



:: [portada](#) :: [Opinión](#) ::

11-06-2007

Entrevista con Alain Badiou, filósofo y activista político francés

Un nosotros extranjero

José Enrique Ema López, Amador Fernández-Savater, Maggie Schmitt y Marina Villa Orfila
Minerva

Alain Badiou, profesor emérito de la École Normal Supérieure, cuyo departamento de filosofía dirigió durante años, conserva desde joven su doble interés por la honda reflexión filosófica -ontología, ética, teoría del sujeto- y el activismo político -en torno al Mayo del 68 primero, militando en L'Organisation Politique en la actualidad-, y mantiene en el centro de su atención la indagación en torno a la posibilidad de una política de la emancipación.

Una vez que el estado-nación ha perdido su centralidad política, muchos discursos -desde Ulrich Beck a Toni Negri- hablan de Europa como un nuevo contexto donde se producen hoy movimientos, luchas por derechos, etc. ¿Qué piensas sobre Europa como nueva situación política?

Creo que el análisis es acertado: Europa es una nueva situación política, pero una situación política todavía incierta. En primer lugar, porque no ha arreglado totalmente la cuestión de su relación con Estados Unidos. Hay tendencias contradictorias y más aún después de la ampliación, porque ya se sabe que países como Polonia, República Checa o Rumania están muy ligados a Estados Unidos. En segundo lugar, hay muy pocas fuerzas políticas verdaderas constituidas a escala europea, y no me refiero principalmente a partidos políticos: los movimientos sociales están muy poco integrados a nivel continental y, en cierto sentido, son más mundiales que europeos. En realidad, el movimiento altermundialista no tiene muchos miembros europeos. En definitiva, desde la perspectiva de los estados, hay una incertidumbre en torno a la relación con Estados Unidos, un problema fundamental, mientras que, desde el punto de vista de los movimientos sociales, hay una limitación excesiva al marco nacional. Por eso pienso que para que Europa llegue a ser realmente un territorio nuevo e independiente para la política de emancipación, hay un gran trabajo por hacer en los ámbitos del pensamiento, la política, la organización y los movimientos.

Cada vez que se habla de inmigración se hace hincapié en las dimensiones negativas: el miedo, el racismo como respuesta a la alteridad, etc. ¿Cómo te sitúas en relación a este punto de vista y, más en general, con respecto al hecho migratorio?

En mi opinión, para una visión política transformadora, la cuestión de los extranjeros representa no tanto un problema cuanto una posibilidad. Por supuesto que existen todos los inconvenientes de los que se habla: el desarrollo del racismo y del chauvinismo, los cierres de fronteras, las leyes represivas, etc. Combatimos contra ellos desde hace tiempo. Pero estoy convencido de que Europa tiene una absoluta necesidad del conjunto de estos trabajadores y jóvenes extranjeros para transformar su visión política; y lo haremos con ellos, sin ninguna duda. Considero este punto de absoluta importancia. En realidad, se trata de continuar con algo muy antiguo: ya en el siglo XIX, los obreros y proletarios venían de ciudades lejanas, de provincias despreciadas o del campo, y el gran movimiento se hizo con ellos. A pesar de las diferencias evidentes, la situación actual es en cierto sentido la misma. Una gran parte de la población de los países europeos viene de África, de Asia, de los países del Este, etc., y seremos ellos y nosotros quienes construyamos una fuerza política nueva. En estas cuestiones me sitúo del lado de quienes ven en los inmigrantes o los extranjeros una fuerza y una esperanza y, de ningún modo, un obstáculo o algo negativo.

En torno a este tema, tu reflexión no es sólo especulación abstracta, ya que tienes también una experiencia de organización y de luchas junto a inmigrantes en tu colectivo L'Organisation Politique (<http://www.orgapoli.net>). Se trata de algo bastante insólito, teniendo en cuenta la forma de trabajo habitual de los intelectuales contemporáneos. ¿Qué aporta esa experiencia colectiva de



acción a tu producción teórica?

El hecho de que mi relación con los extranjeros sea una relación activa, organizada y militante, consolida justamente mi idea de que el problema principal no remite sólo a la cuestión del otro, de la diferencia cultural, etc., sino que afecta sobre todo a lo que tenemos en común y a las batallas políticas que podamos librar juntos, no solamente *para* ellos o *por* ellos, sino también para y por nosotros. Lo veo todos los días cuando en una reunión organizada con obreros africanos o estudiantes asiáticos, se crea allí algo nuevo que va más allá de la separación cultural, comunitaria o religiosa -que naturalmente existe- y proporciona nuevas ideas a la política. Por tanto, entre la actividad militante concreta y la visión en cierto modo afirmativa que tengo sobre el problema de las diferencias y de la universalidad, hay un lazo muy estrecho. Ahora es cuando realmente me doy cuenta, con muchos de mis amigos obreros africanos -que suelen ser musulmanes, a menudo han pasado por la cárcel, muchos no saben leer, viven en *foyers*¹ y son verdaderamente diferentes a mí-, de que podemos tener una concepción política común a pesar de que nuestros caminos sean totalmente diferentes. Hay un punto donde estos caminos pueden cruzarse, pueden encontrarse y organizarse. Y eso es lo que refuerza y constituye la base material de mi convicción de que de esta forma podemos forjar una verdadera trayectoria política.

¿Y cuál es ese punto de encuentro?

El punto de convergencia es la propia política. Después de todo, la situación política es la misma para ellos y para nosotros. Aunque se viva de modo diferente, es el mismo gobierno, las mismas leyes, la misma policía, la misma visión de las cosas. Y para enfrentarnos a todo esto, y también para hacer propuestas positivas, podemos discutir con ellos más allá de las diferencias culturales. Si alguno no sabe leer, nos ponemos a leer; si otro no conoce la situación jurídica de los obreros inmigrantes, se la enseñamos. Cambiamos las situaciones y, a partir de ahí, determinamos un punto de acción común. Como haremos por ejemplo el próximo 22 de marzo, organizando en París una jornada a la que hemos llamado «Jornada de amistad con los extranjeros» y donde confluyen toda clase de iniciativas políticas y de grupos diversos. La palabra «amistad» significa eso: amistad *con* y no solamente *por* los extranjeros. La amistad que podemos tener con ellos, al igual que la amistad que ellos puedan tener con nosotros, como fuerza política.

En estos momentos, el neoconservadurismo y la derechización son, también en España, un fenómeno importante, muy novedoso con respecto a una derecha clásica liberal. ¿Cómo pensar la emergencia actual de este neoconservadurismo?

Pienso que, por el momento, al menos en Europa, estamos todavía dentro de la figura del sujeto reactivo, es decir, no hemos acabado aún la secuencia fundamental de la izquierda tradicional del siglo xx, el Partido Comunista, la Unión Soviética, etc. Es necesario considerar que, a escala histórica, aún estamos a veinte años de la caída del Muro, lo que no es mucho. En todo este período opera un sujeto reactivo muy fuerte, que se constituyó para decir que en estos siglos teníamos la prueba de que las políticas de emancipación eran imposibles o criminales. Hemos asistido también al despliegue sin réplica de la hegemonía americana y estamos aún dentro de este proceso. Si continuamos trabajando, organizándonos, sin caer en las trampas del nacionalismo y del chauvinismo, de la hostilidad o de esta especie de guerra mundial contra los pobres que se está librando hoy, deberíamos ver una recuperación. Y pienso que deberíamos verla en los próximos diez años. En este sentido, soy optimista. El sujeto reactivo, el movimiento neoconservador -aquí tenéis el PP, nosotros, por ejemplo, a Sarkozy-, está a punto de tocar techo. En Estados Unidos ya despunta la contracorriente y, si nos ponemos a hacer previsiones, podemos decir sin duda que estamos en un momento decisivo, por eso considero muy importante defender hoy posiciones tajantes y precisas.

La alternativa que se nos presenta -o bien las oligarquías políticas y económicas o bien el poder de las identidades (nacionalismos, etnicismos, integristas, etc.)- parece asfixiar las posibilidades de una política de emancipación. ¿Cómo romper esta alternativa hegemónica?



Evidentemente, la posibilidad de una política de emancipación implica encontrar un camino que no pase por la asunción de la universalidad abstracta del capital, de las mercancías y su origen político, parlamentario, ni tampoco por el lado reactivo nacionalista, cultural, religioso, etc. Éste es, evidentemente, nuestro problema, y para resolverlo es necesaria la creación de nuevas alianzas, la constitución de algo así como un nuevo sujeto político que no sea ni un sujeto de clase en el sentido antiguo -como el proletariado-, ni tampoco un sujeto nacional -también en el sentido antiguo del término, de las luchas de liberación nacionales-. Estos dos sujetos políticos heredados del siglo xix tienen una gran historia que no podemos desechar, pero creo que la figura de un tercer sujeto, que no sea ni lo uno ni lo otro, es lo que tenemos que construir ahora. Precisamente las experiencias que realizamos con los obreros inmigrantes están orientadas en este sentido. Porque si nos encerramos en los problemas nacionales, no hay duda de que vamos a permanecer aislados y débiles en nuestros países. Y si nos quedamos únicamente con el sujeto de clase no vamos a encontrar fácilmente la manera de forjar nuevas alianzas con los intelectuales, con la pequeña burguesía de los países europeos, etc., que son absolutamente necesarias. No conozco el nombre de ese sujeto que va a construirse a través de estas nuevas alianzas, porque eso es algo que viene después, pero sé que será un sujeto político transnacional, de una forma u otra. Al fin y al cabo, la idea marxista de «internacional» significa que pasa en todos los países, mientras que «transnacional» es un poco más fuerte, ya que implica que pasa al mismo tiempo en muchos lugares diferentes. Ese sujeto será transnacional y será también transclasista, es decir, que no estará *dirigido*, como a menudo ha ocurrido, de un modo formal o abstracto, por una clase social determinada. Por consiguiente, este sujeto será múltiple y el problema consistirá en saber cuál va a ser su forma de unidad. Porque la forma de unidad de la clase era el partido y la de la unidad nacional era de hecho una forma militar: el ejército de liberación nacional. Por tanto, la forma de organización de este nuevo sujeto no será ni el partido ni el ejército, aunque no excluyo que sean necesarias formas de disciplina o algún tipo de violencia. Digo a menudo que el problema más serio al que nos enfrentamos hoy es el de saber qué puede significar una nueva disciplina política que ya no se inscriba en el modelo del ejército o de la guerra, que nos son tan lejanos. No creo en absoluto que podamos pasar sin disciplina, es decir, no creo que la simple multiplicidad anárquica sea suficiente; si nos limitamos a la multiplicidad anárquica del movimiento seremos impotentes para hacer frente a los aparatos del estado y de la economía.

¿Cómo se puede pensar las relaciones entre las experiencias políticas situadas, locales, singulares, y la macropolítica?

No tenemos una solución inmediata para este problema. Si la tuviésemos, estaríamos mucho más avanzados de lo que estamos. Por el momento, tenemos experiencias políticas múltiples, dispersas, y tenemos también la posibilidad de encuentro y discusión entre ellas. Pero hoy no existen modelos válidos de organización desde el punto de vista macropolítico: no vamos a rehacer los partidos, no vamos a rehacer las Internacionales -en el viejo sentido del término: la segunda, la tercera, la cuarta...-, y, al mismo tiempo, hoy más que nunca, el marco transnacional es necesario, como ya he dicho. Hace falta que en un momento dado las experiencias localizadas encuentren en su interior nuevas ideas que conciernan a la macropolítica. Tenemos un problema de organización, pero también tenemos experiencias interesantes que empiezan a confluir. La teoría de la organización es verdaderamente aquella parte de la política que surge de la experiencia. Ya antes sucedió lo mismo, por ejemplo, con la forma de los partidos leninistas, que entraron muy tarde en la historia del movimiento obrero (las primeras tentativas organizativas se produjeron al comienzo del siglo xix); o con la forma de los partidos socialdemócratas, que se convirtieron rápidamente en máquinas parlamentarias y oportunistas. Incluso el propio Marx debió disolver su Internacional. La complicada historia de los diferentes partidos se prolonga desde sus inicios, hace un siglo, hasta nuestros días. En realidad, en estos momentos estamos mucho más cerca del origen del movimiento obrero en el siglo xix que del siglo xx. Estamos en el inicio porque tenemos que reformular la teoría de la política y la teoría de la organización. No hay que tener miedo de esas experiencias, las cosas avanzan poco a poco, desde el interior de la experiencia, desde el interior del encuentro, desde el interior del acontecimiento. Naturalmente, si ocurriera algo de valor universal para todo el mundo, eso simplificaría el problema pero, por el momento, las experiencias



locales continúan por todos lados y con una fuerte determinación y participación. Hagamos que se conozcan y encuentren y las cosas avanzarán.

¿Cómo te situarías frente a otros filósofos políticos críticos contemporáneos? ¿Cuáles serían en tu opinión sus aportaciones interesantes y los puntos de desacuerdo? Pensamos en particular en cuatro nombres: Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Toni Negri y Judith Butler.

No me gusta la expresión «filósofos políticos». La filosofía y la política tienen una relación honda, claro está, pero que no puede definir la política. La filosofía es una condición para la política, pero es una entre otras. La filosofía política, desde mi punto de vista, es el nombre de una especialidad académica, pero no es la viva realidad de la filosofía. Nadie puede decir que Platón o Aristóteles o, después, Kant y Hegel, fueran filósofos políticos. Fueron filósofos, hablaron de política. Por lo demás, explicaré mi relación con estos filósofos que mantienen viva la idea de la política de emancipación. Mi relación es, sobre todo, de interés y simpatía; no somos muchos y, además, nos hemos conmovido con la guerra de Irak. Digamos que son mis vecinos, unos vecinos con los que estoy en relación, mientras que hay otra gente que se dedica a la filosofía pero que está mucho más lejana. Ahora bien, como es natural, discutimos mucho más con la gente que conocemos y queremos que con las personas que nos son completamente extrañas. Son discusiones muy vivas. Destacaré aquello que más me interesa de cada uno de los cuatro.

Estoy muy interesado en Rancière. He discutido mucho con él y tenemos grandes desacuerdos, pero no creo que sean muy importantes. Lo que más llama mi atención es su reflexión filosófica en torno a la democracia, es decir, acerca de la relación histórica y política entre democracia e igualdad. Me interesa también su pensamiento, fuerte y profundo, sobre la existencia histórica de la igualdad. Tenemos también discusiones sobre la relación entre historia y política, pero, como digo, la parte de su trabajo que más me atrae se centra en su pensamiento en torno a la igualdad.

En cuanto a Žižek, lo que me interesa es su idea de que puede haber una política de «lo real» frente a una política de la representación. Por ello, y en cierto sentido, él reivindica algunos aspectos que considera positivos de la experiencia del siglo pasado: los aspectos positivos de Lenin, del socialismo, etc., aunque eso resulte tan raro en la actualidad. Resulta bastante estimulante, por tanto, confrontar estas experiencias históricas con su idea de «lo real», que fundamentalmente proviene de Lacan y del psicoanálisis más que de la política propiamente dicha. En definitiva, lo que me parece más interesante es ver cómo aplica esa concepción de «lo real» a la política.

De Negri me atrae su fidelidad a la idea de comunismo, es decir, su idea de que la verdad del movimiento real de la historia es, a fin de cuentas, el comunismo. Pienso que es muy optimista, que ve el comunismo por todos lados. Pero también me llama la atención esa idea constituyente, afirmativa y dinámica del movimiento real de las cosas como un movimiento apasionadamente comprometido en el camino de constitución de la multitud. Para Negri, la constitución de la multitud es el comunismo propiamente dicho.

De Judith Butler me quedaría con su crítica y su indagación en torno a la idea de diferencia. Naturalmente, este interés proviene de mi empatía con sus reflexiones sobre la cuestión del género, la sexualidad, etc., pero va más allá. Me resulta muy sugerente su idea de que cada vez que una diferencia se presenta es necesario problematizarla, no darla por sentado. No hace ninguna falta entrar enseguida en la certidumbre de la diferencia, es preciso examinarla poniéndola en relación con la multiplicidad. Su teorización del género no reglado por la estricta distribución binaria entre masculino y femenino es un ejemplo de esta problematización. Representa una especie de pensamiento filosófico renovado de la dialéctica, de las relaciones entre diferencia y multiplicidad. Aunque no estoy de acuerdo con ella en todo, me gusta su extrema radicalidad. Hay un aspecto violento en su pensamiento, una especie de violencia sincera que aprecio mucho.



Por todo esto los llamo a todos ellos mis vecinos, aunque después discuta con cada uno abundantemente; es algo que, por el momento, no tiene verdadera importancia.

En ocasiones se habla de ti como del último filósofo maoísta, ¿cuál es tu relación con esa etiqueta mediática?

En efecto, es más bien una etiqueta mediática que otra cosa. En realidad, si me preguntaran qué quiere decir hoy «maoísta», diría que absolutamente nada. El término tiene un significado muy preciso en los años cincuenta o sesenta; en particular, tuvo un sentido muy importante en la medida en que constituía la hipótesis de que era posible criticar radicalmente el socialismo real de la Unión Soviética sin abandonar el marco general de la experiencia revolucionaria postleninista, es decir, el «maoísmo» significaba la posibilidad de una crítica de la URSS que, sin embargo, seguía vinculada a la experiencia histórica del comunismo. Hoy China ya no sirve como ejemplo. Por mi parte, sencillamente conservo mi aprecio y mi interés por todos los procesos revolucionarios de la historia, por lo que no soy más maoísta que leninista, robespierista o castrista. Creo que el pensamiento político emancipador debe conservar una relación positiva y amigable con los grandes procesos revolucionarios de la historia, desde la rebelión de Espartaco hasta hoy. Debemos preservar nuestra relación positiva con todas las grandes experiencias revolucionarias, incluso si concluimos que no tiene ningún sentido repetirlas. Cuando los medios de comunicación dicen de mí que soy «el último filósofo maoísta», quieren decir, simplemente, que soy el último a quien no han conseguido hacerle decir que renuncia a todo esto.

© José Enrique Ema López, Amador Fernández-Savater, Maggie Schmitt y Marina Villa Orfila, 2007. Entrevista publicada bajo una licencia Creative Commons. Reconocimiento - No comercial - Sin obra derivada 2.5. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente por cualquier medio, siempre que sea de forma literal, citando autoría y fuente y sin fines comerciales.

Beckett: el infatigable deseo, Madrid, Arena Libros, 2007
De un desastre oscuro: sobre el fin de la verdad de estado, Madrid, Amorrortu, 2006
Filosofía del presente, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2006
Circunstancias, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2006
Imágenes y palabras: escritos sobre cine y teatro, Buenos Aires, Manantial, 2005
Breve tratado de ontología transitoria, Barcelona, Gedisa, 2002
Deleuze, el clamor del ser, Buenos Aires, Manantial, 2002
El ser y el acontecimiento, Buenos Aires, Manantial, 1999
San Pablo: la fundación del universalismo, Barcelona, Anthropos, 1999
La ética: ensayo sobre la conciencia del mal, México, Herder, 1995
Rapsodia por el teatro (breve tratado filosófico), Málaga, Ágora, 1993
Manifiesto por la filosofía, Madrid, Cátedra, 1990

http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinerva.php?art=143