

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



# REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 115**  
**2026 - 1**  
Enero - Marzo

**Revista de Filosofía**

Vol. 43, N<sup>o</sup>115, 2026-1, (Ene-Mar) pp. 63-82  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela  
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

**La crítica del apostar liberal como apuesta comunista en Alain  
Badiou**

*Alain Badiou's Criticism of the Liberal Wager as a Communist Wager*

**Miguel Angel Olivo Pérez**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4571-6972>  
Universidad Pedagógica Nacional – México  
Unidad UPN 096 CDMX Norte  
[maolivo@upn.mx](mailto:maolivo@upn.mx)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.19802604>

**Resumen**

Desde una mirada superficial, pudiera parecer absurdo comparar a una filosofía tan radical por su afinidad al comunismo como lo es la de Badiou, con la filosofía del liberalismo. De manera básica este último enmarca al individuo en una sociedad capitalista y de mercado, donde la idealidad del formalismo mecanicista crea un efecto de realidad ideológica de unidad, coherencia y racionalidad a las acciones estatales, que en el fondo son más desarticuladas y heterogéneas de lo que se sospecha. Las distancias entre ambos enfoques parecieran insalvables, sobre todo considerando que, en marcado contraste con el liberalismo, para Badiou, la libertad debe de subordinarse a la militancia de una felicidad infinita ocupada en realizar el comunismo.

Sin embargo, los dos posicionamientos parecieran coincidir en la acción de apostar. Por ejemplo, en política, emitiendo el voto en procesos electorales y en economía escogiendo mercancías (para el caso de los liberales), o decidiendo la invención política y la lucha contra la desigualdad material (en el caso de Badiou). Dicha aparente coincidencia alcanza su punto más alto en que la acción de apostar es concebida como inmersa en un medio que, en lo fundamental, se sustrae a la comprensión. En el presente artículo se argumenta la conveniencia de pensar comparativamente la acción de apostar debido a que, en el medio neoliberal de hoy tan requerido de justicia social, dicha acción tiene un gran peso en las ideologías políticas derechistas, y es precisamente por ello que la apuesta de Badiou, a través de las matemáticas, se coloca a manera de caballo de Troya en el corazón de su adversario que es la acción de apostar.

**Palabras clave:** Badiou, incertidumbre, matemáticas, liberalismo, comunismo.

---

Recibido 01-10-2025 – Aceptado 21-02-2026

**Abstract**

From a superficial viewpoint, it might seem absurd to compare a philosophy as radical for its affinity to communism as Badiou's, with the philosophy of liberalism. Basically the latter think the individual in a capitalist and market society where the ideality of mechanistic formalism creates an effect of ideological reality of unity, coherence and rationality to state actions, wich are actually more disjointed and heterogeneous tan one suspects. The distances between both approaches seemed insurmountable, especially considering that, in marked contrast with liberalism, for Badiou, freedom must be subordinated to the militancy of an infinite happiness engaged in realizing communism.

However, the two positions appear to coincide in the betting action. For example, in politics, voting in electoral processes and in economics choosing goods (for the case of liberals), or deciding the political invention and the fight against material inequality (in Badiou's case). This apparent coincidence reaches its highest point in that the action of betting is conceived as immersed in a medium which, fundamentally, detracts from understanding. This article argues for the desirability of thinking comparatively the action of betting because, in today's neoliberal environment so required of social justice, such an action has a great weight on right-wing political ideologies, and it is precisely for this reason that Badiou's bet, through mathematics, is placed like a Trojan horse in the heart of his adversary which is the betting action.

**Keywords:** Badiou, uncertainty, math, liberalism, comunism.

## **Introducción**

Una de las vertientes de pensamiento favoritas del filósofo Alain Badiou respecto de la acción de apostar se inspira en la famosa frase del poeta francés Stéphane Mallarmé inscrita bajo la sentencia: “una tirada de dados jamás abolirá el azar” (Badiou, 2007, p. 222). A lo largo de los últimos dos siglos el irreductible componente de azar que conllevan las apuestas no sólo en el terreno de la política sino también en el de la producción y consumo de mercancías, ha jugado un papel central en la concepción moderna del individualismo, y en especial en las ideas en torno a los ciudadanos. La acción de apostar puede advertirse en expresiones que van desde los votos en las urnas, la valoración de los candidatos, el cálculo de la participación en la vida pública, hasta las inversiones de capital y el consumo de mercancías. La acción o acto de apostar y el riesgo inherente a ello, han formado partes constitutivas de la ideología liberal desde su nacimiento.

En su forma más elemental, el núcleo más duro de la ideología individualista liberal se puede dividir analíticamente en dos dimensiones: una voluntarista y la otra determinista. La primera sostiene que la vida en libertad consiste en tomar decisiones individuales que conduzcan a la mayor realización posibles a través de la obtención de bienes, ya sean materiales o espirituales. Decisiones que para ser lo mejor tomadas y adecuadas posibles a los objetivos perseguidos, exigen de un cálculo de preferencia basado en razones.

Ambas dimensiones se han combinado históricamente en diversos países, tiempos y lugares, para presentarse al sentido común como constitutivos de la realidad, a manera de que, aun cuando en lo fundamental forman un conjunto de ideas forjadas bajo lo que en este trabajo denominaremos formalismo mecanicista (término que a continuación se desarrollará), han tenido su propia eficacia en lo real histórico en que se desenvuelven los seres humanos tanto en lo individual como en lo colectivo.

Como toda ideología eficaz, el formalismo mecanicista pareciera inocente al formar parte del sentido común de todos los días en una realidad que pareciera transparente y objetiva, pero que en el fondo es una construcción histórica cuya raigambre ha sido tan profusa, de modo que para cualquier ciudadano común resulta extremadamente difícil advertir su carácter ideológico artificial. Hoy en día, el sentido común del ciudadano se encuentra muy penetrado de esta ideología.

A nivel académico, persisten numerosas corrientes y autores adscritos a dicho núcleo duro ideológico, de los cuales no es objetivo del presente trabajo profundizar en su amplitud; basta sin embargo con señalar la fuerza que sigue teniendo la idea de que cada uno debe buscar por su bien, y para ello debe de esforzarse sobre todo empleando la razón y no la fuerza. Para los objetivos del presente trabajo, tampoco es necesario profundizar en la crítica a dicho núcleo duro en cuanto a su carácter ahistórico y gran ignorancia de lo social. Como lo enseña Badiou, frente a tal núcleo duro más bien cabe asumir una posición no confrontacionista sino una audazmente estratégica, toda vez que el aspecto que aparentemente hace más fuerte a dicha ideología, pero que en realidad constituye su mayor debilidad, es su excesivo formalismo, el cual proviene dicho de manera resumida, del imperio del pensamiento mecanicista instalado desde los tiempos de Isaac Newton (García, 2006, p. 67), así como la pléyade de filósofos advenidos en años posteriores, entre los cuales uno de sus exponentes mayores es Emmanuel Kant, cuya filosofía sostiene la conveniencia de promover la realización individual a partir de la libertad, la responsabilidad y la espontaneidad (Robles, 2018, p. 268), lo cual forzosamente conlleva como consecuencia abonar a “la existencia de ciencias sin objeto” (Althusser, cit. en Benítez, 2007, p. 127), y por ende, a la dolorosa pobreza espiritual de quienes, como colectivo de contemporáneos, padecemos en Occidente la significativa ausencia de historias capaces de llenar el alma de símbolos vigorosos. Así, la concepción del proceso del conocimiento como develación de las causas y los efectos, ha arraigado en Occidente por más de dos siglos: “*El concepto de causalidad sobre el que Kant funda la libertad en las antinomias es un concepto formal y abstracto que no dice nada de los objetos, sino que solamente describe relaciones según normas —en la causalidad de Kant no hay causa—*” (Kant, cit. en Robles, 2018, p. 269).

En resumidas palabras, hace falta dar un giro de tuerca desde dentro de su misma concepción, al formalismo subyacente a las concepciones mecanicistas del funcionamiento del mundo y de las cosas. Con ello, resulta mucho más fácil revolucionar la ideología liberal que durante más de doscientos años el pensamiento occidental ha permanecido entrampado. La primera táctica para comenzar a hacerlo es recalcar que **otras matemáticas son posibles**. Pero vayamos por pasos.

Después de más de doscientos años los sesgos que implica la concepción liberal de la política en torno a la acción de apostar se han vuelto más evidentes que nunca. Tales sesgos pueden apreciarse con especial claridad, en las múltiples consecuencias perversas que a lo largo de la historia de Occidente han tenido para los seres humanos lo que el antropólogo Edward Hall (1978) ha llamado *Transferencia de la Extensión*, mismas que se pueden sintetizar en dos: el individualismo y el formalismo mecanicista en la política. Así, por ejemplo, en el primero supuestamente los ciudadanos votan de manera libre y en el segundo los ciudadanos deben de someterse a los mecanismos previstos en las leyes para su participación en la vida pública. Libertad individual y formalismo mecanicista son las dos caras de la misma moneda con que la ideología liberal durante más de dos siglos ha defendido el dominio basado en el capital parlamentarismo.

Por supuesto, las manifestaciones concretas en que dicho fenómeno ha aparecido en la historia son múltiples; tanto las formas de concebir y dar contenido a la libertad como las

expresiones de los mecanismos de participación ciudadana han variado extensamente entre países, contextos y tiempos. Más allá de las tipologías que fueran posibles elaborar de dichas variaciones, se encuentra la tarea más ingente del ejercicio de crítica de los grilletes que conlleva tal ideología con los dos caballos de Troya del individualismo y el formalismo mecanicista. Para ello resulta inevitable rescatar con espíritu crítico la historia de lo sucedido en la forma básica de ejercer la política en el último siglo, con especial referencia al fenómeno del apostar y el riesgo. Tal tarea resulta de particular importancia para la comparación pertinente entre la concepción de los liberales en torno al acto de apostar, y la que Alain Badiou propone como apuesta comunista; es decir, de transformación radical del liberalismo.

### **1. La incertidumbre como objeto en disputa entre el liberalismo y Badiou**

Dejando de lado las polémicas causadas en diversos ámbitos académicos por las llamadas teorías de la complejidad o las teorías de la sociedad del riesgo, cabe centrar brevemente la atención en particular sobre el significado que ha asumido a través de los últimos cien años la incertidumbre en la política, desde el punto de vista de las izquierdas y las derechas políticas. Tal reflexión ayudará a comprender mejor el estado actual que guardan las discusiones sobre el anatema individuo-comunidad, toda vez que ello constituye un puente indispensable para ligar la discusión con las viejas y nuevas formas de entender y recurrir a las matemáticas como fundamento para la acción de apostar.

A lo largo de los años que corren desde la Primera Guerra Mundial hasta el último cuarto del siglo veinte, la afiliación al desorden representó una fructífera veta de recursos de pensamiento para los pensadores izquierdistas en sus luchas opositoras contra los regímenes políticos totalitarios (Badiou, 2011), los cuales, ciertamente, se empeñaron en demasía a cerrar lo más posible el espacio del azar en sus formas de dominio. Hoy, por el contrario, el desorden ha devenido en el alimento mismo de las versiones más crudas del conservadurismo encarnado en el capitalismo salvaje, es decir, de las ultraderechas políticas. En este sentido, resulta más que emblemático, simbólico, por ejemplo, que el libro mejor conocido de Marshall Berman (2004) recupere literalmente la frase marxista *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Evidentemente, la representación del desorden para fines de una política radical dejó de ser eficaz desde hace ya varias décadas. Otro ejemplo que signa los tiempos en el mismo sentido lo plasma Peter Sloterdijk en su libro *Los hijos terribles de la modernidad*, donde alude a las actitudes extremistas de los nuevos jóvenes hijos de multimillonarios que gustan de apostar millones de dólares en operaciones financieras, que conllevan riesgos no tanto para ellos mismos, como para sectores enteros de poblaciones vulnerables en diferentes países.

El hecho de que términos como desorden, caos, complejidad y otros semejantes, hayan sido durante los últimos treinta años objeto de disputa ideológica o conceptos esencialmente “debatibles” (Silvert, 1995), refleja una característica fundamental, aparentemente inherente, del individuo moderno: que le es propio gozar o padecer de una libertad en un medio básicamente oscuro. Lo cual significa que la concepción de relativa oscuridad que conlleva concebir al individuo moderno enfrentado a la jungla de los efectos

perversos de una pretendida y hasta cierto punto fracasada civilización, no ha dejado de presentar sensibles anatemas tanto para las izquierdas como para las derechas políticas.

Ciertamente, se trata de una oscuridad que ha sido deliberadamente explotada incluso con cinismo, donde la idea conservadora que se inocular es que el individuo no puede ni podrá nunca --dicho metafóricamente--, mirar más allá de sus narices. En este supuesto ideológico la realidad social e histórica que rodea a los ciudadanos es básicamente compleja, oscura e incomprensible, mensaje ante el cual por otro lado se les induce constantemente por diversos medios, a abandonar todo esfuerzo de lucha contra ello y dejar en manos de quienes deciden en política la tarea de construcción colectiva concentrada en el Estado y su brazo ejecutorio, ciudadanos que es el gobierno elegido en turno. Desde este punto de vista la cargada y tirada de dados versa sobre la responsabilidad individual, donde en un mundo excesivamente mecanizado y formalizado en torno a los asuntos públicos que a todos atañen, se exige de los ciudadanos una confianza hacia los políticos y funcionarios burocratizados, cada vez más difícil de construir, mantener y defender.

Por otro lado, ante el problema del individualismo egoísta, o del peligro de libertinaje incentivado por los mercados salvajes, históricamente las derechas políticas han propuesto diferentes medidas, que bien pueden considerarse como políticas sociales residuales, no constituyen soluciones de fondo, pues sólo se destinan a compensar o aminorar los efectos negativos de los excesos liberales. Algunas de ellas proponen nuevas formas de participación y asociación civil (p.ej. Tocqueville, A., 2017), mientras otras una participación que abra espacio a la igualdad al mismo tiempo que a la libertad (p.ej. Dworkin, 1978). De la misma manera Waldron (1986) plantea que se trata de un asunto de caridad social y no de un derecho, por lo que sugiere que el Estado se limite solamente a aliviar la situación extrema de los individuos perjudicados por el funcionamiento ordinario de la economía de mercado. Hay también propuestas ubicadas un poco más al centro del espectro político que sin embargo siguen enfatizando la importancia de la libertad de elección individual, donde la preocupación central es construir un fuerte marco legal al mismo tiempo que se pueda limitar el poder del Estado (p.ej. Berlin, 1958). Por su parte, otros, abiertamente izquierdistas (p.ej. Fraser, 2016) consideran que el sentimiento de comunidad es algo posible, de manera que no basta con simplemente rechazarlo por ser una quimera o utopía irrealizable.

La pregunta obligada: *¿individuo o comunidad?* Suele presentarse en nuestros tiempos como una frontera insuficientemente franqueable. En efecto, el final del siglo XX acabaría de atestiguar, con el caos de vertiginosas confusiones que le caracterizaría, el giro de bandazo de las dictaduras (comunidad violenta) hacia la libertad (soledad banal). La idea de individuos libres y autónomos que elaboran leyes que se otorgan a sí mismos debiéndoles obediencia, proviene de la Revolución francesa, el gran acontecimiento político por excelencia que dio lugar a la democracia moderna. A pesar de haber tenido lugar hace 236 años, tanto el significado como las repercusiones de la Revolución francesa siguen siendo objeto de encendidas polémicas, donde no existen consensos y cuyo dinamismo es motivado por grandes pasiones e intereses de todo tipo. Unos, negándola o subestimándola, piensan que acabó en dictadura y no trajo nada nuevo ni benéfico al mundo, por lo que le consideran

sin valor. Otros en cambio, le tienen por el gran acontecimiento que dio origen a la democracia con el beneficio de otorgar igualdad y libertad a todos los individuos. Con ello, ambas posiciones también divergen grandemente en las opiniones acerca de la democracia: quienes la consideran inexistente o la combaten, la consideran una ilusión o un engaño, mientras quienes se adscriben con entusiasmo a ella la consideran uno de los más valiosos legados de la modernidad.

Como sea, la idea de que los individuos al deliberar de manera libre, sincera y moralmente recta producen las mismas leyes que han de obedecer (Habermas, 2005), constituye una potencia que no se acaba de agotar, y de la cual no se pueden decir verdades definitivas, es una verdad del tipo de las verdades que apenas se pueden decir; de las que no pecan, pero incomodan.

En suma, tanto el acontecimiento de la Revolución francesa junto con los valores de la democracia y la libertad, a los que también podríamos agregar la comunidad y la autonomía del individuo, son conceptos esencialmente debatibles, mismos que poseen un carácter sustractivo al momento de aproximarse a ellos, y sin embargo siguen movilizándolo de manera poderosa a los individuos y las sociedades. Para los liberales formalistas, defensores de la libertad basada en derechos y deberes jurídicos del individuo, la comunidad es un epifenómeno sobre el cual no vale la pena detenerse a examinar. Umberto Cerroni da cuenta de manera especialmente nítida del desdén que los formalistas liberales sienten hacia los grupos humanos y la falta de ética que de allí se desprende: “...*la definición positiva y mundana de la libertad del individuo, no se ve ya como una articulación de la libertad del grupo humano y, por consiguiente, como una rigurosa inherencia de la virtud y la sabiduría, sino como una esfera específica de actividad permitida al individuo, al margen de cualquier problema de ética general*” (Cerroni, p. 1972, 13).

Dicha esfera es la del cálculo estratégico medios-fines, donde la búsqueda y elaboración de los... “*instrumentos lógicos y lingüísticos, constituyen el tema central del hombre moderno. El hombre, que pierde tanto la dimensión de la comunidad histórica como la dimensión de la penetración intelectual del hombre, se convierte íntegramente en hombre sin cualidades: su suprema aspiración cognoscitiva es la cuantificación de sus operaciones y del mundo, su modelo es la reducción matemática del conocimiento, al mismo tiempo que su vida se convierte en una probabilidad calculable o en un quantum establecido por el derecho*” (Ibid. p. 23).

El primer gran crítico del derecho burgués, Carlos Marx (1976, pp. 6-7), señala con aguda profundidad la deformación al que las leyes hechas a la medida del mercado y la producción capitalistas someten a la familia y a la sociedad, al ignorar el reparto material que el Estado hace de ellas, recibiendo su “significado de una concreción de la idea, de un resultado, de un producto suyo [...] Su existencia se la deben a un espíritu ajeno, son concreciones producidas por un tercero y no por sí mismas”.

Actualizando en esto a Marx, hoy en día existen varios autores, como por ejemplo Twining (2000), Mangabeira (1976; 1983) y De Sousa (2009), que se centran en criticar el

tipo de derecho que, desde una idealidad normativa, pretende “ayudar al individuo a darse cuenta del significado último de su propio actuar” (Weber, cit. en Cerroni, 1972, p. 21), enunciado con el cual se pone en evidencia que las leyes, más que aclarar la circunstancia histórica material en que el individuo moderno se inserta, más bien colocan sobre él un velo oscuro que le impide penetrar intelectivamente en la realidad que le rodea. Así, por ejemplo, retomando la frase de Max Weber podemos preguntarnos desde el punto de vista de Marx: ¿Cuál es el significado último del propio actuar del individuo en un mundo donde las máquinas en la producción y las mercancías en el ámbito de la distribución, determinan decisivamente su mundo material? Hoy, cuando las finanzas y la diversificación de las mercancías con su respectiva idealización enajenante lograda por los símbolos publicitarios, aparecen ideológicamente como parte de una nueva cultura de la iniciativa individual (dejando atrás a las máquinas que producen mercancías en serie, pues ya los mundos pertenecientes a las máquinas con sus obreros trabajándolas son ocultados, si no es que deliberadamente ignorados), tampoco parece haber alternativa al empobrecimiento cultural.

En los años en que Max Weber advirtió el empobrecimiento espiritual derivado de la entronización mundana de las máquinas y la mercancía en el mundo, invadiría a este sociólogo alemán una gran desilusión que le duraría hasta el fin de sus días. Y es que en un mundo donde a pesar de haber transcurrido ya más de ciento veinte años de la desilusión de Weber, los objetos siguen cobrando vida y los sujetos siguen siendo convertidos en objetos sin vida (Latour, 2022, p. 207)), a manera de reafirmarse la vigencia de la crítica de la ideología y, con ello, la pertinencia de actualizar el deseo de cambio desde la nada positiva que da lugar a las estructuras de descentradas.

Uno de los pensadores más influyentes en los últimos tiempos, Jurgen Habermas (2004), ha sido muy consciente de la cada vez mayor pobreza espiritual de la modernidad, tesis que desarrolló en continuidad con la de Max Weber acerca de que vivimos en una jaula de oro, metáfora que condensa certeramente el vacío existencial que como contemporáneos padecemos sobre todo en Occidente (Lipovetsky, 1986).

De hecho, la tesis de Weber acerca de que dicha pobreza de espíritu proviene de la creciente racionalidad instrumental a que hoy son sometidas las acciones que conforman predominantemente nuestra sociedad, completa en triada a través de la siguiente formulación las ideas que hasta aquí se han venido desarrollando, y que giran en torno a la concepción de la sociedad como: un agregado de individuos egoístas que pretenden a la manera de pequeños dioses, obtener cada quien el máximo posible de ganancias, calculando racionalmente los mejores medios para lograr sus fines, todo ello en medio de una sociedad que se ha caracterizado por *formalizar la lógica de su funcionamiento* en leyes que abarcan la economía (el mercado y la producción), la política (el equilibrio de los tres poderes, la democracia electoral y la maquinaria burocrática) y la cultura (la incapacidad para dotar de fuerza simbólica las existencias).

En medio de la desolación y descreencias derivadas del agotamiento de la modernidad, ciertas corrientes de la sociología como por ejemplo la de Anthony Giddens,

Beck y Lash (1997), han tendido a depositar en los individuos la responsabilidad de reflexionar y decidir sus mejores opciones para la modelación de sus propias vidas. Esto, de cara a una sociedad cada vez más incierta, supuestos teóricos que conllevan resonancias de la filosofía del “cuidado de sí” de Foucault. Desde el punto de vista aquí asumido a partir de la filosofía de Badiou, tales supuestos adolecen de profundidad filosófica desde el momento en que no sólo reproduce, sino que enfatiza la tajante división individuo-comunidad (o sociedad), teniendo como efecto que, el nivel de los consejos que se les proporcionan a los contemporáneos como individuos, esté considerablemente separado del nivel del pensamiento acerca de la sociedad, actividad que es concebida como algo casi exclusivamente propio de mentes académicas. Sin bien las llamadas sociologías del riesgo acuñaron el concepto de sociedad reflexiva, entendiendo por ello no sólo la cualidad reflexiva de los individuos, sino también que los productos que la disciplina de la sociología y las ciencias en general hacen circular en la sociedad, la propuesta no encuentra ligazón estrecha, orgánica, por decirlo con más precisión metafóricamente, entre las necesidades de los individuos que apuestan y la visión más amplia ya no tanto de la sociedad, sino del mundo y el universo, algo que se puede afirmar, acabó por rebasar a los sociólogos estudiosos del agotamiento de la modernidad.

Como se desprende aleccionadoramente de la obra de Hamlet (Shakespeare, 1991, p. 219): algunas caídas son el medio para levantarse a situaciones más felices. Donde los teóricos de la sociedad del riesgo culminan y empiezan a agotarse, es donde entra la filosofía de Badiou, desarrollada ésta sobre todo en confrontación con quienes defienden el *statu quo* de los barbarismos cometidos por gente de nombres y apellidos concretos pero que, cuando se les piensa en la concepción de Badiou, pueden ser concebidos como tornándose en individuos que apuestan pero no en tanto individuos, sino en tanto cuerpos y lenguajes en relación a la verdad y las posibilidades de devenir en sujetos. Profundicemos ahora en la propuesta que Badiou hace del comunismo a partir de la acción de apostar.

Difícilmente los planteamientos de Badiou pudieran ser entendidos sin recurrir al medio filosófico del cual surgen durante los años 1960, y en especial, a partir del posestructuralismo nacido en la Francia de los 1980's. En el escenario académico de las últimas cuatro décadas el denominado postestructuralismo ha mostrado ser una de las corrientes de pensamiento más sólidas ante los planteamientos de las utopías individuo-comunidad, y en especial, de los debates sobre cómo concebir la libertad individual en medio de una sociedad individualista y organizada bajo un formalismo mecanicista. Más allá de las diversas versiones de postestructuralismo, la superación de dichos anatemas se lograría mediante enunciados como “el individuo es evanescente”, en el sentido de que la historia puede ser concebida como desprovista de agencia y los individuos son impotentes para determinar su propio destino, pues siempre se insertan en una red de significados que les rebasa (ver Foucault, cit. en Giddens, 2001, p. 278) algo que previamente desde los años 1960 Theodor Adorno había intuido bajo la idea de que tanto el individuo como la sociedad son términos de una relación; es decir, que la relación es lo que media entre los dos términos. Sin embargo, por argumentos que por falta de espacio no pueden ser desarrollados aquí, desde hace más de tres décadas los postestructuralistas consideraron conveniente desechar el concepto de relación social, disolviéndolo en otros, por ejemplo, en el caso de Badiou, a

los de cuerpos, lenguajes y verdades puestos en juego en los momentos de acontecimientos (Badiou, 2008), o de presentación y representación de fenómenos, identificados gracias a la elaboración de teoremas regidos por axiomas de militancia (Badiou, 1999).

Para comprender brevemente cómo las teorías de la relación social devinieron en una crítica radical a sus términos a través de la filosofía, conviene aludir al planteamiento fundamental de los postestructuralistas: La nada positiva subyace al deseo.

En particular, las disquisiciones que en torno a la nada positiva han desarrollado autores como Jacques Lacan (1962, p. 397) y Maurice Blanchot (2008, p. 24)—la huida para éste último—, son especialmente incisivas y profundas, lo cual no demerita la posibilidad de evadir su complicada jerga académica respectivamente), aludiendo a los destellos de filosofía que pueden encontrarse en la profundidad poética insertos incluso en los versos eventualmente expresados en películas hollywoodenses como la de *La playa*, cuando un turista estadounidense (Leonardo Di Caprio) en busca de la perfección, cuando se encuentra ante la belleza de una de las playas más bellas del mundo, afirma: “Este es el paraíso excepto por una sola cosa: el deseo es el deseo, el sol no lo blanquea ni la marea se lo lleva”

De manera semejante pero menos baladí, el título de una de las obras de Judith Butler, *Sujetos del deseo* (2011), expresa el tipo de paráfrasis con las que se puede designar una de las máximas del posestructuralismo, a saber: La nada subyace detrás del todo de las estructuras.

En efecto, independientemente de las ideologías, nombres o formas en que se caracterizan las sociedades o las culturas, cualquier pensamiento que vaya desde el de un común individuo hasta el de una época de *larga data* como el de las religiones, prácticamente cualquier pequeña o grande cosa que se planteé que existe, está precedida por el deseo, ya que el deseo es lo que da lugar a cualquier proyecto, producto u obra realizada. Avizorando la cumbre del posestructuralismo se puede afirmar que la llamada *hiencia* (Lacan, 2011a, p. 232), no tiene un lugar fijo en una estructura, sino que es un no lugar (Derrida, 1989 p. 385).

Esto significa que para los postestructuralistas la relación social no es el centro ni la base de la sociedad, pues de hecho el deseo es descentrado en el sentido de que todos lo poseemos en alguna medida y que *son más bien las combinaciones de circunstancias y personas eventualmente involucradas en ellas, lo que a través de las alas del deseo da lugar a las estructuras, no habiendo una sola, sino muchas de diferentes tipos.*

El planteamiento es que existen diversas estructuras hegemónicas en permanente cuestionamiento (Lalcau y Mouffe, 2011). Es de esta manera que, a partir de las combinaciones de subjetividades y circunstancias atravesadas por los deseos, y diría Badiou (2008), de cuerpos, lenguajes y verdades, el azar interviene de manera irreductible al momento de emerger acontecimientos, mismos que posteriormente se condensan en estructuras. Por consiguiente, en medio del azar que presentan las complejas y sobredeterminadas composiciones de cosas, los individuos suelen apostar.

## **2. Del horror a las masas y la Ley a la deseabilidad del comunismo en Badiou**

La perspectiva filosófica de Badiou permite constituir un cambio de mirada radical en la forma de concebir el mundo. Tratándose del declive de la modernidad, ofrece la singular oportunidad de efectuar su diagnóstico y crítica, a partir el horror que infunden los efectos perversos de la libertad ciudadana y el formalismo mecanicista como objetos de dos distorsiones ideológicas extremas: por un lado, los ciudadanos libres, devenidos en unidades básicas de una muchedumbre, populacho, pueblo o masas fanáticas e irracionales, son temidos hasta el paroxismo por las derechas políticas (Badiou, 2007b). Por otro lado, el formalismo mecanicista, signado bajo un mandato deficientemente simbólico de la Ley, representa la pesadilla kafkiana de los sufrimientos derivados de la gran angustia, ansiedad y humillación vividas a partir de la permanente amenaza de castigo y eliminación existencial, por parte de un amo del que nunca se sabe que esperar así se obedezcan todas sus órdenes. Los dos tipos de horrores corresponden, respectivamente, a las fobias y demonios desatados históricamente en las derechas e izquierdas políticas, por lo que reflexionarlas, confrontarlas y criticarlas, como se hará a continuación, ofrece la oportunidad para explotar una rica veta de ideas y símbolos valiosos para hallar salidas a la aparente irresolución en que se posicionan. Ello permite a su vez, presentar y denunciar al capital parlamentarismo como objeto central de la crítica del apostar liberal como apuesta comunista de Badiou.

### *El horror derechista a las masas*

¿Qué mejor forma de evidenciar el desprecio de las derechas políticas extremas hacia las masas, que mostrar la falsedad del mito acerca de que lo real solamente se encuentra en lo más selecto de las clases altas, es decir, en la “realeza”, y no en el pueblo? En Occidente abundan los cuentos para niños que sostienen tal mentira. Quizás por esto no es casual que una de las ideologías políticas que más énfasis ha puesto en el potencial transformador positivo de las masas haya surgido en un país oriental: China. Como frecuentemente sucede en las luchas por el control ideológico, la verdad de la revolución cultural china verificada en los años 1960, consistente en la transformación política radical gracias a la movilización de masas, ha sido de manera intensa e insistente negada en los países occidentales. Especialmente sintomático es el hecho de que en un corto lapso, las masas derribaron a la enorme burocracia china invadida por castas privilegiadas escudándose bajo una supuesta administración racional de los asuntos públicos: por primera vez en la historia humana, lo real del pueblo arrasó con el formalismo mecanicista.

Aunque el nuevo régimen que siguió a la revolución cultura china haya durado apenas algunos meses, la lección es permanente, además de contundente. ¿Quién recuerda los regímenes o personajes donde el autoritarismo y el lujo excesivo a expensas de los pueblos han imperado? En cambio, las más nobles y grandes historias son las de las luchas de los pueblos contra la opresión, el sojuzgamiento, la explotación y la injusticia. Para Badiou, lo real de la política reside por antonomasia en el pueblo. Donde Badiou advierte el brillo y auténtico motor de la historia, sobre todo en sus momentos de más lucido despertar (Badiou, 2012), las extremas derechas ven el horror de lo impredecible de las masas movilizadas que

potencialmente amenazan con acabar con sus privilegios. A través de la historia en diversas partes del planeta, han recurrido a cuanta estrategia esté a su alcance para desacreditar y enterrar por completo lo real transformador que subyace en los pueblos en su verdad por convertir los inexistentes en existentes (Badiou, 2007b).

Una de las estrategias preferidas de las derechas políticas para combatir a las masas en sus momentos de movilización potencialmente transformadora de regímenes políticos, es descalificarlas tachándolas de irracionales y fanáticas. Así, por ejemplo, cuando en 1974 en el suburbio de St. Louis, Estados Unidos, un adolescente de color fue asesinado por un policía porque era sospechoso de robo, en reacción miles de personas de color salieron enfurecidos a las calles a mostrar su indignación quemando cientos de autos, así como saqueando y destruyendo miles de negocios. De inmediato fueron atacados por los medios de comunicación presentándolos como irracionales y fanáticos sin control, apoyando las acciones de brutal represión policiaca y su consiguiente encierro en las cárceles. Según Gustav Le Bon, en momentos de explosión de manifestaciones, las masas, siendo excitadas por estímulos desmedidos, es impulsiva, voluble y susceptible de manipulación: *“siendo tan intolerable como obediente a la autoridad. Respeta la fuerza y sólo en escasa medida se deja influir por las buenas maneras, que considera signo de debilidad. Lo que pide de sus héroes es fortaleza y aún violencia. Quiere ser dominada y sometida, y temer a sus amos. Totalmente conservadora en el fondo, siente aversión hacia las novedades y progresos, y una veneración sin límites por la tradición [...] son capaces también de elevadas muestras de abnegación, desinterés, consagración a un ideal”* (Le Bon, cit. en Freud, 1992, p. 73).

De aquí el desprecio que las derechas muestran por las masas, fundando muchas veces sus razones en los aspectos negativos que históricamente los movimientos de masas han arrojado, como por ejemplo los *gulags* después de la revolución rusa.<sup>1</sup> Sin embargo, de acuerdo con Slavoj Žižek (2016, p. 6), la movilización de masas crea un espacio para la intervención política, a manera de propiciar las condiciones para el compromiso con un nuevo proyecto. El espacio abierto a las transformaciones es lo real de donde surge el acontecimiento-verdad. Si bien la violencia y las consecuencias negativas en forma de destrucción no están descartadas en la irrupción de los movimientos de masas, también existe un potencial de invención política positiva y una fuerza ética inusual que no suele aparecer en momentos ordinarios.

Mucho del temor y terror a las masas provienen de la incertidumbre que los momentos de explosión arroja, especialmente por las consecuencias que puede acarrear la violencia. Ciertamente lo nuevo conlleva la alta posibilidad del espanto, pero también al mismo tiempo, de creación a partir del exceso. Para Badiou en lo real de los movimientos de masas las circunstancias se vuelven excepcionales y abren la oportunidad a la invención política, porque las coordenadas de la situación se han modificado decisivamente desde el momento en que el exceso se ha impuesto. La demostración matemática de lo real del exceso reside en el teorema de Gödel, mismo que en la teoría de conjuntos se valida bajo el principio de que el número de subconjuntos posibles de formar es mayor que los elementos del

---

<sup>1</sup> En la antigua unión soviética los *gulags* eran los campos de concentración y centros penitenciarios donde se enviaban a grandes cantidades de opositores al régimen.

conjunto. En la ciencia social el concepto matemático de multiplicación ha solido utilizarse para ilustrar el crecimiento de la interacción social, donde en un determinado momento un grupo se expande a través de múltiples interacciones. El propio líder de la revolución China Mao Zedong, alude a este proceso con su conocida frase “una sola chispa puede incendiar la pradera” (1972). Es así como las movilizaciones de masas se caracterizan por el exceso de interacciones sociales, donde la ontología de lo múltiple de Badiou es una manera de ponernos en guardia contra la primacía de lo Uno. En el caso de las masas en la visión tradicional se trataría de muchos “Unos”, que apoyados por filosofías como por ejemplo la de Leibniz, centraría sus preocupaciones en *“la distinción, identificación y definición de entidades individuales o seres. Será cuidadosa de supervisar los medios adecuados de representación de tales elementos, de discernir sus características comunes y velar contra representaciones equivocadas. Buscará delimitar, para cada clase de elementos, los métodos legítimos para la descripción y el análisis de los métodos ilegítimos”* (Hallward, 2005).

En contraste, la filosofía de Badiou sostiene lo contrario a la primacía del Uno, de manera que su tesis ontológica central es: “Lo múltiple es”, existiendo dos tipos de múltiples: a) la multiplicidad consistente, que es la compuesta por diversos unos, los que a su vez están contados por la acción de la estructura, y b) la multiplicidad inconsistente, que es la pura presentación, aprehendida retroactivamente como no-una, puesto que el ser-uno no es sino el resultado de una operación (Badiou, 2007a, p. 561). En otras palabras, la unidad y el orden son características impuestas a una previa multiplicidad fundamental, inherentemente inconsistente y carente de cualquier principio unificador inherente.

La primacía de lo múltiple permite a Badiou hacer radicar en las masas una de las principales cualidades de lo político: lo real, que es precisamente donde se da el acontecimiento y la verdad, en contraste con la realidad (Stavrakakis, 2010, p. 25), que es el nivel en donde se reproducen las estructuras sostenidas en multiplicidades inconsistentes, es decir, en Unos cuya unidad y orden son impuestos. En el caso de la política, tales unidades son los ciudadanos como individuos-cuerpos administrados bajo el formalismo mecanicista, y en el caso de la dimensión material signada por la economía son las mercancías, también administradas bajo el formalismo mecanicista de la producción, con el sostén decisivo que le brindan las leyes que rigen la propiedad privada y el mercado.

### *El horror izquierdista a la Ley*

Para profundizar en el posicionamiento del postestructuralismo como un planteamiento filosófico y a la vez político radical contra la Ley, a su vez escudada detrás del formalismo mecanicista, conviene aludir al texto de Lacan *Kant con Sade* (2009) y ponerlo en relación fructífera con las ideas de Ernesto Laclau sobre la política y lo político. Pero antes será necesario efectuar un breve retorno a Kant como fundador del pensamiento jurídico moderno que rige la relación del Estado con los individuos.

Cuando aludimos a las formas lógicas frías de la inteligencia y los cálculos, va de suyo el aspecto opuesto de las pasiones y emociones despertadas en el espíritu. Es decir, al aludir a Kant resulta inevitable traer a colación también el otro lado de la moneda. Específicamente

nos obliga a recordar la dicotomía entre lo apolíneo y lo dionisiaco. El pensamiento kantiano resulta fundamental para entender el modo en que hoy se han constituido las formas de pensar, a través de las formas lógicas, del mundo en general y del derecho moderno en particular. Sin embargo, quedarnos allí, sesgados en las formas abstractas, conlleva un *pathos* del que es necesario hacer disección con el fin de tomar sana distancia para poder ejercer una crítica espiritualmente edificante y culturalmente vigorosa.

En efecto, siendo las ideas de Kant el gran antecedente filosófico fundante del derecho moderno, que construido de manera semejante a una máquina forma junto con el Estado el gran sistema burocrático legal, no basta con solamente constatar la *jaula de oro* que de allí se deriva (Weber, 2011), ni el sistema como opuesto al mundo de vida (Habermas, 2010), sino que es menester dar un paso más, o mejor dicho un salto cualitativamente diferente, para darse cuenta de que cualquier valor moral que pretenda hacerse pasar como bondadoso, cualquier utopía o promesa de una sociedad mejor, en suma cualquier ideología, si la entendemos a la manera de Althusser como “un efecto esencial de equivocación de reconocimiento”(Bosteel, 2021, p. 112), *constituyen meros pretextos no obstante al mismo tiempo inevitables y necesarios* para los juegos que la gente juega en los diferentes escenarios en que se desenvuelve normalmente, y más profundamente para la vida en nuestros lazos con los demás.

En otras palabras, si bien del vacío positivo nacen estructuras, ello siempre sucede de manera incesante, ya sea en el tener lugar de pequeños o grandes acontecimientos, dados en momentos concretos. Por lo que contestar siempre el quién, cómo, dónde, porqué y qué, se impone como una exigencia de la ética de lo real, donde el llamado a estar alerta a lo que ocurre y transcurre se realiza no desde un cálculo en que como individuos egoístas ejercemos poniéndonos a nosotros mismos el papel de objetos tratados instrumentalmente por nosotros mismos y/o los demás en un cálculo frío deseoso de alguna ganancia, sino que actuar con referencia a lo real enteramente como seres infinitos (y ya no como objetos de cálculo), tiende a atemperar lo que de místicos, fanáticos o desequilibrados mentales perversos o psicóticos podamos tener.

Tener en cuenta la afinidad electiva de Kant con Sade, significa para Lacan advertir no sólo el *pathos* de colocarnos como objetos de un instrumentalismo que propicia hacernos y sentirnos extraños a nosotros mismos, implica mucho más al tocar la intimidad misma de nuestras existencias al ser sometidos bajo la figura de ciudadanos sujetos y objetos de la Ley. Conlleva la infortunada posibilidad permanente de ser atravesados por un dolor que puede llegar incluso a “la condición experimentada de un renacimiento inagotable, hasta el fondo del dolor de existir” (Lacan, 2011b, p. 738). Es en esta lógica que el psicoanalista francés habla de tormentos del infierno y “desesperación contra una estupidez en suma sociológica” (*Ibid.* p. 739), de modo que el texto *Kant con Sade*, deriva en metáforas y diversas alusiones a la literatura, así como a las tragedias de los clásicos griegos.

Hablar de lo que se encuentra más allá de las estructuras, en este caso, las estructuras ideológicas de las leyes del Estado moderno al que como ciudadanos estamos a la vez protegidos y obligados a obedecer, pero que sin embargo a la vez son ilusorias y necesarias,

exige de un tipo especial de actitud para poder erigir una crítica edificante contra las mismas. En este tenor, Ernesto Laclau proporciona elementos valiosos para la construcción de una mirada relativamente desapasionada al mismo tiempo que penetrante. Según señala este último, autor de origen argentino (Laclau, 2014, p. 27), la ideología tiene en todos un efecto de cierre, más siempre existe la posibilidad de aperturar la mirada no tanto hacia una objetividad (lo que resulta inviable) como hacia lo oculto devenido en develado, de “una dislocación inherente a aquello que se presenta como identidad cerrada” (*Ibidem*). En palabras del propio autor: *“Esa dimensión de cierre es algo que, en la realidad está ausente —si estuviera, en la última instancia, presente, habría revelación, en lugar de proyección y ningún ocultamiento estaría implicado—. En tal caso, de lo que se trata es de la presencia de una ausencia, y la operación ideológica por excelencia consiste en atribuir esa imposible función de cierre a un contenido particular que es radicalmente inconmensurable con ella [...] Este objeto particular que en cierto momento asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico será deformado como resultado de esta función encarnante”*. (*Ibidem*, p. 27).

Laclau señala por ejemplo que si la nacionalización de las industrias básicas no fuera enmarcada en una visión más amplia donde al objetivo fuera emancipar al país de la dominación extranjera, no pasaría de ser una mera técnica de administración económica. En cambio, asociar la nacionalización al beneficio más general, por ejemplo, al de la felicidad de los conciudadanos, se introduce... *“la posibilidad de constituir a la comunidad como un todo coherente. Este objeto imposible —la plenitud de la comunidad— aparece, así como dependiendo de un conjunto particular de transformaciones a nivel económico. Este es el efecto ideológico stricto sensu: la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad [...] la deformación inherente a un proceso de falsa representación ideológica consiste en hacer un cierto contenido equivalente a un conjunto de otros contenidos”* (*Ibid.* p. 28-29).

En el extremo de la eficacia de una ideología, gracias a lo que Laclau llama deformación equivalencial (*Ibid.* p. 30), se logra cegar la mirada a lo real (que no lo objetivo); es decir, dicha eficacia inhibe la capacidad para atender al cómo, cuándo, dónde, quién y porqué suceden las cosas, especialmente cuando dicha mirada, por lo general a través de reduccionismos, se halla muy influida por emociones, sentimientos, pasiones y en general por lo que Geertz (1992, p. 177) denomina teoría de la tensión de la ideología, entre cuyas funciones supuestamente se encuentra facilitar la huida de la ansiedad, afirmación de la cual, rescatando los planteamientos de Lacan y además de Alenka Zupančič (2010) cabe dudar, pues en contraste, el primero señala la posibilidad de que el sadismo de someter a los individuos a la ley por la ley misma (Lacan, 2009, p. 734), se acompañe del masoquismo de someterse a la humillación por la opacidad de lo trascendente y la horrible libertad que ello implica (*Ibid.* p. 733), con lo cual en lugar de una satisfacción emocional hubiese no sólo el sadismo ejercido por quien, como Otro, demanda obediencia, sino además la posibilidad del masoquismo o un placer de sufrir, al rebajar el goce del ciudadano común a una miseria con la que, de manera masoquista, se goza. En reafirmación al *pathos* de la ley moderna, Zupančič señala que el sentimiento de respeto patológico que se experimenta al obedecer la

ley por ley misma es despertado en “el hecho de que el sujeto se vea siendo sometido a la ley y se observe siendo humillado y aterrorizado” (Zupančič, 2010, p. 161).

La caracterización que los autores antes señalados hacen de las leyes modernas como algo estrechamente asociado al terror, la angustia y el sufrimiento, concuerdan con el postulado fundamental del postestructuralismo de que en la raíz del sujeto se encuentra el vacío imposible de simbolizar, es decir, que no puede ser puesto en palabras y sin embargo sus efectos tienen consecuencias en el mundo, en tanto *los individuos apuestan por simbolizar* al ir estableciendo las estructuras mismas en que sus ideologías se arraigan. Ahora bien, es precisamente a partir del núcleo traumático de lo real, donde puede advenir no sólo el Yo (recordemos la famosa frase de Freud: *Wo es war, soll Ich werden*, que traducido significa: *donde el ello era, el yo adviene*), sino más significativo aún: en dicho núcleo reside la posibilidad del reconocimiento del otro, y con ello de la verdad y la torsión sintomática del orden actual de las cosas (Bosteels, 2021, p. 174). En efecto, en la filosofía de Badiou la verdad surge en el seno del acontecimiento, por lo que si bien el vacío puede estar asociado al horror, por otro lado también puede conducir a la redención y a la felicidad. Cabe entonces a partir de la recuperación consecuente de las reflexiones anteriores, deslindar entre el vacío de los postestructuralistas, y específicamente el de Badiou, de aquél propio de la apuesta de los liberales formalistas. Deslinde del cual como podrá advertirse, se presenta una diferencia abismal.

No resulta descabellado sostener que el vacío liberal es nihilista porque a partir de apostar desde el fondo de una nada marcada por la incertidumbre, se espera algo que en la ideología liberal generalmente es material bajo la forma mercancía, mientras que el de Badiou (2007a, p.18) es algo muy diferente, a saber: el vacío es la instancia a partir de la cual se sutura el ser. Aquí de lo que se trata no es de la obtención de ganancias en la común circulación de las mercancías o el poder en las lógicas propias del capital parlamentarismo, sino del ser tanto en su multiplicidad pura como en su aparición. Por lo tanto, se puede afirmar que en la filosofía de Badiou lo que se juega es la aparición de lo impresentable del ser junto con el acontecimiento y la verdad en su apuesta por la existencia. Más allá de los intrincados detalles de las matemáticas como ontología,<sup>2</sup> en otras palabras se puede decir que el devenir de la existencia en el mundo se juega en la parte del sujeto que se incorpora en el surgimiento de la verdad y el acontecimiento.

Si bien podría objetarse que con el término “apuesta” se demerita la grandeza y nobleza de la filosofía de Badiou al aludir a imaginarios como las comedias, los casinos, los mercados o los procesos electorales, cabe signar y hasta ligar simbólicamente dicho término, más bien con el comunismo concebido como felicidad infinita de todos para todos.

---

<sup>2</sup> Tema para el cual remitimos a la introducción de su libro *El ser y el acontecimiento* (Badiou, 2007a). Véanse en especial las ideas de Badiou de las cosas como multiplicidades puras, que a partir de la teoría de conjuntos de George Cantor, son pensadas como conjuntos que se infieren de, o bien del conjunto vacío, o bien de las construcciones autorizadas por los axiomas, donde “*la garantía de esta existencia (de las cosas) es únicamente el principio de no contradicción aplicado a la consecuencia de los axiomas*” (Badiou, 2016, p. 92). Para profundizar en el tema de las matemáticas de *impasse*, el lector puede remitirse a Hallward (2003), del cual pueden leerse en especial los fragmentos que siguen a las páginas 49, 209, 323. Al igual que Badiou (2021, 2003, cap. 3).

Recordando a Ernst Bloch (2007), el principio esperanza que aporta la filosofía de Badiou, se puede advertir en la medida en que la “incertidumbre objetiva” (Badiou, 2017, p. 58), se arraiga en la alerta ante lo real en el mundo, y ello puede suceder porque las inscripciones de las matemáticas y de nuestras apuestas en el mundo son posibles.

A través de una concepción nueva y potente de las matemáticas, su filosofía asesta un demoledor golpe al núcleo duro del formalismo en que Occidente ha vivido por más de dos siglos.<sup>3</sup> Históricamente las matemáticas, siendo de manera hegemónica como ciencia de los contenidos indeterminados (Badiou, 2016, p. 78), han fungido como pieza central clave en el gran vacío espiritual del cual los contemporáneos no hemos podido ni sabido salir. Badiou coloca precisamente en el centro del formalismo occidental, la bomba de tiempo que de manera intelectual destroza dicha tendencia perversa, misma que de manera potencial, a través del trabajo con lo real, puede modificar decisivamente las coordenadas en que históricamente se han constituido las cosas. En un enunciado que pudiera pasar desapercibido como uno más, pero que sin embargo puesto en su justa dimensión sirve para advertir las importantes repercusiones actuales y futuras que tiene al modo en que concebimos el mundo liberal y actuamos frente a él, Badiou afirma: “...*las relaciones parecen imponerse sobre las entidades u objetos, e incluso determinar su naturaleza y sus propiedades. Así pues, es tentador reducir todos los supuestos objetos intuitivos a manipulaciones estructurales, o formales, cuyo principio sólo obedece a las decisiones, las elecciones del matemático. Lo que existe, entonces, son ámbitos estructurados que sólo tienen que rendirle cuentas al formalismo que los exhibe*” (Ibid., 2016, p. 70).

La idea de que hoy la manera hegemónica de concebir el mundo rinde un tributo absurdo a las formas y se debe de luchar contra ello, no sólo confirma la tesis de Hall acerca de la *Transferencia de la Extensión*, mencionada más arriba, consistente en que los humanos nos hemos vuelto esclavos de nuestros propios productos, en este caso, de las formas por las formas mismas, sino que también la profundiza al dotar de una efectiva batería de conceptos, el trabajo sobre lo real adecuado a las revueltas lógicas que exigen los nuevos tiempos.

## Conclusiones

En el presente trabajo se han articulado unos rasgos del mundo que no obstante ser evidentes, casi nunca suelen abordarse conjuntamente en las discusiones en torno al tema estudiado, lo cual ha permitido arribar a una visión original acerca de cómo la filosofía de Alain Badiou introduce, a través de las matemáticas, un verdadero caballo de Troya que en la actualidad está haciendo estragos en la forma de concebir el liberalismo, a manera de

---

<sup>3</sup> Con esto, Badiou confronta de manera muy diferente a los clásicos (p.ej. Nietzsche, Freud, Weber) y Habermas, las perversiones de la sociedad moderna que la han llevado al declive. Sus ideas sobre el materialismo dialéctico lo acercan significativamente más bien a Marx, desde el momento en que se dirige a la torsión que provoca la crítica al formalismo, la cual sin duda está fundamentalmente basada en un énfasis del contenido, tanto desde el punto de vista de la metodología (cf. Kosik, 1967; Zemelman, 1987), como de su crítica a la cultura. Esto último sucede al trazar con sus ideas un prometedor camino para la revitalización de los símbolos en el devenir de los inexistentes en existentes.

realizar un giro de tuerca a la complacencia que ha tenido con respecto a las barbaridades del mundo durante sus más de dos siglos de existencia.

De la misma manera, las reflexiones que aquí han sido desarrolladas con base en unas pocas ideas precisas y significativas, a saber; la disputa ideológica en torno a las figuras de la apuesta y la incertidumbre, los daños del formalismo mecanicista, la revalorización de lo político inscrito en las masas, la primacía de la multiplicidad como axioma de militancia, entre otras, han servido de guías eficaces para la crítica y valorización responsable del liberalismo, así como de los elementos básicos propuestos por Badiou, con base en los cuales poder trazar los caminos hacia el comunismo.

De acuerdo con la tesis fundamental del posestructuralismo a las apuestas les subyacen deseos. Específicamente las apuestas de individuos neoliberales son motivadas por el deseo de ganar, mientras que en la concepción comunista de Badiou hay tipos infinitos de deseo que se juegan en las apuestas, que a su vez apuntan y deben apuntar a la infinitud en momentos de acontecimiento. Por lo tanto, las apuestas realizadas en medio de la multiplicidad pura y que conllevan el sentimiento y gracia de la infinitud, son algo radicalmente diferente de las apuestas efectuadas para ganar en medio de entornos complejos. Si algo distingue a una y otra de estas dos concepciones más allá de la relativa oscuridad con que los individuos enfrentan el mundo, es la felicidad infinita de todos, en contraste con la ganancia que el individuo obtiene por encima de quien sea; es decir, muchas veces a costa del sufrimiento de los demás. El orden actual, por tanto, es un orden que aprisiona en la finitud la felicidad de todos.

A propósito del orden, la concepción tradicional de las matemáticas, que en lo fundamental pueden ser caracterizadas como aristotélicas, sostiene que ellas deben dedicarse por entero a establecer y operar dentro de los protocolos configuradores del orden en que las cosas deben moverse. En este sentido, la crítica al formalismo mecanicista antes desarrollada, apuntó al centro mismo de la ideología del capital parlamentarismo, que no obstante se ha apropiado hegemónicamente de las figuras de la apuesta y la incertidumbre, resulta significativamente pobre y especialmente vulnerable ante la crítica filosófica de Badiou, al ponerse en evidencia que otras matemáticas son posibles: se trata de las matemáticas de *impasse* cuyo eje gravitatorio es la teoría de conjuntos. Específicamente, concebir la multiplicidad pura abre la posibilidad de experimentar en potencia lo real ínsito en infinitos de diferentes tamaños.

En la filosofía de Badiou no hay negociación ni concesión, pues su defensa de la verdad y el acontecimiento es una defensa de la felicidad de todos y para todos, asunto crucial en el que todos deben tener participación en la lucha por realizarla de la manera más expandida posible. Militar en ello es lo mismo que militar en los axiomas de la ontología de la multiplicidad, el acontecimiento y la verdad, con las consiguientes consecuencias de apostar por lo que, en determinados momentos, pensamos y creemos es lo que conviene para desarrollar lo mejor de nuestras cualidades y potencias como seres existentes.

## Bibliografía

- Badiou, A. (2007a). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2007b). *De un desastre oscuro*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona. Anthropos.
- Badiou, A. (2011). *El siglo*. Buenos Aires.
- Badiou, A. (2012). *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Badiou, A. (2016). *Elogio de las matemáticas*. Buenos Aires. Capital intelectual.
- Badiou, A. (2017). *Metafísica de la felicidad real*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Badiou, A. (2021). *El número y los números*. Buenos Aires: Prometeo.
- Beck, A., Giddens, A. y Lash, S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (2022). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.
- Berman, M. (2004). *Todo o sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Butler, J. (2011). *Sujetos del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cerroni, H. (1972). *La libertad de los modernos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- De Sousa, S. (2009). *Sociología jurídica crítica*. Madrid: Trotta.
- Dworkin, Ronald M., 1978, "Liberalism", en Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 113-143.
- Fraser, N. (2016). "Contradictions of capital and care" En: *New Left Review* (100): pp. 99–117.
- Freud, S. (1992). *Obras completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García, R. (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A., Turner, J. y otros (2001). *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (2004). *Modernidad: un proyecto incompleto*. En: Casullo, N. (comp.) *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica Ediciones.

Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.

Hall, E. (1978). *Más allá de la cultura*. México: Gustavo Gili.

Hallward, P. (2005). Depending on inconsistency: Badiou's answer to the "Guiding question of all contemporary philosophy". *Polygraph*, (17), 7-21. Hay versión traducida al castellano en: Hallward, P. (2010). "Dependiendo de la inconsistencia: la respuesta de Badiou a "la pregunta que guía toda la filosofía contemporánea", en Gómez, C. y Uzín, A. (Comps.) (2010). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.

Latour, B. (2022). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.

Lacan, J. (1962). Clase XV. Del 28 de marzo de 1962. En: *El seminario 9: La identificación*. Escuela freudiana de Buenos Aires. Establecimiento del texto de Ricardo E. Rodríguez ponte. Recuperado el 20 de junio de 2025 de:

[https://www.academia.edu/40721687/Jacques\\_Lacan\\_LA\\_IDENTIFICACION\\_Versi%C3%B3n\\_Cr%C3%ADtica\\_establecimiento\\_del\\_texto\\_traducci%C3%B3n\\_y\\_notas\\_Ricardo\\_E\\_Rodr%C3%ADguez\\_Ponte\\_para\\_circulaci%C3%B3n\\_interna\\_de\\_la\\_Escuela\\_Freudiana\\_de\\_Buenos\\_Aires](https://www.academia.edu/40721687/Jacques_Lacan_LA_IDENTIFICACION_Versi%C3%B3n_Cr%C3%ADtica_establecimiento_del_texto_traducci%C3%B3n_y_notas_Ricardo_E_Rodr%C3%ADguez_Ponte_para_circulaci%C3%B3n_interna_de_la_Escuela_Freudiana_de_Buenos_Aires)

Lacan, J. (2011a). *El seminario 8. La Transferencia*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2011b). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.

Lalcau E. y Mouffe, Ch. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Marx, C. (1976). *Obras*. México: Grijalbo.

Mangabeira, R. (1976). *Law in Modern Society. Towards a Criticism of Social Theory*. New York Free Press.

Mangabeira, R. (1983). *The Critical Legal Studies Movement*. En: *The Harvard Law Review Association*, pp. 561-675

Robles, G. (2018). "Adorno, Kant y la crítica al sujeto moral". En Casuso, G. y Serrano, J. (eds.). *Las armas de la crítica*. Barcelona: Anthropos.

Shakespeare, W. (1991). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

Silvert, H. (1995). "Conceptualizing social disadvantage: Three paradigms of social exclusion. En Rodgers, G., Gore, Ch & Figueiredo, J. *Social Exclusion: Rethoric, Reality, Responses*. Geneva: ILO-UNDP.

Tocqueville, SA. (2017). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Twining, W. (2000). *Globalisation and Legal Theory*. London: Butterworths. UNDP.

Waldron, J. (1986), "Welfare and Images of Charity", *Philosophical Quarterly*, núm. 36, pp. 463-482, reimp. en Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Massachusetts, 1993.

Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zemelman, H. (1987). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México.

Zendog, Mao (1972). *Obras selectas. Tomo I*. Pekin: Ediciones en lenguas extranjeras.

Zizek, S. (2016). *La permanencia de lo negativo*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Zupančič, A. (2010). *Ética de lo real*. Buenos Aires: Prometeo.



---

## ***REVISTA DE FILOSOFÍA***

***Nº 115 - 2026 - 1 ENERO - MARZO***

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en MARZO de 2025  
por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

**[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)   [www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)**