faisant que l'attention générale s'en détourne. Et c'est ainsi que, tandis que des têtes solides se sont consacrées aux problèmes pratiques, la grande entreprise de la philosophie est tombée entre les mains de la superficialité et de l'endoctrinement qui y ont pris leurs aises (p.4).

Pourriez-vous nous parler des traces existentielles qui vous ont permis de rester sur le chemin de la philosophie afin d'éviter l'égarement de-elle ?

### Alain Badiou:

Vous avez raison de comparer la situation actuelle de la philosophie à celle que Hegel décrivait au début du

XIXe siècle, à un moment où les quelques effets véritablement démocratiques de la révolution française commençaient –via Napoléon, les monarchies européennes, les guerres et les débuts du colonialisme– à se dissoudre dans le conflit entre bourgeoisie et noblesse. En France, les "nouveaux philosophes" ont installé une propagande caricaturale en faveur du pouvoir parlementaire bourgeois, et nommé tout le reste "totalitarisme", si bien que leur "nouveau" consistait en un conservatisme bien installé.

Ce qui m'a protégé de ce type de "nouveau" a été, je crois, d'abord, entre 1968 et, disons, les années quatre-vingt, un activisme politique, tant en milieu étudiant que dans les usines ou chez les paysans pauvres (création et développement, d'abord de l'Union des Communistes de France Marxiste-Léniniste, l'UCFML, puis de l'Organisation Politique, l'O.P.). Et, simultanément, une étude sérieuse des mathématiques les plus contemporaines. Cette alliance du réel et du risque politiques (j'ai tout de même été condamné à un an de prison avec sursis) et de l'ascétisme formel des maths a construit, pendant finalement une cinquantaine d'années, une subjectivité rebelle aux configurations dominantes du type "démocratie parlementaire contre totalitarisme", ou "anarchie dans la rue contre sérieux des enquêtes militantes". La philosophie a pu se situer, pour moi, dans une sorte d'indépendance constructive, quitte à savoir que, par les temps qui courent, le succès n'a certes pas d'imminence, mais qu'il est possible de travailler aux moyens qui seront les siens.

C'est ainsi que j'ai pu atteindre le "grand âge" –j'ai 86 ans– sans jamais désespérer, ni de la politique, pourtant très malade, ni des mathématiques, pourtant si souvent moquées, ni de la philosophie, pourtant dominée par le couple stérile de l'académisme et du "démocratisme". Je suis encore capable de penser au futur...

## Reference

Badiou, A. & Tussa, G., *Acerca del Fin. Conversaciones*, Argentina, Tinta de Limón, 2019.

Badiou, A., La Comuna de Paris: una declaración política sobre la política, La Tizza, 2021. Available: <https://medium.com/la-tizza/la-comuna-de-par%C3%ADs-una-declaraci%C3%ADn-pol%C3%ADtica-sobre-la-pol%C3%ADtica-1-61fbb4909c00>

Badiou, A., *The Scene of Two*, translated From *De l'amour*, Flamon, 2000.

## J. Riba, *Alain Badiou: Lo político y la política*, Gedisa, 2021, 120 pp.

*Alain Badiou: lo político y la política* es un libro de filosofía que publica la editorial Gedisa en su acertada colección “Pensamiento político posfundacional”. Esta frase inicial requiere de una explicación si queremos que signifique algo más que una obviedad. Que el libro que se reseña es de filosofía es la obviedad; el algo más es que no se usa el concepto “filosofía”, o no solo, para significar una distinción categorial dentro de las ciencias sociales. El recorrido que Jordi Riba hace por la obra de Alain Badiou es, si quieren, historia de la filosofía, pero también, y sobre todo, una invitación al pensamiento, casi un empujón.

Es cierto que es fácil conseguir eso si se trata de Badiou, pero también que el filósofo francés es un autor difícil, como nos recuerda el propio Riba en varios lugares, y que para alcanzar el apoyo de Badiou se requiere, a su vez, un apoyo previo sin el cual el francés seguiría en la lejanía quizá para siempre. Esto hace Jordi Riba y, seguramente, el resto de “acercadores” que forman la colección de Gedisa. Así que este pequeño libro es una invitación a pensar para aquellos que como yo forman parte de los sin parte en la casa de la filosofía y también una invitación, casi una apertura de puerta, para entender el *acontecimiento* Alain Badiou, y quién sabe si fruto de la fidelidad, atesorar un pensamiento propio sobre la política, sobre lo político, sobre la democracia, sobre la vida en común, sobre la unánime circunstancia que nos perfila y nos limita.

Alain Badiou, nos dice Jordi Riba en la introducción, considera que no hemos llegado ni estamos, por lo tanto, en el fin de la filosofía, porque, entre otras cosas, eso implicaría que también habríamos llegado y estaríamos en el fin de la humanidad, ya que para Badiou el animal que somos se humaniza al compás de la filosofía, y si ésta no está, tampoco lo está la humanidad de ese ser animal.

Les hablé de este breve, brevísimo libro, como un empujón a pensar –disculpen que insista, y que lo siga haciendo hasta el final, en la brevedad de la obra, pero en los tiempos en los que apenas hay tiempo para nada se agradece la brevedad cuando se busca, no la especialización, sino una aproximación–, y ¿Cómo no darle vueltas a esa relación íntima o, mejor, a esa unidad entre filosofía y ser humano? Viene Platón, claro, pero vienen muchos otros y, sobretudo viene la pausa y la pregunta que uno se hace y para la cual no busca el apoyo de todos los que hay, que siempre son demasiados: ¿Somos lo que somos porque buscamos un por qué a eso que somos y a todo eso que siendo lo que somos nombramos como nombramos? ¿Somos lo que somos porque no sabemos, pero queremos saber, qué somos? ¿No es

eso Sócrates siendo fiel al acontecimiento por el que le habla el oráculo?

Riba con Badiou, o Badiou con Riba, nos dice que la filosofía ha sobrevivido a la defunción de los grandes relatos, a todos los sostenes legitimadores, a todos los jalones fundacionales, relatos que ella, en cierta manera, construyó y que su propia ansia de interrogación liquidó, y ha sobrevivido porque no es, con Withehead, notas a pie de página de la obra de Platón. La búsqueda del por qué, y del cómo, y del para qué, y del hacia dónde, las preguntas que nos decían nuestros adorables profesores de filosofía cuando no sabíamos nada de nada, “¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?”, preguntas que parece han pasado de moda pero que, piénsenlo un segundo, son de las que nunca hemos salido, máxime cuando nos quedamos sin cimientos de certeza, son las que pretende, y puede que consiga, responder Alain Badiou.

La idea es realmente estimulante para aquel que se acerca a la filosofía buscando algo más que su historia, porque Badiou, tal y como Riba nos muestra, parte del momento acabado de la filosofía para empezar de nuevo, y para ello se valdrá de la hipótesis, que es el riesgo en el pensamiento. La naturaleza de la filosofía es dar un paso más dentro de un problema que existe desde siempre, y se opone a un discurso con poder de seducción de lo establecido, un discurso de la desigualdad. La filosofía, dice Badiou, defiende la igualdad y para él todo lo que va en contra de la igualdad es contrario, también, a la verdad. Y de ahí la relevancia que en su pensamiento tiene el concepto de “acontecimiento”.

De hecho, el programa central de su filosofía será la reconstrucción de la categoría de “verdad” y de la categoría de “sujeto” a través de la doctrina del acontecimiento: toda verdad es nueva, toda verdad es universal y toda verdad constituye a su sujeto. Estas características de la verdad, que sea nueva, universal y constitutiva de un sujeto, elimina cualquier atisbo de rescatar a la filosofía de su estancia en el posfundacionalismo hacia otras fuentes de legitimación igualmente paralizadoras, aunque de manera mucho más sofisticada. Que la verdad sea como dice Badiou que es implica, primero, que hay verdad, segundo, que hay verdades por venir y, tercero, que esas verdades son un descubrimiento, aunque es más acertado hablar de invento, del sujeto que aparece siéndole fiel. Esto es lo que Riba nos va a explicar hasta el final.

Cuatro son las condiciones desde las cuáles se produce el filosofar, que posibilitan una perspectiva de lo

real y una apertura a lo posible: la política, la ciencia, el arte y el amor, que están siendo sustituidas por unos sucedáneos que barran el camino, como son la gestión, la técnica, la cultura y el sexo. Lo constitutivo de la filosofía es la continuidad entre el acontecimiento y su posterior devenir mediante la fidelidad, la vinculación del sujeto con el acontecimiento y con la verdad.

El ser, lo que hay en el mundo, y el acontecimiento, lo que rompe ese haber en el mundo, abre la ocasión para la intervención de un sujeto que lleve el acontecimiento hasta sus últimas consecuencias generando una verdad, porque únicamente la fidelidad al acontecimiento produce, simultáneamente, un sujeto y una verdad.

La historia de la humanidad, aventurando una consecuencia lógica de lo antedicho, se inició con un acontecimiento y un relato fiel constitutivo de un sujeto, y continúa con los acontecimientos y las fidelidades que le han seguido, y de los que vendrán. Y la verdad eterna y universal que comportan hace que esa historia no sea lineal, fruto de la tendencia, sino que, a veces, salta a otra línea.

Badiou rechaza la filosofía política, y para hacerlo escoge la figura de Hannah Arendt, para quien la política es el ejercicio del libre juicio en un espacio público donde cuentan solo las opiniones.

Badiou objeta una serie de razones, entre ellas que la pluralidad del ser debe ser contemplada en la singularidad de cada una de las pluralidades que se pueden derivar, y que la complejidad del ciclo explica la existencia de juicios políticos, que son juicios de verdad, y no solo de opinión. Además, el sujeto de esos juicios está constituido por el propio proceso, y no está situado detrás del sentido común arendtiano. Así, la esencia de la política no es la pluralidad de opiniones, sino la prescripción de una posibilidad que rompa con lo que hay y que se proyecte hacia lo imposible. Es decir, un salto de línea.

En *El ser y el acontecimiento* Badiou sostiene, en relación a esto, que hay muchas verdades eternas, que son el resultado de un acontecimiento indecible y una fidelidad de los sujetos. Por eso la historia no es un seguir tendencial, porque el acontecimiento no está hasta que está, y esto que parece una frase casi testamentaria o cuántica, no excluye múltiples potenciales acontecimientos, solo que para que el acontecimiento lo sea requiere la fidelidad de un sujeto que se constituya ante él, y eso si está reservado a escasos aconteceres.

Riba considera que dos tesis constituyen la filosofía de Badiou, una de ellas muy útil para dedicarse a lo que él hace. Para Badiou las matemáticas son la ontología y, por lo tanto, es el matemático, aunque lo desconozca, el encargado de pensar el ser en cuanto que ser y, de esta manera, el filósofo puede pensar la excepción, el acontecimiento.

La segunda tesis: toda verdad es posterior al acontecimiento. Y los cuatro campos de pensamiento donde se pueden producir acontecimientos son, como se ha dicho antes, arte, ciencia, política y amor. Ahora bien, el acontecimiento, que es nuevo y aberrante a las leyes del ser, siempre puede ser negado por el que solo cree en los hechos. Son muy aclaradores los ejemplos que nos da Riba, por si todavía el lector sigue perplejo, confundido,

inquieto, perdido, cosa nada excepcional tratándose de Badiou: ¿Hay revolución, o solo desorden? ¿Hay amor, o solo escarceo? Dependerá de si alguien se rinde fielmente ante ese hecho y lo lleva hasta sus últimas consecuencias. Por eso, nos dice Badiou, el ser frágil del acontecimiento tiene una huella que solo un discurso militante y no académico puede prolongar.

Así, el sujeto es el nombre de las operaciones fieles a un rastro de acontecimiento, una apuesta por su existencia y decidir extraer sus consecuencias. Por eso se nos ha dicho previamente que el sujeto lo constituye el acontecimiento, y no al revés. La clave, por lo tanto, es la invención de una fidelidad a lo que, tal vez, ha ocurrido para producir parcialmente una verdad cuyo ser es en cuanto a él siempre infinito.

En su libro *Logiques des mondes*, Badiou se plantea dos objetivos. El primero de ellos es construir una teoría de la apariencia. ¿Cómo puede aparecer un mundo consistente de ese ser que es multiplicidad pura e inconsistente? Para ello es necesaria una lógica capaz de capturar los innumerables modos de aparentar ser posible y vincularlo con las cosas visibles, esto es, una lógica matemática, la teoría de las categorías.

El segundo objetivo es oponerse a lo que llama “materialismo democrático”, tesis que afirma que solo hay cuerpos y lenguajes, que no hay una verdad que pueda cruzar la particularidad de una época. Badiou dice que “hay que volver de la muerte” y formula el “materialismo dialéctico”, que afirma que además de cuerpos y lenguajes, hay verdades, que siempre exceden la existencia perezosa de los materiales por los que se muestra. Recuerden el salto de línea que toma la humanidad en su historia cuando se es fiel a un acontecimiento.

Badiou afirma que el filósofo tiene el imperativo de analizar críticamente la democracia, emblema contemporáneo que organiza el consenso, prohibido cuestionarla y, por lo mismo, imperativo del filósofo hacerlo. Aquí sigue a su maestro, Platón, quien ya afirmaba que el mundo democrático no es realmente un mundo por las grandes ausencias que en él se encuentran, a saber, la mayor parte del mundo no es democrático, y que el sujeto democrático es egoísta y, por lo mismo, no puede erigir una vida colectiva.

Comienza cuestionando su uso filosófico: si la democracia es una forma de estado, una forma particular del ejercicio de la soberanía, y si la soberanía y el poder pertenecen al *demos*, como afirma la filosofía clásica, entonces el uso filosófico de democracia implica su desaparición y la desaparición del estado. Por lo mismo, la democracia sólo puede ser una categoría de la filosofía si designa otra cosa que una forma de estado, que sea una prescripción política no programática. La política como espacio autodeterminado de emancipación, desligado de las figuras del consenso del estado.

Esto supone el problema de conjugar la individualidad del gobierno con la generalidad del pueblo, que es lo que hace Rousseau. Pero Badiou considera que la democracia surge, precisamente, de esa incompatibilidad del gobierno y el pueblo, y la política acepta la vía democrática para salvar dicha incompatibilidad. Él

hace un ejercicio de superar la democracia para defender, filosóficamente, el comunismo, que es la manera de rescatar una democracia secuestrada por el capitalismo, donde hay sumisión del modelo político al económico, y por eso dirá que el comunismo es la única idea capaz de alcanzar la emancipación.

Es inevitable, o al menos lo ha sido para mí, acabar de leer el libro y no detenerse un momento con ese sentir el comunismo como la manera de rescatar una democracia secuestrada por el capitalismo. ¿Está la democracia secuestrada por el capitalismo? ¿No es el capitalismo un acontecimiento político, creador de un sujeto que mues-

tra su fidelidad a través del consumo? ¿No aproxima el capitalismo a la igualdad? Parece que hay un unánime “no” como respuesta a esta última pregunta, aunque alguien podría alegar la igualdad de oportunidades para negar la respuesta negativa. ¿Pero esa igualdad de oportunidades se corresponderá alguna vez con oportunidades iguales para todos?

Hay que pensar, hay que seguir pensando, y este pequeño y breve libro es una perfecta ocasión para aprender a hacerlo, o hacerlo mejor, si antes ya lo hacían.

Jordi González Parra



A. Badiou, *La verdadera Vida. Un mensaje a los jóvenes*, Barcelona, Malpaso, 2017, 74 pp.

En la actualidad, la juventud pasa por un momento drástico en su proceso de transición de niños a adultos. Sus dudas le son resueltas a través de videos o artículos que encuentran en internet, en donde se exponen los puntos de vista de forma radical y parcial. Ya es muy difícil que un adolescente se acerque a un libro teniendo a la mano herramientas como *Chat GPT*, *Google* o *Tiktok*, en donde su curiosidad puede ser saciada en tan solo una búsqueda.

El problema se agrava cuando la mayoría de los libros dirigidos a grupos juveniles son escritos por los mismos creadores de contenido que aparecen en los medios digitales, en donde, de forma llana y superficial, tratan inquietudes que aquejan a los jóvenes (el futuro, la sexualidad, el amor, etc.).

Es por ello por lo que, el libro de Alain Badiou podría considerarse como una obra excepcional –de la excepción– ya que escapa del discurso consumista e individualista en donde al adolescente se le inculca ser el mejor, ser resiliente, mantenerse activo y encontrar su lugar dentro del sistema. Este libro es todo lo contrario, te invita a buscar una manera auténtica de existir que no esté ligada a la lógica del mercado ni de la competitividad.

Su tesis central es que el filósofo es quien corrompe a la juventud para que estos accedan a una *vida verdadera* (p. 4). Basada en conferencias presentadas por el francés a estudiantes de escuelas de nivel básico y medio superior, esta obra se estructura en tres capítulos: 1) Ser joven hoy en día, sentido y sinsentido; 2) A propósito del devenir contemporáneo de los chicos; 3) A propósito del devenir contemporáneo de las chicas.

En el primer capítulo, Badiou presenta que el problema principal que padece la sociedad actual es el devenir de la juventud. Para él, los adolescentes se encuentran en un dilema respecto a como vivir la vida: por un lado, tienen la opción de vivirla desenfrenadamente en lo inmediato y por el otro, obsesionarse con el futuro y asegurarse una buena posición de éxito que les asegure una vida cómoda.

Y es aquí donde, nuestro filósofo expone que ambas opciones conllevan una falsa vida pues lo que existe de fondo entre estas dos alternativas son los intereses del capital que los incentiva a llevar una vida hedonista de consumo o perpetuar un sistema económico que se basa en el individualismo. Asimismo, el autor es audaz en señalar, a modo marxista, que el capitalismo rompe con las formas tradicionales de la sociedad, provocando una crisis simbólica que hoy día la está sufriendo la juventud. Lo interesante de esta primera sección es la manera

en que hace uso de la filosofía para explicar de manera amena y divulgativa que los principales problemas que se están gestando socialmente se deben a un factor económico.

Es tentador considerar que la frase lacaniana *il n'ya pas de rapport sexual* (no hay relación sexual), pueda describir la lógica del libro. Pues, en términos generales, en esta sentencia, Lacan, hace referencia a que la mujer y el hombre experimentan de manera diferente e irreconciliable el trauma de la sexualidad. Y bajo dicho tenor, el trauma del libro aparece en el primer capítulo, cuando se declara que la crisis simbólica de la juventud es causada por el dominio del capitalismo. Por lo que las dos secciones posteriores consisten en describir como les afectan a los chicos y a las chicas, en particular, dicho trauma.

El segundo capítulo gira en torno a como los varones son incapaces de completar la transición de niño a hombre. Para ello se apoya en la dialéctica de Freud presentada en “Totem y Tabú” en torno a la autoridad simbólica encarnada en la relación del Padre y el Hijo: Revuelta concreta, sumisión abstracta y amor universal (p. 36). En el primer estadio, el joven rechaza la autoridad del padre por medio de una violencia irracional y mortífera, en el segundo estadio, el dominio del padre regresa en forma de ley abstracta a la que el hijo se somete y en el último estadio, el hijo se reconcilia con la ley y deja de someterse para empezar a promoverla.

Para Badiou, esta era la manera en que las sociedades tradicionales y precapitalistas aseguraban la transición de los jóvenes al mundo de los adultos: después de una resistencia natural al orden simbólico, es el nuevo adulto quien lo ostenta y lo preserva para las generaciones venideras. Sin embargo, el filósofo francés arguye que esto ha dejado de ocurrir debido a que, actualmente, existe el jovenismo que es “la tendencia a aferrarse a la juventud tanto como sea posible, comenzando por la juventud del cuerpo, en lugar de asumir la sabiduría de la vejez como algo superior” (p. 15). Esto es que para el adolescente ya no le es atractivo ser adulto, se siente cómodo en su figura de *no iniciado*, el cual goza de los productos que le ofrece el mercado. La consecuencia negativa de que ya no exista una figura simbólica la cual seguir, es que el capital es quien llena ese vacío con sus imperativos de moda, consumo y representación (p. 38).

Por último, se encuentra el capítulo dedicado a las chicas, que es el apartado más abstracto y el más problemático. La forma de aproximarse a la cuestión de la femineidad es, principalmente, a través de las cuatro figuras que, de manera tradicional, han conceptualizado a la

mujer: Sirvienta, Seductora, Amante y Santa. La primera haciendo referencia al papel de la mujer como madre y ama de casa; la segunda, la reconoce como aquella que goza de su sexualidad y manipula; la tercera, la que se entrega al hombre en forma sexual y sentimental; y la última, alude a la mujer en su figura solemne, casta y sublime (pp. 58-59).

De acuerdo con Badiou, la condición de las mujeres es que desde muy chicas adoptan de manera social y funcional los estereotipos antes mencionados, por lo que las jóvenes no tienen esa transición de la niñez a la adultez como con los hombres, pues ellas siempre han ejercido los roles de las mujeres adultos. No obstante, Badiou es oportuno en indicar que, en el mundo contemporáneo, estas cuatro figuras de la feminidad se ven carcomidas por la lógica del mercado en donde a la mujer se le puede ver como una mercancía más por adquirir (p. 61).

Para resolver esta situación, nuestro autor propone una nueva representación sobre la feminidad: La mujer como Dos “que se opone a la fuerte afirmación del Uno, del poder único, que caracteriza la posición masculina

tradicional” (p.62). Es a través de esta figura donde le da un papel reaccionario frente a la autoridad del Uno masculino que, como se anotó anteriormente, se encuentra estéril ya que los jóvenes varones rechazan la posibilidad de fundar un orden simbólico.

A manera de crítica, aunque esta obra esté dirigida a los jóvenes curiosos que buscan respuestas más profundas y complejas de lo que acontece en la actualidad, una mirada más madura y experimentada en otras lecturas puede reconocer sesgos de género. Como el hecho de que el tema principal para los varones es el de fundar un orden simbólico y el de las chicas el acoplarse a ellos por medio de sus representaciones, sin dejar margen a que cualquiera de las dos partes pueda optar por explorar otras funciones. En particular, considero que el libro se hace más complicado y abstracto conforme va progresando por lo que deja de cumplir su principal función que es el mantener un diálogo ameno con un sector que no está familiarizado con formalismos ni conceptos complejos.

Arturo Roman Cesar Sanjuan

L. Alegre Zahonero, E. Pérez Sedeño y N. Sánchez Madrid, *Enciclopedia crítica del género*, Madrid, Arpa Editores, 2023, 528 pp.

Reunir la mayoría de los estudios de género en el ámbito académico español y latinoamericano, se presenta como una tarea un tanto difícil de abarcar. Es precisamente este el propósito que nos encontramos en la obra “*Enciclopedia Crítica del Género*”.

Obra dirigida por Luis Alegre Zahonero, Eulalia Pérez Sedeño y Nuria Sánchez Madrid, consiguen plantear mediante el encuentro de diversos autores, una cartografía contemporánea de los debates y saberes en torno a los estudios queer, teoría feminista y de género. Los autores de los diferentes artículos que componen la obra, con un recorrido académico impecable y de gran productividad teórica, consiguen materializar un modelo de teoría que, atendiendo a la particularidad de toda disidencia, las unifique bajo un mismo marco teórico. Una obra, en fin, que contribuye a matizar y desplegar el debate, aun abierto, sobre los estudios de género y cuyo objetivo es dar unidad a todo un trabajo de investigación en el campo del género, con el deseo de que, una vez recopilado, consiga mostrar su verdadera magnitud.

Lo que late bajo esta obra no es sino, el propósito de presentar una nueva concepción de teoría. Esta debe tener un compromiso con lo real, debe escapar de la comodidad de repensar sobre conceptos ya establecidos. Una teoría que atiende a los márgenes y comprende que estos, no serán menos reales por carecer de aun conceptos que refieran a ellos. En ningún caso se está proponiendo en esta obra una multiplicación de particularismos inaccesibles y herméticos entre sí. Lo que se propone es atender a identidades disidentes que, asumiendo su alteridad entre sí, no dejarán de reconocer su permeabilidad y su red de interdependencia<sup>1</sup>.

Lo que se propone, es una teoría que se articule desde el cuerpo individual, que es entendido como un *locus* atravesado por tensiones sociales, y que sufre con el excesivo pudor y ortodoxia conceptual. Cuerpos plurales que no adaptándose a una teoría que ya cerrada, brotan desde espacios de resistencia.

Es importante, antes de centrarse en el contenido de la obra, recalcar la importancia del título de esta. Una enciclopedia, trataría pues, de recopilar diversos estudios de un tema, en este caso, el género. Pero, como expresan claramente los directores, esta obra es crítica con la noción tradicional de enciclopedia. Es una revisión a la idea de que la realidad pueda agotarse en un sistema

concreto de palabras, en este caso, en una enciclopedia cerrada.

Así, la obra se desarrollará a partir de tres ejes, los cuales estarán interconectados entre sí, y articulados por esta misma pretensión de ampliación del marco teórico. Estos tres ejes son: Cuerpos, Identidades y Sexualidades.

El primer eje, denominado “Cuerpo- Cuerpos” presenta al cuerpo como *locus* que, en términos de Butler, es aquel que carece de un estatuto ontológico concreto, a parte de los diferentes actos que forman su realidad y sobre el que se materializan y sedimentan discursos y significados político-sociales. Un ejemplo claro son las categorías sexo-género. Los cuerpos, en este apartado, se presentan como espacio de resistencia al discurso heteronormativo. Cuerpos, que desarrollan su sexualidad, género o deseo fuera de dicho marco y que, precisamente por ello, se ven convertidos automáticamente en *abyectos* por una teoría totalmente anquilosada, incapaz de elaborar nuevos conceptos capaces de dar expresión a realidades disidentes.

El cuerpo ocupa un lugar central en los estudios de género, incluso podría decirse, es el punto de partida. Este eje es una reivindicación teórica del cuerpo frente a toda una tradición que ha dejado a este en los márgenes de lo “pensable”. La autora Diana Marcela Gómez Correal, nos presenta mediante el concepto de *cuerpo relacional*, una crítica a toda esta tradición que ha presentado una racionalidad desencarnada. Razón, espíritu y mente eran equivalentes y se contrapusieron a materialidad, cuerpo, emociones y sentidos. La propuesta de cuerpo relacional es una exposición de la necesidad de acabar con la mirada sospechosa hacia el cuerpo, y, por ende, el deseo de controlar los impulsos de este.

Ante esto, la obra no deja de ser un reflejo de cómo las teorías queer y feministas, han situado al cuerpo en el centro y han propuesto una reapropiación de su faceta sensitiva-emocional. Esto ha permitido que el sufrimiento corporal adquiera un mayor valor epistémico: se debe atender al cuerpo que sufre por estar fuera de la norma. Este dolor, es leído por muchos de los autores que aquí escriben, como un espacio de resistencia.

Así, *Enciclopedia Crítica del Género* presenta que el trabajo de investigación será desde los cuerpos, y siempre atendiendo a la idea de que “las palabras no tienen

<sup>1</sup> El deseo de unificar el estudio de estas disidencias en Enciclopedia Crítica del Género no trata de homogeneizar disidencias mediante conceptos totalizadores. Por el contrario, se propone la idea de un universal que parta de los cuerpos, desde su diferencia radical.

<sup>2</sup> C. Silva, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Editorial Biblos, 2010, p. 10.

que ocultar (...) la carne que les dio vida”<sup>2</sup>. Olivia López Sánchez, es capaz de mostrar todo ello en la entrada: “*Cuerpo y Emoción*”. Rechazando cualquier pretensión de higienización del cuerpo y abrazando su parte emocional, expone que lo que sentimos, es tan importante como lo que pensamos.

Esto que se propone es una forma teórica de superar el binarismo mente-cuerpo que atraviesa toda la tradición filosófica. Es el primer paso, para un abandono del binarismo sexual, tesis que atraviesa toda la obra. Un ejemplo claro es la entrada de Oscar Quejido, quien elabora un breve, pero esclarecedor recorrido, del origen del binarismo sexual<sup>3</sup>.

Este planteamiento binario de la realidad será puesto en duda y aparecerá la necesidad de dar expresión a cuerpos e identidades *no binarias* que escapan por completo a estos planteamientos dicotómicos. Identidades, que como bien desarrollan autores como Foucault, serán consideradas patológicas por escaparse de la norma. Así, la sexualidad aparece como un dispositivo de control. Lo hará junto con otros discursos que funcionan como dispositivos de control hacia el sujeto. Un ejemplo de ello es el escrito de Enrique Latorre Ruiz “*Cuerpos normales y diversidad funcional*” en el que se muestra que “se consume la marca de algunos cuerpos como ilegítimos y se materializan en ellos los contenidos epistémicos de los discursos normativos, que reproducen la discapacidad”<sup>4</sup>. Así, se omiten formas diferentes de habitar los cuerpos, formas disidentes de subjetivación, y por ello quedan marcados como patológicos.

Esto permite pasar al segundo eje: Identidades. Este, es abordado desde diversas vertientes que han aportado la teoría queer, los estudios LGTBIQ+ y la teoría feminista. Plantea al lector la cuestión sobre las consecuencias que el binarismo ejerce sobre personas trans o no binarias. Se atiende también al peso de la mirada adulta sobre las infancias trans, y cómo desde una visión basada en el adultocentrismo, la legitimidad y autonomía de dichas identidades se ve puesta en duda. Este eje es, como lo es también la línea de investigación que atraviesa esta obra, una muestra de las subalternidades que no se identifican en el marco de un sujeto universal y estático. Es cierto, que debido a todos los debates que suscita la identidad, se da una articulación teórica de la misma, atendiendo a muchas de las variables que influyen en ella: la clase social, la raza, las creencias ... El objetivo, nuevamente, es crear un mapa que muestre todas las aristas del concepto “identidad”.

Queriendo atender a una realidad compleja, como es el tema de la identidad y su carácter mutable, es muy interesante reparar en la idea de *fluidez de género*. Esta es expuesta en una entrada elaborada por Noemi Parra

Abaúnza, quien muestra cómo toda identidad, y todo cuerpo, no deja de ser nunca un proceso. Si algo nos han aportado los estudios de género, es cómo la marca binaria deja mucho fuera al no comprender la fluctuación identitaria. Si somos sujetos, es porque devenimos en ello.

Si algo también muestra este eje, es el privilegio que supone poder nombrarse a uno mismo. Sentir que tu propia identidad no está sometida a ningún cuestionamiento. Se cita a la escritora Rosa Chacel, quien expresa claramente esto al decir: «claro que es mucho asignarse a sí mismo un nombre, pero es mucho más vivir un ser innombrado, vivir lo innombrable»<sup>5</sup>. Esto permite comprender que la identidad está atravesada por un momento de autopercepción y por un momento de reconocimiento de la otredad. La identidad es propia y es del otro. Es un proceso de autocuestionamiento propio y desde la mirada ajena. De hecho, quien vive “como nada más que un ser humano (...) tiene el privilegio de ocupar los conceptos del centro”<sup>6</sup>. Quien no repara en su condición social e identitaria, es porque ya por el mero hecho de ser quien es, accede al marco social como humano. Es precisamente este acceso con “carta blanca”, lo que supone un privilegio.

No sucede esto, a los cuerpos racializados o identidades no binarias que son leídas con violencia, por se lo “otro”. Es interesante para ello la entrada de Rafael Garrido Álvarez, donde habla sobre “*Sexualidades transgresoras*”. En esta entrada se puede observar cómo nunca se dará una identidad separada de un entorno social. El problema aparece cuando ese entorno está atravesado por normas rígidas, basadas en un binarismo que no permite la identificación de todo lo que se sale de él. Así, se propone la necesidad de salir de la ficción que hace comprender la identidad como un proceso estable y lineal. Esta visión genera malestar, y por ello es necesario apostar por marcos teóricos que sepan dar espacio a identidades más complejas. Rafael Garrido muestra, por ejemplo, cómo la mirada del discurso binario ante personas que transicionan, es violenta. En muchas ocasiones estas son leídas como “seres monstruosos”, no identificables con nada.

Es precisamente esto lo que abre la puerta a las violencias dirigidas hacia cuerpos disidentes. Estar privado de humanidad, genera un desprecio por el cual muchos discursos tienden a justificar diferentes modos de violencia. Esto se aborda de manera excepcional en el escrito “*Identidad y Género*” que presenta Cristina Vega; quien expone la necesidad de una teoría que posibilite la disidencia, con el objetivo de que no se genere una mirada y un discurso de odio hacia estos cuerpos. Se propone así la eliminación de lo que parecen ser normas identitarias que aparecen como filtro que establece “qué puede”, y “qué no puede ser”. Esto mismo, sucede con los cuerpos racializados, como aborda Martha Palacio-Avenida en “*Frontera y género*”. Establece cómo la idea de frontera produce espacios diferenciados, al igual que puede hacerlo el género.

<sup>3</sup> Oscar Quejido muestra cómo gran parte del origen del discurso del binarismo sexo-género, procede de una tradición de dualismo filosófico. Esta tradición establece que la realidad estará siempre construida por pares de elementos contrarios, necesariamente excluyentes entre sí. Un ejemplo es la escisión mente-cuerpo anteriormente mencionada. Esto, se extiende a los conceptos masculino-femenino, y a la posterior contraposición sexo-género.

<sup>4</sup> E. Latorre Ruiz, “Cuerpos normales y diversidad funcional” en Alegre Zahonero, L. Pérez Sedeño, E. Sánchez Madrid. N., *Enciclopedia Crítica del Género*, Madrid, ARPA, 2023, p. 103.

<sup>5</sup> R. Chacel, *Acrópolis*, Barcelona, SEIX-BARRAL, p. 331.

<sup>6</sup> L. Alegre Zahonero, E. Pérez Sedeño y N. Sánchez Madrid, *Enciclopedia Crítica del Género*, Madrid, ARPA, p. 103.

Una teoría como la que se propone en esta obra comprendería que no dejamos de ser proceso y que un cambio de mirada eliminaría un discurso que violenta a ciertos cuerpos. Supondría esto desterrar la visión occidental y heteropatriarcal como lente que interpreta la realidad. Esto mismo es lo que propone el último y tercer eje: Sexualidades.

Esta propuesta, se lleva a cabo mediante una llamada a la reapropiación de los propios cuerpos y a un desarrollo de la sexualidad desde la disidencia. Esto supone, no solo asumir la parte gozosa del cuerpo, sino que esta puede tener un carácter subversivo. Enrique Latorre Ruiz, en *“Tecnologías del placer”* expone claramente que las teorías feministas, queer y antirracistas han articulado propuestas que cuestionan el placer. Por ello, generan nuevos imaginarios que revelan formas de habitar el cuerpo mediante el placer, fuera de miradas cisheterosexuales y capacitistas. La articulación de esta obra permite comprender que hay vivencias de la sexualidad fuera de estas miradas, lo cual las convierte en espacios de resistencia.

Un ejemplo claro de estos espacios de resistencia son los cuerpos de mujeres, personas trans o no binarias, migrantes y racializadas. La potencialidad de la intersección entre migración y sexualidad es enorme, ya que esta permite mostrar que tanto la racialización como la sexualización, son procesos que acaban marcando a cuerpos como un *otro* destinado al placer de individuos externos. Es decir, el cuerpo migrante es entendido como producto del deseo ajeno. Como bien muestran en *“Migración y sexualidad”* María Emilia Tijoux Merino y Víctor Veloso Luarte, el capital erótico, es una frontera simbólica, ya que es arrebatado a ciertos cuerpos migrantes.<sup>7</sup> Se anula la posibilidad de afirmarse como sujeto de su propia sexualidad a la persona migrante. Esto no deja de ser reflejo de una herida colonial que atraviesa a todos los cuerpos racializados.

Esto mismo, se observa en casos de Trata, donde no solo hay negación de afirmar su propia sexualidad, sino que es la muestra de negación de la humanidad en cualquier cuerpo. Es muestra de nuevas formas de esclavitud en pleno S.XXI en Estados aparentemente democráticos. Es importante mostrar que un acercamiento a la Trata lleva indiscutiblemente al debate de la abolición o regulación de la prostitución. Desde la postura de un regulacionismo, el cual defiende la prostitución como trabajo sexual, se quiere dejar claro que “presentar que toda prostitución es trata, implica una injustificable posición, que solo lleva a vulnerar y desproteger aún más a las personas víctimas de trata con fines de explotación sexual y a quienes practican el trabajo sexual”<sup>8</sup> Es más, quienes defienden el trabajo sexual, como es en esta obra, el caso de Ruth m. mester i Mestre, junto con Paula Sánchez Pere-

ra, entienden que este puede ser un espacio de resistencia y apropiación de la sexualidad de identidades disidentes. Frente a esto, se presenta la perspectiva abolicionista, la cual no observa ningún espacio de reivindicación discursiva en la prostitución. Lo que se observa es una interacción marcada por una desigualdad, mediante la que el cuerpo de la mujer es de libre acceso a quien preste una cantidad de dinero.

Este mismo eje, marcado por la idea de reapropiación de la sexualidad, propone la siguiente cuestión: ¿puede suceder esto dentro de la masculinidad? Entendida esta como marco atravesado por la violencia o la homofobia, como elementos constitutivos de ella, parece algo imposible. Pero lo que en esta obra se muestra, en entradas como *“Masculinidad-es”* de Luciano Fabrrri o *“Masculinidades no sexistas”* de José A.M. Vela, es que puede haber una reapropiación de la masculinidad desde una perspectiva queer. Hay formas de disidencia masculina que permiten una reapropiación de esta, como pueden ser las masculinidades lésbicas o no binarias. Esto es un ejemplo de cómo las expresiones de género pueden desplazarse y reconvertirse más allá de los dispositivos de poder que imponen formas cerradas<sup>9</sup>.

Esto mismo puede acercarnos al lesbianismo político. Este comprende al lesbianismo como acto político, y como espacio donde puede haber una reapropiación de su propia sexualidad. La institución heterosexual se tambalea, ya que se presenta entonces como una opción más. El placer aquí se vuelve político al desmontar la idea de que solo se accede a él, mediante relaciones heterosexuales.

Otra forma de reapropiación de la sexualidad que se aborda en la obra, puede ser el poliamor. En general, toda sexualidad que se considere transgresora y fuera de los límites o categorías de lo *normativo*.

Así, lo que a lo largo de toda la obra se propone, es la articulación de una nueva teoría que atienda a los márgenes, y a la idea de que aquello que no se nombra, no existe. Por ende, la necesidad de llevar a cabo una teoría que parta de aquellos cuerpos que se ven dañados dentro de los marcos de un pensamiento binario y heteropatriarcal. Concebir, como muestra García Trujillo Barbadillo en su entrada *“Pedagogías queer”*, que debe haber un nuevo modo de conocimiento. Es más, entender lo *queer* como una nueva disposición de aprendizaje y trato con la realidad.

El sujeto que propone esta teoría es un sujeto plural, el cual se ve atravesado por diferentes violencias que le dejan relegado al margen. Es importante, como deja claro Siobhan Guerrero Mc Manus en *“Sujetos del feminismo”*, que todo cuerpo sexuado está ya atravesado por violencias de su propio discurso social. Es un sujeto contextual que se ve afectado por diversas y múltiples violencias que atraviesan a muchos otros sujetos. Una teoría que aborde los múltiples rostros que genera la des-

<sup>7</sup> No solo eso, sino que, no es que únicamente se les imponga la sexualidad desde una mirada ajena, sino que en ocasiones incluso estos cuerpos dejan de ser objeto de placer para esa mirada eurocéntrica y heteropatriarcal por ser algo no normativo. El cuerpo racializado es directamente así, expulsado de la sexualidad.

<sup>8</sup> S. Ribotta y N. Rojas Rodríguez, “Trata”, en Alegre Zahonero, L., Pérez Sedeño, E., Sánchez Madrid, N., *Enciclopedia Crítica del Género*, Madrid, ARPA, 2023, p. 481.

<sup>9</sup> Lo que se cuestiona aquí es un tipo concreto, pero hegemónico, de masculinidad. La cual se presenta como proyecto político que produce sujetos varones de los que se espera que tomen roles de dominación. Esta es la masculinidad que se ve señalada por una teoría feminista.

igualdad y atiende a las particularidades de cada cuerpo como sujeto atravesado por violencias materiales y discursivas.

Aparece de este modo, una obra que contribuye a matizar y enriquecer con fructíferas herramientas

teóricas, el debate aun abierto sobre los estudios de género en el ámbito académico europeo y latinoamericano.

Sofía Alonso Blanco

A. Estrella González, R. Gutiérrez Simón (eds.), *Entre textos y contextos: ensayos de filosofía española contemporánea*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022, 284 pp.

El libro colectivo que tenemos entre manos está lejos de ser un mero manual de filosofía española contemporánea. Lo que el lector encontrará en *Entre textos y contextos* es una serie de contribuciones de temática diversa, pero que comparten un doble objetivo: primero, presentar al lector algunos de los temas, problemáticas y autores más relevantes del panorama filosófico español desde principios del siglo XIX hasta la actualidad; y segundo, y tal y como dicen los coordinadores de esta obra en su introducción, ofrecer una “radiografía de la filosofía en español *en marcha*” (p.10).

Son un total de doce los trabajos que constituyen esta obra, cada uno de ellos a cargo de renombrados especialistas. Si bien están ordenados de manera cronológica en función del tema tratado, no hay un hilo conductor que ligue un texto con el siguiente. Cada uno de ellos tiene valor en sí mismo como puerta de entrada a las diferentes cuestiones y problemas que han dejado huella en la filosofía española. Vamos, a continuación, a hacer un breve repaso por el contenido de estos textos.

Como primer capítulo tenemos la contribución del profesor Rafael V. Orden Jiménez (UCM), la cual lleva por título “Los inicios del Krausismo en el contexto de la formación de los estudios superiores de filosofía”. En ella, Orden nos muestra de qué manera tuvo lugar la recepción de la filosofía de Krause en España, hecho posibilitado por la revalorización de la filosofía y el consecuente aumento de su presencia en los planes de estudio.

Extraordinariamente documentado nos parece el capítulo “Orígenes de la filosofía española contemporánea: carreras profesionales y tipos filosóficos” de Alejandro Estrella González (UAMM). Aquí encontraremos una exposición de las principales características de la filosofía que se hizo en España entre los años 1834 y 1875. Su tesis es la siguiente: que los debates acaecidos durante este periodo (principalmente en torno a la cuestión del racionalismo y a los fundamentos de la autoridad política) constituyen la base de lo que propiamente se entiende por “filosofía española contemporánea”. En el contexto de estos debates se formaron seis redes intelectuales diferentes que Estrella analiza a partir de una muestra de 81 filósofos.

Entramos en el siglo XX con “Elitismo y capital cultural en el joven Ortega y Gasset: los orígenes de la dinámica élite-masa en su teoría de las generaciones y del parlamentarismo de notables cultos como ideal político”, donde Jorge Acosta Delgado (UAH) nos presenta un estudio de las primeras publicaciones de Ortega en el que se atiende a dos ingredientes específicos de su pensamiento

de juventud: la antropología elitista y la importancia del capital cultural en la misión generacional. Estos elementos serán fundamentales para entender tanto su posterior teoría sobre las generaciones como sus ideas en torno a la relación entre actividad intelectual y política.

“Nación y concepto en Ortega” es el capítulo de Rodolfo Gutiérrez Simón (UCM), en el cual se analiza la significación específica que Ortega le da al concepto de *concepto* y la relación esta noción guarda con la nación. Dicho con las palabras del autor, este trabajo muestra “lo que la nación tiene de concepto” (p. 105). Su lectura nos permitirá comprender cuestiones tan importantes como el papel eminentemente político de *Meditaciones del Quijote*, las muchas coincidencias que hay entre las ideas de Ortega y las de autores del ámbito anglosajón y el tipo de liberalismo que el filósofo madrileño defiende.

En “¿Qué es una escuela intelectual y cómo se detecta?”, José Luis Moreno Pestaña (UGR) nos aclara a qué podemos llamar, propiamente, una “escuela filosófica”. Hay tres características en las que nos debemos fijar: la dependencia institucional, la existencia de un grupo de apoyo mutuo y la transmisión de una problemática filosófica. El arquetipo de escuela intelectual sería aquel en el que se encontraran estos tres rasgos a la vez, lo cual es, en realidad, un imposible empírico. Moreno Pestaña nos presenta las diferentes combinaciones de estas características por medio del estudio de dos casos concretos: el de José Gaos como discípulo de Ortega dentro del marco de la escuela de Madrid, y la vinculación de Michel Foucault con Merleau-Ponty.

A través de la contribución de Aurelia Valero (UNAM), “De arraigos y desarraigos: recorridos vitales e intelectuales de filósofos republicanos en México, 1938-1950”, nos introduciremos en la fascinante temática del exilio filosófico. José Gaos, Eduardo Nicol y Juan David García Bacca serán los tres autores en los que la autora se centrará para presentarnos una imagen completa de este complejo fenómeno.

Nos encontramos, a continuación, con el capítulo de José Luis Villacañas (UCM) “*El hombre y lo divino: contexto de un libro*”, donde encontraremos una interesante lectura de una de las obras más importantes de María Zambrano. Podemos identificar dos tesis principales en su interpretación: por un lado, que lo que nos presenta la filósofa es una resignificación de la idea de “Dios” apta para liberar un nuevo sentido de religión no sacrificial; por otro, que existe una tensión entre el pensamiento de Zambrano y la razón histórica orteguiana, noción de la cual pretendía distanciarse.

En “Manuel Sacristán en el marco del marxismo español” José Sarrión (USAL) realiza una exposición bibliográfica del pensamiento del filósofo catalán. El autor nos muestra cómo la accidentada trayectoria vital de Sacristán (marcada por la militancia política clandestina o el ostracismo académico entre otros muchos sucesos) está íntimamente relacionada con el carácter fragmentario de su obra. Mas este capítulo de Sarrión no solo es valioso como introducción al pensamiento de este filósofo, sino que, además, nos puede ayudar a comprender el complejo panorama de la filosofía marxista española de la segunda mitad del siglo XX.

La contribución de Francisco Molina (UNED), “Los estudios metacientíficos en España a partir de los años setenta”, está centrada en la cuestión de los desarrollos de la filosofía de la ciencia y de la técnica de la España de finales del siglo XX y principios del XXI. Lo que nos presenta el autor es un detallado recorrido que arranca con las revistas *Theoría* y *Teorema*, continúa con un repaso a los aportes de los filósofos Javier Muguerza, Jesús Mosterín y Eloy J. M. Rad, prosigue con los progresos de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología y termina con la historia de la medicina y el flamante desarrollo de la filosofía de las ciencias tecnosociales.

El capítulo “El feminismo filosófico de Celia Amorós”, de Luisa Posada Kubissa (UCM), representa una magnífica introducción al pensamiento de la filósofa valenciana. La autora nos orienta por, principalmente, los más recientes aportes de su *feminismo filosófico* – término que no debemos confundir con el de “filosofía feminista”–. A través de este texto comprenderemos las razones que motivan las reflexiones de Amorós, sus posicionamientos éticos y políticos, y el sentido de su crítica a la tradición.

Nos acercamos ya al final de la obra con “Antoni Domènech: republicanismo plebeyo para el socialismo del siglo XX”, la contribución de Jesús Ángel Ruiz Mo-

reno (UGR). Su lectura nos permitirá aproximarnos al significado y las implicaciones del célebre republicanismo que el pensador catalán nos presenta en sus dos grandes obras: *De la ética a la política* y *El eclipse de la fraternidad*. Su tesis principal consiste en que, si se quiere poner en práctica la libertad republicana (“no depender de otro para vivir”) es necesario realizar una profunda redistribución de la riqueza. Ese es, en el fondo, el significado de “fraternidad”, el tercer término olvidado de triada republicana.

Llegamos ya al último texto de esta obra: “La sociología de la filosofía en el Grupo de Cádiz (2006-2018): un balance”, de Francisco Vázquez García (UCA). El autor nos relata aquí el nacimiento y la consolidación del Grupo de Cádiz, el único grupo de investigación español que aplica la metodología sociofilosófica en sus estudios de la filosofía española. El lector encontrará aquí un repaso de los interesantes proyectos que se llevaron a cabo durante su periodo de actividad, además de sus logros y publicaciones.

Esta obra evidencia lo rica y compleja que ha sido y sigue siendo la filosofía que se hace en nuestro país: se ha hablado en esta reseña de filosofía política, de marxismo, de feminismo, de sociología, de filosofía de la ciencia, etc; y, además, se nos han puesto de manifiesto los vínculos de la filosofía española con la alemana o la norteamericana. En ese sentido, el conjunto de la obra demuestra a la perfección la verdad de la tesis que Alejandro Estrella y Rodolfo Gutiérrez enuncian en el primer párrafo de su introducción: que “el pensamiento en nuestra lengua no es ni ha sido una experiencia aislada del contexto internacional, ni ajena a fecundos desarrollos en los márgenes de la filosofía”. Por esta razón, *Entre textos y contextos* supone una novedad editorial de incuestionable importancia para el ámbito castellano-parlante.

David Martín Plaza

A. Carrasco-Conde, G. Garrido Miñambres y N. Sánchez Madrid (eds.), *La ironía romántica. Un motor estético de emancipación social*, Madrid, Siglo XXI, 2022, 222 pp.

Esta obra rescata la noción de la ironía romántica, mostrando tanto su potencia crítica como sus peligros y poniéndola, a su vez, a dialogar con la crítica social contemporánea. Dicho de otra manera, esta obra se encarga de resaltar la importancia que esta herramienta crítica aún posee, pese a todos los cambios históricos que han tenido lugar desde que Schlegel teorizó sobre ella.

La ironía permite desvelar el carácter contingente y arbitrario de los códigos o las normas. Claro está que esto puede ser tremendamente útil de cara a desmontar la pretensión de universalidad y/o inevitabilidad de aquellas reglas que estén causando malestar. Esto es, la ironía es capaz de arrojar luz sobre las fisuras de lo hegemónico señalando, así, un camino para la disidencia. Ahora bien, de la misma manera, existe el peligro de que, poniendo en duda y quizá incluso reduciendo al absurdo todo aquello que el sujeto daba por sentado, la ironía deje a los sujetos sin recursos con los cuales tomar las riendas de su vida. Esto es, dicho con las palabras de Ana Carrasco-Conde, Germán Garrido Miñambre y Nuria Sanchez Madrid, “se teme de la ironía su capacidad para alterar el sano funcionamiento de la razón, introduciendo en ella el virus paralizante de un juicio desligado del obrar” (p. 9). Encontramos, pues, en este libro, interesantes profundizaciones en esta ambivalencia de la ironía y un análisis muy lúcido de lo que estas implican para el uso de la ironía como herramienta emancipatoria.

Este estudio de la ironía tiene especial interés en una época como la nuestra, caracterizada por el “exceso semántico y narrativo” que amenaza con generar sujetos insensibilizados (pp.13-14).

En nuestra contemporaneidad somos todos/as tanto consumidores/as como productores/as de innumerables experiencias estéticas, que generamos, compartimos y consumimos con inmensa facilidad y velocidad. El temor de que esta circunstancia lleve al acomodamiento o a la indiferencia moral es exactamente el mismo temor que autores como Hegel o Kierkegaard sentían ante el modo de vida irónico (Garrido, p. 22). Por tanto, resulta especialmente interesante calibrar el alcance crítico y transformador de la ironía, liberándola de los confines de una lectura estrecha y plana del romanticismo, de manera que se pueda hacer practicable en la contemporaneidad.

Este libro se compone de dos partes principales. En la primera de ellas los/as autores/as profundizan en la obra de Schlegel y en el *zeitgeist* del romanticismo, mos-

trando, a lo largo de las tres secciones que la componen, tanto su alcance crítico como su sorprendente ambivalencia. A su vez, en estas mismas secciones se mantiene presente la eticidad hegeliana y la crítica a Schlegel que le acompaña, desarrollándose así un interesante análisis de esta disputa.

En la primera sección, titulada “(Im)potencia de la ironía romántica”, encontramos una lectura viva y productiva del romanticismo que la pone al servicio de la interpretación del momento presente. Germán Garrido Miñambres despliega esta lectura siguiendo tres líneas, la filosófica, la literaria y la social, mostrándonos, a través de ellas, el alcance de la ironía romántica. Garrido encuentra en nuestro mundo actual, profundamente estetizado, un terreno especialmente abierto a una recuperación de la ironía romántica, ya sea para su crítica o para su celebración. Describe la ironía como aquello que empuja a poner en tela de juicio las convicciones morales, con las consecuencias que esto puede tener para la noción de la identidad de uno/a mismo/a. Garrido Miñambres reconoce tanto las virtudes como las limitaciones de la experiencia estética, y nos recuerda que esta no debe ser pensada como una “vía mágica para la indiscriminada creación de subjetividades, pero sí puede ejercer una cierta resistencia contra la determinación normativa de la subjetividad” (p. 36).

Esta exploración del romanticismo continúa en la sección de Rosa Benítez Andrés titulada “La ironía como exceso poé(lí)tico”. En ella Benítez Andrés nos muestra la condición absolutamente refractaria del romanticismo, asegurándonos que el romanticismo no debe comprenderse como una sola cosa, sino como una serie de impugnaciones al momento en el cual se consolida el capitalismo, que toman fórmulas muy variadas. Hay que mencionar que esta consolidación del capitalismo no debe entenderse únicamente como la consolidación de un sistema económico, sino que nos referimos aquí a la consolidación de una forma de subjetivación y ordenación de toda la esfera social.

Esta primera parte del libro, que venimos comentando, cierra con la contribución de Nuria Sanchez Madrid, titulada “Distancia irónica y vulnerabilidad normativa. Friedrich Schlegel como crítico inmanente de la sociedad”. En ella Sanchez Madrid realiza un estudio de lo que significa la ironía de Friedrich Schlegel para la relación entre la crítica artística y la teoría emancipatoria en el marco de el giro kantiano de la Modernidad. Este estudio requiere prestar especial atención la configuración

de las subjetividades y, más concretamente, al papel del lenguaje como herramienta de este proceso. Es interesante, a su vez, la tonalidad optimista que mantiene Sánchez Madrid respecto de la capacidad emancipatoria de la ironía, pese a reconocer que esta “sonrisa ante la parodia” (p.85) está lejos de liberar al sujeto de la angustia que le supone la constante imposición de significado.

En la segunda parte de este libro se actualiza este estudio de la ironía desarrollada en la primera, aplicándola a diversas situaciones y problemáticas más contemporáneas. A su vez, se exploran algunas otras formas de comprender la ironía y otras relaciones o afinidades entre la ironía schlegeliana e intelectuales como Heinrich Heine o Karl Marx, entre otros/as.

Esta segunda parte abre con una sección titulada “La hazaña irónica (y el zarpazo de un gato) en el teatro parábatico de Ludwig Tieck” en la que podemos encontrar la lectura de Ana Carrasco Conde de la ironía como capacidad reflexiva en la obra de Tieck. Carrasco Conde muestra como, a través de una obra cuyo principal propósito es cómico, Tieck ofrece a sus espectadores un relato deformado y burlesco que, sin embargo, les desvela lo aquello que son. Dice, usando una expresión que ilumina bastante bien la función de la ironía, que esta riza el rizo para mostrar que ya estaba rizado desde tiempo atrás (p. 100).

Le sigue la sección de Clara Ramas San Miguel, titulado “Un cuento franco-alemán. Heine y Marx en 1843”. En esta sección la autora realiza una exploración de la relación entre Marx y Heine en lo que respecta al uso de la ironía como una herramienta literaria útil para la crítica social. A su vez, pone de manifiesto la influencia de Heine en Marx a la hora de pensar Alemania. Esta exploración de la obra de Marx continúa en la sección titulada “Intensidades románticas y proyecciones poéticas en Karl Marx”, donde Alberto Santamaría analiza las partes más estéticas de la obra de Marx, defendiendo la tesis de que las metáforas e imágenes que este emplea no son algo superfluo, sino más bien una parte fundamental del sistema conceptual marxiano. Profundiza, pues, en

las claves de la política de Marx, explicando, paralelamente, como estas dialogan con la capacidad creativa y la construcción de ficciones.

Por último, cerrando el capítulo, encontramos la aportación de Domingo Hernández Sánchez, titulada “Gestionar la incertidumbre o las perversiones de la vaguedad. La ironía y sus adversarios”. En ella, este autor realiza un estudio de dos tipos de críticas lanzadas contra el uso político de la ironía. La primera crítica es aquella que rechaza la ironía por considerarla un divertimento elitista que no responde adecuadamente a la dolorosa urgencia de la vida. Esta crítica la estudiará en el contexto de las vanguardias de las primeras décadas del siglo XX en España, considerando que atender a la singularidad de este momento histórico nos ayudará a comprender mejor el momento presente. La segunda crítica estudiada en este apartado es aquella que lanza Hegel a Schlegel a comienzos del XIX, según la cual la ironía genera una incertidumbre que nos resulta paralizante.

Finaliza el recorrido de esta obra con un apéndice titulado “para leer a Schlegel” en el que encontramos una bibliografía comentada que incluye varias obras, no solamente para profundizar en el pensamiento del propio Schlegel, sino también para comprender mejor las críticas que se lanzaron contra él y para ampliar y complementar los estudios del romanticismo ofrecidos por este libro.

A lo largo de este libro sus autores/as se han preguntado por el alcance y la operatividad de un concepto descrito por Hernández Sánchez como “irritante, polémico y peligroso, que, sin embargo, exige un respeto” (p.183), sin llegar a conclusiones que la puedan encerrar en los confines de una descripción o un juicio unívoco sobre su valor crítico. De esta forma resulta innegable que la ironía, precisamente por su carácter polémico y eternamente abierto, continúa siendo una cuestión viva, que, por tanto, impregna también el marco contemporáneo.

Kai de Bruin

R. Espinoza Lolas, *Ariadna. Una interpretación queer*, Herder, Barcelona, 2023, 189 pp.

El tipo de escritura con que el presente libro “hace filosofía” es lo bastante insólito para que, de las posibles referencias al mismo, no esté inicialmente excluido el empleo de recursos, por parte de uno u otro recensor, que tampoco se cuentan entre los más usados en achaque de noticias y reseñas.

Lo dicho quizá justifique el comienzo *ex abrupto* que, incontinenti, sucede a las cuatro pinceladas prologales. La cuestión no es (ni podría ser en ningún caso) “refutar” a Meillassoux o a cualquier otro de los llamados “realistas especulativos” (salvo, quizá, en el sentido de hacer patentes sus imprecisiones hermenéuticas), pues semejante pretensión –digamos: la de esgrimir contratesis o tesis alternativas– incurriría en el mismo vicio o desliz que, desde un punto de vista nietzscheano, merece ser puesto en la picota, a saber: el de enunciar la “necesidad de la contingencia” (la necesidad de la contingencia del ente en cuanto existencia necesaria del ente contingente) como si, “frente” a las tesis de la tradición, cupiese adoptar una “nueva” postura con respecto a “contingencia”, “necesidad”, “absoluto”, etc., en completa y audaz ignorancia –alegraría Nietzsche– de que la única actitud absolutamente “nueva” que resta como posible es la de “guardarse de” abrazar hipotéticas nuevas posturas (esto es: formular enunciados con carácter de presuntas nuevas tesis) sobre todo ello, sobre “absoluto”, “contingencia”, “necesidad”... Pero, con lo dicho, en nada queda uno autorizado –nótese bien– a desentenderse sin traba de tales nociones, pues, por lo común, como más habitualmente se habla de “absoluto”, “necesidad”, “esencia”, etc. es hablando sobre cosas que, no referidas expresamente a “totalidad” o “absoluto”, sin embargo, suponen como criterio de admisibilidad de unas u otras cosas como tesis verdaderas o falsas unos u otros implícitos acerca de dichas nociones. En efecto, la más ardua tarea es la de abstenerse de toda atribución (expresa o inexpressa) de predicados a constructos tales como “todo”, “mundo”, “universo”, y de ahí que la nietzscheana exhortación a “guardarse de” no lo sea a no dejar caer en última instancia también las palabras del propio Nietzsche, sino a inventar, en son de precisa y permanente autocrítica, ardidés, ingenios o artificios que den cuerpo a la aludida exigencia de (por lo que se refiere a “todo”, “absoluto”, “necesidad”, etc.) no decir ni que “sí” ni que “no” y, por lo tanto, distanciarse de toda (afirmativa o negativa) toma de posición al respecto. Consecuentemente con ello, solo a base de mala interpretación puede hacerse del “eterno retorno” una “doctrina” que, con relación a otras opiniones o doc-

trinas, fuese identificable *con* o (en su caso) divergiese polémicamente *de* ellas. En resumidas cuentas: Meillassoux sí alberga la pretensión de pronunciar una última o penúltima palabra; Nietzsche, en cambio, asume que ya se han dicho y sepultado todas las palabras, y que, por lo tanto, la única palabra que aún puede decirse es la que se atiene a la general ausencia de palabra; de ahí que “la única palabra que aún puede decirse” sea la del eterno retorno o, por expresarlo con Espinoza Lolas, la de Ariadna.

Tal es (me atrevería a afirmar) la batalla que el autor del libro presenta, batalla que emerge como militantemente nietzscheana y que, en el capítulo 5, se formula así: “el actual *realismo especulativo* (...) no puede expresar la experiencia de Ariadna sin encubrirla de inmediato en un discurso muerto y universal” (p. 59), “muerto y universal” por cuanto (según lo dicho) se obstina en seguir moviéndose dentro de un mapa (el de la verdad, el de la validez) que remite la radicalidad de la contingencia y de la pérdida a algún tipo de orden o criterio y, por lo tanto, la concibe en *función de* algo, precisamente lo que ha muerto, a cuya muerte es por fin hora de atenerse, en vez de ejercitar con su figura cadavérica las artes del ventrílocuo (al modo de los realistas especulativos o el psicótico Norman Bates). Pero ¿por qué se trata no solo en general del “eterno retorno” como expediente para la tarea descrita, sino en particular de “la experiencia de Ariadna”?

Hacia una esquemática línea de respuesta a esta pregunta enderezamos ahora las reflexiones siguientes.

La problematicidad del desafío nietzscheano se conduce en el presente libro, sin duda como consecuencia de su propio planteamiento por parte de Nietzsche, como la de encontrar un decir que no diga o, mejor, que no diga en el sentido del decir tético o ponente, o sea: que, a “Ariadna”, no “intente aprisionarla en algún laberinto” (p. 59). Este “intentar no aprisionar” (que forma consonancia con el ya aludido “guardarse de”) moviliza al menos varios bloques de consideraciones:

1. Nietzsche acaba dándose cuenta (señaladamente en *Ecce Homo*, pero ya por de pronto en el *Zaratustra*) de que Ariadna constituye la clave de bóveda del eterno retorno, pues ella escenifica la “distancia material necesaria” (p. 33) para que Diónyos pueda bailar sobre la nada (“El pensamiento abismal del eterno retorno se expresa en el baile mítico entre Ariadna y Diónyos”, p. 55), ya que “aunque el baile es entre ambos (Diónyos

- y Ariadna), es, sin embargo, ella la que porta el anillo: ella es *la verdad* del eterno retorno, literalmente su verdad; la verdad del vínculo afirmativo, del amor, sin negación del dolor y del sinsentido originario de la vida” (p. 64), hallazgo que, con todo, Nietzsche se resiste a comunicar temáticamente, siquiera en el sentido de que en los escritos nietzscheanos Ariadna comparece escondida “en su inmediatez” para que “aparezca su esencia, su mediación a través de múltiples inscripciones histórico-materiales, como gestos, gritos, huellas que nos perforan” (p. 61). Una lectura apresurada de la obra de Nietzsche (basada incluso en ciertas autoapreciaciones rastreables en documentos de índole varia) fácilmente produce la impresión de que el aliento del eterno retorno es predominantemente dionisiaco, y quizá sería así si no fuese porque una lectura más atenta a los quicios del texto revela (según la interpretación de Espinoza Lolas) que el aliento del aliento dionisiaco lleva el nombre de Ariadna (cf. p. 75). Por eso se trata de Ariadna y Diónysos, esto es: no de adherirse a una nueva tesis “sobre” la contingencia, sino de asumir sin coartadas la contingencia misma una vez que todas las tesis sobre ella (y, por lo tanto, todos los decires metafísicos) han acabado por hacer efectiva su vaciedad, lo cual deslegitima todo ulterior intento de dar una u otra caracterización positiva, tética, de la misma y, a la vez, como huidizo modo de evitar la designación, legítima únicamente dispositivos como el del “eterno retorno”, cuya más lograda figura es la tramoya ariadnea-y-dionisiaca, en los términos que a continuación se aclaran.
2. El dejar atrás cualquier predicado “sobre” desemboque en la “invención” de Ariadna y, sin embargo, tal desemboque no consiste meramente en cerrar el pico, sino en algo así como nombrar, decir, designar, caracterizar...; pero (y esto es lo relevante) de manera tan especial, tan autoconscientemente precaria y fugaz, que se evita incurrir de nuevo en el acorazamiento tético de los realistas especulativos. Los modos de expresión que entonces se exploran remiten a, por de pronto, dos vías: *a*) la que llamaremos literaria-metáforica-filmica (tomada la voz “metáfora” en el sentido de Sarah Kofman) y *b*) la que podemos llamar hegeliana. Antes de detenernos brevemente en una y otra, importa explicitar que lo que ambas recogen de consuno es el mencionado guardarse de nombrar o determinar, para lo cual se elige un nombre (paradójicamente, pero siendo esta una paradoja inevitable) que lo que nombra es precisamente el evitar nombrar mismo; el término es “queer”, y por tal se entiende, de manera significativa, “eso *torcido* que no se deja determinar ni encerrar en algo *fijo ni rígido*” (p. 25).
  3. A propósito de la primera vía, Espinoza Lolas reivindica “la metáfora del arte, en general, y del arte del cine con su trabajo de la imagen en corte y en montaje, en particular” (p. 172) –al respecto, véanse las líneas que el autor dedica, verbigracia, a *La Jetée*, de Chris Marker–, metáfora, arte y cine que trasladan a la escritura un pulso que Espinoza califica de “eterno retornante” (p. 48), en cuanto que estabiliza “el trazo en medio de la nada, de la muerte, del dolor” (p. 49), gesto en el cual cohabitan y se interpenetran las dimensiones de la estabilización y la estructura, de un lado, y de la temporalización y el dinamismo, de otro.
  4. En cuanto a la segunda vía, establezcamos primeramente que, si en *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado* (2016), libro del mismo autor, el constitutivo “fuera de campo” es ni más ni menos que Nietzsche (de ahí que Espinoza Lolas afirme que a su lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel subyace una interpretación nietzscheana en virtud de la cual “en la voluntad de poder (*Wille zur Macht*), en el ‘gran Sí del ser’ de Nietzsche siempre se esconde interpretativamente la efectua-ción esencial (*Wirklichkeit*) con toda su negatividad y, en el fondo, el concepto (*Begriff*) de Hegel con toda su afirmación”, *Hegel y las nuevas lógicas...*, Akal, Madrid, 2016, p. 303), por su parte, en la obra que ahora reseñamos, indicios suficientes nos inducen a pensar que, en este caso, el decisivo “fuera de campo” es el propio Hegel. ¿Por qué Hegel? Desde el punto de vista de la argumentación que venimos elaborando, porque Hegel es el único pensador de la historia de la metafísica moderna en el que las determinaciones se fijan con toda seriedad para, asimismo con toda seriedad, asistir a su interno descalabro, a su inherente autorrefutación. Si se quiere: en Hegel la verdad de cada determinación es su contradicción, su desgarrro, su torcedura, y por eso toda determinación es (en Hegel) intrínsecamente *queer*. Pues bien: apenas un superficial vistazo al índice del libro permite cuando menos barruntar que no es externo a la marcha misma de lo que el texto dice el que al final se encuentre lo mismo que al inicio, esto es, nada que “resulte” al final, sino la distancia misma con que el libro se pone en marcha, si bien ahora no como distancia meramente inmediata-abstracta, sino la misma concretada por el hecho de que, entretanto, cada determinación ha ido apareciendo, moviéndose y hundiéndose; por eso lo que hay es lo que había *ya* de entrada, a saber: el entero proceso por el que la distancia (capítulo 1) conquista su propia concreción: el coño (capítulo 17). En palabras del autor: “Ariadna queer es en su pudor o su distancia un coño” (p. 181), “el pudor o la distancia del coño en toda la contingencia que nos constituye en lo cotidiano” (p. 179). Incluso el acontecer mismo de Ariadna adquiere un contorno triádico, en el sentido que tiene la tríada siempre en Hegel, a saber: en el de que de la determinación que inmediatamente se impone se separa una mediación que tiene lugar solo por mor de su ulterior autosupresión. Aquí la inmediatez es “laberinto” (en el que Ariadna se muestra como “señora”); la mediación, “lamento”; y, por último, la liberación de la mediación, “baile”, “redención dancesca”

(en la cual Ariadna adopta la figura de ménade). Por supuesto, la misma tríada se produce (y depende del mayor o menor detalle que la exposición busque el que ello se explicita o no) en el interior de cada uno de los términos y aspectos; de ahí, por ejemplo, que el coño se subespecifique a su vez como vulva, vagina y útero. Dado que no hay más que la marcha misma, el proceso mismo por el que cada tesis o determinación exhibe su insuficiencia, insistimos en que de todo ello “nada” resulta, pues si algo quedase (como conclusión del proceso, por ejemplo) quedaría una u otra tesis sobre “la contingencia que nos constituye en lo cotidiano”, y ya se ha dicho suficientemente que en el continuado rechazo de una tal fijación se mueve la filosofía de Nietzsche y, a mayor abundamiento, la (consecuentemente nietzscheana) distancia que Espinoza Lolas interpone entre la suya y la apuesta teórica del realismo especulativo.

Pero también Ariadna adolece de unilateralidad. Para terminar, debemos preguntarnos (y dejar luego las espaldas en alto) si el hecho de que Ariadna misma (según declaración introductoria) constituya a su vez primer momento de una tríada (cuyos momentos ulteriores se pro-

yecta que sean Antígona y Lou Salomé) no hará de ella “inmediatez”, inmediatez incluso en el sentido del “ser” de la *Ciencia de la lógica*, pues “Ariadna es como el nombre por excelencia de lo real (para no decir del ser) para estos tiempos” (p. 13), en cuyo caso habría que ver (y de hecho habrá que esperar a verlo) si ello no compromete a Antígona como “esencia” de Ariadna, de modo que la presencia de esta tendría lugar en cuanto puesta (*gesetzt*) por aquella, etc. Sin embargo, más que a quedar en espera de lo que vendrá, a lo que esta reseña quisiera invitar es a leer a fondo las páginas ya escritas, impresas y publicadas; juzgue, pues, el atento lector si el ejercicio de tomar en serio el legado de Nietzsche (en vez de aprovechar de mil maneras distintas, a beneficio de inventario, las rebañaduras de *le grande bouffe* greco-occidental) reclama o no un desempeño filosófico como el que, en el presente libro, practica decididamente su autor. Motivantes de la respuesta afirmativa por parte de quien suscribe estas líneas son (claro está) las razones hasta aquí someramente alegadas, a las que al lector corresponde (si tal cosa fuere de su interés) sumar otras en las que, por descuido o apremio sintético, apenas o en absoluto haya puesto el acento esta reseña.

Pol Ruiz de Gauna de Lacalle



C. Navarro Ruiz, *El capitalismo de hoy, la incertidumbre de mañana*, Logroño, Pepitas, 2022, 156 pp.

Desde hace poco más de una década se viene asentando en España la recepción de las nuevas lecturas de Marx que surgieron en Alemania, sobre todo a partir de los años noventa, en respuesta a la crisis que sufría el marxismo, como referencia teórica, a causa de algunos de los límites a los que la interpretación más o menos tradicional de sus conceptos lo habían conducido. La Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid ha sido uno de los espacios académicos donde esta recepción ha sido más fructífera. Entre su profesorado, César Ruiz Sanjuán, Clara Ramas o Jordi Maiso son referencias ineludibles a la hora de situar la traducción, elaboración y difusión de estas nuevas corrientes interpretativas en España. Con la publicación de este libro, que recoge parte de una investigación doctoral realizada en esa misma facultad, Clara Navarro se suma a este elenco de docentes e investigadores cuya labor trata de actualizar la teoría marxista como marco conceptual para la comprensión de las sociedades capitalistas contemporáneas. La editorial Pepitas incluye así en su serie de publicaciones sobre la crítica de la escisión del valor a una de las autoras que mejor está articulando la recepción de sus planteamientos dentro de la filosofía española.

*El capitalismo de hoy, la incertidumbre de mañana: alma y declive de una forma de vida* es un libro de divulgación en el mejor sentido del término. Navarro tiene una extraordinaria capacidad para conectar los complejos y abstractos conceptos con que Marx describió la lógica de la estructura y el funcionamiento de la sociedad basada en la producción de mercancías con la experiencia cotidiana. Es notable la manera en que mediante ejemplos precisos e ilustrativos el libro aterriza ese entramado categorial que explica los mecanismos y relaciones subyacentes al modo en que se presenta ante nosotros la realidad social que vivimos. “Fetichismo”, “valor”, “trabajo abstracto” o “fuerza de trabajo” son conceptos cuya explicación requiere un elevado nivel de abstracción y en ocasiones ello puede generar una cierta autorreferencialidad discursiva que opaca los fenómenos de los que se quiere dar cuenta. No es el caso aquí. El esfuerzo por la inteligibilidad y la accesibilidad se conjuga con la precisión en el tratamiento de los conceptos y las teorías que se exponen. A lo cual hay que sumar además la honestidad y cercanía del tono con que está escrito el libro, algo que convierte la lectura en un ejercicio ameno además de estimulante.

El primer capítulo del libro está dedicado “a explicar en qué consiste la lógica del capital y cómo afecta eso a nuestro día a día” (p. 21). Navarro se apoya en los tra-

bajos de Robert Kurz, una figura relativamente marginal desde el punto de vista académico, aunque su influencia en espacios políticos dentro y fuera de Alemania no sea en absoluto desdeñable. La perspectiva que este autor movilizó junto al grupo de teóricos militantes alemanes que se agruparon en torno a las revistas *Krisis* y *Exit!* ofrece la ventaja de que permite problematizar las dos nociones básicas a las cuales hace referencia este concepto en la crítica de la economía política de Marx: la riqueza y el trabajo. A la denuncia de la explotación como forma desigual de reparto, tanto de la riqueza producida socialmente como del trabajo necesario para producirla, se añade así una crítica de la forma que adquiere esa riqueza, una forma abstracta y desvinculada de las necesidades sociales, cuando es producida por una forma de trabajo organizada de manera igualmente abstracta y según el criterio prioritario de la producción de beneficio económico en un marco de competencia. Esto es lo que permite mostrar que la sociedad capitalista no es solamente un modelo social profundamente injusto, también “se trata de una forma muy extraña de organizar las relaciones económicas” (p. 24). Esta extrañeza aparece una vez que se desgrana el contenido social de las categorías económicas y se problematiza no solamente el reparto de lo que se produce sino también la manera de producir lo que se reparte de manera desigual. Por eso Navarro concluye el capítulo con dos consecuencias fundamentales que extrae de los rendimientos que le ofrece esta perspectiva. En primer lugar, la atención a la dimensión social de las categorías económicas exige también “acercar el estudio de la economía al resto de las disciplinas sociales” (p. 48). Porque separar estas disciplinas inevitablemente trae consigo el riesgo de acabar naturalizando alguno de los aspectos que se estudian desde una u otras. A su vez, y esta es la segunda consecuencia, ello implica poder introducir nuevamente en la economía política el cuestionamiento de sus presupuestos prácticos: “La reproducción social de nuestra comunidad y el acceso a la riqueza que producimos como individuos significa articular en torno a qué fines queremos dirigir nuestros desvelos, sufrimientos y anhelos. Implica asimismo saber cuánto tiempo estamos dispuestos a dedicar a la producción y cuánto al descanso y a qué cosas merece la pena que consagremos nuestros esfuerzos” (pp. 48-49). Esta es seguramente una de las aportaciones más importantes de la perspectiva de Kurz que Navarro expone con tanta claridad: la noción de validez que está operando en el núcleo de la economía política exige una pregunta por los fines que no siempre se plantea cuando se hacen análisis exclusivamente económicos.

Pero esta importante aportación de Kurz no excluye que en otros aspectos su teoría presente algunas dificultades. Probablemente la más problemática sea su inclinación a priorizar el aspecto lógico de una dinámica capitalista que “funciona de tal modo que lo que es resultado de una *práctica histórica determinada* (que puede haberse dado como resultado de una serie de hechos fortuitos, contingentes) se convierte en *fundamento lógico* de su subsiguiente repetición y, por tanto, de la forma que adquiere el sistema en su conjunto” (p. 30). Esta inclinación supone conceder un mayor peso a la necesidad de las formas sociales que resultan de esas prácticas que a su carácter contingente. Al descompensar el equilibrio teórico entre la inercia del sistema y la acción política que lo constituye a favor de lo primero, Kurz se mantiene como uno de los pocos que ha seguido defendiendo una teoría de la crisis del capitalismo que incluye la tesis de su necesario derrumbe a causa de sus contradicciones internas: la teoría acerca del *límite interno* del capital como “frontera objetiva en la posibilidad de la reproducción y acumulación capitalista” (p. 51). Navarro marca una cierta distancia interpretativa con el carácter más determinista de esta teoría y rebaja las pretensiones de pronóstico a futuro para plantear más bien “un análisis certero de las tensiones de nuestro presente” (p. 52). Ello le permite recoger lo más lúcido del planteamiento de Kurz sin asumir las consecuencias teóricas más grandilocuentes y problemáticas, fortaleciendo su aportación al diagnóstico de la actualidad y afinando la mirada allí donde se requiere una perspectiva más atenta al conflicto político y la contingencia de las respuestas de las élites empresariales a las crisis. Ambas cuestiones son objeto del segundo y el tercer capítulo del libro.

Navarro comienza presentando los tres elementos que caracterizan de manera específica la teoría del colapso del capitalismo que defiende Kurz: “a) una mirada macroeconómica, global, sobre el sistema capitalista; b) la atención al desarrollo tecnológico y la eliminación del trabajo por el mismo; y c) la comprensión del capitalismo como un conjunto sistémico” (p. 54). Se trata de elementos fundamentales para comprender el sentido específico con que Kurz interpreta dos de los argumentos de Marx sobre las tendencias inherentes al capitalismo: por un lado, “la progresiva desvalorización del valor por el constante desarrollo de las fuerzas productivas” que resulta de la necesidad de mantener un determinado “estándar de productividad” (p. 54); y, por el otro, el agotamiento de la capacidad del plusvalor relativo para “compensar la masiva desvalorización del valor que ha generado el desarrollo de las fuerzas productivas” (p. 62). En ambos casos, Navarro destaca cómo la lectura de Kurz sitúa estos procesos al nivel de una “tendencia global de la sociedad y no como una inclinación de cada uno de los capitales individuales” (p. 58) y “se fija en el nivel global del valor, donde no solo importa el nivel de plusvalor adquirido con respecto al total del valor generado (es decir, cuánto del pastel adquiere para sí el capitalista individual), sino también la cantidad de fuerza de trabajo que puede utilizarse de manera productiva para el capital dado un estándar de productividad determinado” (p. 62). Este último aspecto relativo a la eliminación

del trabajo es abordado más pormenorizadamente en el tercer capítulo, mientras que el segundo se concentra en discutir la tesis acerca de la desvalorización y el agotamiento de la compensación mediante el plusvalor relativo. El problema más general que plantea la teoría de Kurz es que es justamente esa perspectiva global que necesita adoptar para movilizar los argumentos de Marx en defensa de su teoría lo que dificulta obtener la evidencia empírica para sostenerla. Por eso Navarro asume una posición más prudente a la hora de conectar el argumento lógico que apunta a la necesaria finitud del capitalismo como consecuencia de sus contradicciones (básicamente su incapacidad para satisfacer adecuadamente las necesidades de los individuos y su dependencia de esos mismos individuos a los que expulsa del sistema debido a la inevitable y creciente desigualdad que genera) con lo que podrían ser los síntomas de esas contradicciones en las últimas décadas: “caída de las tasas de beneficio”, “crecimiento de los niveles de precariedad e irregularidad laboral”, “aumento de la desigualdad”, “deterioro de los estados de bienestar”, “pérdida de la progresividad en los impuestos” o “fin del papel moderador de Estados Unidos como principal actor global” (pp. 65-67).

Para entender cómo se ha llegado hasta aquí es necesario comprender cuáles fueron las respuestas por parte de las élites económicas y políticas a la crisis que sacudió el capitalismo en los años sesenta y setenta. Siempre enfatizando que se trata del “conjunto de una serie de factores necesarios y azarosos” (p. 68) y que “los esquemas con los que interpretamos la dinámica capitalista son modelos que se corresponden con la realidad empírica del capitalismo, pero que no se identifican con ella al modo de una fotografía” (p. 73), en el tercer capítulo Navarro agrupa estas respuestas en dos conceptos que explican los dos procesos que han marcado las transformaciones económicas y geopolíticas de las últimas décadas: la financiarización y la globalización. Lo más importante respecto a la primera es entender que el “juego de espejos en que consiste el mercado financiero” (p. 75) ha generado una modificación en el “eje temporal de la economía” donde la apuesta del negocio y la promesa de ganancia pasan a representar “valores a realizar en el futuro como una forma de capital presente, por lo que el foco no está puesto en la realización efectiva del valor, sino en la *anticipación* de su realización” (p. 76). Esto es lo que ha permitido desde hace décadas la creciente autonomización de las finanzas con respecto a los procesos productivos y la consiguiente centralidad que han adquirido en la economía contemporánea la especulación y las burbujas en distintos sectores, así como las subsiguientes crisis. Dado que esta financiarización de la economía es indisoluble de la globalización, pues ambas son a la vez condición y efecto una de otra, Navarro analiza la segunda a partir de las estrategias empresariales que se entrecruzan en ambos procesos y, siguiendo nuevamente a Kurz, la divide en dos fases caracterizadas por las formas de racionalización de la producción que han permitido los diferentes desarrollos tecnológicos de las últimas décadas. En primer lugar, explica cómo las innovaciones de la microelectrónica permitieron a las grandes empresas implementar estrategias de deslo-

calización y externalización, desplazando su actividad productiva a lugares donde la fuerza de trabajo resultaba más barata y abandonando aquella parte de la actividad que podían subcontratar también a menor coste, evitando así además la responsabilidad empresarial de la misma. En segundo lugar, muestra cómo el desarrollo de internet y las tecnologías de la comunicación han permitido enormes avances en la gestión y el uso masivo de datos, produciendo así un desarrollo inmenso de la logística como clave de la integración de los procesos productivos en grandes cadenas de valor que favorecen “una mayor división del trabajo e interdependencia de los núcleos productivos” (p. 83).

Como puede apreciarse, en ambas fases el desarrollo tecnológico ocupa un lugar explicativo central. No obstante, ya se ha mencionado antes que una de las virtudes del trabajo de Navarro es distanciarse de las tesis de Kurz allí donde manifiestan un cariz más determinista que opaca el hecho de que el desarrollo del capitalismo es ante todo una cuestión de estrategia política y empresarial por parte de los capitalistas. Por eso dedica el último apartado del tercer capítulo a discutir dos importantes tesis contemporáneas relativas a la relación entre la economía capitalista y la tecnología: “el modelo de negocio de las empresas del «capitalismo de plataformas» y la amenaza de la desaparición del trabajo por efecto de la automatización” (p. 93). Lo primero requiere hacerse cargo de las características más importantes que pueden detectarse en el denominado capitalismo digital. Navarro destaca cómo el desarrollo de las principales empresas que representan la pujanza de esta nueva economía digital –Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft– responde a un modelo de negocio rentista basado en la noción de “mercados de propietarios” (p. 93). Lo que prima es su carácter de monopolio en la prestación de un servicio, ya sea directamente o debido al control de la infraestructura que permite alojar dichas prestaciones, y su función de intermediación, lo cual no solo les permite cobrar por el uso de sus servicios o infraestructuras, sino también acumular y controlar los datos que genera ese uso. El otro rasgo característico que suele destacarse respecto a este modelo de negocio es que las mercancías que se intercambian y se producen, los “productos digitales”, tienen “una reproductibilidad *ad infinitum* [que] tiende a cero” (p. 96). Esta tendencia a la gratuidad de su reproducción ha llevado a algunos a plantear una tesis en cierto modo inversa a la del colapso del capitalismo: la aceleración del desarrollo del capitalismo conduciría a su superación al exacerbar sus contradicciones y liberar el potencial que reside en la diferencia específica de productos cuyo valor de uso no desaparece con el consumo y cuyo valor se separa de la medida del trabajo con cada nueva reproducción que no requiere más trabajo. Lo que muestra Navarro es, más bien, que “la dificultad que implica trabajar con este tipo de mercancías ha llevado al sector de las empresas y las plataformas digitales a implementar estrategias cuyo éxito ya ha sido comprobado en el sector financiero” (p. 97).

Resulta particularmente interesante esta vinculación entre la economía digital y el modelo financiero porque señala la ambivalencia que define siempre el capitalis-

mo: el potencial de una inmensa riqueza común frente a su explotación por parte de quienes se apropian de ella. Dado que este conflicto está presente en cualquier forma de arreglo capitalista en que se organice el modo de producción, atribuir un peso excesivo a los efectos del desarrollo tecnológico en una u otra dirección, ya sea para pronosticar el colapso o vaticinar la superación del capitalismo, supone volver a priorizar la lógica de los conceptos frente a la contingencia de las prácticas y los conflictos. Por eso para Navarro es más importante señalar aquello que nos permite entender mejor el funcionamiento y la organización actual de la economía: “El sistema descrito pone de relieve el proceder de un sector capitalista cuyo modelo económico, fuertemente interconectado con las finanzas y los vaivenes comerciales, reposa antes en rentas patrimoniales que en rentas del trabajo, en la riqueza ya producida más que en la riqueza por producir. Dicha dependencia implica que la mejor estrategia de supervivencia pasa por asegurar las ganancias de los inversores antes que en satisfacer las necesidades de los consumidores” (p. 98). Este carácter fundamentalmente rentista de la economía digital, así como sus vínculos con el sector de las finanzas, nos dice más sobre los conflictos del presente que sobre lo que cabe esperar acerca del futuro.

Lo mismo sucede con la tesis acerca de la automatización y el futuro del trabajo. Este es uno de los puntos centrales que sostiene la teoría de Kurz acerca del límite *interno*. En este caso, Navarro acude al trabajo de Aaron Benanav –la capacidad de identificar quién puede aportar la perspectiva más sólida e interesante respecto de cada problema tratado es otra de las virtudes del libro– para matizar las conclusiones de Kurz y poner más énfasis en las estrategias empresariales a la hora de afrontar los problemas de sobreproducción que saturan el mercado. No es un problema inherente a la relación entre tecnología y trabajo, ni siquiera bajo las formas sociales específicamente capitalistas, lo que expulsa a personas del mercado laboral, sino el carácter competitivo de la organización de la reproducción social: “lo que Benanav nos ha demostrado es que *antes* de que la tecnología expulse al hombre de la producción, la propia *competencia* entre capitales, su lucha descarnada, es ya capaz de tensar hasta la extenuación la dinámica capitalista, haciendo muy complicada la valorización del valor” (p. 106). Esto no niega la intuición básica de Kurz acerca de los problemas que presentan la automatización y el aumento de la composición orgánica del capital para la continuidad de la reproducción social capitalista. Sin embargo, pone de manifiesto que lo que ello expresa es un conflicto en el cual están en juego diferentes estrategias y distintas prioridades, no tanto una inercia y un límite ineludibles.

Este impulso por no descuidar ni la dimensión práctica ni las luchas que quedan por fuera de la lógica de algunos conceptos es lo que lleva a Navarro a concluir su libro con un capítulo en el cual se abordan tres cuestiones que tradicionalmente el marxismo había dejado más o menos de lado en su crítica al funcionamiento explotador y opresivo del sistema capitalista. Se trata de aquellos conflictos que tienen que ver con el género y la

división sexual del trabajo, con el saqueo de los recursos naturales que sostienen la reproducción de la vida y con el tratamiento diferencial de los cuerpos en base a ciertos rasgos fenotípicos. La virtud del acercamiento de Navarro a estas tres cuestiones es justamente su capacidad para vincularlas con el funcionamiento lógico e histórico del capitalismo que ha venido desgranando en los capítulos anteriores.

Comenzando por la cuestión de género, Navarro se apoya en la teoría de la reproducción social para “ilustrar la intersección entre el género y el capital” (p. 114). Destaca especialmente el modo en que esta noción de reproducción social amplía todo lo que tiene que ver con la “acumulación de plusvalor” y “se convierte en el centro de gravedad de una teoría que comprende que la lógica capitalista se lee de manera holística y habitada, también por otras muchas relaciones de poder diferentes, por otras jerarquías (género, «raza», capacitismo), que se deben asumir como elementos fundamentales para el análisis social y económico” (p. 115). Esta ampliación de la comprensión del funcionamiento del capitalismo se enmarca en un intento por anclar las perspectivas interseccionales que ha venido desarrollando el feminismo en una explicación de las relaciones de producción capitalista como materialización de diversos conflictos institucionales y sociales, no solamente económicos, sin tener que recurrir a teorías duales que luego presentan dificultades a la hora de explicar cuál es la relación entre los distintos sistemas sobre los que se teoriza separadamente (por ejemplo: patriarcado y capitalismo). Navarro muestra las ventajas que ofrece este marco conceptual exponiendo el modo en que la perspectiva del trabajo doméstico y de cuidados ha llevado a un “cuestionamiento radical de los fundamentos de la economía ortodoxa” (p. 121). Esto es algo que no solo supone un avance para el feminismo. La comprensión del capitalismo como forma de vida que despliegan “las propuestas de la economía feminista más rupturista” (p. 121) llega a un nivel de cuestionamiento de la realidad social capitalista mucho más profundo de lo que nunca alcanzó el marxismo más ortodoxo.

En segundo lugar, Navarro aborda el desastre medioambiental al que conduce la contradicción entre las exigencias del modo de producción capitalista y el entorno en el que debe realizar esas exigencias. También en este caso la teorización sobre el funcionamiento del capitalismo desde el marxismo y el análisis de sus consecuencias desde el punto de vista ecologista ha discurrido históricamente por cauces mayoritariamente separados. Apoyándose esta vez en la perspectiva desarrollada por Kohei Sato y Jason W. Moore, Navarro analiza cómo esa separación ha venido dada en parte debido a la cosificación misma de la naturaleza que ha producido su tratamiento como recurso. La abstracción presente en el concepto moderno de naturaleza es lo que marca esa separación conceptual entre naturaleza y sociedad que ha llevado a cierta izquierda a otorgar un carácter secundario a los problemas ambientales y a cierto ecologis-

mo a defender un programa conservacionista que considera el entorno natural al margen de los procesos sociales que lo configuran y de las relaciones de poder que atraviesan esa configuración. Por eso concluye Navarro que “es necesario ampliar la noción de la economía y su sostenibilidad alejándonos de arquetipos basados en el infinito crecimiento lineal, desde enfoques como el de Moore y sustituyendo la noción de «fuerzas productivas» por el de «base productiva», que implica la consideración de nuestras técnicas, capacidades y actividades en nuestras interacciones con un entorno considerado vivo” (p. 132).

El último apartado de este capítulo está dedicado al sentido social de la noción de raza como “criterio que genera una jerarquía de los cuerpos basada en características fenotípicas de carácter arbitrario” (p. 134). La interrelación de esta jerarquización de los cuerpos con la lógica del capital requiere una discusión con el uso de determinados esquemas y categorías por parte de ciertas interpretaciones marxistas tradicionales. En primer lugar, con el “tratamiento que se da a la historia” (p. 135) como un desarrollo en cierto modo lineal y progresivo de determinadas formas sociales y lógicas de dominación. Pero también “se rompe de manera definitiva con el paradigma tradicional marxista, al menos en dos sentidos: a) fracturando el modelo marxista de la infraestructura y la superestructura, reemplazado como se ha dicho por una multiplicidad de estructuras de carácter heterogéneo y b) superando la antigua dicotomía existente entre «economía política» (asimilable a todo lo que podemos considerar como un mero factor económico) y «cultura» (donde entrarían el resto de aspectos)” (p. 139-140). A través del trabajo de autores como Aníbal Quijano o Santiago Castro-Gómez, Navarro pone de manifiesto el carácter eurocéntrico de una interpretación de la historia del capitalismo que no integre el marco del proyecto colonizador europeo. Tanto en los orígenes esclavistas de la hegemonía europea como en la pervivencia de una estructura de poder donde la clasificación social y cultural sigue teniendo “un gran peso en la configuración actual del capitalismo” (p. 138).

Este último capítulo pone así en juego un argumento sobre el modo en que categorías como *trabajo*, *naturaleza*, *historia* o *cultura*, no siempre problematizadas de manera adecuada por algunas corrientes del marxismo, pueden ser integradas en una explicación de los fundamentos lógicos del capitalismo. Si bien ello exige traer a la discusión otras teorías y tradiciones, Navarro realiza un exitoso esfuerzo de síntesis para actualizar la crítica de la economía política a la altura de los problemas epocales que debe afrontar hoy una teoría crítica de la sociedad. No de otra manera es posible afrontar el “abismo que parece mediar entre nuestra capacidad de acción y los cambios estructurales que son imprescindibles para afrontar el porvenir con una razonable esperanza” (p. 143).

Jorge del Arco

## D. Soto Carrasco, *Filosofía política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2023, 270 pp.

Cuando en 2014 apareció el libro *La conquista del Estado liberal: Ramiro Ledesma Ramos*, de David Soto Carrasco se presentaba como un tratamiento de choque de las cuestiones más palpitantes de los años treinta españoles, que permitían interpretar el presente, como así ocurre también con su ensayo *España, historia y revelación: un ensayo sobre el pensamiento político de María Zambrano*, publicado en 2018. Desde con nociones políticas del pensamiento hispánico. Cinco años después de su último libro en solitario, el profesor Soto ha publicado *Filosofía política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente*. El reclamo del título busca respuestas convincentes en la media compatible con la dimensión de la obra. El autor ha buscado la claridad sistemática y conceptual, algo que agradece el lector porque es un tema complejo y heterogéneo, pero no al precio del escamoteo o de la simplificación. Es un claro ejemplo de la voluntad por el deseo de saber, analizar, sintetizar y mirar de forma audaz.

Los conceptos son clave en cualquier ciencia y especialidad, y conocerlos en profundidad constata el buen hacer de un magnífico investigador, como es el caso del autor cuyo libro aquí se reseña. Es un ensayo que reivindica la filosofía política frente a las críticas que sobre ella vierten autores varios. Y para ello, se analizan los *conceptos políticos fundamentales de la modernidad* desde la especialidad mencionada, lo que conlleva también el estudio de esa época histórica.

Cada concepto o término de este trabajo actúa como la pieza de un puzzle, que ha sido cuidadosamente colocada en su lugar correcto para formar una imagen coherente y significativa. A medida que se avanza en el libro, las piezas se van uniendo poco a poco, creando un todo que es más grande que la suma de sus partes. Y cuando finalmente se completa el puzzle, se revela la imagen completa de la idea principal -o varias- que el autor ha construido con dedicación para transmitirlo al lector, con una perspectiva además crítica. Pues se ahonda en complejos problemas de la subjetividad del individuo y la imperante en la época, que se convierten en *trending topic* merced a la subjetividad neoliberal de las redes sociales.

El trabajo académico está dividido en un prólogo y trece capítulos, cuyas piezas del puzzle son:

La *filosofía política* (capítulo primero), en la que el autor usa como hilo conductor o emulador la obra del historiador alemán Reinhart Koselleck, la historia conceptual como metodología. Pues no hay historia sin lenguaje. “De lo que se trata, por tanto, es de estudiar

los conceptos y no palabras, porque aquellos condensan, además, un conjunto de experiencias históricas y de acontecimientos”, p. 19. Así, el autor quiere construir, por medio de las nociones que se mencionarán, la interpretación del presente, desde el entendimiento y no desde el juicio. Por ello hace este capítulo que realmente es introductor. Para poner de relieve que las nociones crean y reflejan realidades, que en ocasiones se pueden desviar de las formas centrales si se tergiversan, con una motivación casi siempre ideológica o social, como hacen algunos seguidos de Schmitt, al que hace alusión el autor por referirse a su concepto de lo político (distinción amigo-enemigo) en su crítica al liberalismo; también se apoya Soto Carrasco en Löwith con su crítica a la filosofía de la historia de conformidad con su teorema de la secularización: familiar cercano de la teorías del intelectual nazi; en Blumenberg y su noción de progreso moderno vinculada con la dimensión inmanente del ser humano, a fin de otorgar legitimidad a los tiempos modernos, alejándolos del monopolio de la secularización; en Arendt, y su tesis de la vida contemplativa y vida activa como contraposición de las críticas conservadoras de la modernidad como secularización; y en Mouffe, que hace analiza lo político como agonismo.

*Soberanía* (capítulo segundo), se trata de un concepto multidisciplinar, vinculado con el Estado-nación surgido como estructura político-jurídica a partir de la Paz de Westfalia de 1648. Nació así el Leviatán, de Hobbes, que tiene como “punto de partida poner fin al conflicto, evitar la muerte y construir orden”, p. 38. Un representante de súbditos con un poder ilimitado. Se trata de una interpretación de la naturaleza humana diferente a la de Locke, o a la soberanía democrática de Rousseau, o con la de Kant y su “energía política de los ciudadanos”, pues es un estado de guerra constante. Término de soberanía que también se actualiza con Habermas, Sassen o Held, por ejemplo, en el que el Estado, otrora actor central, ahora ya no obstante el monopolio, aunque sí en las relaciones internacionales.

*Contrato* (capítulo 3). Un concepto que se ve modificada desde la Antigüedad hasta la época actual. Ha transmutado del Leviatán de Hobbes a la crítica del poder absoluto de Locke, y el contrato social de Rousseau respecto de la sociabilidad y la voluntad general del pacto de la comunidad, que se hace universal con Kant y su constitución para la Humanidad como sujeto político que alcanza la mayoría de edad con la Ilustración, y la configuración y reconocimiento de los derechos individuales. Quizá -añado- en estos momentos se necesita

un nuevo contrato kantiano, pero centrado en una nueva relación entre los individuos y los ecosistemas. Un contrato universal que reconozca los derechos de la naturaleza.

*División de poderes* (capítulo 4). Para hablar de la significación de este concepto es inevitable aludir *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, que acomete una reflexión universal sobre las formas del gobierno, como pone de relieve Soto Carrasco en todo este capítulo, y para comprender la dimensión de la obra del barón se menciona la perspectiva que Isaiah Berlin hizo al respecto y también Arendt.

*Federación* (capítulo 5). Estados Unidos como génesis de esta estructura político-administrativa, y particularmente su Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776, cuya escritura correspondió a Jefferson. A partir de entonces también se configura una identidad nacional estadounidense, según Huntington. La Constitución federal norteamericana “garantizaba el pluralismo dentro de la unidad”, p. 85. Se implantaba los *check and balance*, en la construcción, además, de una república federal por los *founding father*. Respecto de España, el autor menciona la obra de Pi i Margall cuya defensa del federalismo se debe “básicamente a las decepciones que produjeron en los líderes de izquierdas las composiciones de los liberales unitaristas”, p. 93. Decepcionado por ello escribe *La reacción y la revolución*. Constando, a pesar de la caída de la República primera, que esta configuración o estructura estatal era la forma política más apropiada para España.

*Legitimidad* (capítulo 6). Soto Carrasco comienza con un diagnóstico epocal: la crisis del orden político moderno a mediados del s.XIX. Constando que conforme se avanzaba en el desarrollo del capitalismo se incrementaba la falta de legitimidad y el incremento de la política de masas. Contra esta nueva forma de representación se opone Kierkegaard, de forma melancólica, y Nietzsche, que pregonaba la llegada del nihilismo, influyendo en la generación posterior como a Tönnies con su concepto de comunidad y en Weber. Este último estableció tres formas de legitimidad: la tradicional, la carismática y la legal. Llegando a la conclusión que el nihilismo moderno no se había superado.

*Populismo* (capítulo 7). Concepto polisémico que puede tener una significación noble y otra muy negativa. Es una de las nociones del s. XXI. En este sentido, para su análisis el profesor de la Universidad de Murcia se centra en la obra de Laclau, *La Razón populista* (2005), exponiendo que “lo que convertirá a un movimiento en populista es la forma en la que un sujeto político articula un discurso que a su vez consigue definir una noción de pueblo”. El discurso, es, pues, central en la obra de Laclau, pues, al contrario de los nihilistas, asume la sociedad de pasas para la construcción lingüística. Bajo esta perspectiva, la noción de hegemonía de Gramsci se hace evidente en la articulación de la obra de Laclau y también Mouffe: un discurso se será hegemónico si universaliza un contenido particular. Para ello se debe vincular tal construcción discursiva y tal movimiento

populista con un antagonista, y debe ser liderado por un líder carismático. Desde una perspectiva conservadora, Soto Carrasco, al contrario que las anteriores apegadas a la izquierda, menciona el momento populista de De Benoist, que al contrario de la democracia radical que predica Mouffe por la crisis liberal, el autor francés, considera la necesidad de tal movimiento asentado en un *ethnos* y no un *demos*.

En los capítulos siguientes se analiza el concepto de Ética vinculada con otras nociones significantes, articulando de este modo la descripción, el entendimiento y la crítica de diferentes realidades.

Así, el autor escribe la diferencia entre *ética y moral* (capítulo 8), apoyándose en Aristóteles, Aranguren y Adela Cortina. O el deber moral kantiano, que da contenido a la moralidad. O la ética material de Scheler. Respecto de las teorías contemporáneas, Rawls relaciona su teoría de la justicia con la equidad; o Habermas configura su acción comunicativa por medio de la ética del discurso. En la estela de los teóricos contemporáneos (capítulo 9), y de conformidad con acontecimientos como el asesinato de Allende, el fin de la URSS y el rostro moderno del capitalismo, el neoliberalismo, el autor analiza la *ética y presente*. Presente que, desde la perspectiva geológica, se denomina Antropoceno o una lectura político-económica, Capitaloceno. En cualquier caso, la forma asumida de la ética es el autoritarismo securitario, ese yo invulnerable e invertebrado. Que se traslada a la *ética y política* (capítulo 10), cuyos inicios con Platón han discurrido con Maquiavelo que separa la política del resto de esferas sociales, instrumentalizándola; por el contrario, Weber sí establece límites al poder, por medio de la ética de la convicción y de la responsabilidad. Inexistente en los totalitarismos, que es la dimensión total de la política. Y su antagonismo, la democracia, en este caso, la zambriana: centrada en las personas. A las que alude Habermas con el fin de crear un patriotismo constitucional. Sin embargo, *la ética* no solamente impregna al individuo sino también a la *sociedad* (capítulo 11). En la que hay vulnerabilidad y justicia social, reconociéndose al conjunto, señala Honneth. Y dando valor, además, a las emociones, Nussbaum; máxime en la sociedad del riesgo, hija de la globalización, como expuso Beck y como bien podría entenderse nuevamente hoy con la guerra ruso-ucraniana, que remite a la significación de imperio de Hardt y Negri. Finalmente, tanto la *ética y profesión* (capítulo 12) y *ética para las ciencias sociales* (capítulo 13) el autor se centra, para el primero, en las nociones de labor, trabajo y acción de Arendt, y en el segundo cabe destacar la interpretación novedosa de Historia de Benjamin, que bien puede estar vinculada con la poscolonialidad, y la defensa del oficio del científico, por Bourdieu.

Con este libro, David Soto ha tenido la virtud de aglutinar nociones clave y actualizadas para interpretar el presente, reivindicando además la filosofía política. Una obra recomendable.

Carlos Gil Gandía

A, Hirschman, *La retórica reaccionaria*, Madrid, Clave Intelectual, 2020, pp. 283.

Albert Hirschman nació en abril de 1915, en Alemania. Sus primeros años como intelectual estaban estrictamente ligados con su activismo político. Debido a su ascendencia judía, Hirschman abandonó Alemania para exiliarse en París tras el ascenso del nazismo, desde entonces, se confesó como antifascista y participó en las brigadas internacionales tras el comienzo de la guerra civil española, ayudó al traslado de refugiados y combatió con los aliados en el frente francés y estadounidense.

Hirschman doctor en economía, fue miembro de la Junta de la Reserva Nacional estadounidense, más concretamente, estimuló el plan Marshall para la reconstrucción europea. Sin embargo, por miedo a una purga en la administración, abandonó Estados Unidos para estudiar economías “subdesarrolladas” localizándose en Colombia. Pese a diferenciarse de teorías de la dependencia, comenzó su inquietud por la economía política y la intención de construir un capitalismo más humano y liberador, esgrimiendo los conflictos y retos entre la democracia y el capitalismo. Gracias a su biografía, podemos entender la obra que reseñaremos a continuación, pues en ella se pretende caracterizar a las fuerzas políticas que han intentado frenar los diferentes avances sociales.

El libro “La retórica reaccionaria”<sup>1</sup> ha sido reeditado por la editorial Clave Intelectual y ha añadido un estudio introductorio de Joaquín Estefanía. En el estudio, Estefanía hace un guiño a la antigua edición del libro “Las retóricas de la intransigencia”<sup>2</sup> por el Fondo de Cultura Económica.

La diferencia sustancial entre ambas ediciones es la traducción de Hirschman como el entendimiento más o menos histórico de las tres tesis que se presentarán a continuación. Ya que, pese a que las tesis puedan pronunciarse de forma atemporal, el alcance de cada una tuvo un apogeo concreto, mostrando intransigencia con una reforma concreta. Por tanto, las referencias serán tanto del estudio preliminar, como del propio autor.

El autor, comienza a escribir el libro cuando se produce una nueva retórica reaccionaria, cuando “los principios de la «revolución conservadora» comenzaron a hacerse hegemónicos” (p. 19) con la victoria de Reagan y Thatcher, y lo que parecían avances sociales indiscutibles empezaban a parecer peligrosos para la estabilidad. Es así, como Hirschman “había sido demasiado optimis-

ta creyendo que había derechos civiles, políticos y sociales que no tenían marcha atrás” (p. 20) y, por tanto, el estudio de esos cuestionamientos era más que pertinente. La denominación de reacción contiene un sentido histórico -como no ocurre con la intransigencia-, “la pareja de «acción» y «reacción» adquirió su uso actual a partir de la tercera ley de movimiento de Newton” (p. 93) que posteriormente se esparció a otras disciplinas como es el caso de la política o el derecho. Bajo esta interpretación, nacerían las justificaciones del bicameralismo de John Adams como reacción, o cómo los primeros «reaccionarios» se confrontaban con la revolución.

De hecho, es así como nace la primera ola reaccionaria, como una fuerte oposición a los derechos civiles y políticos o incluso como una crítica a las revoluciones contemporáneas. En este mismo sentido, “Cosntant sostenía en el «*Tratado de las reacciones políticas*» que los excesos de los jacobinos podrían dar lugar a excesos peores” (p. 94). El autor señala en numerosas ocasiones que cuando se refiere al término reaccionario, no lo hace de una forma injuriosa, sino descriptiva, utilizando la denominación primera para describir otros momentos reaccionarios, cuyo objetivo siempre es el mismo: “hacer retroceder el reloj” (p. 23).

Así, la primera ola reaccionaria nacería con las primeras revoluciones liberales. De ella surgiría la formulación de la tesis de la perversidad, y con ella, el término reaccionario en un sentido político. La tesis de la perversidad sostiene que “una acción contra el sistema establecido producirá el efecto exactamente opuesto al objetivo proclamado” (p. 24), esto provocaría que los actores que no puedan asumir la reforma contraatacarán para que fracase y por tanto la sociedad se dividirá. De esta forma, si los revolucionarios franceses “buscan la democracia provocarán la tiranía” (p. 24), tal y como sostendrían Edmund Burke en sus “Reflexiones sobre la Revolución francesa”<sup>3</sup>. La tesis busca un mantenimiento del *Statu quo* en contraposición con reformas de carácter estructural, por lo que, si se “empuja a la sociedad en una determinada dirección, la sociedad se moverá en dirección opuesta” (p. 97). Vislumbrando así, que la tesis no acepta modificaciones políticas en forma de “ingeniería social”, es decir, desprecia el avance “no natural” de la sociedad.

Como hemos mencionado brevemente, la tesis de la perversidad, pese a que su mayor apogeo se dio con los

<sup>1</sup> A, Hirschman, *La retórica reaccionaria*, Madrid, Clave Intelectual, 2020.

<sup>2</sup> A, Hirschman, *Las retóricas de la intransigencia*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1991.

<sup>3</sup> E, Burke, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.

avances de los derechos políticos y civiles, también se ha podido manifestar con la ampliación del sufragio (p. 105) o con el reconocimiento de los derechos sociales (p. 111).

En cuanto a la segunda ola reaccionaria, se entendería por la amenaza de la ampliación del sufragio. Es aquí donde la segunda tesis, la tesis de futilidad cobraría sentido, ya que sostiene que “todo cambio social o político es fallido, ya que será una superficialidad, algo cosmético, ya que las estructuras profundas de la sociedad permanecen intactas” (p. 25).

El pensamiento reaccionario en este sentido sería similar, pues existe un orden natural correcto, y una modificación humana que no sería natural. Sin embargo, la diferencia es que la tesis de futilidad es una ley que no produce movimiento (p. 25). Esto supone que, pese a que todos los individuos tengan el derecho al voto, siempre existirá una diferencia entre la élite y no élite, entre los gobernantes y los gobernados, tal y como sostenían Mosca<sup>4</sup> y Pareto<sup>5</sup> (p.134). La tesis de la futilidad es perfectamente aplicable a otros contextos, como al Estado de Bienestar, pues se podría sostener que los beneficios de este nunca llegarían a paliar la situación de los más desfavorecidos, pues se trataría de un problema más arraigado, sin solución humana prácticamente.

El tercer momento reaccionario, estaría relacionado con el aumento del Estado de Bienestar y los derechos sociales. La tesis del riesgo es la tesis reaccionaria que mejor pondría en duda los avances sociales, ya que sostiene que “el cambio propuesto por una acción implica costes o consecuencias inaceptables” (p. 26). En otras palabras, “la más vieja reforma, peligraría ante la nueva” (p. 26), pues existe una incompatibilidad en los fundamentos de esta. Esta tesis es ampliamente defendida por autores que abogan por el libre mercado como Friedrich Von Hayek<sup>6</sup>, en las que se asume que la socialdemocracia que se ha ido expandiendo tras la II Guerra Mundial, pondrá en peligro las libertades individuales como los propios fundamentos de la democracia, pues debido a su intervención gubernamental, cada vez más notoria, se iría cercenando la libertad. La esencia de la tesis del riesgo es diferente a las dos tesis anteriores. tanto la tesis de la perversidad como la de la futilidad, son frontales, atacan a la reforma por su naturaleza, mientras que la tesis del riesgo es sutil, no crítica la naturaleza de la reforma, sino sus consecuencias, debido a la indeseabilidad de las mismas (p. 163).

A pesar de que la máxima popularidad de cada tesis responda a un momento reaccionario concreto, lo cierto es que cada una de ellas es perfectamente reproducible en cada momento histórico, incluso en la contemporaneidad, debido a su carácter atemporal. En un primer momento, las tesis reaccionarias podrían parecer incompatibles en la argumentación, ya que, ¿cómo es posible que una reforma fútil, pueda acarrear consecuencias desastrosas o un riesgo explícito con unas consecuencias inasumibles? (p. 211) Lo cierto es que son plenamente compatibles ya que se deberían de entender como argumentos retóricos simples, como alegatos inconexos con la única intención de señalar a la medida propuesta. También es cierto, que argumentaciones extensas, exhaustivas y minuciosas, requerirán únicamente de una tesis, pues la compatibilidad de varias podría entorpecer la argumentación.

Por tanto, las tesis son compatibles de forma retórica, pero la utilización de varias en forma de argumento podría producir puntos de inconexión.

El autor, al describir las tesis, recalca que la retórica de la intransigencia no es única de los reaccionarios, sino que “sus homólogos «progresistas» utilizan argumentos similares para construir su argumentación” (p. 225). Hirschman para ilustrar cómo no sólo los reaccionarios utilizan las tesis, lo ejemplifica con la tesis del riesgo y los marxistas. Ya que “el supuesto común entre la libertad y la democracia y el avance social es incompatible, pero en vez de elegir la libertad, escogen la elección contraria” (p. 226). Se trataría de una intención de eliminar lo establecido por miedo a un colapso del orden. Pese a utilizar la misma argumentación se pretende utilizar de forma contraria. Por tanto, las tesis reaccionarias deben de entenderse tan sólo como un recurso retórico, eso sí, popularmente manifiesto en ocasiones concretas. Aunque es precisa la distinción, entre quienes intentan “hacer retroceder el reloj” (p. 23) y quienes desafían el *Statu quo*.

Para concluir, las tesis reaccionarias siempre se anteponen a un cambio social, pues presuponen que existe un orden bueno o natural previo que se ve socavado por una nueva reforma, por lo cual, es inasumible, puesto que estaría en riesgo la cohesión social. Las tesis, son en realidad una forma retórica de intransigencia frente algo nuevo, una forma de argumentación simple que no entiende la posibilidad ni plausibilidad de que un avance social pueda ser beneficioso.

Ander Rivera Guerrero

<sup>4</sup> G, Mosca, La clase política, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2009.

<sup>5</sup> V, Pareto, Forma y equilibrios sociales, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

<sup>6</sup> F, Hayek, Camino de servidumbre, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

<sup>7</sup> F, Hayek, Los fundamentos de la libertad, Madrid, Unión Editorial, 2019.

G. Pereira y P. Pérez Zafrilla (eds.), *Actualidad de John Rawls en el siglo XXI*, Granada, Comares, 2022, 216 pp.

John Rawls fue sin lugar a dudas uno de los filósofos políticos más prominentes del siglo XX. Su impacto académico se debió en gran medida a su obra *Teoría de la justicia* –traducido a una gran variedad de idiomas, siendo la editorial Fondo de Cultura Económica la encargada de traducirlo a habla hispana– pero también a otros escritos de igual importancia como *Liberalismo político* –traducido al español por editorial Crítica y, también, Fondo de Cultura Económica–, *El derecho de gentes* o *Justicia como equidad. Una reformulación* –ambos traducidos al español por la editorial Paidós–. En España, con ocasión del cincuentenario de la publicación de *Teoría de la justicia*, se realizó el año 2021 un simposio académico que se plasmó en la publicación del presente libro, en cuyo interior se encuentran una serie de capítulos escritos por prominentes expertos en el pensamiento del filósofo estadounidense, cada uno de ellos con el mismo fin en común, a saber, analizar la vigencia de Rawls en pleno siglo XXI.

La obra en cuestión se divide en cinco partes. La primera de ellas, titulada *Cosmopolitismo y justicia*, se compondría de dos capítulos específicamente. En el capítulo escrito por Adela Cortina, su finalidad sería realizar un análisis comparativo entre el *Ius Gentium* rawlsiano y el cosmopolitismo kantiano, con el fin de demostrar que este último sobrepasaría a la propuesta rawlsiana en una serie de elementos, pudiéndose destacar dos principalmente: primero, a diferencia del cosmopolitismo el Derecho de Gentes de Rawls no sería normativo por cuanto que sus principios partirían desde la premisa de ser una doctrina comprensiva dentro de muchas otras, por lo que su aplicación normativa quedaría restringida solo a quienes estuvieran dispuestos a aceptarlas, no a todos; segundo, el componente “arraigado” del cosmopolitismo comprometería a comunidades concretas sin abandonar sus pretensiones de normatividad universal, a diferencia del *Ius Gentium* de Rawls que abandonaría dicha pretensión universalista por las razones explicadas anteriormente. El siguiente capítulo, escrito por Gustavo Pereira, tendría por objetivo justificar el limitacionismo de la riqueza a partir de la teoría de la justicia de Rawls –limitacionismo rawlsiano–. El autor argumentaría que la implementación de medidas impositivas que atacan directamente la concentración de la propiedad y la riqueza, como la renta máxima, serían no solo compatibles sino incluso justificables a partir del marco de la justicia estipulado por Rawls.

La segunda parte titulada *Razón pública* se compondría de un capítulo escrito por Jesús Conill Sancho, quien

al caracterizar la razón pública rawlsiana y destacar que su propósito es “ofrecer una base de razonamiento político que todos compartamos como ciudadanos libres e iguales, en sustitución de las ideas de verdad o justicia basadas en doctrinas generales” (p. 43), plantearía como objetivo analizar las dificultades que la Inteligencia Artificial –IA– y la geopolítica ejercen en la propuesta de razón pública del filósofo estadounidense. Tras analizar el impacto de la IA y la geopolítica en la razón pública, el autor plantea que la defensa de esta última contra las dos primeras implica, a su vez, la defensa de una serie de valores considerados universales que, al contraponerse a los valores de carácter autoritario, originarían una nueva guerra ideológica a la que habría que hacer frente en el contexto contemporáneo. El siguiente capítulo escrito por Daniel Loewe, tendría por finalidad examinar en qué medida la razón pública rawlsiana integraría a los animales ya sea directa o indirectamente en la justicia como equidad. Partiendo desde el presupuesto rawlsiano de los seres humanos como sujetos morales, el autor argumenta que los animales no formarían, directamente, parte de la razón pública sino que lo harían de forma indirecta. No obstante, el análisis de este fenómeno le permitirá evaluar si es que la razón pública rawlsiana puede ser o no modificada en su aspecto fundamental referente a los sujetos de justicia, permitiendo de esta forma integrar a los animales.

En el primer capítulo de la tercera parte titulada *Psicología moral*, Emilio Martínez tendría por objetivo demostrar comparativamente que la teoría de los sentimientos morales de Rawls sería compatible con la ética cordial de Adela Cortina. Tras un análisis de ambas propuestas, el autor concluiría que entre ambos pensadores existirían puntos que volverían compatibles sus ideas, tales como la existencia de vínculos naturales por parte de los sujetos, la importancia de la compasión como elemento imprescindible en ambas teorías, la centralidad de los sentimientos en la conformación moral de las personas, la distinción de dos niveles de actuación moral por parte de los sujetos y la referencia a la reciprocidad en la base tanto moral de Rawls como cordial de Cortina (pp. 88-90). En el siguiente capítulo, y en abierta contraposición hacia las críticas dirigidas contra el individualismo rawlsiano por acusarlo de defender un “yo desligado de la realidad social”, Pablo Aguayo sugiere como tesis que aquellas afirmaciones son imprecisas en la medida en que “saber quién se es y saber quién se quiere ser son condiciones indispensables para aceptar y defender la concepción de la justicia como equidad y

que, además, son constitutivas de la propuesta rawlsiana” (p. 93). Valiéndose específicamente del argumento del autorrespeto, Aguayo afirma que la idea del yo debe articularse con este bien primario puesto que es condición esencial para la concepción que el sujeto tiene de sí y de su relación con los demás.

La cuarta parte titulada *Fundamentos de la teoría rawlsiana* estaría constituida por tres capítulos. El primero de ellos, escrito por Mauricio Correa, tiene como fin exponer la idea de tolerancia en el sistema de Rawls. Partiendo de la distinción de la justicia en tres niveles –justicia doméstica, justicia local y justicia global– Correa se enfocará específicamente en la tolerancia al interior de los niveles de la justicia doméstica y global –expuestos principalmente en *Teoría de la justicia*–. Respecto del tercer nivel, el autor plantea que si bien Rawls no lo aborda en esta obra, sí profundizará en ella en su libro *El derecho de gentes*, enfatizando la necesidad que plantea el filósofo estadounidense por articular una tolerancia internacional entre los Estados liberales y no liberales pero decentes. En el siguiente capítulo su autor, Facundo García, plantea como tesis que la teoría rawlsiana no es ciega pero sí muda frente al poder no observable –estructural–, es decir, sería incapaz de guiar adecuadamente una acción para reducirlo. Utilizando como argumento principal la inclusión de la “Clausula de Valor Equitativo de las libertades” (CVE) por parte del Rawls –cuya finalidad sería la de salvaguardar el valor de las libertades fundamentales frente a las desigualdades sociales y económicas permitidas por el Principio de la Diferencia–, Correa concluye que la CVE logra combatir eficazmente al poder observable pero es mudo ante el poder no observable en la medida en que no dimensionaría su origen ni estipularía guías para reducirlo, limitándose únicamente a evidenciar y sugerir medidas genéricas para combatirlo, nada más (p. 139).

En el siguiente capítulo, Francesco Biondo defendería tres tesis principalmente, a saber, la noción de estructura básica sería una herramienta teórica para determinar lo que las prácticas redistributivas ya asumieron tácitamente –mantención en el tiempo, obligación de cooperación según las normas establecidas, entre otras–; las críticas dirigidas contra Rawls no consideraron la evolución de su pensamiento que va desde *Teoría de la justicia* hacia *Liberalismo político*; por último, el Derecho de Gentes rawlsiano es actual y funcional para comprender la competición tributaria como cuestión de justicia global. Respecto de esta última tesis el autor plantea que si

bien el *Ius Gentium* del filósofo estadounidense es vigente, requiere de una profunda revisión y actualización en aras de poder ser enmarcado adecuadamente en el contexto global contingente (p. 157).

Finalmente, el quinto bloque titulado *Actualidad de Rawls en la sociedad digital*, se compondría de dos capítulos cuya finalidad yacería en analizar la vigencia del pensamiento rawlsiano en el la época digital, época muy diferente de la que Rawls escribiera sus principales obras filosóficas. El capítulo escrito por Domingo García-Marzá tendría por objetivo destacar la perspectiva institucional de la teoría de la justicia de Rawls para incluirla en una ética digital que se ocupe de la Inteligencia Artificial. Para el autor, las propuestas actuales para una IA inclusiva y generadora de confianza carecerían de un diseño institucional aplicado a la estructura organizativa de las instituciones (p. 166). En este sentido, el autor afirma que el planteamiento político de Rawls sería funcional a este propósito en la medida en que su perspectiva institucional no pretende justificar sino más bien entregar credibilidad y consistencia a las instituciones dotándolas de valores morales conformes a nuestro sentido de la justicia, logrando de esta forma estabilidad social. En el siguiente capítulo, Pedro Pérez Zafrilla tiene por objetivo abordar las implicancias de la democracia de propietarios de Rawls en el mundo digital puesto que, a su juicio, resolvería dos grandes problemas presentes en la actualidad: desempleo por la digitalización y concentración socioeconómica por parte de las grandes empresas tecnológicas (p. 179). Más todavía, el autor retomaría la idea de un impuesto negativo a la renta –que el mismo Rawls rechazó posteriormente– dado que comprendería que el nuevo contexto digital generaría, a su vez, nuevas condiciones –como el ocio no deseado– que volverían justo y legítimo su implementación en la actualidad.

Escrito en una prosa clara y amena, pero sobre todo dotado de explicaciones y argumentaciones accesibles a un público no necesariamente experto en el tema, se trata de un libro que lograr cumplir cabalmente con el objetivo propuesto. Si bien hubiese sido novedoso la incorporación de un artículo más crítico con la filosofía de este pensador, aun así logra ser una obra que permite volver a pensar y, en algunos casos, actualizar a John Rawls a nuestro siglo.

Camilo Andrés Soto Suárez