

ALAIN BADIOU; SLAVOJ ZIZEK, *Filosofía y Actualidad. El debate*. Amorrortu. 2011, 96 págs.

Sin diálogo en Viena

Nemrod Carrasco

La editorial argentina Amorrortu se ha animado a publicar el debate que bajo la cuestión ¿debe la filosofía intervenir en la realidad? mantuvieron Alain Badiou y Slavoj Zizek hace siete años en el Instituto Francés de Viena. A nadie que mantenga un mínimo compromiso intelectual se le escapa el esfuerzo de la Escuela de Frankfurt, pero también de autores individuales como Foucault o Deleuze, por redefinir el sentido decisivo de este interrogante. Su desaparición y absorción en las teorizaciones *post* (modernas/estructuralistas/marxistas), así como las características ideológicas y políticas de esa absorción (el progresivo ensanchamiento de la brecha entre la producción intelectual y el compromiso político, la sumisión del filósofo a nuevas formas de fetichización mercantil) constituyen algunos de los ejes subterráneos que recorren el encuentro entre Badiou y Zizek, cuya reflexión se halla enmarcada por el intento preciso de responder a esta demanda: ¿Qué podemos esperar de los filósofos? ¿Deberían cambiar el mundo además de interpretarlo? La reivindicación de su actualidad, ¿permitirá recuperar para la filosofía un espíritu crítico y político en buena medida perdido, o al menos anestesiado?

Alain Badiou (profesor en la Universidad de París VIII y en la ENS desde 1969 hasta 1999) y Slavoj Zizek (actual investigador del Instituto de Estudios Sociales de Liubiana) son dos intelectuales de procedencias no excesivamente divergentes: Badiou está íntimamente relacionado con el marxismo estructuralista de Althusser; comenzó como miembro del grupo lacaniano-althusseriano de los *Cahiers pour l'Analyse* en la década de 1960, y su primer ensayo fue publicado en la serie *Théorie* de Althusser; Zizek procede de la teoría psicoanalítica de inspiración lacaniana y su adscripción al último Lacan cuenta con la influencia decisiva de Miller en la Universidad de París VIII Vincennes-Saint-Denis. Badiou es un intelectual políticamente comprometido, con una amplia militancia orgánica o sistemática: miembro fundador del PSU (*Parti Socialiste Unifié*), es cono-

cida su implicación en los movimientos políticos en torno al mayo francés y su compromiso con la *Union des communistes de France Marxiste-Léniniste* en 1969; Žizek, por su parte, fue un militante activo de los movimientos democráticos eslovenos en los años 80 y llegó a ser candidato a presidente por la República de Eslovenia en las primeras elecciones libres de 1990.

Estas diferencias biográficas se expresan, a su manera, en sus respectivas referencias teóricas. Badiou se aleja de aquellos programas filosóficos americanizados que alcanzaron su apogeo en los medios y en la academia en los años 80 y 90 (posmodernismo, deconstrucción o posestructuralismo), así como del aparato posmetafísico que está en la base de la crítica posmarxista (especialmente si consideramos esta posición en Laclau y Mouffé). Por un lado, Badiou promueve la idea de un pensamiento fuerte que rearticule las preocupaciones inmemoriales de la filosofía —verdad, justicia, ser— dentro de una perspectiva sistemática lo más afín posible a las formas más contemporáneas del pensamiento extrafilosófico (matemáticas, creación artística y teoría psicoanalítica). Bastaría con ojear la enumeración de autores de los que se ocupa en su primer libro importante, *Ser y acontecimiento* (Platón, Aristóteles, Spinoza, Hegel, Heidegger) y agregar el de Althousser y el de Deleuze, para entender dónde trata de situarse su aparato filosófico. Por otro lado, Badiou ha sabido generar una crítica teórica del «giro lingüístico» posmarxista mediante la reutilización complejizada de categorías ontológicas «duras» como las de verdad y acontecimiento, sin renunciar al mismo tiempo a la elaboración filosófica de un proyecto colectivo radicalmente igualitario.

Žizek, por su parte, proviene de una tradición filosófica en la cual ocupa un lugar central el idealismo alemán, desde Kant hasta Heidegger, que ha conjugado de un modo extraordinariamente estratégico el pensamiento de Lacan con la nueva tradición francesa posterior a Mayo del 68. La relación de Žizek con el marxismo es probablemente más indecisa que la de Badiou, aunque su apasionante articulación entre el fetichismo de la mercancía de Marx y el inconsciente freudiano-laciano constituye uno de los puntos nodales de su revisión crítica de la teoría marxista de la ideología. En cualquier caso, Žizek ha vuelto a reposicionar el marxismo como una alternativa real de lucha concreta contra el capitalismo avanzado o posindustrial y sus nuevas tecnologías de dominación social y, de paso, ha deslizado un particular ataque a los llamados falsos críticos de la izquierda mundial, que han elaborado un discurso que no se contradice directamente con las bases ideológicas del capitalismo.

Badiou comienza la discusión conjurando la idea de que la filosofía puede hablar de todo. Si esta representación se ha vuelto ya lo suficientemente visible es, desde luego, por la presencia mediática del filósofo capaz de hablar sobre cualquier tipo de problema, pero también porque la filosofía parece haberse rendido a la novedad y a la legitimidad de los temas impuestos por la agenda de los *mass media* (13). Esto no significa que la filosofía no pueda pensar los problemas actuales; al contrario, se trata de que sea el filósofo quién deba pensar de qué manera quiere problematizar la actualidad. Como dice Badiou, el filósofo debe preguntarse qué características debe presentar una determinada situación —sea ésta histórica, política, artística, amorosa, científica, o lo que fuere— para que pueda considerarse realmente una situación filosófica (14). Frente a la identificación ingenua entre la filosofía y la crítica, lo que se impone a los filósofos es literalmente la creación de un nuevo marco de pensamiento, un marco fuera de los parámetros existentes, de los parámetros de lo que se considera «pensable» en el universo social existente. Lo «filosófico» debe ser un gesto creador y afirmativo (en el sentido deleuziano de este término) que cambie las coordenadas de lo «pensable».

Para aclarar la esencia de este componente afirmativo, Badiou prodiga didácticamente tres ejemplos de intervención filosófica:

1) *La elección entre posiciones incommensurables*: Badiou acude al *Gorgias* platónico para demostrar fehacientemente que no hay filosofía que no instaure algún tipo de decisión. Calicles sostiene que el derecho es la fuerza y que el hombre feliz es el que detenta el poder, mientras que Sócrates considera que el verdadero hombre es el justo. Entre la justicia como fuerza y la justicia como pensamiento parece delinearse un antagonismo que hace inviable cualquier acuerdo posible. En una situación así, la filosofía no tiene por qué recurrir al diálogo ni tiene por qué reformularlo como un espacio negociador. El único modo de asumir el conflicto en toda su radicalidad consiste en resaltar el carácter irreductible de las posiciones y mostrar el pensamiento como una elección: «*Debemos decidir si estamos del lado de Sócrates o del de Calicles. En este ejemplo, la filosofía nos muestra el pensamiento como decisión. Su tarea específica es explicarnos esa elección*» (16).

2) *La distancia entre el pensamiento y el poder*: Badiou relata a continuación la muerte de Arquímedes como un ejemplo de la falta de equidistancia entre el pensamiento y el poder. Mientras el matemático dibujaba una figura geométrica en la arena, un soldado romano se acercó para avisarle que el general Marcellus quería verlo. Como al matemático le importaban mucho menos las urgencias de

Marcelus que terminar su demostración, obró en consecuencia y siguió dedicado a su tarea ignorando las órdenes del general. Tras interpretar su actitud como una ofensa intolerable, el legionario romano decidió poner fin a la vida de Arquímedes con un único golpe de espada. A juicio de Badiou, este ejemplo ilustra una situación filosófica ya que no hay una verdadera discusión entre el poder del Estado y el pensamiento creador. No hay medida común cuando el poder emplea la violencia y el pensamiento sólo responde con sus propias reglas. Lo único que se atisba es la presencia de una distancia que la filosofía se ve obligada a aclarar (17-18).

3) *El valor de la excepción*: En el film *Los amantes crucificados*, de Mizoguchi, la familia de una muchacha decide entregarla en matrimonio a un hombre mayor al que ella no ama. Como era de esperar, ella cae en los brazos de otro de su misma edad olvidando que en el Japón de su tiempo el adulterio se pagaba con la muerte. Tras una huida infructuosa, la pareja es aprehendida y la guardia la conduce al suplicio. La cámara los toma sonriendo, no por dirigirse a la muerte, sino por estar juntos. Y también ésta es una situación filosófica, según Badiou, pues el acontecimiento del amor y las leyes de la ciudad no tienen relación alguna entre sí (20). En este caso, lo que es no es común, lo que se sale de la continuidad, esto es, el amor como acontecimiento, es lo que no debe ser sino pensado. De ahí el imperativo de Badiou a resistir al conservadurismo, esto es, todas aquellas estructuras que impiden el acontecimiento e intentan ocultarlo o reconvertirlo: «Hay que estar en condiciones de enunciar aquello que no es usual» (21).

Así resume Badiou las tres tareas de la filosofía: ser fiel a la elección (entre Sócrates como encarnación del pensamiento y Calicles como representante del poder), pensar la distancia (entre el Estado representado por el soldado romano y Arquímedes como pensamiento creador) y aceptar el acontecimiento (el amor que ocurre aunque sea prohibido). La filosofía como tal se plantea entonces en términos estrictamente circulares, en cuanto solo resulta posible identificar su intervención desde el punto de vista de lo caracterizado por Badiou como una situación filosófica. La intervención de la filosofía sólo parece realmente justificada ahí donde efectivamente se da «una relación paradójica», es decir, si en la situación designada se incluye una elección verdaderamente radical, el mantenimiento de una toma de distancia respecto del poder y la afirmación de un acontecimiento (23). Un compromiso verdaderamente filosófico emerge de la «extrañeza» de la situación; está ligado a algo que no es meramente usual, al elemento paradójico que no tiene un lugar propio en la situación habitualmente

entendida y produce algo extraño. En cuanto al tipo de problemas que pueda ofrecer, difícilmente podrán generar interés en quienes no estén de algún modo comprometidos con la universalidad de los mismos: ninguna opinión pública ilustrada neutral se sentirá atraída, puesto que los problemas verdaderamente filosóficos sólo son discernibles por quienes ya han comprometido su mirada hacia lo extraño (27).

Zizek concede a Badiou el mérito de haber determinado lo que es el gesto filosófico fundamental: no cerrar lo extraño, sino, por el contrario, aplicar una suerte de extrañamiento brechtiano, una toma de distancia que permita poner en crisis los modos aprobados de entender los debates contemporáneos. El filósofo tiene que modificar los términos del debate. Ante cualquier demanda específica de intervención, debe señalar si sus posibilidades de elección constituyen o no falsas alternativas, esto es, si resultan posiciones tan conmensurables entre sí que eliminan toda posible «elección radical» (49). De ahí que el modo en que la filosofía puede o debe intervenir en las discusiones actuales exija partir, al igual que Badiou, de una postura no dialógica de la actividad filosófica. Lo más opuesto a este gesto lo proporciona una simple mirada a la anemia filosófica académica, que Zizek identifica fundamentalmente con toda la sofistería procedente del neokantismo francés y alemán y la parálisis afirmativa de la filosofía crítica encarnada por la escuela de Frankfurt.

El primero se ha convertido en una filosofía apologética del orden socio-político existente y tiene en la reacción de Habermas a la crisis provocada por la biogenética el ejemplo más elocuente de esta actitud: «*una filosofía que, por un lado, tolera en silencio el progreso científico y técnico, y, por el otro, intenta controlar sus efectos sobre nuestro orden sociosimbólico, es decir, impedir que se modifique la actual imagen teológico-ética del mundo*» (57). Lo que hace del neokantismo una filosofía de Estado es, a juicio de Zizek, su obsesión por aprobar fielmente los nuevos avances científico-tecnológicos irrenunciables a la globalización capitalista, al mismo que trata de bloquear sus radicales consecuencias éticas y sociales. En consecuencia, el credo neokantiano no sería sino el sueño de normalizar el proyecto de la modernidad, que marca el desarrollo preponderante de la razón instrumental como una mera desviación contingente que exige ser complementada con una globalización apropiada de la democracia. Y es justamente esta salvaguarda de la democracia lo que permite a Zizek enfocar de una manera peculiar la filosofía crítica sostenida por Horkheimer: «*Lo que me choca en especial de Horkheimer es la inconsistencia tan evidente de dos posiciones. Por un lado, representa el punto de vista típicamente pesimista de la dialéctica de la Ilustración:*

toda la historia culmina en el verwaltete Welt [mundo administrado], el mundo del hombre completamente regulado unidimensional; en la sociedad tecnológica, que no deja espacio para la crítica, etc. Toda está manipulado —una visión catastrófica que despliega en su última gran publicación, Crítica de la razón instrumental—. Empero, siempre que el propio Horkheimer se enfrentó a una decisión política concreta, se decidió por la defensa de esa sociedad de la catástrofe en forma de ultimátum y votó en contra de toda alternativa» (78).

Sin duda, esta cita es la que mejor explicita la posición de Žižek frente a la paradoja de una filosofía negativa: un cuadro catastrófico y sombrío de la sociedad puede asumir perfectamente la función de bloquear todo tipo de alternativa. Por más que construya un escenario radical catastrófico, una filosofía anticapitalista que no problematice la forma política del capitalismo (la democracia parlamentaria liberal) resulta claramente insuficiente. En efecto, Horkheimer desarrolla una suerte de crítica radical objetiva de la sociedad administrada, pero por otro lado esta crítica tiene un límite que puede parecer inquebrantable: la regla no cuestionada del marco liberal-democrático dentro del cual se deben combatir los excesos del mundo totalmente administrado. El objetivo, explícito o implícito, es criticar las democracias capitalistas, pero nunca cuestionar si los mecanismos institucionales liberal-democráticos del Estado son los más adecuados para el desarrollo de aquello que es criticado. En este sentido, la principal dificultad advertida por Žižek consiste en creer que es posible socavar la sociedad administrada sin problematizar el legado liberal-democrático y, en consecuencia, sin considerar una alternativa eventual a esta forma política.

Esta dificultad es rigurosamente correlativa de su aparente contrario, el intento neokantiano de sujetar los excesos de la globalización capitalista a un proyecto político debidamente democratizado. Dentro del actual capitalismo global, la filosofía neokantiana del Estado se ha convertido, según Žižek, en la forma paradigmática del «uso privado de la razón» de Kant, es decir, constreñida por las presunciones contingentes y dogmáticas (65). En términos kantianos supone nuestra actuación como individuos «inmaduros», no como seres humanos libres que habitan en la dimensión de la universalidad de la razón. Lo que ahí desaparece es la verdadera tarea de pensar: no sólo de ofrecer soluciones a problemas planteados por la «sociedad» —en realidad, por el Estado y el capital— sino de reflexionar sobre la forma misma de esos problemas. Como lo subraya provocativamente el propio Žižek, deberíamos tener en cuenta que la filosofía empieza con lo que Kant, en el famoso pasaje de su ensayo «¿Qué es la Ilustración?», llamó

la «utilización pública de la razón», es decir, con la igualitaria universalidad del pensamiento (65).

Frente a un interrogante como el que pregunta si la filosofía debe intervenir en la realidad, ¿qué tipo de respuesta representa entonces el encuentro filosófico entre Žizek y Badiou? Quizás lo primero que deba advertirse es la ausencia de un verdadero debate entre dos posturas que están de acuerdo en lo fundamental. La aversión al diálogo contribuye precisamente a la afirmación de lo puesto en duda retóricamente. Tanto Žizek como Badiou postulan la intervención de la filosofía con una actitud positiva que de antemano cuenta con su aceptación, hasta el punto de que la anormalidad predicada como atributo esencial de la filosofía difícilmente se traduce en un interrogante capaz de situarla en una posición incómoda. Justamente la ausencia de una problematización de la pregunta formulada en el debate constituye un modo de hacer filosofía plenamente adaptado a sus formas y usos habituales, que, por muy extravagante que sea respecto de los estudios académicos, resulta efectivamente subrayado en tres momentos claves de su encuentro:

1) *La comprensión afirmativa de la filosofía:* Para Badiou y Žizek siempre hay una perspectiva que determina la mirada filosófica. Siempre hay un compromiso, una toma de partido sin más garantías que las que uno se da a sí mismo, una posición que trae consigo la verdad de cada situación y la responsabilidad ética ante los actos que hacemos. Sin embargo, ¿no es su propio desarrollo como instrumento crítico radical lo que lleva a la filosofía a cuestionar las creencias establecidas como supuestos saberes de la realidad? ¿Por qué no concebir su propia contraposición irreductible con las formas de pensar corrientes no como una posición determinada opuesta a otras, sino como el resultado de confrontarlas con la incoherencia de su propia posición? ¿Por qué presuponer que esta actitud interrogativa debe ser genuinamente afirmativa? ¿Es que el desempeño de la crítica no tiene otra opción que convertirse ella misma en expresión de un ironismo apologético y conformista, o en un reducto académicamente tolerado? Žizek plantea que Lacan es un antifilósofo en el sentido de no filósofo, no como juicio negativo sino como juicio infinito que señala el núcleo excesivo de la filosofía. En el mismo sentido Alain Badiou habla de Nietzsche, Wittgenstein y del mismo Lacan como los antifilósofos que cuestionan la filosofía académica. Pero una filosofía como la de Badiou y Žizek, que convierte en imperativo el hacerse cargo del acontecimiento y sirve cada vez más de fundamento teórico y académico a la izquierda anticapitalista, ¿en qué sentido resulta verdaderamente

anormal como propuesta filosófica?³ Dicho a la inversa, ¿no constituye hoy una anomalía resistirse justamente a la tentación de ofrecer una alternativa, por muy radical que éste se precie? Por no mencionar la complicación más obvia a la que deben hacer frente Zizek y Badiou: ¿cuál es hoy la elección crucial que verdaderamente debe adoptarse? ¿Por qué hacer depender de esa elección fundante el único modo de dar cuenta de la complejidad y las extrañas torsiones que sufre la situación global en la actualidad?

2) *El sesgo anticapitalista del compromiso filosófico*: Tanto Badiou como Zizek insisten en que la verdadera elección es la que se da entre el capitalismo y una alternativa que vaya más allá de la simple defensa del Estado del Bienestar y la aceptación de sus mecanismos democráticos como marco definitivo de todo cambio. Es realmente sintomático que en uno de sus últimos libros el propio Zizek se plantee aprovechar estos «tiempos interesantes» de crisis del sistema capitalista como oportunidad para el cambio social. A simple vista, lo que parece pasar por alto este planteamiento es que el capitalismo constituye precisamente la figura ontológica de la crisis. El capitalismo representa una realidad que sufre crisis internas inevitables, imposibles de reducir, con una exigencia de constante irrupción de nuevos contenidos, nuevas relaciones y nuevas formas de aparecer y expresarse; vive de la crisis, crece y se modifica en las crisis, hace de ellas —inestabilidad, desequilibrios, imprevisión— su manera de ser. Zizek y Badiou apuntan la dirección que debe seguir toda intervención filosófica que aspire al cambio radical de las relaciones capitalistas. Sin embargo, ¿en qué medida se retroalimentan la crisis capitalista y la crisis filosófica de un modo sospechosamente sincrónico? ¿No podría trazarse un inquietante paralelismo entre el momento posuniversalista de la filosofía y el momento posttecnológico del capitalismo? Ni siquiera se trata de volver a pensar la propia inutilidad de la filosofía como técnica, su conversión en una disciplina especializada o el reconocimiento de su quiebra definitiva frente a cualquier fin social efectivo. Mucho más allá de estas consideraciones, sería preciso plantear seriamente, como sugiere Bermudo, la relación entre la crisis de la filosofía y las exigencias del capitalismo del consumo⁴.

³ Es francamente sorprendente el embellecimiento que Peter Engelmann realiza en el prólogo de la figura de Mitterrand y su estrecho contacto con los filósofos de la época. Es llamativo teniendo en cuenta que quien lo dice fue el editor de conocidos posmodernos y deconstruccionistas franceses, todos ellos severamente criticados por su silencio desde las esferas del gobierno socialista de aquellos años.

⁴ J. M. Bermudo, *Asaltos a la razón práctica*, Serbal, 2005, introducción.

3) *El problema de la filosofía crítica*: Badiou y Zizek señalan la paradoja de que toda definición normativa de lo humano es posible solamente en el contexto impenetrable de lo inhumano, de algo que permanece opaco y resiste la inclusión en cualquier reconstitución narrativa de lo que cuenta como humano (67-72). Esta paradoja opera en el núcleo mismo del concepto de ilustración que, según se deduce de ambos autores, manejan tanto Habermas como Adorno; el primero concibe las catástrofes y barbaries del siglo XX como un residuo precedente que debe ser abolido mediante la culminación de la Ilustración como proyecto inacabado; el segundo insiste en combatir esa consecuencia indeseada de la Ilustración mediante la propia Ilustración. La filosofía neokantiana es consecuente con Habermas cuando trata de excluir lo inhumano de la Ilustración y limitar el alcance de sus consecuencias; el proyecto crítico de Adorno es incoherente porque concibe lo inhumano como inherente al concepto mismo de la Ilustración y, al mismo tiempo, impide toda alternativa a éste. Si la denuncia a los excesos normativistas del neokantismo parece atinada, más discutible resulta la posición de Zizek respecto de Adorno: «*Siempre que el propio Horkheimer se enfrentó a una decisión política concreta, se decidió por la defensa de esa sociedad de la catástrofe en forma de ultimátum y votó en contra de toda alternativa. No quiso, por ejemplo, participar en ninguna manifestación en contra de Vietnam, y en cambio dijo: «Siempre que intervienen los soldados norteamericanos llevan la libertad. Estoy convencido de eso». Adorno, que se comportó al respecto como un típico oportunista, tampoco quiso participar en eventos en contra de Vietnam, pero le resultó difícil admitirlo; prefirió poner excusas»* (78). Quizás la respuesta más contundente a este exceso de Zizek se halle en las *Notas marginales sobre teoría y praxis*, un texto escrito por Adorno como réplica a los acontecimientos de 1968. Contra la demanda estudiantil de que la filosofía bajara a la calle, a la que en cierto sentido se puede extrapolar el reproche de Zizek, Adorno junta el coraje suficiente para afirmar que el único modo de permanecer abiertos a la exigencia del pensamiento es renunciar al llamado fácil e inmediato de la *praxis*. El activismo político del que Adorno se queja amargamente reprocha todo análisis que proponga un cuadro más complejo de la situación, renuncia a un examen más cuidadoso de lo que significa actuar y, lo que es peor, sucumbe rápidamente a la urgencia de ofrecer una alternativa, desdibujando así la propia posición de la filosofía como crítica radical de lo existente. Más allá de repensar por completo el proyecto izquierdista, la tarea que propone Adorno es mucho más ardua: volver a plantear la vieja divisoria entre teoría y *praxis* con el fin de emancipar la filosofía de toda posible alternativa.

Una crítica de la falta de disposición de la filosofía a pensarse a sí misma y, sobre todo, a dar cuenta de los componentes que han propiciado su cambio

de rumbo operado en las últimas décadas (su configuración como producto intelectual, su orientación hacia un conocimiento marcadamente instrumental, su propia existencia adormecida o entregada a la realidad) nos parece, por lo tanto, una tarea intelectual —es decir, política— de primera importancia. Éste es el sentido profundo, sin duda, que se echa en falta en encuentros como el de Badiou y Žižek, un modo más de perpetuar la *tragicidad* perdida de la filosofía. La ausencia de cualquier posible diálogo entre ambos es, de hecho, un testimonio añadido al abandono total del paradigma crítico, pero también tiene un riquísimo valor sintomático. Al menos, Badiou y Žižek tienen la enorme virtud de saber convocar una serie de cuestiones de las cuales difícilmente se pueda negar su complejidad filosófica. Obviando sus excesos leninistas (e incluso stalinistas), el libro bien merecerá la pena para aquellos lectores que esperen un ajuste de cuentas con aquellos intelectuales que forman parte del *mainstream* (Ferry, Habermas, Glucksmann y otros *nouveaux philosophes*) y aquellas posiciones filosóficas que ostentan la actual hegemonía discursiva (la filosofía crítica de los intelectuales radicales, el posmodernismo en sus múltiples variantes y el neokantismo académico dominante).