

Badiou(s): miradas sobre una vida caleidoscópica

Nicol A. Barria-Asenjo¹, Hernán Scholten², David Pavón-Cuéllar³, Antonio Letelier S⁴, Jairo Gallo Acosta⁵, Javier Camargo-Castillo⁶, Francisco Alejandro Vergara Muñoz⁷, Silvia Kargodorian⁸, Jesús Ayala-Colqui⁹

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.

¹ Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>. E-mail: nicol.barriaasenjo99@gmail.com

² Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3366-2142>. E-mail: hshscholten@gmail.com

³ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1610-6531>. E-mail: davidpavoncuellar@gmail.com

⁴ Universidad de Santiago de Chile.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0203-7256>. E-mail: antonio.letelier@usach.cl

⁵ Universidad Cooperativa de Colombia.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4183-7416>. E-mail: jairogallo75@yahoo.com.ar

⁶ Tecnológico de Monterrey, México.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8484-8273>. E-Mail: javier.camargo@tec.mx.

⁷ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7492-7915>. E-mail: francisco0801@gmail.com

⁸ Universidad de la Marina Mercante, UDEM. Facultad de Humanidades, Buenos Aires, Argentina. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-6214-8500>.

⁹ Jesús Ayala-Colqui. Universidad Científica del Sur. Lima, Perú Autor correspondal: 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 partes¹⁰, 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 filosofía¹¹. 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 filosofía¹². 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 1951¹³ 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 Fanon¹⁴.

Estos tópicos –filosofía, literatura y política– pueden ser considerados claves para pensar en el *sartrismo* de Alain Badiou¹⁵. 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

¹¹ T. Tho y G. Bianco, *Badiou and the Philosophers: Interrogating 1960s French Philosophy*, Londres, Bloomsbury Academic, 2013.

¹² A. Boschetti, *Sartre y “Les Temps Modernes”*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

¹³ 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).

¹⁴ F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

¹⁵ 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.

¹⁰ 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.

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 Bianco¹⁶, 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”¹⁷.

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 ciencias¹⁸.

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 históricos¹⁹, 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]*²⁰. 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^{21 22}, nos interesa aquí delimitar su posición respecto de algunos de los contemporáneos que formaron parte del círculo cercano del filósofo marxista^{23 24} y

²⁰ I. Gordillo, *Filosofía y política en Badiou. Desplazamientos y recomienzos*, Teseopress, 2022.

²¹ B. Bosteels, *op. cit.*

²² M. Starcenbaum, “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente (1965-1983)”, *Revista Izquierdas* 11, 2012, pp. 35-53.

²³ 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.

²⁴ F. J. Ferrari, *Leer con Miller: otro Lacan. El nacimiento de la clínica milleriana*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2023.

¹⁶ T. Tho y G. Bianco, *op. cit.*

¹⁷ 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.

¹⁸ T. Tho y G. Bianco, *op. cit.* p. xxvii.

¹⁹ 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 posible²⁵ (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*²⁶, 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*²⁷, 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”²⁸.

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 concretas²⁹. 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 filosofía³⁰.

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 intelectual³¹.

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 dictadura³².

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 este³³.

²⁵ L. Althusser., *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, París, Stock/IMEC, 2007, p. 240.

²⁶ 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.

²⁷ J. Rancière, *La lección de Althusser*, Santiago, LOM, 2013.

²⁸ 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.

²⁹ M.T. Muñoz Sánchez, “Un cosmopolitismo sin fundamentos últimos”. *En-Claves del Pensamiento*, (0)30, e437, 2021, p. 6.

³⁰ O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy*, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 6.

³¹ *Ibidem*, p. 150.

³² *Ibidem*, pp. 148-149.

³³ *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 excepcional³⁴. 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 Colella³⁵, 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»”³⁶.

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 histórica³⁷.

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”³⁸. 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”³⁹.

Por su parte, Keith Basset⁴⁰ 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 política⁴¹.

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 fundamental⁴². 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”⁴³.

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 raramente⁴⁴. 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”⁴⁵.

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 verdad⁴⁶. 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 confundirse⁴⁷. Para Basset, esto tiene implicaciones en términos de la acción política en tanto los acontecimientos y las subjetividades emergentes no son producto de

³⁴ *Ibidem*, p. 176.

³⁵ L. Colella., “Encuentros y desencuentros filosóficos y políticos entre Badiou y Rancière”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20(2), 2015, pp. 217-230.

³⁶ *Ibidem*, p. 218.

³⁷ *Ibidem*, p. 218.

³⁸ *Ibidem*, p. 219.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ K. Basset, “Event, politics, and space: Rancière or Badiou?”. *Space and Polity*, Vol. 20, No. 3. 2016. pp. 280-293.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

⁴³ 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.

⁴⁴ K. Basset, *op. cit.* p. 281.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 282.

⁴⁷ *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 política⁴⁸.

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 fuerte⁴⁹.

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”⁵⁰. 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 Israel⁵¹. 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”⁵². 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

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997, p. 12.

⁵⁰ É. Balibar, “Universalité de la cause palestinienne”. *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2004.

⁵¹ *Idem*.

⁵² *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”⁵³. 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”⁵⁴. 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”⁵⁵, 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”⁵⁶.

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”⁵⁷.

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 Pablo⁵⁸, sino también por su adhesión a la antifilosofía que les atribuye⁵⁹ 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 humano⁶⁰. 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 marginados⁶¹, Badiou insiste en el carácter irredimible de la política estatal-institucional y repudia el régimen democrático representativo liberal⁶². Badiou quiere una democracia real, una igualdad verdadera y una libertad que, según afirma, será creadora o no será⁶³, 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 libertad⁶⁴. 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 sexualidad⁶⁵, 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 China⁶⁶, 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”⁶⁷.

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.

⁶⁰ A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009.

⁶¹ A. Badiou, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La découverte, 2013.

⁶² A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989-2009*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

⁶⁵ É. Balibar, e I. Wallerstein, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 2018.

⁶⁶ A. Badiou, *Circonstances 3, L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.

⁶⁷ A. Badiou, *Qu'est-ce que j'entend par marxisme?*, Paris, Éditions Sociales, 2016, p. 70.

⁵³ A. Badiou, *Circonstances 3, Portées du mot "juif"*, Paris, Lignes, 2005, pp. 26-27.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 10-11.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁵⁷ B. Robbins, “Balibarism!”, *n+1*, n°16, 2013.

⁵⁸ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

⁵⁹ 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 última⁶⁸.

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”⁶⁹. 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”⁷⁰. “La singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria”⁷¹, 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”⁷². 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

⁶⁸ A. Badiou, *Filosofía y política: una relación enigmática*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p. 90.

⁶⁹ A. Badiou, *Pablo: la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 15.

⁷⁰ A. Badiou, *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003, p. 58.

⁷¹ A. Badiou, *Pablo: la fundación del universalismo*, op. cit., p. 30.

⁷² 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 sitio⁷³.

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”⁷⁴. 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 narcisismo⁷⁵.

Badiou propone un *amor dos*: el amor sería la ficción de una relación de la suma de dos soledades y, para la filósofa eslovena Zupančič⁷⁶, 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 diferencia⁷⁷.

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!⁷⁸.

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 comienzo⁷⁹.

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.

⁷³ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 217.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁷⁶ A. Zupančič, “The Fifth Condition”, en Hallward, P. (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London, Continuum, 2004, pp. 191-201.

⁷⁷ A. Badiou, *Elogio al amor*. Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 60.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁷⁹ *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.