

¿Qué es la política para Alain Badiou? Sobre la recomposición acontecimental del marxismo y algunas de sus paradojas

Jesús Ayala-Colqui¹; Nicol A. Barria-Asenjo²; Karla Villapudua³

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.

¹ Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. Autor correspondiente: yayalac@cientifica.edu.pe

² Universidad de los Lagos. Osorno, Chile. Email de Contacto: nicol.barriaasenjo99@gmail.com

³ Universidad Autónoma de Baja California. Tijuana, México. Email de Contacto: 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 más⁴, en Badiou el marxismo es una convicción propia y coherente. Badiou es, como diría el amauta Mariátegui, un marxista “convicto y confeso”⁵.

No obstante, el marxismo es un término equívoco. Se dice, como el ser en Aristóteles, “en muchos sentidos”⁶. 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”⁷. 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)⁸. 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»”⁹.

¿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

⁴ 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”, *Isegoría* 68, 2023.

⁵ J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 50

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, p. 320; *Met.* VII 1028a10.

⁷ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2008, p. 316.

⁸ 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.

⁹ 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]¹⁰.

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 comunista¹¹.

¿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 Bosteels¹², 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 ulteriores 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 Bachelard¹³— de una “ruptura epistemológica” (*coupure épistemologique*)¹⁴ 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*]¹⁵.

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”¹⁶. 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*”¹⁷—. Incluso aclara que no necesariamente los acontecimientos son percibidos; más aún, estos pueden ser, dicho en términos psicoanalíticos, reprimidos (*refoulés*):

¹⁰ A. Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, En *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1969, p. 12.

¹¹ A. Badiou, A. y F. Balmès, *De la Ideología*, Maspero, 1976, p. 30

¹² Cf. B. Bosteels, “Alain Badiou’s Theory of Subject: Part I. The Re-commendment of Dialectical Materialism?”, *Pli* 12, 2001.

¹³ Cf. G. Bachelard, *La Formation de l’esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

¹⁴ Cf. É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.

¹⁵ L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2014, p. 356; traducción nuestra.

¹⁶ *Ibidem*, p. 358; traducción nuestra.

¹⁷ *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 ideas¹⁸.

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”¹⁹ 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”²⁰, nuestro filósofo indica la necesidad de elaborar una “teoría de los conjuntos históricos”²¹, faltante en su profesor, que es entendida como “los protocolos de “donación” de las multiplicidades puras sobre las que las estructuras son progresivamente construidas”²². 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”²³. Y con ello coincide otra vez, sorprendentemente, con los textos póstumos de su profesor Althusser²⁴, aquellos centrados en el “matérialisme aléatoire” y el “matérialisme de la rencontre”²⁵ (Bourdin, 2005). Pues también Althusser colocará el acento en un “materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo aleatorio”²⁶, aquel de Demócrito y Epicuro, que nos permite “pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento”²⁷. 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 asignable²⁸.

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”²⁹. Más aún, si lo real para Lacan “es lo imposible”³⁰ (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 marxismo³¹.

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”³², ¿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”³³. 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”³⁴ e incluso al asumir que “El partido es el cuerpo de la política”³⁵. 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*)³⁶

¹⁸ *Ibidem*, p. 358; traducción nuestra.

¹⁹ A. Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ *Ibidem*, p. 17.

²¹ *Ibidem*, p. 31.

²² *Idem*.

²³ A. Badiou, *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 81.

²⁴ 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.

²⁵ Cf. J-C. Bourdin, “La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser”, *Multitudes* 21, 2005.

²⁶ L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 33.

²⁷ *Ibidem*, p. 37

²⁸ *Ibidem*, pp. 30-31.

²⁹ A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 81.

³⁰ J. Lacan, *El seminario 17. El reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 131.

³¹ A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 153.

³² *Ibidem*, p. 82.

³³ *Ibidem*, p. 51.

³⁴ *Ibidem*, p. 128.

³⁵ *Ibidem*, p. 312

³⁶ 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”³⁷. 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”³⁸.

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”³⁹. Contra “El Estado, el patrón, la policía”⁴⁰, se trata de erigir lo subjetivo como proceso “hecha por las clases en las masas”⁴¹. 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 pueblo⁴².

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”⁴³ 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*”⁴⁴. 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”⁴⁵. 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)”⁴⁶ 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.

³⁷ A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 300.

³⁸ *Ibidem*, p. 304.

³⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 54.

⁴¹ *Ibidem*, p. 66.

⁴² *Ibidem*, p. 65.

⁴³ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 328.

⁴⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 120; traducción nuestra.

⁴⁶ 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”⁴⁷ 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”⁴⁸.

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]⁴⁹.

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”⁵⁰, 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

⁴⁷ A. Badiou, *Teoría del sujeto*, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁹ A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 9.

⁵⁰ 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 inconsistentes⁵¹.

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 político⁵².

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 proletariado⁵³: “en la práctica, nunca ha podido ninguna organización revolucionaria aplicar un amplio democratismo, ni puede aplicarlo, por mucho que lo desee”⁵⁴. 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]”⁵⁵. 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”⁵⁶.

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”⁵⁷. 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]⁵⁸.

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”⁵⁹.

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”⁶⁰. 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-

⁵¹ A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p. 10.

⁵² *Ibidem*, p. 12.

⁵³ 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.

⁵⁴ V. I. Lenin, *Obras completas. Tomo V. Mayo de 1901-febrero de 1902*, Madrid, Akal, p. 485.

⁵⁵ A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p. 13.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁰ *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”⁶¹. 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”⁶². 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 α que posee un cierto elemento β , aquel no posee los elementos de este, es decir, no se intersectan α tomado como conjunto y β tomado conjunto y ya no como elemento de α . 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 situación⁶³.

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”⁶⁴. 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 α) posee un sitio de acontecimiento (un elemento de ese conjunto β , 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 β , a ese sitio de acontecimiento, y que resultan inopinados para la original situación α . Badiou formula esto de la siguiente manera: “ $ax = \{x \in X, ax\}$ ”⁶⁵, 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”⁶⁶. 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 β del conjunto α 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”⁶⁷. Se trata de un representante anónimo en cuanto nombre común: solo se sabe que

⁶¹ *Ibidem*, p. 56.

⁶² *Ibidem*, p. 59.

⁶³ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003, p. 125.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 118.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 202.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 226.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 256.

pertenece al múltiple β , 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 acontecimiento, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención”⁶⁸. 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 Política⁶⁹.

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)⁷⁰.

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 presentación⁷¹.

Podría pensarse que esta conceptualización, que claramente es coherente con las tematizaciones previas de Badiou, donde se hace hincapié en el carácter acontecimiento 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 exceso⁷².

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

⁶⁸ *Ibidem*, p. 259.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 365-366.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 433.

⁷¹ *Ibidem*, p. 440.

⁷² *Ibidem*, pp. 128-129.

individuo”⁷³ 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*”⁷⁴. 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 verdad⁷⁵.

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]*”⁷⁶.

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”⁷⁷. 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 enriquecidas⁷⁸.

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”⁷⁹. 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 política⁸⁰.

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”⁸¹. 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”⁸² 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”⁸³– o, lo que llama aquí de manera equivalente, una “política de la

⁷³ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 317.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 385-386.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 124.

⁷⁷ A. Badiou, *Condiciones*, México, Siglo XXI, p. 59.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 219.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁸¹ *Ibidem*, p. 222.

⁸² *Ibidem*, p. 208.

⁸³ *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 interpretado⁸⁴.

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”⁸⁵. 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”⁸⁶.

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”⁸⁷ y el “ciberalismo”⁸⁸—, 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]⁸⁹.

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 misma⁹⁰.

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”⁹¹. 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»”⁹². 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”⁹³.

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

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 234-235.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 224

⁸⁶ *Ibidem*, p. 226

⁸⁷ Cf. J. Ayala-Colqui, “El nacimiento del «liberfascismo» y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, *Prometeica*, 24, 2022.

⁸⁸ Cf. J. Ayala-Colqui, “El nacimiento del «ciberalismo». Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”, *Bajo Palabra*, 32, 2023.

⁸⁹ A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, p. 17.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁹¹ *Ibidem*, p. 79.

⁹² *Ibidem*, p. 67.

⁹³ *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”⁹⁴.

Por cierto, a propósito de Althusser, Badiou dice en este texto que “*el marxismo no existe*”⁹⁵. 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)⁹⁶.

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 verdades⁹⁷.

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”⁹⁸.

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”⁹⁹, 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”¹⁰⁰. 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”¹⁰¹. 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”¹⁰². En tanto posible filosofía, tendría que vérselas, en todo caso, según Badiou, con el concepto de organización. Por ende, el marxismo sería algo que atraviesa, 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

⁹⁴ *Ibidem*, p. 94

⁹⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 53-54

⁹⁷ A. Badiou, *Lógica de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 610

⁹⁸ *Ibidem*, p. 611.

⁹⁹ A. Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Paris, Lignes, p. 67; traducción nuestra.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 185; traducción nuestra.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 203; traducción nuestra.

¹⁰² 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 unidad¹⁰³.

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”¹⁰⁴. 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 política¹⁰⁵.

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 etapa¹⁰⁶.

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 venir¹⁰⁷.

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:

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 60-62.

¹⁰⁶ A. Badiou, “Formes actuelles du devenir communiste”, *Revista Guillerme de Ockham* 21(2), p. 375; traducción nuestra.

¹⁰⁷ 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 nuevo¹⁰⁸.

Se podría responder que Badiou intenta sortear esto al definir al comunismo no solo con el eje de la igualdad¹⁰⁹, 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”¹¹⁰. 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 Mouffe¹¹¹ 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 inasignable que no se deja codificar por la axiomática del capital (lo que para Badiou sería el estado de la situación):

¹⁰⁸ M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, p. 163.

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 29.

¹¹¹ 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 numerables¹¹².

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.

¹¹² 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.