

# Acerca de Badiou y *Lógicas de los mundos*

**Slavoj Žižek**

*lacan.com* - Octubre de 2007

Badiou tiene razón: el anticapitalismo no puede ser directamente el objetivo de la acción política - en política uno opone agentes políticos concretos y sus acciones, y no un "sistema" anónimo. De todos modos, si pudiéramos hacer una distinción entre objetivo y propósito, si no es el objetivo, debería ser su último propósito, el horizonte de toda su actividad.

Uno de los DVD del videojuego Gothic empieza con el siguiente proverbio: "Cada acontecimiento es precedido por una profecía. Pero sin héroes, no hay acontecimientos". Uno puede traducir fácilmente este oscuro proverbio en términos marxistas: "Los lineamientos generales de cada acontecimiento revolucionario pueden ser predichos por teóricos sociales; sin embargo, este acontecimiento sólo puede ocurrir efectivamente sólo si hay un sujeto revolucionario." O, como lo hubiera dicho Badiou: "Sólo si hay un sujeto, un acontecimiento puede ocurrir dentro de un sitio acontecimental."

¿No es la diferencia mínima en política aquella entre el nazismo y el estalinismo? En una carta a Herbert Marcuse fechada el 20 de Enero de 1948, Heidegger escribió: "A los serios y legítimos cargos que le atribuyes al 'régimen que asesinó a millones de judíos...' yo sólo puedo agregar que si en lugar de 'judíos' hubieras dicho 'alemanes orientales', entonces lo mismo se puede decir de los aliados, con la diferencia de que todo lo que ocurrió desde 1945 se ha vuelto de público conocimiento, mientras que el terror sangriento de los nazis en realidad se había mantenido en secreto para el pueblo alemán." <sup>1</sup> Marcuse estaba plenamente justificado de responder que la pequeña diferencia entre el gulag estalinista y el campo de concentración nazi también fue, en aquel momento histórico, la diferencia entre civilización y barbarie.

Tal vez las cuatro respuestas básicas a un acontecimiento descriptas por Badiou (el sujeto fiel; el sujeto reactivo; el sujeto oscuro; la resurrección) deberían complicare un poco más, de manera que haya seis respuestas:

1. Las respuestas al acontecimiento freudiano fueron: (1) fidelidad (Lacan); (2) normalización reactiva, reintegración al campo predominante (psicología del yo, psicoterapia dinámica); (3) negación absoluta (cognitivismo); (4) mistificación oscurantista en un pseudo acontecimiento (Jung); (5) forzamiento total (Reich, freudomarxismo); (6) resurrección del mensaje "eterno" de Freud en "retornos a Freud."
2. Las respuestas a un acontecimiento amoroso son: (1) fidelidad; (2) normalización, reintegración (matrimonio); (3) rechazo absoluto del estado acontecimental (libertinaje, transformación del encuentro en una aventura sexual); (4) rechazo consciente del amor sexual (abstinencia); (5) pasión mortal suicida a la Tristán; (6) amor resucitado (reencuentro).
3. Las respuestas al acontecimiento marxista son: (1) fidelidad (Comunismo, Lenin); (2) reintegración reaccionaria (socialdemocracia); (3) negación absoluta del estado acontecimental (liberalismo, Furet); (4) contraataque catastrófico a guisa de un pseudo-acontecimiento (fascismo); (5) forzamiento total del acontecimiento, lo que termina en un

---

1 Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Syracuse Univ. Press, 2003.

"desastre oscuro" (estalinismo, Jemeres Rojos); (6) renovación del marxismo (Lenin, Mao...)

Entonces, ¿cómo coexisten (1) y (2) en figuras como Lenin o Lacan? Esto nos lleva a una hipótesis adicional: un acontecimiento es necesariamente desapercibido la primera vez, la verdadera fidelidad sólo es posible en la forma de una resurrección, como una defensa en contra del "revisionismo": Freud no conocía la verdadera dimensión de su descubrimiento; fue el "retorno a Freud" de Lacan lo que nos permitió discernir la esencia del descubrimiento freudiano; o, como Stanley Cavell dijo a propósito de las comedias hollywoodenses de matrimonios reincidentes, el verdadero matrimonio siempre es el segundo (con la primera persona).

Badiou desarrolla la noción de mundos "atonales" (*monde atone*)<sup>2</sup>, mundos a los que les falta un "punto", en lacaniano: el punto de almohadillado (*point de capiton*), la intervención de un significante maestro que impone un principio de "ordenamiento" en el mundo, el punto de una simple decisión por sí o por no, en la que la confusa multiplicidad es violentamente reducida a una "diferencia mínima". Es decir, ¿qué es un significante amo? En las últimas páginas de su monumental Segunda Guerra Mundial, Winston Churchill medita sobre el enigma de las decisiones políticas: después de que los especialistas (analistas económicos y militares, psicólogos, meteorólogos...) proponen sus múltiples, elaborados y refinados análisis, alguien debe asumir el simple -y por esa misma razón- difícil acto de transponer esa compleja multitud, donde por cada razón a favor siempre hay dos razones en contra, y viceversa, en un simple "Sí" o "No" - debemos atacar, o debemos esperar... No fue otro que John F. Kennedy el que propuso una descripción muy concisa de este punto:

*La esencia de la decisión final permanece impenetrable al observador - y muchas veces, de hecho, al que toma la decisión.*

Este gesto, que nunca puede basarse plenamente en razones, es propio de un Amo. Así, no hay motivos para desestimar el discurso del Amo, identificándolo apresuradamente con la "represión autoritaria": El gesto del Amo es el gesto fundacional de todo vínculo social. Imaginemos una situación confusa de desintegración, en la que el poder cohesivo de la ideología pierde su eficacia. En semejante situación, el Amo es el que inventa un nuevo significante, el famoso "punto de almohadillado", que nuevamente estabiliza la situación y la vuelve legible; el discurso de la universidad que luego elabora la red de conocimientos que sostiene esta legibilidad presupone y yace, por definición, en el gesto inicial del Amo. El Amo no agrega contenido positivo -él meramente provee un significante que de repente convierte el desorden en orden, en una "nueva armonía", como lo habría dicho Rimbaud. Pensemos acerca del antisemitismo en la Alemania de 1920: en la gente estaba desorientada, arrojada a una derrota militar no merecida, sumida en una crisis económica que barrió con los ahorros de toda la vida, en una impotencia política, en una degeneración moral... y los nazis proporcionaron un simple agente que lo representaba todo: El Judío, el Complot Judío. Ahí es donde reside la magia de un Amo: aunque no hay nada nuevo a nivel de un contenido positivo, "ya nada es lo mismo" luego de que el Amo pronuncie su palabra... La característica básica de nuestro mundo "posmoderno" es que intenta prescindir de esta agencia del significante Amo: la "complejidad" del mundo debe ser asumida incondicionalmente, cada significante Amo pensado para imponer un ordenamiento debe ser "deconstruido", dispersado, "diseminado": *La moderna apología de la "complejidad" del mundo [...] no es más que un deseo generalizado de atonalidad.*" (443) El excelente ejemplo que Badiou da respecto de la "atonalidad" del mundo es la visión políticamente correcta de la sexualidad, promovida por los estudios de género, con este rechazo obsesivo de la "lógica binaria": este es un mundo matizado y ramificado

---

2 Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Seuil, 2006, p. 442-445.

de múltiples prácticas sexuales, que no tolera ninguna decisión, ninguna instancia del Dos, ninguna evaluación (en el sentido fuertemente Nietzscheano). Esta suspensión del significante Amo deja como la única agencia de interpelación ideológica al "innombrable" abismo del goce: el mandamiento definitivo que regula nuestras vidas en la "posmodernidad" es: "Goza!" - realiza tu potencial, goza en todas sus formas, desde intensos placeres sexuales a la plenitud espiritual, pasando por el éxito social. Lo que tenemos hoy no es tanto una POLÍTICA del goce pero, más precisamente, la REGULACIÓN (administración) del goce, que es, strictu sensu, post-política. El goce es en sí mismo ilimitado, el oscuro exceso de lo innombrable, y la tarea es regular este exceso. El signo más claro del reinado de la biopolítica es la obsesión con la cuestión del "estrés": cómo evitar situaciones estresantes, como "lidiar" con éstas. "Estrés" es el nombre para nuestra dimensión excesiva de la vida, para la "demasiaditud" que hay que mantener controlada. Por esta razón, hoy más que nunca, la brecha que separa al psicoanálisis de las terapias se impone en toda su brutalidad: si uno quiere una mejora terapéutica uno efectivamente logrará una ayuda más efectiva y rápida con una combinación de terapias cognitivo-conductuales y tratamientos farmacológicos (pastillas).

Sin embargo, lejos de liberarnos de la presión de la culpa, esta dispensación del significante Amo tiene su precio, el precio señalado por la calificación del mandato superyoico de Lacan: "Nada fuerza a nadie a gozar, excepto el superyó. El superyó es el imperativo del goce - ¡Goza!"<sup>3</sup>. En resumen, la declinación del significante Amo expone al sujeto a todas las trampas y dobles discursos del superyó: el mandato de gozar, es decir el (muchas veces imperceptible) pasaje del permiso de gozar al mandamiento (obligación) de gozar sabotea al mismo goce, de manera que, paradigmáticamente, cuanto más obedecemos al comando del superyó, más culpables nos sentimos. Esta misma ambigüedad afecta la base de una sociedad "permissiva" y "tolerante": "vemos día a día cómo esta tolerancia no es más que un fanatismo, ya que no tolera otra cosa que no sea su propia vacuidad." (LdM-533) Y, efectivamente, cada decisión, cada compromiso determinado es potencialmente "intolerante" hacia todos los demás... Sólo hay un par de calificaciones que añadir a la tesis de Badiou. Primero, en tanto un mundo tal es sostenido por un "punto", ¿No es acaso un mundo sin sentido, atonal, un nombre para la falta de mundo? Badiou afirmó recientemente que nuestro tiempo carece de mundo, refiriéndose al conocido pasaje de Marx en el Manifiesto Comunista sobre la fuerza "desterritorializadora" del capitalismo que disuelve todas las formas sociales fijas:

*El pasaje en donde Marx habla de la desacralización de todos los lazos sagrados en las aguas heladas del capitalismo tiene un tono entusiasta: es el entusiasmo de Marx en el poder disolutivo del Capital. El hecho de que el Capital se haya revelado a sí mismo como el poder material capaz de desgravarnos de las figuras "superyoicas" de lo Uno y los vínculos sagrados que lo acompañan efectivamente representa su carácter progresivo, en el sentido positivo, y es algo que continúa desplegándose en la actualidad. Habiendo dicho esto, el atomismo generalizado, el individualismo recurrente y, finalmente, la degradación del pensamiento a meras prácticas administrativas, de gobierno de las cosas o de técnicas de manipulación, nunca podrán satisfacerme como filósofo. Simplemente pienso que es en el mismo elemento de desacralización que debemos reconectarnos con la vocación del pensamiento.*<sup>4</sup>

Badiou reconoce el estado ontológico excepcional del capitalismo, cuya dinámica socava cualquier forma estable de representación: lo que es usualmente la tarea a ser realizada por la actividad crítico-política (a saber, la tarea de socavar el marco representacional del Estado), ya es realizado por el capitalismo - y esto plantea un problema para la noción de política de Badiou. En formaciones precapitalistas, todo Estado, toda totalización representacional implica una exclusión

3 Jacques Lacan, On Feminine Sexuality (The Seminar, Book XX), New York: Norton 1998, p. 3.

4 Alain Badiou, "L'entretien de Bruxelles," in Les Temps Modernes 526 (1990), p. 6.

fundante, una "torsión sintomática", una "parte de la no-parte", un elemento que, aunque es por sí mismo una parte del sistema, no tiene propiamente un lugar dentro de él - y las políticas de emancipación tienen que intervenir desde su elemento excesivo ("supernumerario") que, aunque parte de la situación, no puede ser contado en sus términos. Sin embargo, ¿qué sucede cuando el sistema ya no excluye el exceso, sino que lo plantea como su fuerza motriz - como en el caso del capitalismo que sólo puede reproducirse a sí mismo mediante su constante auto-revolucionar, mediante la constante superación de sus propios límites? Para simplificarlo: si un acontecimiento político, una intervención emancipadora en un mundo histórico determinado siempre es vinculado al punto excesivo de su "torsión sintomática", si por definición socava los contornos de este mundo, ¿cómo, entonces, vamos a definir una política de emancipación en un universo que ya es en sí mismo sin-mundo, y que para su reproducción ya no necesita ser contenido por los límites de un "mundo"? ¿Cómo vamos a revolucionar un orden cuyo principio es su constante auto-revolucionar? En el campo deleuziano fue Brian Massumi quien formuló claramente este punto muerto, que se basa en el hecho de que el capitalismo hoy ya superó la lógica de la normalidad totalizada y adoptó la lógica del exceso errático:

*cuanto más variado, y aún errático, mejor. La normalidad empieza a perder su asidero. Las regularidades empiezan a aflojarse. Esta soltura de la normalidad es parte de la dinámica del capitalismo. No es una simple liberación. Es la propia forma de poder del capitalismo. Ya no es el poder disciplinario institucional el que lo define todo, es el poder del capitalismo de producir variedad - porque los mercados se saturan. Produce variedad y tendrás un nicho de mercado. Las más raras tendencias afectivas están bien -siempre y cuando paguen. El capitalismo empieza a intensificar o diversificar el afecto, pero sólo para extraer plusvalía. Secuestra al afecto para intensificar el potencial de ganancia. Literalmente valoriza al afecto. La lógica capitalista de producción de plusvalía empieza a apoderarse del campo relacional, que es también el dominio de la ecología política, el campo ético de la resistencia a la identidad y los caminos predecibles. Es muy preocupante y confuso porque me parece que hay una cierta clase de convergencia entre la dinámica del poder capitalista y la dinámica de la resistencia.<sup>5</sup>*

Hay así, más allá de todas las chicanas baratas y las analogías superficiales, una homología estructural profunda entre el auto-revolucionar maoísta, la lucha permanente contra la osificación de las estructuras estatales, y la dinámica inherente al capitalismo. Uno se tienta de parafrasear una vez más a Brecht: "Qué es robar un banco comparado con fundar un nuevo banco?": Qué son los violentos y destructivos arrebatos de los guardias rojos en la Revolución Cultural comparados con la verdadera Revolución Cultural, la permanente disolución de todas las formas de vida necesarias para la reproducción capitalista? Esta reapropiación capitalista de las dinámicas revolucionarias tiene su lado cómico. Se ha hecho público recientemente que, con el objetivo de conceptualizar la guerra urbana de las Fuerzas de Defensa de Israel contra los palestinos, las academias militares israelíes se refieren sistemáticamente a Deleuze y Guattari, especialmente al libro *Mil Mesetas*, usándolo como "teoría operacional" - las palabras claves usadas son "Entidades Rivales Sin Forma", "Maniobra Fractal", "Velocidad vs. Ritmo", "La máquina de guerra Wahabi", "Anarquistas posmodernos" y "terroristas nomádicos". Una de las distinciones clave en la que se apoyan es la diferencia entre espacio suave y estriado, que reflejaría los conceptos organizacionales de la "máquina de guerra" y de los "aparatos de estado". El ejército israelí usa frecuentemente el término "suavizar el espacio" cuando se refieren a las operaciones en un espacio como si éste no tuviera fronteras: Las áreas palestinas son pensadas como "estriadas" en el sentido de que están cercadas por vallas, muros, zanjas, rutas cortadas y así sucesivamente:

*El ataque conducido por unidades de las Fuerzas de Defensa de Israel en la ciudad de Nablus en*

---

5 Brian Massumi, "Navigating Movements," in Hope, ed. Mary Zournazi, New York: Routledge 2002, p. 224.

Abril del 2002 fue descrito por su comandante, el brigadier general Aviv Kokhavi, como "geometría inversa", que según sus explicaciones es "la reorganización de la sintaxis urbana por medio de una serie de acciones micro-tácticas". Durante la batalla los soldados se movieron dentro de la ciudad a través de cientos de metros de túneles bajo tierra excavados mediante una estructura urbana densa y contigua. Aunque varios miles de soldados y guerrillas palestinas maniobraron simultáneamente en la ciudad, fueron tan "saturados" dentro del tejido urbano que muy pocos podrían haber sido vistos desde el aire. Además, no usaron ninguna de las calles, rutas, o patios de la ciudad, ni tampoco sus puertas exteriores, escaleras o ventanas, sino que se movieron horizontalmente a través de las paredes y verticalmente a través de agujeros perforados en los techos y los pisos. Esta forma de movimiento, descrita por los militares como una "infestación", buscaba redefinir el adentro como el afuera, los interiores domésticos como vías de desplazamiento. La estrategia de las Fuerzas de Defensa de Israel de "caminar a través de las paredes" parte de un concepto de la ciudad que no es sólo el de un lugar, sino también el mismo medio de guerra, "un medio flexible, casi líquido, siempre contingente y en constante flujo".<sup>6</sup>

¿Y qué se puede inferir de todo esto? Por supuesto que no tiene sentido acusar a Deleuze y Guattari de teóricos de la colonización militarista - pero la conclusión de la maquinaria conceptual articulada por Deleuze y Guattari, lejos de ser simplemente "subversiva", es perfectamente compatible con el modo operacional (militar, económico, ideológico-político) del capitalismo actual. Y volviendo a Badiou, como Alberto Toscano señala en su agudo análisis, él también queda atrapado en una inconsistencia: él señala la conclusión "lógica" de que, en un universo "sin mundo" (que es hoy el universo del capitalismo global), el propósito de las políticas emancipadoras de hoy deberían ser precisamente opuestas al modus operandi "tradicional" - la tarea hoy es formar un nuevo mundo, proponer un nuevo significante amo que provea un "mapa cognitivo":

*[...] Mientras que en los trabajos teóricos de Badiou sobre el aparecer de los mundos él argumenta convincentemente que los acontecimientos engendran la disfunción de los mundos y sus regímenes trascendentales, en su "ontología del presente" Badiou aboga por la necesidad, en nuestros tiempos interválicos "sin mundo", por la construcción de un mundo tal que aquellos hoy excluidos puedan inventar nuevos nombres, capaces de sostener nuevos procedimientos de verdad. Mientras él escribe, "sostengo que estamos en un momento especial, un momento en el cual no hay ningún mundo" [...] Como resultado: "La filosofía no tiene otro propósito legítimo que no sea el de encontrar nuevos nombres que traerán a la existencia el mundo desconocido que espera por nosotros porque nosotros esperamos por él". En una inversión muy peculiar de ciertos rasgos fundamentales de su doctrina, pareciera que Badiou está aquí abogando hasta cierto punto por una tarea "ordenadora", una que inevitablemente, quizás por error, resuena con el ubicuo eslogan de que "Otro Mundo es Posible".<sup>7</sup>*

Para arrojar algo de luz sobre este impasse, hay que tener en cuenta que la triada de Badiou Ser-Mundo-Acontecimiento funciona de la misma manera que la triada de Kierkegaard: Estético-Ético-Religioso: la elección es siempre entre dos términos, o lo uno o lo otro, es decir, los tres términos no operan al mismo nivel ontológico. Es lo mismo que el Imaginario-Simbólico-Real de Lacan, o el Yo-Superyó-Ello freudiano: cuando nos concentramos en uno de los términos, los otros dos se condensan en uno (bajo la hegemonía de uno). Si nos enfocamos en lo Imaginario, lo Real y lo Simbólico se concentran en el opuesto de lo Imaginario, bajo el dominio de lo simbólico: Si nos enfocamos en R, I y S se concentran bajo el dominio de S. (Ahí reside el pasaje en el trabajo de

6 Eyal Weizman, "Israeli Military Using Post-Structuralism as 'Operational Theory'," available online at [www.frieze.com](http://www.frieze.com).

7 Alberto Toscano, "From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism," *Communication & Cognition*, Vol. 36 (2003), 1-2.

Lacan anunciado en su Seminario VII acerca de la ética del psicoanálisis: el pasaje del eje I-S al eje S-R.) O, en el caso de Freud, si nos enfocamos en el Yo, su opuesto es el Ello (que abarca el Superyó); etc. (La ironía es que el título del primer gran libro de Badiou del cual *Lógicas de los Mundos* es la parte II, *Ser y Acontecimiento*, debe ser leído de la misma manera que el Yo y el Ello freudiano: como una referencia implícita a un tercer término, Mundo, o en el caso de Freud, superyó).

En *Lógicas de los Mundos*, el pasaje es del eje Ser-Acontecimiento al eje Mundo-Acontecimiento. Lo que esto significa es que en *Lógicas de los Mundos*, Ser, Mundo y Acontecimiento no forman una triada: tenemos la oposición entre Ser y Mundo (aparecer), o bien la oposición entre Mundo y Acontecimiento. Hay una conclusión inesperada que señalar aquí: en tanto que (Badiou insiste en este punto una y otra vez) un verdadero acontecimiento no es meramente un gesto negativo, pero abre una dimensión positiva de lo Nuevo, un acontecimiento ES la imposición de un nuevo mundo, de un nuevo Significante Amo (una nueva nomenclatura, como lo pone Badiou, o lo que Lacan llama *vers un nouveau signifiant*). El verdadero cambio acontecimental es el pasaje del viejo al nuevo mundo. Deberíamos dar un paso adelante e introducir la dimensión de la dialéctica: un acontecimiento PUEDE ser contado por la tensión entre la multiplicidad del Ser y el Mundo; su sitio es la torsión sintomática de un Mundo; es generado por el exceso de Ser sobre el Mundo (o de la presentación sobre la re-presentación). El enigma propiamente hegeliano aquí no es "¿cómo es posible un acontecimiento, el surgimiento de algo verdaderamente Nuevo?", sino más bien cómo pasamos del Ser al Mundo, al aparecer (finito); es decir, cómo puede el Ser, su multiplicidad infinita y plana, APARECER (ante sí mismo)? No es que esto presupone una clase de "negatividad" que tiene que ser de alguna manera operativa en medio del Ser mismo; alguna fuerza de (no infinitud, pero al contrario) finitud; lo que Hegel llama "poder absoluto", de desgarrar lo que en tiene cohesión, de dar autonomía al aparecer. Antes que cualquier "síntesis", el Espíritu es lo que Kant llama "imaginación trascendental", el poder de abstraer, de simplificar/mortificar, de reducir una cosa a su "rasgo unario", de borrar su salud empírica. El Espíritu es el poder de permanecer, cuando es confrontado con la confusa salud de los rasgos empíricos: "Todo esto no importa realmente! Sólo díganme si el rasgo X está ahí o no!" Tal vez un CUARTO término es necesario, un término que sostenga la triada del Ser/Mundo/Acontecimiento, una negatividad ("pulsión de muerte") no reductible a ninguno de los tres.

Cuando Badiou habla de "verdades eternas", verdades transhistóricas cuya universalidad atraviesa específicos mundos históricos, horizontes de sentido, esta universalidad no es la universalidad mítica del arquetipo junguiano (aún cuando su descripción de la Idea del caballo desde las pinturas de las cavernas prehistóricas hasta Picasso a veces se le acerca demasiado), sino la universalidad sin sentido de lo Real, lo que Lacan llama "matema".

¿Cuál es, entonces, el resultado histórico (la lección) de la Revolución Cultural China? Es difícil omitir la ironía del hecho de que Badiou, quien firmemente se opone a la noción negativa de acto, ubica la significancia histórica de la Revolución Cultural maoísta precisamente señalando "el fin del Partido-Estado como la producción central de la actividad política revolucionaria. Más generalmente, la Revolución Cultural mostró que ya no es posible asignar las acciones revolucionarias de masas ni los fenómenos organizacionales a la lógica estricta de la representación de clase. Esto explica por qué sigue siendo un episodio político de la mayor importancia." Estas líneas son del libro de Badiou "*La Revolución Cultural: La última revolución?*"<sup>8</sup>, que en su conclusión repite enfáticamente el mismo punto:

*En definitiva, la Revolución cultural, en su mismo impasse, testimonia la imposibilidad de liberar*

---

8 A conference from 2002 translated by Bosteels himself.

*realmente y de manera global la política del cuadro del Partido-Estado, cuando ella está allí encerrada. Es una irreemplazable experiencia de saturación, puesto que hay en ella una voluntad violenta de buscar un nuevo camino político, de relanzar la revolución, de encontrar las formas nuevas de la lucha obrera en las condiciones formales del socialismo, todo lo que viene a embarrancarse en el mantenimiento obligado, por razones de orden estatal y de rechazo de la guerra civil, del cuadro general del Partido-Estado.*

La importancia clave de la última explosión revolucionaria del siglo XX es así NEGATIVA, reside en su fracaso, señala el agotamiento de la lógica de partido-estado del proceso revolucionario. ¿Y si diéramos un paso más y concibiéramos ambos polos, presentación (auto organización "directa" extra-estatal de las masas) y representación como dos polos interdependientes, de manera que, un una verdadera paradoja hegeliana, el fin de la forma partido-estado guiada por el telos de "tomar el poder del estado", es simultáneamente también el fin de todas las formas de auto-organización "directa" (no representacional, consejos y otras formas de "democracia directa")? Cuando Badiou, en su reciente *Lógicas de los Mundos*, hace el mismo señalamiento acerca de la Revolución Cultural, su acento cambia casi imperceptiblemente:

*Para todos los revolucionarios del mundo, la Revolución Cultural experimentó, efectivamente, los límites del leninismo. Nos enseñó que la política de emancipación ya no puede estar bajo el paradigma de la revolución ni ser cautiva, tampoco, de la forma-partido. Simétricamente, no puede inscribirse en el dispositivo parlamentario y electoral. Todo comienza -y ese es el sombrío genio de la Revolución Cultural- cuando, habiendo saturado en lo real las hipótesis anteriores, entre 1966 y 1968, los jóvenes guardias rojos estudiantes, luego los obreros de Shanghai, prescribieron para los decenios por venir la realización afirmativa de ese comienzo, del que sólo exploraron -hasta tal punto su furor era aún prisionero de aquello contra lo cual se sublevaban- la faz de negación pura.<sup>9</sup>*

Hay una tensión entre ambas interpretaciones. De acuerdo a "La Revolución Cultural: ¿La última Revolución?", el fracaso de la Revolución Cultural *testimonia la imposibilidad de liberar realmente y de manera global la política del cuadro del Partido-Estado, cuando ella está allí encerrada*, siendo la causa de este fracaso especificada a un nivel de sentido común (*el mantenimiento obligado, por razones de orden estatal y de rechazo de la guerra civil, del cuadro general del Partido-Estado.*) En contradicción con esta afirmación sobre la imposibilidad de liberar a la política de la forma-estado que la aprisiona, el pasaje de *Lógicas de los Mundos* percibe como la lección de la Revolución Cultural la imposibilidad de continuar la actividad política radical dentro del marco del partido-estado, es decir, "el fin de la partido-estado como la figura central de la producción política revolucionaria." ¿Así que no podemos practicar políticas revolucionarias FUERA del marco partido-estado, ni tampoco podemos hacerlo DENTRO de este marco? No es de sorprender que cuando Badiou hace la pregunta clave (la "Idea eterna" de las políticas revolucionarias-igualitarias con sus cuatro componentes -igualdad, terror, voluntarismo, confianza en la gente -, ¿está basada en el modelo estado-partido, apoyándose en un Estado revolucionario, el cual agotó su potencial en la Revolución Cultural, de manera que ahora tenemos que abandonarla, o es verdaderamente "eterna" y, como tal, espera a ser reinventada en nuestra época pos-revolucionaria?), él ofrece una respuesta que no parece muy convincente:

*Lo que constituye la subjetividad transmundana de la figura del revolucionario de Estado es justamente que él intenta hacer prevalecer la separación entre Estado y política revolucionaria, con la tensión particular de que lo intenta desde el interior del poder del Estado. La figura en cuestión no existe, por consiguiente, sino bajo la presuposición de esta separación. Por eso,*

---

9 *Lógicas de los Mundos*, p. 571-572

*además, sólo es filosóficamente constructible hoy en día, después de que un nuevo pensamiento de la política volvió pensable y practicable que uno pueda situarse, para pensar la acción, desde el interior de una política que no tiene ni como objetivo ni como norma el poder de Estado.<sup>10</sup>*

La verdadera pregunta aquí es: ¿cómo opera esta externalidad respecto del Estado? Ya que la Revolución Cultural señala el fracaso del intento de destruir el Estado desde su interior, de abolirlo, ¿la alternativa es simplemente aceptar el Estado como un hecho, como el aparato que se ocupa del "servicio de los bienes", y operar a una distancia de éste (bombardeándolo con proclamaciones y demandas prescriptivas)? Pero esa postura es muy cercana a, digamos, la de Simon Critchley, quien recientemente argumentó que las políticas de emancipación son

*promulgadas o incluso implemente actuadas -prácticamente, localmente, situacionalmente- a una distancia del Estado. [...] Ponen en cuestión al Estado, toman al orden establecido en cuenta, no para deshacerse del Estado, deseable aunque bien podría ser en un sentido utópico, sino para atenuar sus efectos maliciosos.*

La mayor ambigüedad de esta posición reside en un extraño non sequitur: si el Estado está aquí para quedarse, si es imposible abolir el Estado (y el capitalismo), ¿por qué actuar a DISTANCIA del Estado? ¿Por qué no dentro de él? ¿Por qué no aceptar la premisa básica de "tercera vía" de la nueva izquierda? Quizás sea hora de tomar en serio la obsesiva crítica de la "burocracia" por parte de Stalin, y de apreciar de una nueva manera (hegeliana) el trabajo necesario de la burocracia estatal. En otras palabras, las posturas de Critchley y Badiou, ¿no se apoyan en el hecho de que alguien más se ocupará de hacer funcionar la maquinaria estatal, habilitándonos a participar en la distancia crítica respecto del Estado? Además, si el espacio de las políticas de emancipación se define por una distancia del Estado, ¿no estamos dejando el campo (estatal) servido en bandeja al enemigo? ¿No es crucial QUÉ forma de poder tiene el Estado? ¿No lleva esta postura a reducir esta cuestión crucial a algo secundario, como si en definitiva no importara qué tipo de estado tenemos? Entonces cuando Badiou afirma que los guardias rojos *prescribieron para los decenios por venir la realización afirmativa de ese comienzo, del que sólo exploraron -hasta tal punto su furor era aún prisionero de aquello contra lo cual se sublevaban- la faz de negación pura*, podrá esta "realización afirmativa" inventar una nueva forma de deshacernos del Estado, de "abolirlo"? ¿O se trata de una mera distancia del Estado, o -de una manera más radical-, una nueva APROPIACIÓN de los aparatos del Estado?

En Lógicas de los mundos Badiou da una definición sucinta de "materialismo democrático" y de su opuesto, la "dialéctica materialista": el axioma que condensa el primero es "No hay más que cuerpos y lenguajes...", a lo que la dialéctica materialista agrega: "... sino que hay verdades". Esta oposición no es tanto la oposición de dos ideologías o filosofías, sino más bien la oposición entre presuposiciones/creencias no reflexivas a las que somos "arrojados" en tanto estamos inmersos en nuestra vida-mundo, y la actitud reflexiva del pensamiento propio que nos habilita a sustraernos de esa inmersión, de "desconectarnos", como Morfeo hubiera dicho en The Matrix, una película muy valorada por Badiou, en la que también encontramos una descripción precisa de la necesidad, evocada por Badiou, de auto-controlarnos (cuando Morfeo le explica a Neo que hay mucha gente común totalmente atrapada (enchufada) a la Matrix, le dice: "aquél que no está enchufado es un agente en potencia."). Esto explica por qué el axioma de Badiou sobre el "materialismo democrático" es su respuesta a la pregunta sobre nuestras creencias ideológicas espontáneas (no reflexivas): "¿Qué pienso cuando estoy fuera de mi control? O, mejor, ¿cuál es mi (nuestra) creencia espontánea?" Más aún, esta oposición es inmediatamente vinculada a lo que (alguna vez) llamamos "lucha de clases en filosofía", la orientación identificada por los nombres de Lenin, Mao Zedong y

---

10 Lógicas de los Mundos, p. 575

Althusser - ésta es la formulación sucinta de Mao: "sólo cuando hay lucha de clases puede haber filosofía". La clase dominante tiene que abrirse paso mediante un intenso trabajo conceptual, lo que explica por qué, para Badiou, la referencia clave aquí es Platón - y no el Platón caricaturizado, el filósofo antidemocrático de la reacción aristocrática a la democracia ateniense, pero el Platón que fue el primero en afirmar claramente el campo de la racionalidad liberada de las creencias heredadas. Después de todas las malas palabras acerca del carácter "fono-logocéntrico" de la crítica de Platón hacia la escritura, ya es probablemente tiempo de afirmar su aspecto positivo (igualitario y democrático): en el Estado despótico pre-democrático, la escritura era monopolio de la elite dominante, su carácter era sagrado, "así está escrito" era el último sello de autoridad, el significado presuntamente misterioso del texto escrito era el objeto de creencia por excelencia. Entonces, el propósito de la crítica de Platón a la escritura era doble: privar a la escritura de su carácter sagrado, y afirmar el campo de la racionalidad liberada de las creencias, es decir, distinguir el logos (el dominio de la dialéctica, del razonamiento racional que no admite autoridad externa) del mito (creencias tradicionales):

*Así aparece el significado de la crítica de Platón: sustraer de la escritura su carácter sagrado. El camino a la verdad no es la escritura, sino la dialéctica, es decir, la palabra hablada con su implicancia de dos o más bien tres actores: el hablante, el oyente y idioma que compartimos. Con su crítica, Platón por primera vez en la historia del hombre, destiló la noción de racionalidad como tal, libre de toda mezcla con las creencias.<sup>11</sup>*

La calificación que estoy tentado de hacer es que, tal vez, deberíamos aún así suspender la resistencia comprensible de Badiou respecto del "materialismo democrático" y dar vuelta la relación sujeto-predicado entre ambos opuestos: "democracia materialista" versus "materialismo dialéctico".) Hay una versión antropológica más restringida de este axioma: para el materialismo democrático, "no hay nada más que individuos y comunidades", a lo que la dialéctica materialista agrega "en la medida en que lo es de una verdad, un sujeto se sustrae a toda comunidad y destruye toda individuación."<sup>12</sup> El pasaje del Dos al Tres es crucial aquí, y uno tiene que tener en cuenta todo su empuje platónico, propiamente metafísico, en la dirección de lo que, prima facie, no puede sino aparecer como un gesto proto-idealista de afirmar que la realidad material no es todo lo que hay, que hay otro nivel de verdades incorpóreas. En este sentido, me siento tentado de complementar a Badiou de dos maneras. Primero, ¿no son cuerpos y lenguajes sinónimos de ser, multiplicidades y mundos? El Tres con el que estamos lidiando aquí es así el Tres del Ser, Mundos y Verdades: para el materialismo democrático, sólo hay la multiplicidad del ser (la realidad interminablemente diferenciada) y diferentes mundos -universos lingüísticos- dentro de los cuales los individuos y las comunidades experimentan esta realidad. (Deberíamos entonces, en contra de Badiou, insistir en la igualdad estricta entre Mundos y Lenguajes: cada Mundo es sostenido por un Lenguaje, cada Lenguaje "hablado" sostiene un Mundo - ésto es lo que Heidegger quería decir en su tesis acerca del lenguaje como la "morada del Ser.") ¿No es esta efectivamente nuestra ideología espontánea? Hay una realidad compleja, interminablemente diferenciada, que nosotros, individuos y comunidades inmersos en ella, siempre experimentamos desde una perspectiva particular, finita, de nuestro Mundo histórico. Lo que el materialismo democrático rechaza furiosamente es la noción de que puede haber una Verdad universal infinita que atraviesa esta multitud de Mundos - en política esto significa "totalitarismo", el cual impone su verdad como universal. Por esto debemos rechazar a los, digamos, jacobinos, quienes impusieron en la pluralidad de la sociedad francesa las nociones universales de igualdad y otras verdades, lo que necesariamente desembocó en el terror... Esto nos lleva al segundo complemento: hay una versión aún más restringida del axioma del materialismo democrático: "Todo lo que tiene lugar en la sociedad actual es la dinámica de la globalización

---

11 Moustapha Safouan, "Why Are the Arabs Not Free: the Politics of Writing" (unpublished manuscript).

12 Lógicas de los Mundos, p. 25

posmoderna, y las reacciones y resistencias a ésta (conservadoras-nostálgicas, fundamentalistas, de vieja izquierda, nacionalistas, religiosas...) - a lo que, por supuesto, la dialéctica materialista agrega su salvedad: "... sino que hay políticas radicales (comunistas) de emancipación."

Aquí es donde el pasaje dialéctico-materialista del Dos al Tres cobra relevancia: el axioma de las políticas de emancipación no es el dualismo simplista de la "lucha de clases", sino, más precisamente, el Tercer movimiento en tanto la sustracción del Dos de las políticas hegemónicas. Es decir, el campo ideológico hegemónico nos impone un campo de visibilidad (ideológica) con su propia "contradicción principal" (hoy es la oposición entre la democracia de libre mercado y el totalitarismo-fundamentalismo-terrorismo - "Islamofacismo", etc.), y lo primero que hay que hacer es rechazar (sustraernos de) esta oposición, y percibirla como una falsa oposición destinada a oscurecer la verdadera línea de división. La fórmula lacaniana para este redoblamiento es  $1+1+a$ ; el antagonismo "oficial" (el Dos) siempre está complementado por un "resto invisible" que indica su dimensión cerrada. En otros términos el VERDADERO antagonismo siempre es reflexivo, es el antagonismo entre el antagonismo "oficial" y lo que es excluido de él (por esto es que en las matemáticas de Lacan,  $1+1=3$ ). Hoy, por ejemplo, el verdadero antagonismo no es aquél entre el multiculturalismo liberal y el fundamentalismo, sino el que hay entre este mismo campo de oposición y el tercero excluido (políticas radicales de emancipación). - Uno hasta se siente tentado de vincular este Trío a tres diferentes mecanismos de mantener la integración del cuerpo social:

- La matriz tradicional de la autoridad en la que una comunidad se establece mediante el sacrificio, o se fundamenta en cierto crimen primordial, de manera que es la culpa lo que sostiene a los miembros unidos y subordinados a un líder
- La "mano invisible" del mercado, es decir, un campo social en el que por medio de una astucia de la razón la competencia misma entre los individuos -cada cual siguiendo sus preocupaciones egoístas- produce un misterioso balance que funciona por el bien de todos
- El proceso político abierto de la cooperación social en el que las decisiones no son hechas por una autoridad suprema, ni recaen en el resultado de un mecanismo ciego, sino que se alcanzan mediante la interacción consciente de los individuos.

Y además, ¿no forman estos tres modelos una suerte de triángulo lévistraussiano? El liberalismo de mercado y el espacio propiamente democrático de la acción pública y la cooperación social planificada. (Uno podría argumentar que, por supuesto, el triángulo debería extenderse a un cuadrado semiótico greimasiano, ya que el tercer modo es en sí dividido entre la auto-organización democrática propiamente dicha y el Poder de Estado impuesto desde arriba a la sociedad - "autogestión versus burocracia.")

Esto nos permite acercarnos de una nueva manera al concepto de "punto" de Badiou en tanto punto de una decisión, como el momento en el que la complejidad de una situación es "filtrada" por un dispositivo binario y así reducida a una simple elección: considerándolo todo, estamos A FAVOR o EN CONTRA (¿debemos atacar o retroceder? ¿Apoyamos la proclama o nos oponemos?) Con respecto al Tercer movimiento como la sustracción del Dos de las políticas hegemónicas, uno debería siempre tener en cuenta que una de las operaciones básicas de la ideología hegemónica es forzar un punto falso, imponernos una falsa elección - como en la "guerra contra el terror" actual, cuando alguien pone el foco en la complejidad y la ambigüedad de la situación, tarde o temprano es callado por una voz brutal que le dice "Ya fue suficiente palabrerío, estamos en medio de una situación apremiante en la que el destino del mundo libre está en juego, así que, por favor, sé claro

respecto de dónde estás parado, ¿a favor o en contra de la democracia y la libertad?" (Podemos incluso concebir la versión humanitaria de este chantaje: "Ya fue suficiente palabrerío acerca del neocolonialismo, la responsabilidad de Occidente, etc - ¿quieres hacer algo o no por los millones de africanos que sufren? ¿O acaso simplemente quieres ganar puntos en tu lucha política-ideológica?) El anverso de esta imposición de una falsa elección es, por supuesto, el desdibujamiento de la verdadera línea de división - aquí el nazismo aún no a sido superado en su designación del enemigo judío como el agente de la conspiración plutocrática-bolchevique." En esta designación el mecanismo está al desnudo: la verdadera oposición ("plutócratas" versus "bolcheviques", es decir, capitalistas versus proletariado) es literalmente borroneada en Una; y ahí reside la función del nombre "Judío" - servir como el operador de este desdibujamiento. La primer tarea de la política de emancipación es entonces distinguir entre "falsos" y "verdaderos" puntos, "falsas" y "verdaderas" elecciones, es decir, volver a traer el tercer elemento, cuyo ocultamiento sostiene la falsa dicotomía-como la falsa elección actual entre "democracia liberal o Islamofacismo" se sostiene por el ocultamiento de las políticas radicales de emancipación. Entonces uno debe ser muy claro al rechazar el peligroso lema "el enemigo de mi enemigo es mi amigo", que nos lleva a descubrir cierto potencial "progresivo", anti-imperialista, en los movimientos fundamentalistas islámicos. El universo ideológico de movimientos como Hezbollah se basa en el ocultamiento de las distinción entre neoimperialismo capitalista y emancipación progresiva secular: dentro del espectro ideológico de Hezbollah la emancipación de la mujer, de las minorías sexuales, etc no son más que un aspecto decadente y moralista del imperialismo occidental.

Ahí es donde estamos hoy: el antagonismo impuesto sobre nosotros por el espacio de la ideología dominante es el antagonismo secundario entre lo que Badiou llama sujeto reactivo y sujeto oscuro, guiando la lucha contra el escenario del acontecimiento borrado.

En su lectura de Badiou, Adrian Johnston<sup>13</sup> distingue el potencial crítico-ideológico de las rupturas acontecimientales: cuando el balance de una situación ideológica es perturbada por "nudos sintomales", elementos que, siendo formalmente parte de la situación, no caben dentro de ella, la defensa ideológica puede adoptar dos estrategias básicas: la "acontecimentación" falsa de la dinámica, que es plenamente parte de la situación dada, y la negación de los signos que delinear verdaderas posibilidades acontecimientales, la lectura de estos signos como accidentes menores o perturbaciones externas:

*En el primer caso, hacer meras modificaciones pareciera prometer lo nuevo (una táctica que pasa a primer plano en la ideología del capitalismo tardío, cuya "revolución perpetua" -ruidosamente promovida - es en realidad sólo una instancia del cliché que dice que "cuanto más cambian las cosas, más permanecen igual"- o, como dice Badiou, "el capitalismo es la obsesión de la novedad y la perpetua renovación de las formas"); En el segundo caso, hacer que los sitios alberguen convulsiones potencialmente explosivas pareciera ser, como mínimo, características insignificantes del paisaje banal y cotidiano, y a lo sumo no más que fallas temporarias y corregibles del normal funcionamiento del sistema establecido.*

Tal vez esta línea de pensamiento sólo necesite una calificación: Johnston sostiene que "la ideología del estado mundano, mediante cierta mascarada, distingue sus puntos más débiles, y no integrados, sus talones de Aquiles, como engranajes totalmente integrados y componentes de su supuesta funcionalidad armónica, en lugar de contener como un locus el potencial de tirar llaves inglesas en sus engranajes y así generar disfunciones acontecimientales de su régimen, un régimen que nunca está tan profundamente atrincherado como quisiera aparecer ante los ojos de sus sujetos. " ¿No será

---

13 Adrian Johnston, "The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation" (unpublished manuscript).

que una de las estrategias ideológicas es admitir plenamente el carácter amenazador de una disfunción, y tratarla como una intrusión externa, y no como el resultado necesario de la dinámica interna del sistema? El modelo aquí es, por supuesto, la noción fascista del antagonismo social como el resultado de un intruso externo -Judíos- perturbando la totalidad orgánica del edificio social.

Recuerden la diferencia entre la noción capitalista de crisis económica, y la versión marxista: desde el punto de vista capitalista, las crisis son fallas temporarias y corregibles en el funcionamiento del sistema, mientras que desde el punto de vista marxista, son su momento de verdad, la única "excepción" que nos permite comprender el funcionamiento del sistema (de la misma manera en que, para Freud, los sueños y síntomas no son disfunciones secundarias de nuestro aparato psíquico, sino momentos en los que podemos discernir su funcionamiento básico reprimido). No es de sorprender que Johnston cite aquí el concepto deleuziano de "diferencia mínima" - "una diferencia mínima/minúscula (construida aquí como la diferencia entre los estados de cambio categoría simultáneamente asignados a un múltiple intra-situacional por la ideología del estado y, en contraposición, por otro marco no estatal)": cuando pasamos de considerar las crisis como disfunciones ocasionales y contingentes del sistema a considerarlas puntos sintomales que hacen visible la "verdad" del sistema, estamos hablando de un mismo y único acontecimiento - la diferencia es puramente virtual, no concierne a ninguna de sus propiedades, sino solamente a la manera en la que el acontecimiento es complementado por el tapiz virtual de su contexto ideológico (como una melodía de Schumann para piano, primero ejecutada con la tercera línea de notas escrita sólo para los ojos, y luego sin ella). Johnston tiene razón aquí en su crítica a

*[...] la rápida destitución, por parte de Badiou, de las medidas aparentemente graduales de reformas y ajustes políticos menores (es decir, gestos no del todo acontecimientales) en las esferas de la legislación y los cambios socio-económicos, a la espera de la intervención cuasi divina de la ruptura del sistema marcando el comienzo de una revolución "perfecta" sin concesiones. Pero el análisis precedente pone en duda su capacidad de estar completamente seguro de que lo que parece ser gradual y menor es en realidad así, o, en cambio, simplemente parece serlo desde la sombra de la asignación -por parte de la ideología estatal- de los estados de cambio de categoría.*

Uno nunca puede estar seguro de antemano si lo que parece un cambio "menor" (en el registro y el espacio de visibilidad de la ideología dominante) no iniciará un proceso que llevará a una transformación radical (acontecimiental) del campo entero. Hay situaciones en las que una medida insignificante de reforma social puede tener mayores consecuencias a gran escala que cambios auto-proclamados "radicales", y esta "inherente incalculabilidad de los factores que intervienen en el establecimiento del ritmo del cambio socio-político" apuntan a la dimensión de lo que Badiou trató de capturar bajo el título de "noción materialista de gracia". Así que cuando Johnston pregunta:

*¿Y si los actores pre-acontecimiento no saben exactamente lo que están haciendo o dónde están yendo? ¿Y si, bajo la influencia de la ideología estatal, ellos anticipan que determinado gesto efectuará una modificación que preserve al sistema para finalmente descubrir, ex post facto, que esa intervención aceleró (en lugar de retrasar) la caída del sistema mismo?*

¿No es la primera asociación que viene a la mente la perestroika de Gorbachov, que con la intención de mejorar el sistema y hacerlo más eficiente desencadenó el proceso de su total desintegración? Estos son los dos extremos entre los que las intervenciones políticas tienen que encontrar su camino: la Escala de reformas "menores" que eventualmente llevan al colapso (recuerden el miedo de Mao -plenamente justificado hoy, podríamos decir- de que incluso un mínimo compromiso con la economía de mercado abriría el camino al total rendimiento ante el capitalismo) y la Caribdis de

los cambios "radicales" que a la larga solo fortalecen al sistema (El New Deal de Roosevelt, etc). Entre otras cosas, esto también plantea la cuestión de cómo son las diferentes formas "radicales" de resistencia: lo que puede parecer como un postura crítica radical o una actividad subversiva puede efectivamente funcionar como la transgresión inherente del sistema, de manera que, frecuentemente, una insignificante reforma legal que apunta a conciliar al sistema con sus proclamados objetivos ideológicos puede ser más subversivo que cuestionar abiertamente las presuposiciones básicas del mismo. Estas consideraciones nos permiten definir el arte de la "política de la diferencia mínima": La capacidad de identificar y luego focalizar en una medida menor (ideológica, legislativa, etc.) que, prima facie, no solamente no cuestiona las premisas del sistema, sino que además parece funcionar acorde a sus principios, haciéndolo más auto-consistente; pero una visión de paralaje crítica-ideológica nos lleva a suponer que esa mínima medida, que de ningún modo perturba el funcionamiento explícito del sistema, efectivamente le "mueve el piso", introduciendo una grieta en sus cimientos. Hoy, más que nunca, necesitamos lo que Johnston llama una "disciplina pre-acontecimental del tiempo":

*Esta suerte de disciplina temporal no sería la impaciencia indisciplinada de hacer cualquier cosa a las apuradas para adoptar una idea pobremente concebida de hacer las cosas de un modo diferente, ni tampoco la paciencia quietista de resignarse al estado normal de las cosas boyando permanentemente a la deriva y/o esperando la llegada de un genuino chispazo de cambio, no-activamente-precipitado (A veces la filosofía de Badiou pareciera acercarse peligrosamente a este modo de quietismo). Aquellos sujetos a las formas frenéticas de cambio socioeconómico propias del capitalismo tardío están constantemente en riesgo de sucumbir a ciertas formas de lo que podemos referirnos vagamente como "trastorno por déficit de atención", es decir, un salto frenético, irreflexivo, desde el presente hacia el constantemente-renovado presente. A nivel político, esta impaciencia debe ser contrarrestada con la disciplina de lo que podría designarse como una paciencia específica comunista (designada así en línea con la afirmación de Badiou de que todas las auténticas formas políticas auténticas son "comunistas" en el sentido amplio de ser al mismo tiempo de emancipación y "genéricas" en tanto igualitarias y no identitarias) - que no es la paciencia descrita más arriba, sino que, en cambio, es la tranquila contemplación del detalle de las situaciones, estados y mundos con miras al discernimiento de los puntos débiles, ideológicamente velados, de la arquitectura estructural del sistema estatista. Asumiendo la validez teórica de que esos talones de Aquiles camuflados (como sitios acontecimentales escondidos) pueden y de hecho existen en el contexto de los mundos, deberíamos tener una paciente esperanza en que nuestros gestos, aparentemente insignificantes, guiados por la vigilancia pre-acontecimental de la situación en busca de los nudos ocultos de transformación real, logren traer consigo mayores repercusiones para el estado-de-la-situación y/o los regímenes trascendentales del mundo.*

Sin embargo, esta estrategia tiene un límite: si se sigue hasta las últimas consecuencias, termina en una especie de "quietismo activo": mientras pospone indefinidamente el Gran Acto, todo lo que hace es participar en pequeñas intervenciones con la esperanza de que de alguna manera, inexplicablemente, mediante un salto mágico "de la cantidad en calidad", llevará al cambio radical. Esta estrategia debe complementarse con la disposición y la disponibilidad de discernir el momento en que la posibilidad del Gran Cambio se acerca, y, llegado a ese punto, cambiar rápidamente de estrategia y asumir el riesgo de comprometerse en la lucha total. En otras palabras, no deberíamos olvidar que, en política, las "grandes repercusiones" no vienen por sí solas: es cierto, tenemos que preparar el terreno mediante el trabajo paciente, pero también debemos saber aprovechar el momento cuando llega. Más aún, la lección de la crítica al reformismo por parte de Rosa Luxemburgo es pertinente: no es suficiente con esperar pacientemente el "momento adecuado" de la revolución; si uno simplemente espera, ese momento nunca llegará; es decir, uno tiene que empezar

con ciertos intentos "prematurados" que - y ahí reside la "pedagogía de la revolución"- en su fracaso crean las condiciones (subjetivas) del momento "adecuado". La "paciencia específica comunista" no es sólo la paciencia de esperar el momento en el que cambio radical explote como lo que en la Teoría de Sistemas se llama "propiedad emergente": también es la paciencia de perder batallas con el fin de ganar la pelea final (Tengamos presente la frase de Mao: "de derrota en derrota, ¡hasta la victoria final!"). O, para ponerlo más acorde con Badiou: el hecho de que la irrupción del acontecimiento funcione como una ruptura en el tiempo, introduciendo un orden totalmente nuevo de temporalidad (la temporalidad del "trabajo del amor", de la fidelidad al acontecimiento), significa que, desde la perspectiva de la evolución histórica del tiempo no-acontecimental, NUNCA es el "momento adecuado" para el acontecimiento revolucionario; la situación nunca está "madura" para el acto revolucionario - el acto es siempre, por definición, "prematurado". Recordemos lo que verdaderamente merece el título de "repetición" de la Revolución Francesa: la Revolución Haitiana liderada por Toussaint Louverture - se adelantó claramente a su tiempo, fue "prematura", y como tal condenada al fracaso; aún así, precisamente por eso, fue tal vez un acontecimiento más genuino que la misma Revolución Francesa. Estas derrotas pasadas acumulan la energía utópica que explotará en la batalla final: la "madurez" no implica esperar por circunstancias "objetivas", sino la acumulación de derrotas.

Los liberales progresistas frecuentemente reclaman que están dispuestos a unirse a una "revolución" (un movimiento político de emancipación radical), pero por más que la busquen, simplemente "no la ven" (no ven en ningún lado la posibilidad -dentro del espacio social- de un agente político con la determinación y la fuerza necesarias para comprometerse en la acción emancipadora). Si bien hay cierto momento de verdad en semejante afirmación, deberíamos aún así agregar que esta misma actitud es en sí un problema: si uno sólo espera "ver" un movimiento revolucionario, por supuesto que nunca llegará. Lo que Hegel decía respecto de la cortina que separa las apariencias de la realidad (detrás de la apariencia velada no hay nada, sólo lo que el sujeto que busca pone ahí), también puede aplicarse al proceso revolucionario: "ver" y "desear" están inextricablemente conectados, es decir, el potencial revolucionario no está ahí para ser descubierto como un hecho social, uno "lo ve" sólo en tanto "lo desea" (participa del movimiento). No es de sorprender que los mencheviques y aquellos que se opusieron al llamado a un golpe revolucionario de Lenin en el verano de 1917 "no veían" las condiciones para éste por considerarlo "prematurado" - ellos simplemente NO QUERÍAN la revolución. (La otra versión de este argumento escéptico de "ver" la afirmación de que hoy el capitalismo es tan abarcador que no es posible "ver" ninguna alternativa seria, que no hay manera de imaginar un "afuera" posible. La respuesta es que en tanto esto sea cierto, simplemente no lo verán, tout court: la tarea no es ver el "afuera", sino ver en primer lugar (comprender la naturaleza del capitalismo actual) - la apuesta marxista es que, cuando "vemos" esto, ya vemos suficiente, incluso vemos cómo salir...) Nuestra respuesta a estos liberales preocupados, impacientes por ver la revolución e incapacitados de ver chance alguna en ningún lado, debería ser como la respuesta a esos ecologistas proverbiales preocupados por el prospecto de la catástrofe: no te preocupes, la catástrofe llegará...

Para complicar las cosas aún más, frecuentemente tenemos un acontecimiento que logra atravesar la dimensión de su auto-desaparición, como en el caso de los jacobinos en la Revolución Francesa: una vez que su trabajo (necesario) terminó, ellos no fueron solamente derrocados y liquidados, sino que incluso fueron retroactivamente desprovistos de su estado acontecimental, reducidos a un accidente histórico, a una abominación monstruosa, a un exceso (evitable) del desarrollo histórico. (No fue otro que Hegel quien, en su "crítica" de la "libertad abstracta" de los jacobinos percibió la necesidad de este momento, disipando el sueño liberal de esquivar 1794, es decir, pasar directamente desde 1789 a la cotidianidad de la burguesía establecida. El sueño denunciado por Robespierre como el sueño de aquellos que querían la "revolución sin revolución" es el sueño de

tener 1789 sin 1793, de comerse la torta y al mismo tiempo conservarla). Este tema tuvo muchas variaciones por parte de Marx y Engels: cómo, una vez que el pragmatismo utilitario de la vida burguesa cotidiana se estableció, sus propios orígenes heroicos fueron negados. Esta posibilidad - no solamente la posibilidad (obvia) de que la secuencia emancipadora concluya, sino la posibilidad mucho más inquietante de un acontecimiento reprimiéndose a sí mismo, borrando sus propias huellas como la indicación definitiva de su triunfo, no es considerada por Badiou: "no es filosóficamente ni políticamente crucial contemplar las posibilidades y ramificaciones de que haya discontinuidades y rupturas radicales que pueden, en parte debido al despliegue a futuro de sus propias reverberaciones, volverse invisibles para aquellos que viven en las realidades fundadas en esos puntos de origen eclipsados."

Semejante auto-desaparición del acontecimiento abre un espacio para lo que, en un sentido benjaminiano, uno se siente tentado de llamar la política melancólica de la izquierda. En un primer acercamiento, este término puede parecer un oxímoron: ¿Acaso una orientación revolucionaria hacia el futuro no es el opuesto del melancólico apego al pasado? ¿Y si, en cambio, el futuro al que uno tiene que ser fiel es el futuro del pasado, es decir, el potencial emancipador que no pudo realizarse por los fracasos de los intentos anteriores y que por ésta misma razón sigue acechándonos? En sus comentarios irónicos acerca de la Revolución Francesa, Marx opone el entusiasmo revolucionario al efecto aleccionador de la "mañana siguiente": el resultado de la sublime explosión revolucionaria, del acontecimiento de la libertad, igualdad, y fraternidad es el miserable universo egoísta y utilitario de los cálculos de mercado. (¿Y no es esta brecha también, incidentalmente, más grande en el caso de la Revolución de Octubre?) Aún así, no deberíamos simplificar a Marx: su argumento no es la intuición del sentido común acerca de cómo la realidad vulgar del comercio es la "verdad" del entusiasmo revolucionario, "así que por ésto era todo el alboroto". En la explosión revolucionaria, en tanto acontecimiento, se abre otra dimensión utópica, la dimensión de la emancipación universal que, precisamente, es el exceso traicionado por la realidad de mercado que se hace cargo "el día después" - como tal, este exceso no es simplemente derogado, desestimado por irrelevante, sino que, de alguna manera se transpone a un estado virtual, acechando el imaginario de la emancipación como un sueño a la espera de ser realizado. El exceso del entusiasmo revolucionario respecto de su "base social" o sustancia es así literalmente el del futuro del pasado, un acontecimiento fantasmal esperando su adecuada corporización.

La mayoría de los entusiastas románticos liberales que primero saludaron la Revolución Francesa se horrorizaron del terror, de la monstruosidad desencadenada por la revolución, y comenzaron a dudar de su racionalidad. La excepción notable fue Percy B. Shelley, quien permaneció fiel a la revolución hasta el final, sin idealizarla, sin despojarla del terror; en su poema *La Revolución del Islam* formuló un rechazo a la demanda reaccionaria de que el resultado trágico y violento de la revolución es de alguna manera la "verdad" de las brillantes esperanzas e ideales de la libertad universal. Para Shelley, la historia es una serie de posibles resultados, la posibilidad tiene prioridad respecto de la realidad, hay un exceso de posibilidad en la realización, la chispa que persiste en forma subterránea, de manera que el fracaso inmediato del intento emancipador recuerda a aquellos que albergan aspiraciones revolucionarias futuras que éste debe repetirse más radicalmente, más exhaustivamente.

Tal vez, la razón por la cual Badiou deja de lado esta dimensión es su cruda oposición entre la repetición y el corte del acontecimiento; la destitución de la repetición como un obstáculo para el surgimiento de lo Nuevo, en última instancia como la misma pulsión de muerte, el apego mórbido a cierto goce oscuro que atrapa al sujeto en un ciclo vicioso y autodestructivo. En este sentido, la "vida" como la categoría subjetiva de la fidelidad a un acontecimiento "mantiene a distancia tanto la pulsión conservadora (el mal llamado instinto "de vida") como la pulsión mortificante (el instinto de

muerte). La vida es lo que triunfa sobre las pulsiones.<sup>14</sup> Lo que Badiou pierde de vista aquí es el hecho de que la "pulsión de muerte" es, paradójicamente, el nombre freudiano de su opuesto, de la manera en que la inmortalidad aparece dentro del psicoanálisis: como un misterioso exceso de vida, como el impulso de un "muerto viviente" que persiste más allá del ciclo (biológico) de la vida y la muerte, de la generación y la corrupción. Como tal, la pulsión de muerte representa todo lo contrario a la oscura tendencia a la auto-aniquilación o autodestrucción - como es claramente expuesto en el trabajo de Wagner, a quien Badiou admira muchísimo. Es precisamente esta referencia a Wagner la que nos habilita a decir que la pulsión de muerte freudiana no tiene nada que ver con el impulso de la auto-aniquilación, o el retorno a una ausencia inorgánica de cualquier tensión de vida. La pulsión de muerte NO RESIDE en el anhelo de morir (de encontrar paz en la muerte) de los héroes de Wagner, sino por el contrario, en un nombre de la "muerte viviente", de la misma eternidad de la vida, del horrible destino de quedar atrapado en el infinito ciclo repetitivo de deambular en la culpa y el dolor. La muerte del héroe wagneriano (Dutchman, Wotan, Tristan, Amfortas) es entonces el momento de su liberación de las garras de la pulsión de muerte. Tristán en el Acto III no está desesperado porque teme morir: lo que lo hace desesperar es que sin Isolda, él no podrá morir y será condenado a un anhelo eterno -por eso él la espera ansiosamente, para poder morir en paz. La perspectiva que teme no es la de morir sin Isolda (la queja común de un amante), sino la de la vida interminable sin ella. La lección fundamental del psicoanálisis es que la vida humana nunca es "sólo vida": los humanos no estamos simplemente vivos, estamos poseídos por la extraña pulsión de disfrutar de la vida en exceso, de apegarnos apasionadamente a un exceso que se sobresa y descarrila el normal funcionamiento de las cosas. Este exceso se inscribe en el cuerpo humano a la guisa de una herida que hace que el sujeto sea un "muerto viviente", privándolo de su capacidad de morir (además de las heridas de Tristan y Amfortas está también, por supuesto, LA herida del "médico rural" kafkiano): cuando esta herida se cura, el héroe puede morir en paz.

Es en este punto en el que debemos acudir a Deleuze en contra de Badiou, a las elaboraciones deleuzianas acerca de la repetición como la forma de emergencia de lo Nuevo. (Por supuesto, Badiou es un pensador muy refinado como para no percibir la dimensión acontecimental de la repetición: cuando, en su Lógicas de los Mundos, desarrolla los tres "destinos subjetivos" de un acontecimiento (fiel, reactivo, oscuro), él agrega una cuarta categoría, la de la "resurrección", la reactivación subjetiva del acontecimiento cuyas huellas fueron borradas, "reprimidas" en el inconsciente histórico-ideológico: "todo sujeto fiel puede también reincorporar al presente acontecimental el fragmento de verdad cuyo antiguo presente había pasado debajo de la barra de ocultación. Es a esta reincorporación a lo que llamamos resurrección."<sup>15</sup> El ejemplo que Badiou desarrolla maravillosamente es el de Espartaco: borrado de la historia oficial, su nombre fue resucitado en primer lugar por la rebelión de los esclavos haitianos (el gobernador progresista Laveaux llamó "el Espartaco negro" a Toussaint Louverture), y un siglo más tarde, por dos alemanes "espartanos": Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Lo que importa aquí, sin embargo, es lo que Badiou elude de llamar "resurrección" a esta repetición.)

La paradoja propiamente deleuziana es que lo verdaderamente Nuevo SÓLO puede emerger mediante la repetición. Lo que la repetición repite no es la manera en que el pasado "realmente fue", sino la inherente virtualidad del pasado, traicionada por su reactualización. Precisamente en este sentido, la emergencia de lo Nuevo cambia al pasado mismo, es decir, cambia revolucionariamente (no el pasado real -esto no es ciencia ficción - pero) el balance entre la realidad y la virtualidad del pasado. Recordemos el viejo ejemplo de Walter Benjamin: la Revolución de Octubre repitió a la Revolución Francesa, redimiendo su fracaso, desenterrando y repitiendo el mismo impulso. Incluso hasta para Kierkegaard la repetición es "memoria invertida", un movimiento hacia adelante, la

---

14 Lógicas de los Mundos, p. 559

15 Lógicas de los Mundos, p. 85

producción de lo Nuevo, y no la reproducción de lo Viejo. "No hay nada bajo el sol" es el mayor contraste al movimiento de la repetición. Entonces, no sólo la repetición es (uno de los modos de) la emergencia de lo Nuevo, sino que lo Nuevo sólo puede emerger mediante repetición. La clave de esta paradoja es, por supuesto, lo que Deleuze designa como la diferencia entre lo Virtual y lo Actual (y que -¿por qué no?- también podemos determinar como la diferencia entre Espíritu y Letra). Tomemos el ejemplo de un gran filósofo como Kant - hay dos modos de repetirlo: interpretándolo al pie de la letra y elaborando algunos cambios en su sistema, como hacen los neokantianos (desde Habermas hasta Luc Ferry); o intentando recuperar el impulso creativo que el mismo Kant traicionó en la actualización de su sistema (es decir, conectándolo con lo que ya era "más kantiano que Kant"; más que su sistema explícito, su núcleo excesivo). De acuerdo con lo anterior, hay dos modos de traicionar el pasado. La verdadera traición es un acto ético-teórico de máxima fidelidad: uno tiene que traicionar la letra en Kant para permanecer fiel al espíritu de su pensamiento (y repetirlo). Es precisamente cuando uno permanece fiel a la letra de Kant que uno traiciona el núcleo de su pensamiento, el impulso creativo subyacente. Deberíamos llevar esta paradoja a su conclusión: no es sólo que podemos ser fieles a un autor traicionándolo (su elaboración teórica al pie de la letra); en un nivel más radical, la afirmación inversa es aún más pertinente - uno sólo puede traicionar a un autor repitiéndolo, permaneciendo fiel al núcleo de su pensamiento. Si uno no repite a un autor (en el sentido auténticamente kierkegaardiano del término), y en cambio meramente lo "critica", lo mueve a otro lugar, lo refuta, etc., esto significa que permanece efectivamente dentro de su horizonte, de su campo conceptual. Cuando G. K. Chesterton describe su conversión al cristianismo, él afirma "traté de estar diez minutos adelantado a la verdad. Y me di cuenta de que estaba dieciocho años detrás de ella." ¿No aplica eso mismo a aquellos que hoy desesperadamente tratan de estar al día con lo Nuevo siguiendo las últimas tendencias "post"? ¿No están ellos condenados a permanecer por siempre dieciocho años detrás de lo verdaderamente Nuevo?