

La potencia de lo abierto: universalismo, diferencia e igualdad
Alain Badiou

Nota importante: este texto es una transcripción y adaptación de la traducción simultánea realizada por Juan Mari Mendizabal y Mercedes Cambor de las tres intervenciones introductorias de Alain Badiou dentro del encuentro La potencia de lo abierto: universalismo, ciudadanía y emancipación (II), co-organizado por la Revista Archipiélago, el Centro de Cultura Contemporánea Arteleku y la Universidad Internacional de Andalucía UNIAartepensamiento, celebrado el 9 y 10 de octubre de 2006 en Arteleku.

Agradecemos a Alain Badiou el permiso de publicación.

Primera sesión: Introducción

Para plantear el problema del universalismo hoy, habría que empezar por la crisis de la concepción clásica de lo universal. Esta concepción clásica tiene dos formas: descriptiva o científica; imperativa o ética. La primera se concentra en el juicio: “todos los hombres son mortales”. Por una parte, plantea una propiedad (“mortales”) y, por otra, un sujeto (“todos los hombres”). Es del orden de la ontología. La segunda aparece bajo la forma del imperativo: “todos los hombres deben o no deben...”. Es la forma universal de la prohibición, pertenece al orden de la ley y presupone la existencia de un sujeto activo. Estas dos formas se corresponden con una ontología de la sustancia (que puede ser también un colectivo) y con una doctrina universal de la ley. De una parte, la lógica de Aristóteles y, de otra, la teoría formal de la ley.

Hoy atravesamos un periodo histórico de crítica radical del universalismo clásico. ¿Qué orientaciones asume? Por un lado, la crítica del sustancialismo. Por ejemplo, el “hombre” de “todos los hombres son mortales”, ¿qué es? ¿quién es? En realidad, está definido por propiedades y esto nos lleva a un problema lógico: si la sustancia es lo que está definido por propiedades, ¿cómo distinguir las propiedades que definen la sustancia misma de las que marcan la diferencia? La propiedad acaba definiendo la sustancia: es hombre quien es mortal. Este problema de tautología llevó en su día a la clasificación escolástica de las propiedades y a una batalla histórica constante por definir y distinguir las propiedades esenciales y las cualidades secundarias. La crítica siempre ha sospechado que en la definición de las propiedades esenciales se justificaba la supremacía racial o colonial de determinado grupo.

Esta misma distribución entre propiedades esenciales y cualidades secundarias es objeto de crítica: ¿qué es exactamente una propiedad? ¿a partir de qué momento se puede vincular una propiedad a la sustancia? Existe también una batalla sobre las propiedades mismas. ¿Quién define cuáles son las propiedades esenciales? Estas interrogaciones críticas, que están relacionadas con la denuncia de las jerarquías raciales y coloniales, lleva a la conclusión de que no hay definiciones sólidas más allá de la historia y la sociedad.

Por otro lado, se ha cuestionado el imperativo universal (la Ley, el deber ser...). Porque, ¿acaso existe una categoría universal de sujeto? ¿independiente de las configuraciones sociales, simbólicas...? El psicoanálisis, la lingüística o la antropología rompen con la noción universal y homogénea del sujeto y nos presentan sujetos diversos. Si la ley es fundamentalmente histórico-social, ¿puede hacerse esta ley universal? Los imperativos se miden en situaciones concretas, que también son muy diversas.

La crisis de los universales clásicos afecta a todos los aspectos de lo social: crisis de la representación, crisis histórica (de legitimación universal de los grupos dominantes), crisis ética (de la función de la ley), crisis política (de los ideales), crisis artística (de las formas), etc. ¿Cuál es entonces la naturaleza misma de lo político? Marx o la misma Revolución Francesa afirman que la emancipación será universal o no será. “La liberación del proletariado es la liberación de la humanidad entera”, dice Marx. Como vemos, la idea de “humanidad” estaba muy presente. Sin embargo, hoy asistimos a un periodo de realización forzada de algo así como “la humanidad”: forzada porque no es un proyecto político, sino un proceso objetivo de globalización capitalista, cuyos efectos son extraordinariamente claros, sobre todo desde que el mundo no está dividido en dos bloques. Un proceso que se desarrolla con una violencia considerable y supone la imposición a toda la humanidad de normas de vida y existencia comunes.

El capital es un proceso objetivo, pero también una orden dada a cada subjetividad de ser lo que se debe ser, de identificarse como productores, consumidores, etc. El universalismo objetivo está hoy del lado del capital y hay un universalismo *subjetivo* determinado por la posición que se ocupe en el mercado planetario. La resistencia política hoy, en parte, es precisamente a ese universalismo capitalista.

Nosotros no renunciamos a la idea de emancipación humana, pero afirmamos que el ser mismo de la humanidad no se deja pensar más que en la diferencia. *El ser mismo de la humanidad es la multiplicidad.* Hay que empezar a pensar políticamente desde otro punto de partida, otro principio que nos llevará a caminos muy diferentes: se trata de partir de las diferencias (lo cual no significa *quedarse* en las diferencias), de partir de la multiplicidad (y no del Uno). Entonces tenemos que observar cuidadosamente dos reglas muy importantes: una regla de inmanencia y otra de igualdad. La regla de inmanencia dice que

quien testimonia la diferencia es quien es diferente, quien experimenta la diferencia. Este es un punto crucial político y ético: que el testigo de la diferencia pueda dar testimonio, enunciar la diferencia y, al hacerlo, expresar la humanidad misma. La regla de igualdad establece la igualdad de las diferencias: la diferencia no puede ser jerárquica en ningún caso. De la práctica de estas dos reglas pueden deducirse formas de resistencia al universalismo capitalista.

Pero esto entraña también algunos puntos de dificultad: por un lado, ¿cómo evitar una conclusión escéptica y relativista de la idea de humanidad múltiple? Habrá que crear lo común. Si no, tendremos fragmentación y no multiplicidad. Y si esto sucede nos volveremos débiles ante la globalización mercantil. Por otro lado, una parte esencial de la política consiste hoy en dar la palabra a quien no la tiene. Pero hay una perversión de esta idea: considerar que la diferencia sólo se da bajo la forma de la víctima, lo cual es compatible con el régimen general en que vivimos. La regla de la diferencia debe ser afirmativa, creativa, porque si el testimonio es siempre victimista, tenemos una posición de mucha debilidad. El mercado comercializa, hace un espectáculo de las víctimas, sustituye a una por otra a toda velocidad. Por último, la regla de igualdad plantea un gran problema: supone que toda cultura admite la igualdad. Y si tal cultura no admite la igualdad, ¿por qué considerarla igual a otras? Esto lleva a un punto formal complicado: se afirma la igualdad entre diferencias pero luego se establecen condiciones para esa igualdad y al final sólo son iguales las culturas parecidas a la nuestra. Aquí hay un problema lógico. La cuestión de la igualdad debería ser abordada más bien como un *proceso* prolongado de interacción y no tanto como una regla lógica. Lo que puede ser universal es un devenir, en construcción, abierto. Un proceso de *universalización*. El origen de lo universal es del orden de lo que *sucede*, no de lo que *es*. Surge de un acontecimiento.

Segunda sesión: Universalismo y diferencia

La palabra universalismo contiene “universo”, es decir, el conjunto de todo lo que existe. Por tanto, se pueden proponer definiciones universales en relación a un conjunto de cosas, de elementos. Es universal lo que tiene valor para todos los elementos de un conjunto, la universalidad es una relación entre valor y totalidad. Esta es una definición formal, abstracta. Evidentemente, cuanto más grande es la totalidad, más *vale* el valor para un número importante de elementos. Y si la totalidad es el universo, el valor es universal. Se puede partir de la idea de que finalmente la universalidad es siempre una relación entre valor y totalidad. Todo va a depender de la totalidad de la que se habla. Por tanto, ha habido, y hay, una crítica doble de la universalidad: una crítica de la noción de valor y una crítica de la noción de totalidad. De hecho, son sus dos críticas principales.

Empecemos por la crítica de valor. ¿Qué es lo que vale? Ya sabemos que vale para un conjunto determinando, pero ¿qué es lo que vale? La crítica dice que todo valor es en realidad una construcción, que no hay un valor en-sí, que es una construcción *del* conjunto para el cual vale. No es una construcción que venga de fuera, sino una construcción que se hace *en el interior* del conjunto para el cual vale. Y por lo tanto la idea de valor se deduce inmediatamente de la idea de totalidad, porque en realidad el valor es una construcción en el interior de una totalidad dada. Por ejemplo, si se toma la concepción corriente, en Occidente, diremos que el islam tiene un valor universal en el mundo árabe. Y todos sabemos que el mundo árabe existe precisamente (y entre otras cosas) *porque existe ese valor*, es allí donde el islam ha nacido y se ha desarrollado, etc. Hay una circularidad: es universal un valor que vale para todos los elementos en un conjunto dado (por ejemplo que el islam valga para todos los árabes, lo cual ni tan siquiera es cierto), pero en realidad la propia totalidad depende del valor. No se puede hablar razonablemente del mundo árabe sin hablar del islam. Por tanto, la primera crítica es que si se define lo universal como una relación entre valor y totalidad, entramos directamente en un círculo vicioso, porque la propia totalidad está definida y construida a partir de los valores dominantes en ella. Y esa es una crítica muy importante: si el valor es una construcción, no se puede decir con facilidad que es universal lo que tiene valor para todos los elementos de una totalidad, porque el valor ha sido precisamente construido en el interior y en referencia a esa totalidad.

Lo que nos lleva a la crítica de la totalidad. Esa es una historia muy larga. Sabemos que durante los últimos decenios se ha desarrollado la crítica del “totalitarismo”, que es también la crítica de la noción de “totalidad” en política. El fondo de la cuestión estriba en saber si por totalidad entendemos un conjunto cerrado o un conjunto abierto. Es la cuestión filosófica introducida desde hace tiempo, particularmente por Bergson: la oposición entre comunidad cerrada o abierta. La crítica de la totalidad viene a decir que cualquier totalidad humana, viva, positiva y, por tanto, con un auténtico valor, no puede ser nunca una totalidad cerrada, sino siempre una totalidad abierta, a los otros, a la historia, al mundo. Por tanto, tampoco se puede decir que haya valores para todos los elementos de la totalidad porque “todos los elementos de la totalidad” no quiere decir nada, la totalidad no es cerrada. Si la totalidad está abierta, nunca se tienen todos los elementos de la totalidad. Para ello haría falta que esa totalidad fuese cerrada.

De manera que, finalmente, la crítica de la universalidad viene a decir que la relación entre valor y totalidad es una relación circular, que toda totalidad humana construye su propio valor y está construida por él. Y, por otra parte, la crítica afirma que una totalidad viva es una totalidad abierta y, por tanto, puede referirse a otros valores, no está encerrada en unos valores determinados. Es lo que ha llevado a decir que lo que

existe no son totalidades, o valores para totalidades, sino identidades y diferencias, ellas mismas en movimiento. Se puede afirmar que la crítica contemporánea del universalismo consiste en reemplazar el sistema valor-totalidad, y su planteamiento de una comunidad cerrada que tiene su propio valor, por la relación entre identidad y diferencia. Lo que nos lleva a preguntarnos qué es una identidad y cuál es la relación entre identidad y diferencia.

No es una cuestión fácil saber qué es una identidad. Es una cuestión muy presente hoy en día en todo tipo de campos: se discute muchísimo sobre identidad sexual, profesional, cultural o nacional. Son cuestiones muy debatidas y nada sencillas. Se puede decir que la identidad es un conjunto de rasgos, o características si se quiere, por los cuales un individuo o un grupo se reconoce y se identifica como él mismo. Cuando se habla de identidad se habla siempre de eso: el conjunto de prácticas, características, propiedades, deseos o creaciones que alguien o un grupo declara como su sí mismo. Pero, ¿qué es ese sí mismo? Se me podría responder: "en definitiva, defines la identidad por la identidad". La identidad es aquello que se reconoce como el sí mismo pero el sí mismo no es más que la identidad.

Hay que precisar: se puede decir que el sí mismo, para un individuo o un grupo, es lo que no varía, lo que permite reconocerse en el tiempo, lo que permite afirmar que hay una *duración* de esta identidad, que no es algo que aparece y desaparece, sino que tiene cierta solidez, consistencia, estabilidad. Por tanto, una identidad es el conjunto de rasgos que permite a un individuo o un grupo reconocerse como sí mismo, algo que no varía, aunque esto nunca es absoluto.

La identidad es el conjunto de rasgos que sostienen una invariabilidad. Veamos unos ejemplos: se podrá decir que si un rasgo de la identidad es la elección sexual, pongamos en un homosexual, hay una cierta invariabilidad del objeto posible de deseo. Esa relativa invariabilidad define el rasgo identitario. Si se pregunta cuál es la identidad vasca, se pueden decir muchas cosas. Vosotros podréis decir muchas más que yo al respecto. Pero podemos decir que el euskera mantiene una cierta invariabilidad en su estructura, que permite reconocerla como tal lengua. El euskera no es algo susceptible de abolirse, de metamorfosearse en algo completamente distinto. Es posible comprender esa lengua, hablar esa lengua y no otra. Para un artista o un escritor, se puede hablar de cierta invariabilidad de su estilo. El estilo es precisamente el nombre que utilizamos para designar lo que siempre es reconocible en un autor: la invariabilidad que permite reconocer a ese artista o escritor como tal. Lo que constituye una identidad es lo parcialmente invariable, en un estilo, un objeto de deseo, una realidad nacional, etc.

Si aceptamos lo anterior, podemos ver que la identidad, es decir, la invariabilidad, en realidad está doblemente referida a la diferencia. Por un lado, lo que es invariable y sostiene la identidad (si no, no habría identidad en absoluto), es lo que no se hace diferente, lo que no cambia todo el tiempo, lo que más o menos permanece siendo lo mismo. Podemos hablar de identidad dinámica: en el devenir, lo invariable no se hace diferente, no se transforma permanentemente en algo diferente. Por otro lado, lo que es invariable es diferente al resto, se puede identificar precisamente por ser diferente al resto. Ahí podemos hablar de diferencia estática. La lengua vasca, en su autoalteración, no va a convertirse en una lengua diferente a sí misma (ésta es la diferencia dinámica) y, al mismo tiempo, la lengua vasca es diferente al resto de lenguas (ésta es la diferencia estática). La dialéctica filosófica que hay detrás es la de lo Mismo y lo Otro, como lo vio muy tempranamente Platón, en el comienzo de la filosofía, cuando comprendió que se podía pensar esta cuestión de la identidad y de la universalidad a través de la dialéctica de lo Mismo y lo Otro. Entonces vemos que si una identidad se convierte en imperativo, ello significa que yo afirmo mi derecho a ser el mismo, a mantener y desarrollar mi propia identidad. El derecho a la diferencia es fundamentalmente un derecho a la identidad, un derecho a seguir siendo lo que se es, a desarrollar la propia identidad y no verse obligado a convertirse en algo diferente de lo que se es.

Como decía antes, hay dos usos de la diferencia en esta cuestión, uno dinámico y otro estático. Por tanto, esta idea de afirmar el derecho a la propia identidad tiene dos sentidos, no uno sólo. Aquí está toda la discusión. El primer sentido es que mi devenir, lo que yo hago o produzco, pueda mantenerse en el interior de la propia identidad, sin verme forzado a abandonarla. La identidad no es algo cerrado, pero yo puedo reivindicar el derecho a cambiar, producir o crear en el interior de esa identidad. Según la fórmula de Nietzsche: "llega a ser quien eres". Eso es la identidad dinámica: eres algo, pero tienes que llegar a convertirte en ello; la identidad no es un asunto de repetición, sino también *constituyente*. Por ejemplo, tengo derecho a escribir poemas absolutamente inéditos, pero en lengua vasca. Puedo crear un poema nunca visto, pero en el interior de una identidad. El segundo sentido es que tengo derecho a afirmar que no soy el otro. Un derecho negativo a marcar mi diferencia con respecto al otro. Ahí ya no se dice "conviértete en quien eres" como Nietzsche, sino "no te conviertas en el otro".

Por tanto, en esta cuestión de la identidad hay un empleo doble de la diferencia, muy claro: uno dinámico y otro estático. Pero también un empleo afirmativo o negativo. El uso afirmativo es en el que lo Mismo se muestra en su propia potencia. Lo Mismo posee una potencia propia -de creación, de producción- y tiene derecho a mostrarse en su potencia propia. El uso negativo es en el que lo Mismo prohíbe la *corrupción* que viene del contacto con el otro. Una identidad es siempre una mezcla de ambas cosas, creación y purificación. Siempre, más allá de cualquier voluntad ética. La creación significa afirmar la potencia de sí mismo y la purificación significa separar a sí mismo del otro, de la corrupción que proviene de la contaminación con el otro. Lo Mismo siempre muestra su potencia y al mismo tiempo se defiende de su

alteración posible en el contacto con el otro. Por tanto, ¿qué es un conservador? Alguien que subordina la creación a la purificación, alguien para quien lo más importante es conservar la identidad. Y se conserva la identidad separándola constantemente del otro, aunque no se cree nada nuevo, eso es secundario. Lo importante es conservar la identidad.

¿Cómo se plantea entonces la relación entre universalidad e identidad? De entrada, hay que decir que toda proposición universal aparece en el contexto de una identidad. Universalidad e identidad no se oponen. Eso es una abstracción. Se está siempre *en* un medio identitario más o menos determinado, donde en un momento dado surge una proposición que va más allá de la identidad. Por ejemplo, San Pablo dice “en la nueva doctrina no habrá ni griegos ni judíos, ni hombres ni mujeres, ni dueños ni esclavos”. Negativamente, es una proposición universalista radical. Va más allá de todas las identidades fundamentales del mundo romano: la oposición entre esclavo y dueño, entre hombre y mujer, entre griego y judío, es decir, entre dos sistemas religiosos diferentes. Esa proposición universalista se hace desde el interior de la identidad judía, no podría haberse hecho desde otra parte. Va más allá de la identidad judía, pero surge en su interior.

Propongo como hipótesis que una proposición universal, o un esfuerzo hacia lo universal para ser más modestos, consiste siempre en dar la vuelta a la postura conservadora, es decir, intentar que el elemento creador prevalezca sobre el purificador. Teniendo en cuenta que los dos están siempre presentes en cada identidad, que esa relación entre creación y purificación es constitutiva de la identidad. Incluso en una identidad en la que durante largo tiempo haya prevalecido el elemento conservador, existe siempre en alguna parte un recurso creador. Hay proposición universal cuando se da la vuelta a la posición conservadora y el elemento creador prevalece sobre y contra el elemento purificador. En ese momento, cuando predomina el elemento creador, surge algo que necesariamente se dirige a todos.

Volvamos al ejemplo de San Pablo: San Pablo se mueve en la identidad judía, se reivindica del elemento creador de la identidad judía, que él hace remontar hasta Abraham como una construcción espiritual compleja. Esa idea de “salvación espiritual” no podía existir más que allí, es una creación judía. San Pablo la lleva hasta el extremo y la dirige a toda la humanidad, excediendo los límites del grupo identitario. El límite identitario se franquea parcialmente -y digo parcialmente porque nunca se franquea absolutamente. Se franquea en la forma de un mensaje universal. La universalidad no es una propiedad de todo el mundo, no es una certeza que se pueda afirmar sobre todo el mundo, sino algo *dirigido a todos*. Como dice San Pablo, algo dirigido a los hombres y a las mujeres, a los dueños y a los esclavos, a los griegos y a los judíos. *Sin condición identitaria inmediata*. Pablo sigue siendo judío de cabo a rabo, pero dice algo que suspende la condición identitaria, que tiene valor más allá de la identidad de la que se reclama. Lo universal no tiene condición identitaria, pero al mismo tiempo mantiene la existencia de las identidades. Hay identidades, pero también surge algo que va más allá de sus límites.

La dialéctica del universalismo y la identidad pasa por etapas complejas. En primer lugar, la idea de que la identidad es siempre una mezcla de creación y purificación, una mezcla de identidad estática y dinámica. Por tanto, toda identidad está expuesta a un conservadurismo, siempre hay un elemento de conservadurismo en cada identidad. En segundo lugar, la idea de que el surgimiento de lo universal significa dar la vuelta al conservadurismo, haciendo predominar el elemento creador sobre el elemento purificador, la identidad dinámica sobre la identidad estática. En tercer lugar, la idea de que para romper el equilibrio conservador se necesita un acontecimiento. Algo tiene que ocurrir, algo que afecta a la colectividad, algo que remueve la identidad. No se rompe el equilibrio conservador a voluntad. No, ocurre algo, en condiciones históricas generalmente complicadas, que fragiliza y trastorna el conservadurismo. Siempre en torno a un acontecimiento, a algo que ocurre, no sólo que se piensa. Así se constituye la posibilidad de esta universalidad. Luego, entramos en las consecuencias del acontecimiento: ¿qué va a ocurrir ahora? ¿cómo vamos a organizarnos? ¿qué consecuencias vamos a extraer del acontecimiento? Por supuesto, también se puede deformar el acontecimiento, recuperarlo, someter sus consecuencias a una nueva identidad. Ésta es la historia de las ideas, no hay futuro glorioso mecánico. Siempre es posible organizar una nueva purificación tras un acontecimiento. Rehacer un nuevo equilibrio conservador, un nuevo consenso purificador.

Tercera sesión: Universalismo e igualdad

Hemos propuesto hasta el momento tres definiciones diferentes de universalismo. Podemos partir de ahí. Según la primera definición, la definición clásica, analítica o formal, se puede decir que un juicio es universal si afirma que una sustancia posee necesariamente una propiedad. Recordemos el ejemplo más conocido “todos los hombres son mortales”: la sustancia “hombre” posee necesariamente la propiedad de ser mortal. Es la forma analítica de la definición clásica. Una ley es universal si vale para todos los elementos sin excepción. El ejemplo clásico que ofrece la antropología es la prohibición del incesto. Se trata de una ley universal, puede conocer variaciones, pero como ley es universal y supuestamente se aplica a todas las sociedades humanas, en cualquier tiempo.

La segunda definición propuesta es la que vincula valor y totalidad: algo es universal si tiene valor para una totalidad dada. Por tanto, es universal si tiene valor para esa totalidad y todos sus elementos. Hemos visto cómo esas dos definiciones entran en crisis y son cuestionadas particularmente en el siglo XX, hasta el día

de hoy. Proponemos por tanto una tercera definición, resultado de esas críticas. Una definición más contemporánea: diríamos que un enunciado universal surge o aparece cuando el elemento creador de una identidad predomina sobre el elemento conservador. Es decir, en el interior de una identidad definida hay siempre una contradicción entre un elemento conservador y un elemento creador, un elemento de afirmación y un elemento de purificación. Afirmamos que hay algo universal en la identidad, más allá de la identidad, cuando el elemento creador prevalece sobre el elemento conservador. Y para ello es necesario un acontecimiento: no se trata de algo que sea fruto de una evolución natural, sino de una ruptura. La postura conservadora, ordinaria, normal y banal, es la dominante porque en el fondo todos queremos durar, continuar y conservar lo que tenemos, por eso los periodos conservadores son hegemónicos de manera incontestable en la historia. Para dar la vuelta y romper el consenso conservador hace falta un acontecimiento. Sólo así el elemento creador predomina.

A partir de aquí, propongo una cuarta definición de universalismo, consecuencia de la tercera. Un enunciado universal es lo que dirige a todos una nueva posibilidad creadora. Ese universal, el anuncio de una nueva posibilidad creadora, nace en una identidad, está hecho con los elementos de una identidad, pero se dirige a todos como una nueva posibilidad de la creatividad humana. Voy a tomar cuatro ejemplos diferentes para ilustrar esta idea.

Para comenzar, un ejemplo científico. Si tomamos la teoría de la relatividad de Einstein, naturalmente es un descubrimiento científico, físico. Pero básicamente es la creación de una nueva posibilidad de pensar el tiempo en un vínculo efectivo con el espacio. Es decir, no ya como una especie de destino separado del espacio, sino como algo que mantiene un vínculo interno con el espacio. Podríamos demostrar que esa posibilidad de pensar el tiempo de otra forma es una posibilidad creadora, nueva, ofrecida a todos. Por ejemplo, la idea de que el espacio pueda representar el tiempo ha tenido efectos considerables en la creación artística durante el siglo XX. Y esa posibilidad no se propone sólo a los físicos. Nace en la identidad científica, pero es también una posibilidad que se abre en el fondo a toda creación en general. Ese es el elemento universal, interior a la creación de Einstein.

Si tomamos como ejemplo el encuentro amoroso, podemos decir que ahí la posibilidad nueva ofrecida a todos es la de experimentar el mundo de manera distinta, en y a través de la diferencia. Experimentar el mundo "a dos" y no sólo "a uno". Es la construcción de una experiencia del mundo como posibilidad, completamente nueva, porque entre hacer la experiencia del mundo a través del uno o del dos hay una diferencia cualitativa. El acontecimiento amoroso propone una posibilidad de nueva experiencia general: no solamente el aspecto narcisista del estar bien juntos, sino la creación de una nueva posibilidad de experiencia que pasa a través de la diferencia.

Tomemos ahora un ejemplo venido del mundo del arte, el sistema dodecafónico de Schönberg creado a principios del siglo XX. No es simplemente una creación de obras musicales nuevas, cerradas y particulares, sino de una nueva posibilidad de organizar la sucesión sonora de manera distinta al marco de la tonalidad, de cambio en el propio discurso musical.

Y si tomamos un ejemplo político, que quizá es lo más sencillo, como la significación de Mayo del 68 en Francia, diremos que lo importante no es que en Mayo ocurriera esto o lo otro, sino la creación de la posibilidad de una experiencia política situada fuera del marco de los partidos y sindicatos tradicionales, incluido el Partido Comunista. Desde entonces, la política puede (y debe) existir como proceso y experiencia, como sistema de prácticas, fuera del marco establecido de los partidos políticos, del sistema electoral representativo, de la toma del poder, la pelea por el gobierno, etc. Puede haber procesos políticos que sean suficientes para sí mismos, que tengan valor en sí mismos y no simplemente valgan como medios para alcanzar el poder del gobierno, del Estado.

En todos estos casos hay algo de universal porque existe el surgimiento de una posibilidad creadora, nueva, que por sí misma está dirigida a todos, sin restricción. Es decir, cada uno, en cada lugar, puede acoger esa posibilidad. El enunciado universal no se dirige a los que son así o asá, no presupone ninguna condición identitaria. Por cierto, pienso que cada propuesta universal cae en uno de los cuatro campos referidos: artístico, político, científico o existencial. Es en alguno de esos cuatro campos donde se sitúa generalmente la propuesta universal nueva. Aunque eso es una discusión aparte.

El hecho de que lo posible se dirija a todos, más allá de una condición identitaria, lo que presupone es la igualdad. Aquí se vinculan universalismo e igualdad. Si la proposición universal se dirige virtualmente a todos sin condiciones, presupone que las identidades no implican forzosamente una desigualdad. Todos somos iguales ante la proposición universal. Es importante dar aquí también algunos ejemplos, para comprender bien el vínculo entre universalismo e igualdad.

Examinemos la proposición de Marx cuando, a partir del *Manifiesto* en la primera mitad del siglo XIX, dice que "la humanidad puede ir más allá de la lucha de clases y materializar una sociedad de productores libres, sin Estado", la proposición comunista. No es una proposición teórica, porque habría sido imposible sin las experiencias prácticas de la Revolución Francesa, del movimiento obrero, etc. Por tanto, es una síntesis que tiene por condición una serie de acontecimientos históricos reales. Pero el hecho de que la proposición comunista se dirija a todos supone que las identidades nacionales no son condiciones particulares para esa proposición universal. En aquella época esto fue muy chocante, porque entonces las realidades nacionales eran muy potentes, estaban muy marcadas, las guerras entre naciones eran

constantes, etc. Pero lo que Marx dice es que esta proposición no tiene por condición la inscripción nacional, porque se trata de una proposición universal, nueva. Y por ello plantea que la organización comunista sea una organización internacional. La Internacional asume y encarna la idea de que la proposición universal crea una igualdad entre sujetos de diferentes identidades nacionales, sean cuales sean. Sin jerarquía, desigualdad o diferencia alguna entre ellas. El resultado material de la proposición comunista es una organización internacional.

Si volvemos a tomar como ejemplo un descubrimiento físico que subvierte la visión del mundo como el de Einstein, se supone que la posibilidad de comprender y utilizar esa idea está abierta a todos. Es decir, no se plantean condiciones de saber: se puede comprender, manejar y transformar esta idea en cualquier plano del saber donde uno se encuentre. En el ejemplo del encuentro amoroso o las formas de vida, es evidente que la proposición prohíbe que las figuras sexuadas sean jerarquizadas. El amor como encuentro y creación de nuevas posibilidades de experimentar el mundo es una proposición que se dirige a todos, no tiene una referencia sexual particular. Por ello, y desde hace mucho tiempo, el amor se considera como algo subversivo por quienes mantienen el orden. Desde la Edad Media e incluso desde la Antigüedad, el amor-pasión siempre se ha considerado como una subversión del orden. Mucho antes del mundo moderno. Precisamente porque se sabía muy bien que en el amor había un elemento universal que iba más allá de la distribución social de los roles sexuales. Y efectivamente, la verdadera fuerza universal del amor es la capacidad de enunciar que esa experiencia está abierta a todos, sin el condicionamiento de los papeles, los contratos y las reglas sociales. Por último, en el caso del surgimiento de una nueva forma de creación artística, es evidente que ello significa que no hay jerarquía establecida de formas que distinguiría formas representativas, formas no representativas, formas inaceptables, etc. Nuevas formas pueden abrirse en todo momento.

Por tanto, vemos en todos estos campos un vínculo perceptible entre universalismo e igualdad y de qué manera la proposición universal rompe siempre con las figuras establecidas del orden. Es la razón por la cual el universalismo auténtico que estamos tratando de definir aquí, no el universalismo formal por supuesto, sino el universalismo como anuncio de una posibilidad nueva que vale para todos, es por naturaleza subversivo *puesto que es igualitario*. Es igualitario con respecto a las naciones, a la cuestión del saber, a los papeles sexuales, a la distribución de las formas, etc.

El problema que se plantea a partir de ahí es la relación concreta, real, entre la subversión igualitaria y las desigualdades existentes, el hecho de que el mundo real (pero también el científico, etc.) están estructurados por desigualdades profundas, gentes que saben leer y gentes que no, sociedades en las que los hombres están privilegiados con respecto a las mujeres, sociedades donde hay ricos y pobres, etc. El mundo está estructurado por desigualdades, a menudo terribles, desigualdades de hecho. Y, sin embargo, todo universalismo exige la igualdad en el orden propio al que corresponde cada proposición. El universalismo no está dado en el mundo: es un acontecimiento. En cierto sentido, siempre es algo que se propone *contra* el mundo, regido normalmente por códigos desigualitarios. Por tanto, tenemos una lucha, una contradicción y un conflicto entre el surgimiento de nuevas posibilidades universales dirigidas a todos y el mundo tal y como es.

Hay una idea fundamental, desarrollada por mi amigo y compatriota Jacques Rancière en su obra filosófica y teórica, que dice que en el interior de una proposición universal se está obligado a plantear la igualdad como un axioma y no como un programa: "hay igualdad". Claro que hay desigualdades, pero la subjetividad se constituye en la afirmación del derecho absoluto de la igualdad. La igualdad es un principio, no un resultado. La proposición universal *afirma* la igualdad, aún constatando la desigualdad. Y cuando se constata la desigualdad, se constata como algo patológico, una inversión de la situación normal. Hay que considerar que el estado normal de las cosas es la igualdad, lo que hay en un principio es la igualdad. Y si no hay igualdad, se trata de algo anormal. Para quien trabaja en el interior de una proposición universal, la igualdad es la ley del mundo. Exactamente como un artista: un artista no piensa destinar su obra sólo a tres personas, a pesar de que sea ésa la realidad. Pero nunca puede ser la condición de su creación. La condición es la absoluta convicción de que trabaja en una propuesta dirigida a todos y supone la igual sensibilidad artística del público más allá de toda identidad particular. Hace funcionar los vínculos entre universalismo e igualdad como un principio, el principio de su obra. Ésa es una ley general. Se va desde la igualdad a la desigualdad, nunca en sentido inverso. Se debe examinar la desigualdad a la luz de la igualdad, de que lo que debe haber en una situación normal es la igualdad. Rancière ha desarrollado abundantemente esta cuestión de que la igualdad es una máxima, un principio.

Termino con unas consideraciones relacionadas con el mundo contemporáneo. Sobre esta cuestión de la igualdad y lo universal, podemos encontrar tres posiciones en nuestras sociedades. La posición de la derecha, la posición de la izquierda... y la verdadera. Son muy sencillas y las encontramos por todas partes. La postura de la derecha consiste en decir que el mundo es desigual y, más aún, que la igualdad es imposible. Éste es principio de derechas absoluto. La igualdad es imposible, perjudicial, nociva, contraria al progreso, a las leyes de la economía, al espíritu de la empresa, conduciría a una pobreza generalizada, etc. En definitiva, lo real excluye la igualdad. La derecha ya ni tan siquiera propone retóricamente mejoras o parches. Ha llegado a un cinismo absoluto con respecto a esta cuestión de la desigualdad: afirma tranquilamente que los más fuertes son más ricos y los más pobres son más tontos. Esa la postura de la

derecha, desde siempre. Los poderosos y los ricos siempre se han esforzado en demostrar que la igualdad es imposible y desastrosa.

La postura de la izquierda convierte la igualdad en un programa social. En el fondo, piensa que la igualdad también es imposible, pero apuesta por introducir algunas mejoras para limitar la desigualdad. Es un concepto limitativo de la igualdad, negativo. ¿Qué es la igualdad? Pues algo menos de desigualdad. Fundamental y subjetivamente, izquierdas y derechas están de acuerdo en que la igualdad es imposible. En la economía, la sociedad, la cultura, pero también en las relaciones transnacionales, etc. Llamaremos aquí postura de derechas a la que considera que las cosas están bien así y llamaremos postura de izquierdas a la que le incomoda esta situación y pretende limitar los efectos más devastadores de la desigualdad.

La tercera postura es la que yo sostengo y afirma que la igualdad es la situación normal. Por consiguiente, la desigualdad es una situación patológica y como tal hay que tratarla: examinar las causas, los síntomas, aportar un diagnóstico y un remedio. Como si fuera una enfermedad del cuerpo colectivo. Un terrible virus que mina el cuerpo de la colectividad y que hay que erradicar para que la igualdad funcione absolutamente como principio en las relaciones personales y entre las distintas colectividades humanas. Pienso que una parte de la complejidad de la situación política contemporánea (y no sólo política, sino también artística, científica, filosófica, etc.) proviene del hecho de que existen tres posturas con respecto a la cuestión de la igualdad y no dos. Hay gente que está a favor de la igualdad y gente que está en contra. pero no es ésa la situación, se trata de algo más complejo. El problema no es saber si se está a favor o en contra, sino cómo se aborda el tema: ¿consideramos la igualdad como un principio que nos dice lo que es una sociedad normal o la consideramos como un objetivo más o menos ilusorio y lejano al que quizá dentro de un millón de años podemos acercarnos mediante mil pequeños esfuerzos reformistas?

El último libro publicado por Alain Badiou en castellano es *De un desastre oscuro*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.