

Introducción al pensamiento de
Alain Badiou

Angelina Uzín Olleros

Introducción al pensamiento de
Alain Badiou

Las cuatro condiciones de la filosofía



aquí va la dedicatoria

Angelina Uzín Olleros
Introducción al pensamiento de Alain Badiou. 1a ed. Buenos Aires : Imago Mundi, 2008.
96 p. 20x14 cm
ISBN 978-950-793-076-8
CDD 000
Fecha de catalogación: 12/03/2008

©2008, Angelina Uzín Olleros
©2008, Servicios Esenciales S. A.
Juan Carlos Gómez 145, PB of. 3 (1282ABC) Cdad. de Bs. As.
email: info@serviciosesenciales.com.ar
website: www.serviciosesenciales.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 1000 ejemplares

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril de 2008 en los talleres gráficos GuttenPress, Rondeau 3274, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor.

Palabras Preliminares

La primera vez que leí un texto de Alain Badiou fue en el año 1996. En su libro *Batallas éticas*, Tomás Abraham, presentó un texto de Badiou que ejerció gran influencia en mis estudios, se trata de *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. A partir de ese momento procuré visitar su obra, sobre todo su texto principal *El ser y el acontecimiento*, profundizando su análisis con el aporte de Raúl Cerdeiras quien dictó un Seminario en la Facultad de Ciencias de la Educación (UNER) que colaboró en gran medida en la comprensión de esa obra.

En el año 2004 conocí personalmente a Badiou en Rosario durante unas jornadas que se desarrollaron en el mes de junio en la Escuela de Filosofía de la UNR, cuyo contenido ha sido publicado bajo el título *Justicia, Filosofía y Literatura*, del cual ha sido responsable como editora Silvana Carozzi en la editorial Homo Sapiens.

En ese encuentro yo le realicé dos preguntas que transcribo a continuación con las respectivas respuestas de Badiou, ya que de éstas nació esta investigación.

Pregunta: Existe un doble desacuerdo entre Platón y Heidegger, Platón desconfía del poema y Heidegger plantea en el poema la condición de posibilidad de la pregunta por el ser; por otro lado Platón confía en la geometría y las matemáticas como condición fundamental y Heidegger realiza una crítica del pensamiento matemático. Cuando usted habla del poema como condición de la filosofía, ¿intenta resolver este doble desacuerdo?

Respuesta: «No puedo más que decir que sí, por supuesto. Una parte de mi esfuerzo filosófico es aceptar simultáneamente la condición matemática y la condición poética, y por consiguiente no definir la filosofía a partir de la elección de una de las condiciones. Porque yo pienso que en el caso de Platón la consecuencia política de la exclusión de los poetas es completamente negativa. Pienso también que en Heidegger, la consecuencia política de la exclusión de la racionalidad científica es igualmente un desastre. Porque en Platón terminamos con una construcción política sobre el modelo matemático de las proporciones, que es completamente rígido. En el caso de Heidegger, la conexión entre la política y la poesía se expone a la tentación fascista, porque se ha demostrado hace ya mucho tiempo que el fascismo es una política estética. Ahora estamos advertidos, para decirlo en lenguaje contemporáneo: demasiada racionalidad y ciencia termina en Stalin; demasiada poesía y música wagneriana culmina en Hitler. Mejor ni lo uno ni lo otro. Lo que filosóficamente quiere decir que aceptamos las funciones diferentes, pero con valores comparables, de la condición poética y la condición matemática».¹

Pregunta: El *matema* nos permite pensar y decir el vacío y el infinito, el poema también nos permite decir el vacío y el infinito, ¿podría decirse que el poema es un *matema* existencial?

Respuesta: «Sí, ciertamente aceptaría su propuesta. Si nos orientamos hacia cuestiones ontológicas veremos que el problema es el que usted acaba de plantear, es decir ¿cuál es la articulación del pensamiento con esta especie de punto del ser que es el vacío, y en esta expansión del

¹Badiou, A. *Justicia, Filosofía y literatura*, p. 56.

ser que es infinita? Es cierto que en este caso hay una disposición matemática, y es cierto que hay también una disposición poética. Por otra parte, en el caso del poema esto es inmediatamente dado, ya sea en la relación entre silencio y palabra, o bien entre la página blanca y la página escrita, los dos de tanta importancia para la poesía contemporánea. Y es cierto que si usted se encuentra cerca de una posición existencial de esta figura ontológica, usted estaría más bien del lado del poema. Y si, más bien, usted está del lado de la descripción lógica, estaría del lado del *matema*.²

A partir de ese momento comencé a investigar de manera más profunda el pensamiento *badioussiano*, y estos primeros pasos han formado parte de mi Tesis de Maestría en la Universidad de París VIII; el texto que se ofrece en el presente libro es una versión en español de esa *mémoire* que fue traducida al francés de manera impecable por Graciela Mayol y que, sin duda, es mejor que la versión española.

Es mi deseo que este trabajo, con sus limitaciones, pueda servir de aporte para la difusión del pensamiento de este gran filósofo francés y que constituya un prólogo para mi tesis doctoral que se detiene en una de las condiciones de la filosofía según Badiou, como es la invención política.

Quiero dejar expresado mi permanente agradecimiento a Patrice Vermeren y a Stéphane Douailler que honran con su amistad y su generosidad intelectual mi camino personal y profesional. Agradecer también a Laurence Cornu que formó parte del tribunal evaluador de mi tesis.

²Badiou, A., op. cit., pp. 80-81.

Introducción

Nuestra existencia transcurre en la frontera entre la palabra que nos niega y la palabra que nos afirma, entre la palabra que nos nombra y la palabra que nos ignora.

Este libro intenta ser una lectura «situada» de alguien que se dedica a la filosofía en un lugar en el mundo que, lejano y ajeno al europeo, ha permanecido nostálgico de él a través de generaciones que descienden de pueblos europeos, y que en su historia académica permanece en la enseñanza y en la difusión del pensamiento de autores franceses, ingleses, alemanes, italianos, por citar sólo algunas de sus nacionalidades.

Dedicarse aquí, en el hemisferio sur a la filosofía, es traducir y recorrer, inevitablemente, ese pensamiento foráneo y propio al mismo tiempo, extraño y familiar, cercano e inalcanzable; sin que este fenómeno resulte totalmente contradictorio, sino más bien consecuencia de un perpetuo desafío.

Escribir un libro es ante todo inscribir un gesto en el que se reúnen pensadores, poetas, filósofos, ensayistas, en una suerte de convocatoria invisible alrededor de un problema común, de un desafío común; en resumen, de depositar el goce en esa búsqueda por resolver – desde la precariedad de nuestra presencia en el mundo – una cuestión que consideramos crucial.

Como un director de orquesta, el escritor invita, a través de una gestualidad amorosa, a quienes considera una

autoridad en el tema. Por esta razón me permito utilizar esa imagen orquestal como metáfora de la vida social, de las sujeciones históricas, de las subjetividades actuales, tanto en el terreno de la teoría como en el de la praxis. En esta cita de Pierre Boulez queda plasmada la metáfora:

«Me he dedicado a la dirección de orquesta como una exigencia casi diría intolerante con las obras que se espera escuchar. Quería que hubiera las mismas garantías de profesionalismo y de calidad en la interpretación de la música de nuestro tiempo y en la que se denomina repertorio. Sin esto, no hay sino una caricatura miserable»³

Se trata de desplegar en un gesto – que convoca tanto a las ideas del pasado como a las contemporáneas –, un esfuerzo profesional por abordar los pensamientos de nuestro tiempo y los de «repertorio».

Interpretar y componer las obras de los grandes filósofos, es un honor para los aficionados a su producción, desde el momento en que se toma la decisión de investigar y ahondar pensamientos que se consideran dignos de transitar. Por estos motivos, el propósito de este libro en particular es en primer lugar expresar el aporte que ha significado para nosotros el pensamiento francés por medio de su arte, su literatura y su filosofía y en segundo término, exponer y analizar qué significa en el presente histórico, estudiar y comprender la filosofía francesa en uno de sus representantes más contemporáneos, como es el caso de Alain Badiou.

³Boulez, P. *La escritura del gesto*, p. 167.

Presentación⁴

El filósofo franco-marroquí Alain Badiou (1937) fue estudiante en la École Normale Supérieure en los años 50. Ha enseñado en la Universidad París VII (Nouvelle Sorbonne) de 1969 a 1999. Antes de retirarse, Badiou continuaba llevando su seminario en el Còllege International de Philosophie en varios temas que van de la antifilosofía al balance de las innovaciones conceptuales del siglo XX, pasando por la música, el teatro, las matemáticas, el psicoanálisis y la política. Como él mismo lo ha expresado, su trabajo ha sido configurado como consecuencia de las revueltas de mayo de 1968 en París, del cual fue protagonista.

Además de tratarse de uno de los filósofos contemporáneos más importantes, Alain Badiou es de formación matemática así como por pasión dramaturgo y novelista. Cercano de Sartre, amigo de Althusser, compañero de Foucault, colega de Lyotard, adversario amistoso de Deleuze y discípulo de Lacan. Badiou es autor de varias novelas y obras de teatro así como múltiples textos filosóficos.

Hijo de un matemático y de una profesora de literatura, Badiou es uno de los más originales filósofos franceses actuales. Desde la influencia de las obras de Platón, Hegel, Lacan y Deleuze, hoy es crítico de las escuelas filosóficas analítica, hermenéutica y posmoderna. Su filosofía busca exponer y desplegar el potencial de la innovación, revolución, invención y transfiguración radical de cada situación:

⁴Datos obtenidos de la presentación y la entrevista a Alain Badiou por Carlos Guillermo Gómez Camarena en México, 23 de marzo de 2007, Universidad Iberoamericana.

a esto se le podría llamar la «dislocación del ser por el acontecimiento».

A diferencia de muchos filósofos actuales, Badiou continúa la línea del antihumanismo de sus maestros Althusser, Lévi-Strauss, Lacan y Foucault, pero apartándose de ellos piensa que no hemos llegado al fin de la filosofía y más aún, piensa que la verdad tiene los clásicos atributos de rigor, claridad y eternidad.

Algunos lo han llamado «el Platón de lo múltiple» ya que recurre a un retorno a las preguntas de éste filósofo pero desplegando una ontología matemática de lo múltiple.

Louis Althusser, tenía en su grupo a Badiou como uno de los investigadores de la relación entre el marxismo y la teoría lacaniana junto con el yerno de Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller.

Badiou fue también miembro del consejo de redacción de la revista *Cahiers pour l'analyse*, publicada por el Círculo Epistemológico de la École Normale Supérieure que fuera dirigido por Althusser. Pero Badiou en seguida mostró ser más amplio y ajeno al althusserianismo que otros compañeros de ruta como Jacques Rancière y Étienne Balibar.

Su libro *Lógicas de mundos: El ser y el acontecimiento 2*, es la continuación de su obra principal.

Luego de su jubilación, Badiou planea escribir guiones de cine y ofrecer conferencias en varias universidades del mundo sobre los temas que le apasionan.

Ha publicado recientemente *Sarkozy, de quoi est-il le nom?*, que ha sido un éxito en ventas y es el cuarto tomo de la serie *Circonstances*.

Clima cultural

Los pensadores europeos, a partir del año 1975 perciben que la propuesta y la experiencia del socialismo estaban naufragando. Se anuncian, entonces, el fin de los grandes relatos y el fin de las utopías, «los nuevos filósofos», como los denominaba Deleuze, afirmaban que la filosofía también había llegado a su fin. La crítica hacia los totalitarismos abarcaba tanto al marxismo como al fascismo. En la búsqueda de los autores intelectuales de semejante desastre político, la filosofía ocupa el banquillo de los acusados. Badiou se mantendrá en la defensa de la filosofía y en la búsqueda de una nueva forma de hacer y pensar la política. Como él mismo lo expresa:

«... nuestros filósofos, echándose el siglo sobre las espaldas y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido *declararse culpables*. Ni los científicos, tantas veces sentados en el banquillo, ni los militares, ni tan siquiera los políticos han considerado que las masacres de este siglo afectaran seriamente a su gremio. Los sociólogos, los historiadores, los psicólogos, todos medran en la inocencia. Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos de este siglo y de todos los siglos de los que éste procede, a la vez como obstáculo a toda continuación y como tribunal de una felonía intelectual, colectiva e histórica»⁵

⁵Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, p. 8.

Para Alain Badiou la relación entre la filosofía y sus condiciones se encuentra bajo la posibilidad de un pensamiento del ser, apuesta por definir la filosofía desde un propósito fundador. Defiende la existencia de cuatro condiciones de la filosofía: el *matema*, el *poema (o arte)*, la *invención política* y el *amor*.

Estas condiciones son *procedimientos genéricos*. Es decir que posibilitan pensar el fundamento de lo que es.

Según Badiou la filosofía no es *matema*, ni poema (arte), ni política, ni amor; lo característico de la filosofía radica en el hecho de *composibilitar* estos procedimientos genéricos que, por fuera de la filosofía, operan por separado.

A su vez, estos operadores de «composibilidad» son capaces de pensar conjuntamente las condiciones. Pensar filosóficamente es hacer pensar esta composición conjunta de las condiciones.

La filosofía no es ciencia ni es arte, pero ella es la que compone y posibilita la conjunción de lo artístico y lo científico como operadores de verdad. De este modo articula dos términos en un neologismo: *compossibilité*, que une dos conceptos *composer* (componer) y *possibilité* (posibilidad).

La filosofía como producción de verdad es el procedimiento de composibilitar las operaciones de verdades matemáticas, artísticas, políticas, amorosas en lo *acontecimental* (événementiel).

Para Platón la condición de la filosofía es el *matema*, si hay *matema* de la verdad, éste debe construirse, según Alain Badiou, teniendo en cuenta dos cuestiones fundamentales:

1. Las verdades pertenecen a la historia, tienen por condición *acontecimientos*. Para Alain Badiou un acontecimiento nunca se sitúa en la globalidad de la situación en que aparece, es local, hace advenir la situación para presentar los elementos que no estaban ahí presentados. «Un acontecimiento es siempre localizable. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que ningún acontecimiento concierne, de manera inmediata, la situación en su conjunto. Un acontecimiento está

siempre en un punto de la situación, cualquiera sea el significado del término ‘concernir’. De manera general, es posible caracterizar el tipo de múltiple que *puede* ‘concernir’ a un acontecimiento, en una situación cualquiera. Como era previsible, se trata de lo que he llamado un sitio de acontecimiento (o al borde del vacío, o fundador)»⁶

2. Si la verdad es el resultado de un procedimiento «acontecimental» su definición debe responder a un requisito primordial: es siempre la verdad de una situación, aquella donde el acontecimiento tiene su sitio. La verdad es la verdad del ser – en – tanto – que – ser.

Esto trae como consecuencia que: la verdad no es una designación exacta y acabada, no es una construcción guiada; ni dirigida por una estructura para la cual los nombres de esa verdad están a su disposición.

La filosofía, entonces, como producción de alguna forma de verdad, se realiza en el despliegue de esas cuatro condiciones. Como afirma Alain Badiou:

«La verdad no es una constatación ni un juicio sino una producción, una creación, una novedad que resulta de un devenir. Desde Platón, la filosofía distinguió cuatro posibilidades: producir verdades sobre la realidad objetiva del mundo (las verdades científicas); sobre las apariencias sensibles fabricando otras apariencias (las verdades artísticas); la creación de nuevas figuras sobre la sociedad (las verdades políticas) y la creación de nuevas figuras sobre la relación íntima con los demás (las llamadas verdades amorosas). Retomando esta idea, yo sostengo que en

⁶Badiou, A. *Imágenes de la emancipación*. Entrevista Suplemento RADAR, p. 12.

la ciencia, el arte, la política y el amor están los grandes procesos de producción de verdad». ⁷

La verdad es una producción histórica, en eso radica su multiplicidad, su inconsistencia. Esta es una época de inconsistencia, para la cual una filosofía debe transformarse en una teoría consistente de la inconsistencia; lo que equivale a decir que debemos plantear una nueva ontología – del ser de todo lo que es – entendiendo a lo que es como lo inconsistente.

De las cuatro condiciones de la filosofía, la principal es el *matema*. El *matema* hace posible pensar lo impensable: el vacío y el infinito. Cuando Alain Badiou pretende realizar una *ontología del múltiple puro*, necesita recurrir al platonismo: «si el uno no es, nada es» dice Platón en su Diálogo *Parménides*, y lo que intenta Alain Badiou es un platonismo de lo múltiple. En su propuesta se trata de una matemática fundada en una teoría de conjuntos. Un conjunto es un múltiple. Un múltiple puro es pura multiplicidad, *multiplicidad de la multiplicidad*.

La filosofía como producción de verdad en la inconsistencia, es una posibilidad, un punto de partida y no un punto de llegada; es lo que viene, no lo dado; es una invención, no lo heredado. La tercera condición de la filosofía: la invención política, es el acontecimiento que no resulta ni presentado ni presentable en el conjunto social, se produce en lo que queda por hacer, en lo que se vive como posibilidad, como conjunto abierto.

⁷Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, p. 201. Versión en francés: «La vérité n'est pas un constat ni un jugement mais une production, une création, une nouveauté qui résulte d'un devenir. Depuis Platon, la philosophie a distingué quatre possibilités: produire des vérités sur la réalité objective du monde – les vérités scientifiques –; sur les apparences sensibles en fabriquant d'autres apparences – les vérités artistiques –; la création de nouvelles figures sur la société – les vérités politiques – et la création de nouvelles figures sur la relation intime avec autrui – les vérités appelées vérités de l'amour –. Reprenant cette idée, je tiens à affirmer que dans les sciences, l'art, la politique et l'amour, se trouvent les grands processus de production de vérité».

El mismo Alain Badiou presenta su programa filosófico anclado en las siguientes cuestiones:

1. La necesidad de realizar una ontología de lo múltiple puro. Ya no se trata de la propuesta platónica de dar cuenta de la multiplicidad a partir de la unicidad. Mientras que para Platón lo uno hace posible comprender lo múltiple, en Badiou lo múltiple se piensa en lo múltiple puro.
2. El planteo de la teoría del acontecimiento como suplemento azaroso. Lo uno se reparte en la multiplicidad que deviene de la historicidad, lo que acontece le otorga a la unicidad la multiplicidad de lo azaroso.
3. La esencia de la verdad como procedimiento genérico; porque la verdad no es una situación localizable desde lo sexuado sino desde lo genérico; tampoco se trata de la tensión dialéctica entre lo particular y lo universal, lo genérico hace tanto a la *generación* de una verdad a partir de un *generar* lo verdadero desde lo humano (ni masculino, ni femenino).
4. El sujeto como fragmento local de una verdad; sujetado a una situación histórica localizable que hace, al mismo tiempo, una verdad como recorte epocal de lo enunciado como verdadero.
5. El retorno de la verdad sobre el saber a través de un forzamiento; lo verdadero se encuentra forzado por la singularidad del acontecimiento, por las realidades locales y frágiles a partir de las cuales lo genérico se particulariza y se sitúa.

La filosofía debe plantear el pensamiento del ser en tanto ser en la aceptación del múltiple puro, que se encuentra afectado por su aparecer, ya que está presentado de manera localizada. Este *concepto de situación* es el que define lo múltiple en términos históricos.

El acontecimiento como categoría central de esta situación en la que se desenvuelve el múltiple puro, es el objeto de una nominación y a la vez es el producto de un sujeto que lo nombra.

El sujeto que nombra el acontecimiento se identifica a su vez como sujeto de una verdad – que por ser históricamente producida – no puede ser absoluta.

Alain Badiou intenta reformular una teoría ontológica – que hace a la esencia de la producción filosófica –, desde el reconocimiento de una actualidad que considera al presente como un *cierre de la edad metafísica*. Esta clausura de toda una época del pensamiento filosófico está representada en distintas propuestas, una es la Martín Heidegger quien habla del olvido inaugural de la pregunta por el ser; otra es la de la filosofía analítica que reduce el pensamiento filosófico a meros juegos del lenguaje; la de Karl Marx quien declara el fin de la filosofía; hasta llegar a Jacques Lacan que admite la necesidad de la antifilosofía.

En este acuerdo por cerrar la edad metafísica, se gestan los desacuerdos en cuanto a considerar ese cierre como revolución, como retorno o como crítica; ese cierre posibilita la declamación de un planteo que pierde, olvida o abandona el esfuerzo por pensar el ser en tanto ser. Para Badiou resulta necesario continuar con el planteo ontológico del ser de lo que es, pero lo hace planteando la necesidad de las cuatro condiciones de la filosofía en una operación de reunir las verdades que producen estas condiciones desarticuladas, incomunicadas entre sí. El propósito de la filosofía es composibilitar esas producciones de verdad desde una nueva proyección ontológica.

La filosofía funda su lugar sobre *recusaciones* y sobre *declaraciones*. Recusa lo anterior, lo dado, lo heredado; esto le permite declarar un pensamiento nuevo, propio, actualizado de lo que se piensa en el presente.

Todo pensador está *amparado* por la tradición, pero al mismo tiempo se encuentra *parado* –situado– ante lo recibido. ¿A quiénes responde un pensador? ¿a quiénes acusa su pensamiento? ¿con quiénes piensa en este preciso mo-

mento? Alain Badiou realiza el esfuerzo de pensar su época en lo actual y en lo pasado; en la actualidad que cobra un pensamiento heredado y en las consecuencias que abriga un programa filosófico anterior. Intenta reunir en su propuesta de las condiciones de la filosofía, a pensamientos fuertemente separados en el tiempo (Platón – Heidegger) pero intensamente convocados en un momento histórico.

Su intención de reconciliar la postura platónica del *matema*, como única condición de la filosofía, con la postura heideggeriana del poema, como lo que puede posibilitar la pregunta por el ser que ha caído en olvido, *esa intencionalidad* ha sido denominada en este trabajo como *matema existencial*, y su abordaje es la tesis que pretendemos defender en el presente libro.

Las verdades matemáticas

Iluminados por la refundación cantoriana de las matemáticas, podemos decir que la ontología no es nada más que la propia matemática.

Alain Badiou

La historia de la filosofía, para Badiou, es el devenir de las *suturas* a una de sus condiciones. En esta cuestión debemos recurrir a su concepción de verdad, puesto que *las* verdades no pueden encontrarse a partir de una sola condición, o para decirlo de otro modo: hay una producción de verdades científicas, artísticas, políticas, amorosas.

Básicamente, el concepto de *sutura*, en la obra de Jacques Lacan nombra la relación problemática del sujeto con la cadena del discurso.

Para Badiou la filosofía al quedar suturada a una de sus condiciones, deberá edificar un espacio de composibilidad de sus condiciones genéricas, si ese espacio queda bloqueado en la sutura de una de las condiciones, la filosofía delega sus funciones a un procedimiento genérico, ya sea éste el *matema*, el poema, la política o el amor.

«La filosofía queda suspendida cada vez que se presenta suturada a una de sus condiciones, y se prohíbe por ello edificar libremente un espacio *sui generis* donde las nominaciones de los acontecimientos que indican la novedad de las cuatro condiciones vengan a inscribirse y afirmar, en un ejercicio de pensamiento que no se

confunda con ninguna de ellas, su simultaneidad y por lo tanto, un cierto estado configurable de las verdades de la época». ⁸

El gesto de la filosofía es el de *de – suturarse* de sus condiciones, ya que ella debe circular, transitar entre los procedimientos de verdad. Las condiciones de la filosofía son compatibles bajo la forma del acontecimiento que prescriben las verdades en el transcurso temporal.

La idea central de la propuesta de Badiou es la de su concepción de *verdad*, en Grecia se dio el nacimiento de la filosofía y, especialmente en Platón, lo verdadero viene de la mano del *matema*, desplazando de este modo el prestigio del poema en la tragedia como su máxima expresión literaria. «No entre aquí quien no sea geómetra» es la frase platónica que prescribe el *matema* como condición de la actividad filosófica. La categoría filosófica de verdad, en Badiou, se identifica con un procedimiento productor de verdades, es decir, es operatoria de un conjunto de verdades que son anteriores y exteriores a la filosofía misma.

Badiou plantea que existen tres modos de interrelación entre la matemática y la filosofía, uno reconoce en la matemática un pensamiento de los primeros principios que sirven para el conocimiento del ser y de la verdad, la filosofía es una forma perfeccionada de esta concepción. En este sentido tal relación se denomina *ontológica*.

Otro modo entiende a la matemática como una región, una sección del conocer en general. La filosofía se propone fundar esta regionalización de la disciplina matemática; a esta determinación se la llama *epistemológica*.

⁸Badiou, A. *Manifeste pour la philosophie*, p. 37. Versión en francés: «La philosophie reste suspendue chaque fois qu'elle se présente suturée à l'une de ses conditions et il lui est interdit, de ce fait, d'édifier librement un espace *sui generis* où viendront s'inscrire les nominations des événements indiquant la nouveauté des quatre conditions, affirmant ainsi leur simultanéité, dans un exercice de la pensée qui ne se confond avec aucune d'elles. Ce qui permettrait l'affirmation d'un certain état configurable des vérités de l'époque».

El tercer modo separa rotundamente a la matemática de la filosofía, ya que trabaja en un registro de meros juegos del lenguaje. La matemática es una gramática singular que no piensa nada. Este modo que se denomina *crítico* realiza una disyunción crítica del campo propio de la matemática y del pensamiento como asunto de la filosofía.

Para Badiou la matemática es una condición de la filosofía que está lejos de ser comprendida como una instancia descriptiva del cruce matemático – filosófico, como lo demuestran los modos ontológico, epistemológico y crítico.

Como lo expresa el mismo Badiou: «... la tesis que sostengo toma la forma de un gesto, un gesto de *reintrincación* de la matemática en el dispositivo íntimo de la filosofía, dispositivo del que ella es en verdad excluida».⁹

El estado actual de la relación entre filosofía y matemática está dado por tres tendencias: el análisis gramatical y lógico de los enunciados; el estudio epistemológico de los conceptos, el comentario de los resultados actuales del análisis de los filosofemas clásicos.

De lo que se trata, según Badiou, es de salir del romanticismo, por un lado, y del enfoque técnico, por otro.

El *matema* es el que autoriza a las verdades, ya que las legitima en sus procedimientos para decir algo sobre el ser. Es aquí donde Badiou *dialoga* con Platón, con Leibniz y con Cantor, porque ellos – en diferentes momentos de la historia de las ideas – presentan algunas soluciones pero también dificultades.

Platón es quien muestra la relación estrecha entre filosofía y matemática.

«Para Platón, la matemática es una condición del pensar, o del teorizar en general, por la razón de que constituye un punto de ruptura con la *doxa*, con la opinión. Esto es bien sabido. Pero

⁹Badiou, A. *Conditions*, p. 152. Versión en francés: «... la thèse que je soutiens prend la forme d'un geste, un geste de *re-intrication* de la mathématique dans le dispositif intime de la philosophie, d'où elle est véritablement exclue».

aquello sobre lo cual hay que poner atención es que la matemática *es el único punto de ruptura con la doxa que se haya dado como existente o constituido*. La singularidad absoluta de las matemáticas es en el fondo su existencia. Todo el resto de lo que existe es cautivo de la opinión, pero la matemática no lo es». ¹⁰

La principal dificultad en la propuesta de Platón radica en su conclusión, si el ser es lo uno, lo que no es uno, es decir lo múltiple, no es. Pero todo lo que se nos presenta es múltiple y no podemos tener un acceso al ser fuera de toda presentación.

A esta dificultad Badiou le dedica la *Meditación Uno* de *L'être et l'évènement*. La salida que propone a esta dificultad es que ante la afirmación necesaria de «lo uno no es», es preciso enunciar que lo uno existe sólo como *operación*. A riesgo de simplificar demasiado esta propuesta de Badiou, digo que: lo uno es una operación ontológica de la verdad (como producción) que es posible gracias a la matemática.

Lo uno existe solamente como *operación*, lo que equivale a decir que nunca puede ser una *presentación*. Lo uno se presenta en la multiplicidad de cada uno, que se cuenta por uno. Todo lo que se presenta es múltiple, se hace presente en una situación determinada. «Llamo situación a toda multiplicidad presentada... Una situación es el lugar del tener-lugar...». ¹¹

Como él mismo afirma, su decisión ontológica consiste en demostrar el no-ser de lo uno.

¹⁰Badiou, A. *Conditions*, p. 160. Versión en francés: «Pour Platon, la mathématique est une condition du fait de penser, ou de théoriser en général, car elle constitue un point de rupture avec la *doxa*, avec l'opinion. Ceci est bien connu. Il faut cependant faire attention au fait que la mathématique *est le seul point de rupture avec la doxa existant ou établi*. La singularité absolue de la mathématique est, au dernier abord, son existence. Tout le reste de ce qui existe est assujéti à l'opinion, tandis que la mathématique ne l'est pas».

¹¹Badiou, A. *L'être et l'évènement*, p. 34. Versión en francés: «J'appelle situation toute multiplicité présentée... Une situation est le lieu de l'avoir-lieu...».

La concepción de Leibniz es una concepción dinámica, no se trata simplemente de cambio de lugar y lo que importa no es la cantidad de movimiento, sino lo que él llama «la fuerza viva», que tiene la siguiente fórmula:

$$\frac{mv^2}{2}$$

Su gran descubrimiento es el cálculo infinitesimal, que llamó *calcul de l'infinement petit*.

Un concepto muy importante, que está en el centro de la filosofía de Leibniz, es el concepto de *monada*. Mónada es una palabra griega, *monás*, *monadós*, que quiere decir unidad. Y llama mónadas justamente a los componentes de la realidad. Son precisamente lo que denomina *substancias indivisibles*, porque no tienen partes; y por tanto no pueden proceder por agregación, ni pueden desaparecer por disgregación. Él dice que «las mónadas no tienen ventanas», no se pueden comunicar entre sí, directamente no se comunican. La comunicación que tienen es con Dios. Las mónadas por ser indivisibles, sin ventanas, no pueden aparecer más que por creación y no se pueden destruir más que por aniquilación.

Esta única comunicación de las mónadas es con Dios, no es entre ellas. Esta afirmación de Leibniz lo lleva a un concepto que ha sido muy famoso: la *armonía preestablecida*. Las mónadas son incommunicantes, no tienen ventanas, no tienen partes, sin embargo componen un universo coherente, porque han sido creadas por Dios justamente siguiendo la armonía preestablecida. Es decir, Dios ha preestablecido la coherencia de las innumerables mónadas de tal manera que es como si se comunicaran; no se comunican realmente pero la armonía preestablecida hace que estén concordés.

Hay una idea muy arraigada en Leibniz al decir que el mundo es el mejor de los posibles. El mundo ha sido creado por Dios y es el mejor de los posibles porque es lo composable (composibilidad).

Para Leibniz lo *composable* intenta resolver lo que en la concepción tradicional es entendido como *posible*, esto es, lo

que no es contradictorio: no es posible un círculo cuadrado; eso es imposible porque justamente hay contradicción entre la circularidad y el cuadrado. Pero si pensamos si es posible el centauro (mitad hombre, mitad caballo), entonces sí. O la sirena, que es mujer y pez al mismo tiempo. Son los clásicos ejemplos de los empiristas y racionalistas para dar cuenta de lo posible y lo imposible, de lo percibido y lo pensado.

En consecuencia, el mundo para Leibniz está regido por el principio de la composibilidad: las cosas tienen estructuras que las hacen a algunas composibles y a otras no. Dios ha creado el mundo como el mayor bien de lo que es componible, no es que el mundo sea óptimo, sino que es el que tiene mayor grado de perfección posible, tomando la realidad en conjunto. Esto se debe aplicar teniendo en cuenta que nosotros no conocemos el mundo, conocemos muy parcialmente el mundo, sabemos una parte de todo lo que habría que saber.

Leibniz tiene la idea de que la realidad está compuesta de mónadas, cada una de las cuales refleja el universo entero. Hay un verso suyo que dice: «en la partícula más pequeña se encuentra el reflejo del universo entero». Cada una de las mónadas conoce en principio, aunque sea de una manera incompleta, el proceso entero del universo; y es libre, tiene espontaneidad. Las mónadas son cerradas, no pueden percibir nada de afuera, no tienen partes, las acciones de cada mónada son el despliegue de sus posibilidades internas. En el caso de los seres humanos, las monadas personales, son de una espontaneidad que añade conocimiento y libertad: son libres.

El pensamiento leibniziano está impregnado de la idea de libertad, él afirmaba la libertad personal y la relación del hombre con Dios al mismo tiempo. Para él, Dios es rigurosamente personal. Cuando se refiere a Dios emplea la palabra ternura (*tendresse*), dice además que Dios es encantador (*charmant*). Existe una relación estrictamente personal con Él, de amor, de ternura, de libertad: justamente esto es lo que es lo humano para Leibniz.

En él, la existencia de Dios es la garantía de lo posible, un garante que deja de ser el ente privilegiado en la mayor parte de las filosofías del siglo XIX (romanticismo, positivismo).

En los siglos XIX y XX la matemática prolifera, algunos matemáticos reflexionan sobre la naturaleza y alcance de su actividad, esta reflexión filosófico – matemática sobre la matemática existe de dos maneras. Por una parte hay una corriente unitaria de pensamiento que ejerce una enorme influencia sobre la investigación matemática y que ha dominado la enseñanza universitaria. Esta corriente *clásica* o *conjuntista* coloca en el centro de la matemática a la noción de conjunto. Iniciada por Richard Dedekind y Georg Cantor, incorpora logros de Gottlob Frege y Giuseppe Peano, entre otros; encontrándose como adversarios al conjuntismo ilustres matemáticos como Leopold Kronecker, Henri Poincaré y filósofos como Ludwig Wittgenstein y Paul Lorenzen.

La palabra *conjunto* (ensemble) designa en la literatura matemática una colección de objetos de cualquier clase, es decir los elementos del conjunto, reunidos en la realidad o en el pensamiento del estudioso. *Objeto* hace referencia a los individuos que forman parte de ese conjunto, sin hacer diferencias entre lo real y lo imaginario o entre lo sustancial y lo accidental. La reunión de tales o cuales elementos en un mismo conjunto puede fundarse en una propiedad común o en una relación entre ellos.

Podemos ver el conjuntismo en acción desde el comienzo mismo de la matemática moderna en la *Geometría (Géométrie)* de René Descartes, al caracterizar cada figura geométrica por la ecuación que satisfacen las coordenadas de sus puntos; la geometría cartesiana representa en efecto la figura mediante el conjunto de los puntos incidentes en ella, seleccionados de entre todos los puntos del espacio por la condición impuesta a sus coordenadas. Pero es, gracias a la obra de Georg Cantor, que el conjuntismo se hará sentir con toda su fuerza.

Un conjunto en el sentido de Cantor es un objeto constituido por otros objetos – los elementos del conjunto – de tal

modo que su identidad depende de la determinación precisa de cuáles objetos son elementos suyos y cuáles no.

Cantor define un conjunto de este modo:

«Llamo *bien definida* una variedad (una totalidad, un conjunto) de elementos pertenecientes a cualquier otra esfera conceptual si sobre la base de su definición y como consecuencia del principio lógico del tercero excluido hay que considerar *internamente determinado*, por una parte, si un objeto cualquiera de la misma esfera conceptual pertenece o no como elemento a dicha variedad y, por otra, si dos objetos pertenecientes al conjunto, no obstante diferencias formales en el modo como son dados, son o no iguales entre sí». ¹²

Para Badiou la teoría de conjuntos puede demostrar que todo múltiple es *múltiple de múltiples*.

En síntesis: en Platón el problema de la multiplicidad es resuelto en la unidad, lo uno que define lo múltiple deja a un costado los avatares históricos en los cuales se multiplican las posibilidades del ser. Para Leibniz existe una lengua completa, la de Dios, con lo cual no puede aceptar lo indiscernible como algo que se puede pensar y que puede existir. Cantor, por su parte, mostró que todas las multiplicidades son designables a partir del conjunto vacío, pero no pudo resolver el problema del continuo, en la dependencia entre los elementos del conjunto y el conjunto de sus partes no se puede *prescribir*.

Lo indiscernible es el *matema* de la ontología. Es decir, lo indiscernible es lo que no ha llegado a ser discernido, es un *impasse* del ser mismo, lo que no significa que no es, sino que no es captado (inasignado) a riesgo infinito de una intervención.

Como explica Fabien Tarby:

¹²Cantor, G. *Contribuciones a la fundamentación de la teoría de los conjuntos transfinitos*.

«La teoría badioussiana del múltiple afirma que es la matemática, y solamente ella, que da la razón de la diseminación del ser. Eso no significa, como se lo vio, que la ontología se soluciona en el cientismo o en el positivismo, por el contrario la filosofía, que asume los productos del matematismo para establecer el discurso ontológico, se confundiría con una de sus condiciones, la científica. Eso no significa tampoco que el matemático es en realidad un metafísico; dedicado a su tarea en primer lugar operatoria y técnica, éste puede no saber bien lo que hace. Hay necesariamente un trabajo propiamente filosófico que permanece y sin el cual la ontología no es posible. La afirmación ontología = matemáticas corresponde a la filosofía como solamente su discurso podrá asegurarlo. ¿Se trata de un comentario de matemáticas? No exactamente, sino de una práctica de los recursos de las matemáticas aptas para proporcionar al filósofo las herramientas de las que tiene necesidad para construir el campo del múltiple puro, para asumir como la realidad y la total inmanencia del ser mismo se prodiga en el infinito».¹³

¹³ «La théorie badioussienne du multiple affirme que c'est la mathématique, et elle seule, qui rend raison de la dissémination de l'être. Cela ne signifie pas, comme on l'a vu, que l'ontologie se résout dans le scientisme ou le positivisme, sans quoi la philosophie, qui prend en charge les produits du mathématisme pour établir le discours ontologique, serait confondue avec une de ses conditions, la scientifique. Cela ne signifie pas non plus que le mathématicien est *stricto sensu* un ontologue; attelé à sa tâche d'abord opératoire et technique, celui-ci peut fort bien ne pas savoir ce qu'il fait. Il y a nécessairement un travail proprement philosophique qui demeure et sans lequel l'ontologie n'est pas. L'affirmation ontologie = mathématique revient au philosophie comme ce dont seul son discours pourra s'assurer. S'agit-il d'un commentaire des mathématiques? Non pas exactement, mais d'une pratique des ressources des mathématiques aptes à fournir au philosophe les outils dont il a besoin pour construire le champ du multiple pur, pour assumer comme telle la réalité et la totale imma-

La matemática como producción de verdades puede dar cuenta de tres instancias fundamentales:

1. Lo indeterminable (*l'indéterminable*).
2. Lo indecible (*l'indécidable*).
3. Lo indiscernible (*l'indiscernable*).

Estas son modalidades a partir de las cuales la filosofía capta las verdades en operaciones sustractivas, lo *indécidable* que se relaciona con el acontecimiento, porque una verdad no es, sino que adviene. Lo *indiscernible* que está relacionado con la libertad, porque el trayecto de la verdad es azaroso. Lo *innombrable* que se relaciona con el Bien, porque según Badiou forzar la nominación de un innombrable engendra un desastre.

Un concepto que organiza estas instancias es el de lo *genérico* que se relaciona con el ser, ya que el ser de una verdad es un conjunto sustraído a todo predicado en el saber.

En todo el recorrido de la obra de Badiou aparecen las nociones de verdad y de sujeto. La verdad como producción y el sujeto como soporte (sostén) de las verdades. Cada condición de la filosofía juega un papel importante en esta operación de producción de verdades, porque la filosofía no es en sí misma «la verdad» sino que es

«... el lugar del pensamiento donde se enuncia el 'hay' de las verdades y su composibilidad. Para hacerlo monta una categoría operatoria, la Verdad, que abre en el pensamiento un vacío activo... En el vacío abierto por la distancia o el intervalo entre los dos ficcionamientos la filosofía *capta* las verdades. Esta captura es su acto. Mediante este acto la filosofía declara que hay

nence de l'être ici même prodigue en infini». Tarby, F. *La philosophie d'Alain Badiou*, p. 44.

verdades y hace que el pensamiento sea captado por ese 'hay'... Ficción de saber, la filosofía imita al *matema*. Ficción de arte, ella imita al poema. Intensidad de un acto, ella es como un amor sin objeto. Dirigida a todos para que todos estén en la captura de la existencia de las verdades, la filosofía es como una estrategia política sin apuesta de poder».¹⁴

¹⁴Badiou, A. *Conditions*, p. 71. Versión en francés: «le lieu de la pensée où le 'il y a' des vérités et leur compossibilité sont énoncés. Pour ce faire, elle monte une catégorie opératoire – la Vérité – qui ouvre un vide actif dans la pensée... Dans le vide ouvert par l'écart ou l'intervalle entre les deux fictionnements, la philosophie *saisit* les vérités. Cette capture est son acte. Au moyen de cet acte la philosophie déclare qu'il y a des vérités et fait que la pensée soit captée par cet 'il y a'... Fiction de savoir, la philosophie imite le mathéma. Fiction d'art, elle imite le poème. Intensité d'un acte, elle ressemble à un amour sans objet. Adressée à tous pour que tous soient aux aguets de l'existence des vérités, la philosophie est comme une stratégie politique qui ne parie pas pour le pouvoir».

Las verdades poéticas

Como un *matema*, el poema revela sin cesar la capacidad afirmativa del pensamiento.

Alain Badiou

Del arte como imitación, al arte como cobijo de la verdad. Badiou entiende que la filosofía nació en Grecia, porque el *matema* permitió *interrumpir* el relato sagrado en el ejercicio necesario para validar los saberes. Fueron los griegos quienes encontraron y dieron nombre a los tres modos posibles del vínculo entre el poema y la filosofía.

El primero es el *parmenideano*, es el que organiza la fusión entre la autoridad subjetiva del poema y la validez de los enunciados filosóficos. Este momento es denominado por Badiou como el de la *rivalidad identificadora*.

El segundo es el *platónico*, organiza la distancia entre el poema y la filosofía. La filosofía debe poner en su lugar a la poesía, debe arrancar el prestigio de la metáfora poética para encontrar en su opuesto – la univocidad del *matema* –, la condición que sustente el pensamiento filosófico. Es el momento de la *distancia argumentativa*.

El tercero es el *aristotélico*, que organiza la inclusión del poema en la filosofía. El poema es considerado en la categoría de objeto estético, recorta de este modo una regionalidad filosófica. Esta regionalización del poema da lugar a lo que se denomina estética como disciplina filosófica. Este es el momento de la *regionalidad estética*.

Badiou sintetiza estas tres formas de relación entre el poema y la filosofía diciendo que la filosofía envidia al poe-

ma con Parménides, lo excluye con Platón y los clasifica con Aristóteles.

Nos detenemos en dos momentos de la relación entre el poema y la filosofía en el análisis que hace Badiou de las propuestas hechas por Platón y por Martín Heidegger, como los extremos de una línea de continuidades y rupturas entre el poetizar y el filosofar.

La filosofía para Platón es el momento de interrupción del poema. Éste realiza una captura por medio de la imitación, en una seducción sin concepto y sin idea. Una ruptura dolorosa en la que se juega la existencia de la filosofía. El *matema*, por su parte, desacraliza y despoetiza la reflexión de una manera explícita. La educación política está amparada pedagógicamente en Platón desde la geometría y la aritmética; por otra parte la dignidad inteligible del *matema* es el verdadero soporte de la ontología que «... hace de vestíbulo a los despliegues últimos de la dialéctica...».

El arte como imitación es el peligro que avizora Platón cuando retoma la enseñanza socrática de los peligros del lenguaje; la expulsión de los poetas en *La República* es el signo de la búsqueda de nuevas formas de conocimiento permitidas ahora por el soporte de la escritura. Los poetas habían concentrado el conocimiento en sus obras, creando una tradición que se basaba en la repetición; ahora era el turno de los filósofos. Con ellos, el conocimiento se desplaza de la tradición a la especulación, a la reflexión crítica que se encuentra sustentada gracias a la escritura filosófica.

La palabra griega *eidolon* se traduce al español como imagen y en la traducción al latín como *simulacrum*. La imagen es un simulacro del ser.

En el uso platónico de esta palabra, el *eidolon* tiene tres acepciones afines entre sí: en principio es la imagen como *presentación* de una cosa, luego constituye su *simulacro*, y por último, comprende la *pretensión ilusoria* que precisamente confunde el simulacro del mundo con su realidad, y convierte esta misma realidad en la ficción de un espectáculo, en la irrealidad de la experiencia y la vida, definidas como pura negatividad de lo singular. El simulacro como

una presentación sustantivada que compite ontológicamente con lo presentado, lo sobrepuja, lo elimina y finalmente lo sustituye, para convertirse en el único ser objetivamente real.

Un simulacro, significa precisamente representar en el sentido de la apariencia externa de lo que es, copiar, imitar la realidad. Esta dimensión teatral, escenográfica de las imágenes como simulacros, simulaciones y disimulos es inherente al significado de *éidolon*. Está expresada en una de las narraciones originarias que definieron la filosofía como experiencia esclarecedora, reflexión sobre la existencia humana y del mundo: de eso trata «el mito de la caverna». En este relato el *éidolon* aparece a la vez en su calidad de imagen o ícono, y como ídolo, simulacro y espectáculo del mundo.

Esta alegoría platónica expresa el primer paso que conduce a la vocación del filósofo, que resulta en definitiva el salto a la búsqueda de la verdad. El esclavo rompe las cadenas que lo ataban a las sombras y transita hacia la luz de las ideas, luz que lo enceguece pero no lo acobarda. Esa vocación por la verdad lo lleva nuevamente a la oscuridad para advertirles a los demás esclavos que esas penumbras son mentiras, ficciones, simulaciones.

No es el arte la expresión de una verdad, sólo el *matema* es para Platón la garantía de dar respuesta al ser de las cosas, de la realidad del mundo, del hombre.

Otro extremo en esta escena filosófica es el de Heidegger, porque *la época de la imagen del mundo* está representada por el cálculo matemático que sustenta la ciencia y la técnica modernas. Partiendo de la pregunta «¿por qué hay ser y no más bien la nada?», los filósofos han respondido a la pregunta por el ser con el ente, ya sea éste la idea, o Dios, o la materia. Al identificar el ser con el ente, todo lo que no sea *ese* ente *no es* (lo que no sea idea, o Dios, o materia, no es).

La premisa heideggeriana de frenar esta confusión entre el ente y su ser, lo lleva a plantear que sólo los poetas se

preguntan por el ser, porque la historia de la filosofía ha sido la historia del olvido del ser.

En uno de los pasajes de su obra *Holzwege* (*Sentiers del forêt*) Heidegger retoma la pregunta de Hölderlin «... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?».

«Forma parte de la esencia del poeta que en semejante era es verdaderamente poeta el que, a partir de la penuria de los tiempos, la poesía y el oficio y vocación del poeta se conviertan en cuestiones poéticas. Es por eso por lo que los ‘poetas en tiempos de penuria’ deben decir expresa y poéticamente la esencia de la poesía. Donde ocurre esto se puede presumir una poesía que se acomoda al destino de la era. Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de estos poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de ese tiempo que –cobijándolo– oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos»¹⁵

La modernidad es la huída de los dioses, aquellos que marcan el límite de lo humano; sin ellos lo humano queda despojado de todo misterio y construye un mundo tecnificado, ontológicamente vacío de su ser.

«El tiempo es de penuria porque le falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el amor. Es indigente hasta la propia penuria, porque rehuye el ámbito esencial al que pertenecen dolor, muerte y amor. Hay ocultamiento en la medida en que el ámbito de esa pertenencia es el abismo del ser. Pero aún queda el canto, que nombra la tierra. ¿Qué es el propio canto? ¿Cómo puede ser capaz de él un mortal? ¿Desde

¹⁵Heidegger, M. *Holzwege*, p. 244.

dónde canta el canto? ¿Hasta dónde penetra en el abismo?».

La verdad, como *aletheia*, es la posibilidad de desocultar el ser, pero ese *desocultamiento* ya no es obra de la filosofía, sino tarea de la poesía. Para los poetas, dice Heidegger, las cosas pierden su carácter habitual, porque el arte no pretende definir ni explicar científicamente el mundo, porque no se aparta de la experiencia existencial de *ser-en-el-mundo*. El poema encarna una forma de *aletheia*, la palabra como revelación trascendente.

Para Heidegger lo seres olvidados y los nunca percibidos están a punto de exhibirse, de pararse en el claro de su *presencia* y, al hacerlo, convertirse en relevantes. Sin embargo el poema puede asimismo leerse convincentemente como una *ars poetica*, es decir, como un poema que reflexiona acerca de la poesía, sus objetivos, sus estrategias, sus recursos. Aunque el poema parece enfocarse en el mundo exterior más que en su propia tarea, todo su aparato metafórico podría aplicarse sin violencia a la lucha por expresar una realidad que es propia de los poetas. De este modo se trata de sacar la palabra de su lugar para dejarla en el sitio de aquello que no habla. Este es el esfuerzo del poeta por escapar del asedio de los convencionalismos.

Según Badiou el tratamiento del poema que realiza Heidegger como condición de la filosofía, está condicionado por cuatro aspectos fundamentales.

1. El apoyo buscado en el éxtasis del tiempo en la experiencia por la pregunta por el ser que se desarrolla en su análisis ontológico existencial en su obra *Sein und Zeit*.
2. La militancia en la política nacional socialista practicada por Heidegger en su crítica al nihilismo de la técnica, al positivismo y al marxismo.
3. La evaluación hermenéutica de la historia de la filosofía pensada en la vinculación entre el destino del ser y

el logos en su recorrido por las obras de Kant, Hegel, Nietzsche y Leibniz.

4. Los poemas de Hölderlin y de los poetas alemanes considerados los únicos interlocutores válidos para el pensamiento.

Este cuarto momento, que Heidegger desarrolla a partir de 1935 es el que sobrevive en la revisión y el rescate que hacen de él poetas y filósofos franceses hoy en día.

Heidegger, al decir de Badiou, restableció la función autónoma del pensamiento del poema y mostró los límites de una relación de condición que pone en evidencia la separación entre el poema y la filosofía.

Se podría establecer con Stéphane Mallarmé que la poesía es el pensamiento de la presencia en el presente, es por eso que no necesita rivalizar con la filosofía. Ésta tiene como propósito la composibilidad del tiempo y no la pura presencia de las cosas en él. La presencia del poema tampoco se contradice con el *matema*, porque es la que puede dar cuenta que el número no puede ser otro.

En el orden del poema, a propósito del método de Mallarmé, Badiou afirma que su lógica radica precisamente en lo que inscribe el poema: la falta, el poder «callar».

«Así, el poema es ‘distracción melódica callada de los motivos que componen una lógica’. Digamos que el poema, como ejercicio de un pensamiento, sustrae (y él es el *acto* de tal sustracción) el pensamiento de ese pensamiento.

La complejidad del poema tiene desde ese momento dos fuentes:

1. El carácter inaparente de lo que lo gobierna.
2. La multiplicidad de las operaciones sustractivas, que no se confunden de ningún modo con la simplicidad (¿dialéctica?) de

la negación. Yo establecería, en efecto, que hay *tres* tipos de ‘negación’ en Mallarmé: el desvanecimiento, la anulación y la forclusión»¹⁶

Badiou distingue en la complejidad poética de estas operaciones sustractivas que el *desvanecimiento* tiene una valor de *marcaje*; la *anulación* revela lo *indecidible* y por lo tanto sostiene la verdad; por último la «forclusión» señala lo innombrable y fija un límite con el proceso de verdad.

Mallarmé elabora además, la distinción entre el lenguaje ordinario y la poesía. La imperfección del lenguaje en general hace que la poesía exista como un complemento superior. Si el lenguaje fuese perfecto, la poesía no tendría sentido ya que todo el lenguaje sería poesía. Carecemos del supremo lenguaje que hallaría la verdad material en una misma y única acuñación. Obviamente, esta verdad material expresa el deseo de una experiencia unificada del mundo, donde el lenguaje sería consustancial con su objeto. Para Mallarmé el lenguaje tiene una estructura jerárquica, y desearía que la poesía fuese a la prosa lo que la música al ruido.

Badiou resuelve esta crítica a lo que denomina *la edad de los poetas* diciendo que:

«La filosofía quiere y debe establecerse en ese punto sustractivo en que el lenguaje se ordena en el pensamiento sin los prestigios y las suscitaciones miméticas de la imagen, de la ficción

¹⁶Badiou, A. *Condiciones*, p. 98. Versión en francés: «Le poème est ainsi ‘une distraction mélodique muette des motifs qui composent une logique’. Disons que le poème, en tant qu’exercice d’une pensée, soustrait (et c’est lui l’acte même de telle soustraction) la pensée de cette pensée. Dès lors, la complexité du poème reconnaît deux sources:

- a) Le caractère inapparent de ce qui le gouverne.
- b) La multiplicité des opérations soustractives, qui ne se confondent pas du tout avec la simplicité (dialectique?) de la négation. J’établirai, en effet, qu’il y a *trois* types de ‘négation’ chez Mallarmé: l’évanouissement, l’annulation et la forclusion».

y del relato; donde el principio de la intensidad amorosa se desliga de la alteridad del objeto y se sostiene de la ley de lo Mismo; donde el esclarecimiento del Principio pacifica la violencia ciega que la matemática asume en sus axiomas y en sus hipótesis; donde, en fin, lo colectivo es representado en su símbolo, y no en lo real excesivo de las situaciones políticas». ¹⁷

La filosofía se encuentra recortada y herida por sus condiciones, su malestar radica en el carácter acontecimental de sus condiciones, en la obra poética, en el teorema matemático, en el encuentro amoroso y en la revolución política. Ella debe mantenerse en la distancia y a su vez no renegar de lo que la hace posible.

La intemperie en la que habita el discurso filosófico no debe moverlo, llevarlo a la tentación del discurso universitario (del cual nos advierte Lacan), la universidad limita y transforma a la filosofía en una estética, una epistemología, una erotología, una sociología política; no se trata de interpretar los procedimientos reales donde yace una verdad, sino de analizar las condiciones contemporáneas de los procedimientos de verdad. La verdad no es un sentido, sino más bien un *agujero de sentido*.

¹⁷Badiou, A. *Condiciones*, pp. 90-91 Versión en francés: «La philosophie veut et doit s'établir dans ce point soustractif où le langage s'ordonne dans la pensée sans les prestiges ni les suscitations mimétiques de l'image, de la fiction et du récit; ce point où le principe de l'intensité amoureuse se détache de l'altérité de l'objet et se soutient de la loi du Même; où l'éclaircissement du Principe apaise la violence aveugle que la mathématique assume dans ses axiomes et dans ses hypothèses; ce point, enfin, où le collectif est représenté dans (par) son symbole et non dans le réel excessif des situations politiques».

La invención política

Es una pesada tarea para el filósofo,
arrancar los nombres a quienes
prostituyen su uso. Ya Platón padecía
todas las penas del mundo por
mantenerse firme sobre la palabra *justicia*
contra el uso enredado y versátil que de
ella hacían los sofistas.

Alain Badiou

A diferencia de otros autores, Badiou no se detiene en la protesta o en la denuncia, él propone desentrañar las consecuencias políticas de un pensamiento filosófico para ofrecer una apuesta por una política acorde a los tiempos que corren, superando una sociología positivista que intenta predecir los hechos sociales por una política del acontecimiento que está siempre atenta a lo azaroso y a los sucesos que nos sorprenden en medio de la cotidianidad, la normalidad, la corrección.

Según él, lo que se denomina filosofía política, es un programa que considera lo político como un dato objetivo e invariante de la experiencia universal, y por lo mismo, se propone remitir el pensamiento político al registro de la filosofía. Para quienes abonan esta concepción, le corresponde a la filosofía producir un análisis de lo político y someter este análisis a las normas de la ética.

Badiou afirma que desde esta perspectiva, el filósofo tiene un triple beneficio: ser el analista y el pensador de esta objetividad confusa que es la percepción empírica de las políticas reales, ser quien determina los principios de la buena

política, que es la que se ajusta a las exigencias de la ética; y por último, no ser el militante de ningún proceso político verdadero de modo que podría indefinidamente enseñarle a la realidad en la modalidad que más le atrae: el juicio.

La denominada política filosófica consiste en reducir previamente la política al ejercicio del *libre juicio* en un espacio público donde en definitiva sólo cuentan las opiniones. Esta objeción de Alain Badiou toca tanto a las lecturas contemporáneas de la *capacidad de juzgar* propuesta por Immanuel Kant, como a las nociones de *pluralidad* que organizan la propuestas de cierta *filosofía práctica* en autores como Hannah Arendt, por ejemplo.

Su libro *Abrégé de métapolitique* es una invitación que él hace al filósofo, para colocar su trabajo bajo las condiciones del pensamiento político. Esto lleva al final de la filosofía política.

Sin inscribirse en un proceso de militancia, el filósofo que se cree un especialista de la política, poniéndose de acuerdo sobre ella desde los plenos poderes del análisis, determinando desde el exterior las leyes de una política ideal, no hace más que mantener una sola confusión. Sólo los que tienen una experiencia política tienen algo de determinante que decir sobre la política.

Como ex-maoísta y viejo militante, Badiou se pronuncia contra los regímenes democráticos o capitalistas-parlamentarios, que sólo son para él un festival de opiniones traídas sobre el lugar público, invariablemente sujetos a la vía mayoritaria e incapaces de generar un verdadero cuestionamiento de toma de decisiones favorable a una verdadera emancipación.

El parlamentarismo, porque no decide nada, es una ideología que debe temerse. Fue promovido abstractamente por la filosofía política de Arendt y criticada de manera amarga por Badiou en el capítulo 1 del citado *Abrégé de métapolitique*.

Poner a la filosofía bajo las condiciones de la política no significa que es necesario colocarla bajo las condiciones de cualquier política. Son las políticas de emancipación

que deben servir de guía. Más concretamente, está bajo las condiciones del ciclo revolucionario y proletario cuyos principales jalones son los pensamientos de Marx, Lenin y Mao, constitutivos del primer ciclo de las políticas modernas de emancipación en los que la filosofía debe colocarse.

De allí, Badiou plantea verdaderas cuestiones encaminadas a comprender mejor la política histórica, y también a sacudir el régimen más general de las escuelas filosóficas. Entre estas interrogaciones, se pregunta si las guerras de liberación no desembocan a menudo en sólidas e impenetrables construcciones oficiales. Con el fin de retirarse a esta lógica de revolución y fortificación, se pregunta sobre la necesidad que tiene un militante de adherir a un partido.

Deseando encontrar una alternativa al comunismo, para el cual sólo mantiene una nostalgia parcial, y al régimen capitalista–parlamentario, que no hace más que imponer una opinión mayoritaria, especula sobre lo que denomina *una política sin partido*.

En una política sin partido, se encuentran militantes sin jefe. Badiou invita al filósofo a adjuntarse a la multiplicidad afirmativa para hacer nacer a un hombre polivalente y retira a las dictaduras comunistas o parlamentaristas del Estado.

La figura del militante sin partido nos recuerda al planteo de Baruch Spinoza en su *Tratado político teológico*. El militante sin partido, que se vuelve el más apto para tomar decisiones políticas, es pues el que no presta lealtad a ningún soberano y a ningún estado. No espera ya nada de los grandes movimientos revolucionarios y se conecta sobre una multiplicidad de ideologías sin considerar una sola como perfectamente lograda.

Badiou no cree ya en la gran política, en las utopías, en las uniones internacionales y en la universalización de los capitales. Ninguno de estos ideales podrían considerarse como los que van a salvar a la humanidad. Es necesario superar estas tentaciones y elaborar una clase de democracia sin estado. En esta nueva política, el gesto de un militante libre tendrá, según una expresión de Mallarmé, «el tamaño de una acción restringida». La política sin partido no podrá

realizarse sino en favor de un «rodeo necesario» y aún increíble por las verdaderas obras revolucionarias que fueron las de Lenin y Mao.

Si la idea de una política sin partido contenida en el germen de estas obras nos resulta aún increíble, es porque el espíritu democrático es demasiado incuestionable hoy, o incluso despótico, es el que administra el FMI, desgraciadamente como el juez del progreso, y que defiende los derechos generales de un hombre privado de su singularidad.

La vuelta a los revolucionarios de la política debiera—por otro lado—permitir a la filosofía liberarse de los lazos de una ideología vinculante. Ya que no cabe duda de que toda filosofía mantiene relaciones más o menos reconocidas, sino también, medidas siempre concretas con la política a través de las instituciones (escuelas, directores, reuniones, propagación de la noticia y reglamentos).

Representa incluso un peligro cuando se constituye en política de estado; entonces se vuelve desfavorable a la polivalencia del pensamiento que no toma ya ninguna decisión de conformidad con las necesidades singulares de su medio.

Badiou define con mucha exactitud algunas cuestiones no dichas de las filosofías contemporáneas y determina de manera muy fuerte lo que estimula a los motivos de filosofía innovadora.

La audacia calculada de su sistema requiere de una serie de cuestiones. Proponemos tres, relativos a cada uno de los procedimientos de verdad estudiados por Badiou, tal como lo pedía pertinentemente François Wahl en su prólogo a *Condiciones*:

1. «La voluntad de desenredar la conexión entre la filosofía y el pensamiento. ¿no hace aparecer una sutura más profunda, o incluso sometiendo la filosofía a la ciencia matemática?
2. Si el poema no consiguió conquistar su propia laicización, de otras formas de expresiones como la música o la pintura, ¿éstas no llegaron a superar la opción mesiánica en el arte?

3. Finalmente, ¿qué diferencia se puede establecer entre, por una parte, las decisiones de militantes que no se adhieren a ningún partido político? ¿de qué forma de Estado se desligan? y, por otra parte, ¿esto no significa abrirse a un régimen anárquico que deja libre curso a todos los deseos? La esencia de la política no es la pluralidad de las opiniones, en eso radica la crítica de Badiou al dispositivo de Arendt, al que concibe como *opinión filosófica*, evidentemente enmarcada por el modo parlamentario de la política. Propone, entonces, la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo que hay. Desde luego, el ejercicio o la prueba de esta prescripción y de los enunciados que dominan esa autoridad de un acontecimiento desvanecido, pasa por discusiones, debates, confrontaciones discursivas; pero no sólo por allí: las declaraciones, las intervenciones y las organizaciones son más importantes todavía. En realidad, si la prescripción política no es explícita, opiniones y discusiones están inevitablemente bajo el yugo invisible de una prescripción implícita, o disimulada. Ahora bien, sabemos a qué se adhiere toda prescripción disimulada: al estado, y a los políticos que se organizan alrededor de él».

Así presentado, como la filosofía de una política de la pluralidad, de la resistencia al mal y del valor del juicio, este neokantismo tan especial ya no es un *filosofema* adecuado para las prescripciones de las que se alimenta el Estado parlamentario. Es por esto que poner la filosofía bajo condición de las políticas de emancipación exige romper con la filosofía política en el sentido de Arendt y comenzar por el comienzo: el reconocimiento que la política misma, en su ser, en su hacer, es un pensamiento. Alain Badiou dice:

«Por ‘metapolítica’, entiendo los efectos que una filosofía puede obtener, en sí misma y por sí misma, del hecho que las políticas reales son pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía

política, según la cual, puesto que las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien le corresponde pensar 'lo' político».

Una teoría del acontecimiento se opone, en consecuencia, a la teoría de la acción propuesta por autores que defienden el pluralismo como eje de su propuesta política.

La política como una cuestión del otro, de la que Badiou desconfía, plantea la problemática siguiente: podemos advertir al menos dos paradojas en el problema de la otredad. La primera radica en el hecho de que cada uno de nosotros está habitado por los otros, lo que nos hace alguien *en sí mismo* y alguien *en otro* al mismo tiempo. La segunda se funda en el hecho de que siempre se es para los demás *un otro* y los demás son para nosotros, eso, *los otros*.

En un balance de nuestra identidad, se conjugan las herencias y los legados que recibimos a través de la cultura, la educación, los mandatos, las obligaciones impuestas y propuestas; pero en nuestra singularidad eso recibido se transforma en algo nuevo, inaugural, particular de cada uno a partir de lo irrepetible que resulta de esa conjugación, conformación, reunión de lo interior y lo exterior.

Cada rasgo de nuestra interioridad está marcado por lo adquirido y a su vez está signado por lo innato, eso que algunos denominan «programación genética». Entre la filogénesis y la ontogénesis se construye nuestra propia historia de especie humana e individuo humano, pero en cada caso es única: se consume y se consume en nuestra temporalidad y nuestra espacialidad.

Esta circunstancia es consecuencia del hecho que no podemos prescindir de los otros, el animal humano es un ser predominantemente social y político; es vulnerable y necesita de la comunidad, del grupo, y eso marca una interdependencia de individualidades que hacen del mundo un *plexo de significados* y un *plexo de útiles*.

La autonomía sólo puede pensarse como una aspiración, pero planteada de forma absoluta es autismo, es pura interioridad encerrada en sí misma y, por lo tanto, patológica.

En una política pensada como preocupación por el otro, cabe la pregunta de ¿cómo se trazan los límites de la relación con el otro? La preocupación por el otro puede transformarse en un trámite previo a su ocupación. El otro en vez de ser el destinatario de nuestros cuidados y nuestra solidaridad, puede convertirse en un ser ocupado, invadido, inhibido en su propia capacidad de elección y decisión de su propia historia, como historicidad, como camino y destino personal.

Esta ocupación lo lleva a ser heterónimo y esclavo del otro que no le permite desplegar su propio proyecto para alimentar sus anhelos individuales. Una heteronomía vivida como tragedia y sin salida.

Como animal social, el hombre necesita de los otros, es conviviente, puede autocomprenderse en la medida que es considerado por otro que lo afirma o niega en su existencia. Aquí aparece la cuestión del conflicto, que puede leerse en términos de la distinción entre *nosotros y ellos*.

Como seres sociales somos, además, animales políticos. O si se quiere plantear de otro modo, somos personas políticas o sujetos políticos.

Podemos tomar dos líneas que devienen de la etimología de la palabra política, *polis* que hace referencia a poder vivir conjuntamente y *pólemos* que refiere al antagonismo y al conflicto. En el sentido de la polis, deberíamos abordar el problema en términos de organización, de la forma en que como grupo podemos o debemos convivir. En el sentido del *pólemos*, podemos distinguir entre dos figuras que hacen a la cuestión del conflicto: el enemigo y el adversario.

El antagonismo es la rivalidad tenaz que se sostiene ante otro que se considera enemigo, en la esfera política puede plantearse la misma como la resolución de conflictos en términos de amigo/enemigo para evitar el choque, el enfrentamiento. El «borde» de la política, su fin (o fracaso) está en la guerra.

Para Hannah Arendt la condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo. Para Arendt

el mundo humano es este espacio *entre* cuya ley sería la pluralidad; el mundo es lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une. Lo propio de la condición humana es la acción, actuar es inaugurar, hacer aparecer algo por primera vez en público, añadir algo propio al mundo. La libertad es posible entonces en la acción, ser libre y actuar es una y la misma cosa.

En el pensamiento de Arendt, el sentido de la política es la libertad. Ella plantea la necesidad de abordar la pregunta por la política, y advierte que los prejuicios son inevitables al intentar responder a esta interrogación: ¿qué es la política?

«En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella»¹⁸ A lo que agrega: «El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente».¹⁹

Responder a la pregunta por la política, demanda una revisión de nuestros prejuicios para arribar al juicio (formación del concepto) acerca de la respuesta (definición) de lo político. Aquí está incluida la noción de «comprensión» que la filósofa desarrolla en otra de sus obras: *De la historia a la acción*. Comprender no significa perdonar, la comprensión está orientada a la necesidad del juicio acerca de lo acontecido en el pasado, para afrontar un presente que no debe repetir las políticas propias de los totalitarismos que han teñido de horror y de espanto a la raza humana. Según Badiou, no es precisamente el concepto de pluralidad el eje rector de la política.

¹⁸ Arendt, H. *¿Qué es la política?*, p. 52.

¹⁹ Arendt, H., op. cit., p. 62.

Por otra parte, filósofos como Emmanuel Lévinas proponen un término central que es el de *alteridad*, del cual también se aparta Badiou.

La ética de la alteridad sostiene que cuando el otro es un espejo en el cual nos miramos a nosotros mismos y, a partir de ahí, reconocemos su humanidad, no es él mismo quien aparece frente a nosotros, sino lo que queremos ver de nosotros en él. Es, cuando nos atrevemos a mirarlo como sí mismo que aparece su verdadero rostro. Esto es, la *otra* cara del *otro*; la de él mismo.

Ver el rostro del otro en su autenticidad, tratar de comprenderlo, de interpretarlo, de interpelarlo en su interioridad, es intentar ponernos en su lugar, ver el mundo desde su propio punto de vista. El otro es siempre diferente y las diferencias son lo que enriquecen nuestra mirada. Pero este esfuerzo por *alterizarnos* puede transformarse en una obsesión.

Si esta preocupación por el otro no respeta su libertad ni admite su dignidad, se transforma en la colonización del otro. No permite que su singularidad se despliegue en libertad y lo condena a la violencia de traicionarse a sí mismo.

Friedrich Nietzsche nos dice en sus aforismos que *la única traición es la traición a nosotros mismos*, cuando abandonamos nuestro propio deseo para satisfacer el deseo del otro; en la voluntad de poder obligamos al otro a cumplir con nuestro objetivo y en esa obligación lo anulamos. Estamos habitados por los otros, es cierto, pero también esto puede transformarse en la violencia de encontrarnos invadidos, colonizados, alienados por la fuerza del otro.

En esta orientación es que Nietzsche plantea que el buen discípulo es aquel que traiciona a su maestro; no se trata de traicionarlo éticamente, sino desde la propia singularidad.

Pero no existe la liberación absoluta de los otros, un *yo* es eso porque otro *yo* lo nombra, lo cobija, lo protege. El otro, que es un *yo* en sí, es a veces el infierno – parafraseando a Sartre – cuando ese otro me cosifica; o el otro es un sujeto que aspira a su autonomía – parafraseando a Kant –. Pero

es un sujeto que no puede aislarse ya que *lo que sujeta también es lo que lo sostiene*.

El ideal ilustrado de un sujeto humano que pretende universalizarse, resuelve el problema del otro –en cuanto al reconocimiento de su humanidad– en términos también universalizables que resultan o devienen en la violencia hermenéutica de nombrarlo desde ese imperativo.

Como plantea J. F. Lyotard

«Aun lo que puede haber de inquietante en Kant a este respecto, lo que no es antropológico sino propiamente trascendental y que, en la tensión crítica, llega a romper la unidad más o menos presupuesta de un sujeto (humano), como ocurre en el caso, que me parece ejemplar, del análisis de lo sublime o de los escritos histórico políticos, aun eso se expurga. Con el pretexto del retorno a Kant, no se hace sino amparar el prejuicio humanista bajo su autoridad».²⁰

En la relación con los otros se juega la libertad como destino, como una empresa inacabada de libertad, como aspiración perpetua, inagotable, pero nunca absoluta.

Ser libre puede ser pensado, siguiendo cierta tradición de filosofía política, como alguien que se autodetermina desde su propia conciencia moral; o como alguien que no está afectado, limitado por una fuerza externa. Estas concepciones se definen en la modernidad como democrática la primera y liberal la segunda.

La propuesta de Alain Badiou pasa por lo que él mismo denomina *política y acontecimiento*: la desconfianza por la

²⁰Lyotard, J. F. *Lo inhumano*, p. 9. Versión en francés: «Même ce qui peut y avoir d'effrayant chez Kant sur cet aspect – ce qui n'est pas anthropologique mais proprement transcendant – et qui est dans la tension critique, rompt l'unité plus au moins présupposée d'un sujet (humain). Tel qu'il arrive dans le cas, à mon avis exemplaire, de l'analyse de ce qui est sublime ou des écrits historique-politiques, même cela est expurgé. Avec ce prétendu retour à Kant, on ne fait qu'abriter le préjugé humaniste à l'égard de son autorité».

razón también se ha trasladado a la desconfianza de la política. Una política que no asegura los lazos sociales sino que los traiciona, los cristaliza en leyes no siempre justas, favoreciendo a los mismos sujetos que se renuevan en los discursos y en los modelos temporalmente hegemónicos. Una política colonialista, dictatorial, reemplazada por una política de la tolerancia, que no alcanza para definir la experiencia de la libertad y la de creatividad.

El sueño moderno de un estado que organice al resto de las instituciones desde un gobierno tripartito, que asegura el cumplimiento de la ley y de las garantías de los ciudadanos, ha sido denunciado por ser un ente controlador y vigilante de las conciencias individuales.

En esta dirección, Michel Foucault se dedica a investigar la formación de lo que él denomina sociedad disciplinaria en la que predominan los mecanismos de control. Lo que caracteriza a este tipo de organización social es la vigilancia que precede a todo conocimiento, a diferencia de sociedades anteriores al siglo XIX, en las que la indagación promueve a los saberes.

«El control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo al nivel de sus virtualidades no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección».²¹

Dice Foucault que este paso de la indagación a la vigilancia significa el surgimiento de lo que él denomina «la

²¹Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 98. Versión en francés: « Le contrôle des individus, cette espèce de contrôle pénal au niveau des leurs virtualités, ne peut être exécuté par la justice mais par une série de pouvoirs latéraux tels que la police et tout un réseau d'institutions destinées à la surveillance et à la correction: la police pour la surveillance, les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales et pédagogiques pour la correction».

edad de la ortopedia social», caracterizada por el panoptismo (haciendo alusión al panóptico de Jeremías Bentham).

«El panoptismo es el tipo de poder propio de una sociedad de vigilancia que se expresa en las políticas de encierro y en las instituciones de secuestro. Plantea que los tres aspectos propios del panoptismo son: la vigilancia, el control y la corrección que «constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad».²²

Por otra parte destaca dos funciones primordiales de las instituciones de secuestro: la explotación completa del tiempo y el control sobre el cuerpo de los individuos. En las políticas de encierro los sujetos están *fijados* a las instituciones (escuela, hospital, fábrica, oficina) y si éstos son excluidos por anormales o criminales quedarán fijados a otro tipo de institución (prisión, manicomio).

En el discurso se despliegan las luchas, los combates por apropiarse de un espacio, una geografía política a favor de una episteme dominante. Desde el discurso se designa un destino para los sujetos, esa historia de la verdad se construye históricamente. El loco era considerado alguien poseído por el demonio en la Edad Media, pero a partir del surgimiento de la Psiquiatría y su discurso científico, el loco es considerado un enfermo mental. En este sentido Foucault habla de la *materialidad del discurso*.

Aun teniendo en cuenta las revisiones de la obra de Foucault, es cierto que, en las sociedades disciplinarias y en las sociedades de control, lo que predomina es la obsesión por

²²Foucault, M., op. cit., p. 177. Versión en francés: «Le panoptisme est le type de pouvoir propre d' à une société de surveillance fondée sur des politiques d'enfermement et des institutions de séquestre (prisons). Selon Foucault, les trois aspects caractéristiques du panoptisme seraient: la surveillance, le contrôle et la correction et ils «constituent une dimension fondamentale et inhérente aux rapports de pouvoir existant dans notre société».

el otro, la que se encuentra expresada desde los *mecanismos de exclusión* que operan institucionalmente desde la partición normal – anormal, locura – razón.

En estos diálogos «políticos» que establece Badiou en sus obras, citando a Arendt, a Lévinas, a Foucault; él se propone definir su planteo – diferenciándose de aquellas categorías de análisis – y abordando «una política del acontecimiento», esto es, crear un pensamiento político para crear su propia práctica, la que es interior a su propia dinámica. No se trata de pluralidad ni de alteridad, se trata de pensar la multiplicidad; tampoco de plantear una sociedad disciplinaria o de control.

Para él, toda multiplicidad pertenece a un conjunto de múltiples puro, pero pertenecer no significa estar incluido. En todo conjunto hay más partes que elementos, por eso todo conjunto está excedido por sus partes. La política socialista se equivoca al pensar la sociedad como un conjunto cerrado de inclusión pura. Las políticas revolucionarias de Francia entre 1792 y 1794, la de la Comuna de París en 1871, la bolchevique entre 1902 y 1917, la de la guerra popular china entre 1920 y 1949, son ejemplos de este tipo de pensamiento fundamentado desde «la representación de la capacidad colectiva ligada a la más estricta igualdad».

«El acontecimiento está ligado, desde su misma definición, al lugar, al punto, que concentra la historia de la situación. Todo acontecimiento tiene un sitio singularizable en una situación histórica. El sitio designa el tipo local de la multiplicidad ‘concernida’ por un acontecimiento. No es que hay acontecimiento porque el sitio existe en la situación. Pero *para* que haya acontecimiento es necesaria la determinación local del sitio, es decir, una situación en la que sea presentado un múltiple al borde del vacío. La confusión entre la existencia del sitio (por ejemplo: la clase obrera, un determinado estado de las tendencias artísticas o un *impasse* de la cien-

cia. . .) y la necesidad del acontecimiento es la cruz de los pensamientos deterministas o globalizantes. El sitio sólo es una *condición de ser* del acontecimiento. Siempre puede ocurrir que no se produzca ninguno». ²³

Lo sintetiza de este modo:

«Sea, en una situación histórica, un sitio de acontecimiento X. *Llamo acontecimiento de sitio X a un múltiple tal que está compuesto, por un lado, por los elementos del sitio y, por otro, por sí mismo*». ²⁴ Como Badiou expone: «Recordemos las tres dimensiones capitales de un proceso de verdad, que son: el *acontecimiento*, que hace advenir ‘otra cosa’ que la situación, las opiniones, los saberes instituidos; que es un suplemento azaroso, imprevisible, disipado apenas aparece; la *fidelidad*, que es el nombre de un proceso: se trata de una investigación coherente de la situación, bajo el imperativo del acontecimiento; es una ruptura continuada e inmanente; *la verdad propiamente dicha*, que es ese múltiple interno a la situación que construye, poco a poco, la fidelidad; aquello que la fidelidad reagrupa y produce». ²⁵

²³Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, p. 202. Versión en francés: «L'événement est lié, par définition, au site ou au point qui concentre l'histoire de la situation. Tout événement a un site singularisable dans une situation historique. Le site désigne le type local de la multiplicité concernée par un événement. Il ne faut pas penser qu'il y a un événement parce que le site existe dans la situation. Mais *pour* qu'il y ait un événement, la détermination locale du site est nécessaire. Autrement dit, il faut une situation dans laquelle un multiple au bord du vide soit présenté. La confusion entre l'existence du site (par exemple: la classe ouvrière, un certain état des tendances artistiques ou une impasse de la science . . .) et la nécessité de l'événement est le calvaire des pensées déterministes ou globalisatrices. Le site n'est qu'une *condition de l'être* de l'événement. Il se peut qu'aucun événement ne se produise».

²⁴Idem.

²⁵Badiou, A. *La ética*, p. 142. Versión en francés: «Rappelons-nous des trois dimensions capitales d'un processus de vérité, à savoir:

En estos términos se produce una verdad política, la que se acompaña con ciertas características ontológicas esenciales. El acontecimiento (político) es a la vez algo situado y *suplementario*, desprendido de las reglas de la situación. El lazo, lo que liga al acontecimiento con su razón de ser es el «vacío de la situación anterior». Badiou ofrece el ejemplo del pensamiento político de Marx cuando designa bajo el nombre de proletariado el vacío central de las sociedades burguesas incipientes; ya que el proletariado se encontraba ausente de la escena política y a su alrededor se organiza la plenitud de los propietarios de capitales. En el propósito de algunos filósofos de delimitar «criterios de demarcación» entre política y ética, o de subordinar una a la otra, en Badiou podemos identificar una propuesta política situada en el acontecimiento y una ética de las verdades que se producen al calor del acontecimiento. Badiou propone, en contraposición a la ética universal (del otro, de la diferencia, de la bioética, del relativismo cultural, de la visión victimaria del Hombre, de los derechos naturales. . .) lo que denomina una *ética de las verdades*. La verdad es heterogénea a los saberes y al mismo tiempo los origina (*la verdad 'fuerza' los saberes*).

Como él mismo dice:

«La ética de las verdades no se propone ni someter al mundo al reino abstracto de un derecho, ni luchar contra un mal exterior y radical. Al contrario, ella intenta, por su propia fidelidad a

-
1. *L'événement*, qui fait advenir «une autre chose», différente de la situation, des opinions, des savoirs établis; qui est un supplément hasardeux, imprévisible, évanoui tout suite après son apparition.
 2. La *fidélité*, qui est le nom d'un processus. Il s'agit d'une recherche cohérente de la situation, sous l'impératif de l'événement. C'est une rupture continuée et immanente.
 3. La *vérité proprement dite*, qui est ce multiple interne à la situation qui construit, petit à petit, la fidélité. C'est ce que la fidélité regroupe et produit».

las verdades, evitar el mal del cual ha reconocido que es su revés o su faz oscura».²⁶

Se trata entonces de experimentar la humanidad en el sentido del acontecimiento en el sitio de una producción de verdad, cuyo sostén o soporte es el sujeto.

²⁶Badiou, A. *La ética*, p. 158. Versión en francés: «L'éthique des vérités ne se propose ni soumettre le monde au règne abstrait d'un droit, ni lutter contre un mal extérieur et radical. Par contre, de par sa propre fidélité aux vérités, cette éthique essaie d'éviter le mal, dont elle reconnaît être son revers ou sa face obscure».

El amor como condición de la filosofía

La palabra *amor* será pues aquí
construida como una categoría de la
filosofía, lo que es legítimo, tal cual se ve
en el estatus del Eros platónico.

Alain Badiou

De las cuatro condiciones de la filosofía, el amor es la instancia que articula a las demás, porque es en el amor que se manifiesta la experiencia de la humanidad. Badiou dice al respecto:

«Por ‘humanidad’ yo entiendo lo que hace de soporte para procedimientos genéricos, o procedimientos de verdad. Hay cuatro tipos de tales procedimientos: la ciencia, la política, el arte y – justamente – el amor. La humanidad es atestiguada si, y sólo si, hay política (emancipadora), ciencia (conceptual), arte (creador) o amor (no reducido al conjunto de una sentimentalidad y de una sexualidad). La humanidad es lo que *sostiene* la singularidad infinita de las verdades que se inscriben en estos tipos. La humanidad es el cuerpo historial de las verdades». ²⁷

²⁷Badiou, A. *Condiciones*, p. 246. Versión en francés: «J’entends par «humanité» ce qui fait le soutien des procédures génériques, ou des procédures de vérité. Telles procédures appartiennent à quatre types: la science, la politique, l’art et – justement – l’amour. L’humanité est

El amor es, entonces, el lugar donde se enuncia el problema de la verdad como una cuestión sexuada, existe una manera masculina y otra femenina de tratamiento de la verdad. Este conflicto sexuado de saberes se piensa a partir de la división del uno en dos, el amor es también el lugar donde se enuncia que hay dos cuerpos sexuados y no uno. Según Fabien Tarby:

«A menudo se dijo que filosofía, durante siglos fue un asunto masculino, lo femenino siempre se había distinguido por su incapacidad. O bien la mujer se encontraba reducida, y la filosofía no ha sido la excepción en esto, a los prejuicios del tiempo; o la potencia especulativa para la filosofía se desinteresaba de la sexuación bajo la protección del Hombre en general, de la humanidad. Incluso el Dasein de la analítica de la existencia de Heidegger parece ser extrañamente asexual».²⁸

A continuación, en el poema de Raúl Scalabrini Ortiz, podemos leer la referencia al número dos, a los números que son – en definitiva – los seres humanos, cada uno por su lado y todos en su conjunto. El hombre pasa como un número entre números, entero y personal para sí mismo, nadie para los otros. Su eternidad está marcada por el canto que escucha, el canto del lenguaje que lo marca y lo transforma

témoignée si, et seulement si, il y a politique (émancipatrice), science (conceptuelle), art (créateur) ou amour (non restreint à l'ensemble d'une sentimentalité et d'une sexualité). L'humanité est ce qui *souffert* la singularité infinie des vérités qui s'inscrivent dans ces types. L'humanité est le corps historial des vérités».

²⁸ «On a souvent dit que la philosophie, pendant des siècles affaire masculine, s'était toujours distinguée par son incapacité à penser le féminin. O bien la femme se trouvait réduite, la philosophie ne faisant pas exception, aux préjugés de l'époque; ou bien la puissance spéculative propre à la philosophie se désintéressait de la sexuación sous le couvert de l'Homme en général, de l'humanité. Même le Dasein de l'analytique existentielle de Heidegger semble étrangement a-sexué» (Tarby, Fabien. *La philosophie d'Alain Badiou*, p. 173).

en animal simbólico. Esa experiencia de eternidad es lo que Badiou denomina lo «inmortal» que hay en él, la inmortalidad de la permanencia de lo humano en el mundo.

Pasaba como un número entre números
 Era el sin nada y el de nadie,
 Tan para sí entero y personal,
 Tan nadie de afuera para otros.
 Jamás figurará su nombre en prodigio de hechos
 Ni su efigie ornará la sombra del pasado,
 Pero él ya tiene una eternidad
 En el canto que sólo su corazón escucha,
 Canto que pasa y queda
 Como la lozanía que el rayo de sol
 Deja en la tierra que acaricia.
 ¡Qué juntos mundos estamos
 Entre los dos haciendo!
 Él un número y yo el otro.²⁹

Jacques Lacan recurre a la mitología griega para dar cuenta de lo que manifiesta sobre el amor, sobre el mito del amor que refleja los problemas de la división, la separación de los sexos y la diferencia entre ellos. Al realizar el *giro lingüístico* al psicoanálisis freudiano, recurre a la narración filosófica para mostrar la forma en que se estructura lo inconsciente en el lenguaje, pero Lacan no filosofa, utiliza la filosofía para desvelar en sus intersticios: los vacíos, las paradojas, las aporías que convierten la investigación erudita en el mito fundador de la ciencia que está muy lejano de la verdad.

Del mismo modo que Alain Badiou dialoga con Platón, con Cantor, con Heidegger, también lo hace con Lacan, de esta manera puede tomar algunas categorías de análisis, para luego separarse del significado de sus autores y así dar cuenta de su propia teoría.

²⁹Scalabrini Ortíz, R. *Tierra sin nada, tierra de profetas*. Plus Ultra, Buenos Aires, 1993

En la tradición griega, existen diferentes tipos de amor; Hesíodo define a *eros* como una fuerza originaria «... que relaja los miembros y domina dentro de su corazón la voluntad de los dioses y de los hombres...». Para Hesíodo son cuatro las fuerzas originarias que posibilitan el origen del mundo y de las cosas. La primera es *Khaos* (Caos), la segunda es *Gaia* (Tierra), la tercera es *Tartaros*. La cuarta es *Eros*, que es la fuerza originaria que hace posible la reproducción (la generación) de todos los elementos de la naturaleza.

En el amor lo más divino del caos se hace deseo, ama y es amado. Él es el gran anhelo; en su presencia cada fuerza sale de sí para ir al encuentro de otra fuerza, deja atrás su soledad. Sin el amor los primeros dioses habrían permanecido sin descendencia, aún aquellos que en un comienzo pudieron engendrar por sí mismos, como Caos, la Noche y la Tierra. Así, el amor es el principio de la diferencia, pero de tal modo que en su encuentro los contrarios se complementan, engendrando una nueva reunión, una armonía segunda y superior.

Aristófanes dice: «No existía la raza de los inmortales hasta que el Amor reunió entre sí todas las cosas, y al mezclarse unas con otras, nació el Cielo, el Océano, la Tierra y la raza imperecedera de todos los dioses felices». Aquí el amor es el origen del Cosmos, la forma como el Caos se ordena entre nosotros, y está llamado a completarse, una y otra vez.

En el prodigio del Amor todas las cosas ocuparon su lugar, hubo un Cielo y una Tierra, y un sinnúmero de seres felices llenaron la vida con su resplandor, la transfiguración.

El Amor es el principio de la felicidad, el reencuentro mismo del Caos. Porque, si bien, sólo en el Infinito el Amor es posible, también, sólo al amante le es dado tocar la Infinitud con sus manos. En el Amor todas las fuerzas descansan, relajan sus miembros. Pero él mismo hace del Alma su morada, y en el Cielo de la Noche se resguarda. En la *Teogonía* de Hesíodo el Amor es un principio tan originario

como Tártaro, la Tierra y el Caos. Y, como ellos, el Amor simplemente nació.

Pero su aparición sólo acontece «en el tiempo oportuno». Entonces el Amor cierra los ojos, como la noche, el sueño y el mito.

En Platón Eros es un dios, el dios del amor. En su célebre diálogo *El Banquete* (o *Symposium*, que significa «beber juntos») define al amor como deseo, amar es desear aquello que no se posee. En este sentido la filosofía es *amor a la sabiduría*, el filósofo es consciente de su ignorancia y ama (desea) el saber.

En otro de sus diálogos *Lisis*, Platón habla del amor como *philia* (amistad), de ahí deriva el término familia, es el amor a los amigos cercanos, a los descendientes, a los familiares. La *philia* hace posible el sentimiento de fraternidad.

Por último, destacamos la relación que establece Platón en otro de sus diálogos, el *Fedro*, entre el amor y la locura. Existen dos formas de locura, una es provocada por la enfermedad humana (lo que hoy se conoce como psicosis); la otra es un trastorno de las reglas acostumbradas en virtud de una intervención divina.

De esto se deriva la distinción entre cuatro formas de locura, a saber, la locura poética que ha sido inspirada por las musas; la locura adivinatoria que fue inspirada por el dios Apolo; la locura mística inspirada por Dionisios y la locura más noble de todas que es el amor, inspirada por el dios Eros.

En este sentido San Agustín dice que el amor es la locura divina, es la locura enviada por los dioses, la que posibilita la transformación.

Apolo es el dios de la distancia, con su arco y su flecha «mide la distancia entre lo humano y lo divino», que es infinita. Platón afirma que sólo el amor nos acerca a lo divino. Por otra parte, Apolo (lo apolíneo es la perfección) es el dios que hiere a distancia.

El eros es el amor – deseo, de ahí deriva el término erótico, pero no solamente hace alusión al amor carnal, lo erótico es el deseo por alcanzar lo inalcanzable, es la presencia en

la ausencia. Estar habitado por el ser amado en su ausencia física. La *philia* es un amor calmo, el amor de la amistad y la familia.

Existen por otra parte, dos divinidades menores relacionadas con el amor. Una es Philotes, el amor carnal, el amor físico. Otro es Anteros, el amor recíproco, el amor correspondido.

Eros es el dios universal del amor, el más grande de los dioses, hace posible la vida, genera vida. Pero nunca ha sido personificado. En Grecia no existen templos para Eros, sí para los otros dioses.

La primera personificación del amor es la de Afrodita (que significa espuma del mar), es la diosa del amor. Esto significa que la primera personificación del amor es una mujer, el amor se hace humano a partir de lo femenino. Platón distingue entre dos Afroditas, la terrestre (el vulgo) y la celeste (la areté).

El verdadero amor es aquel que trasciende el cuerpo, la materia; es el que permanece en el tiempo a pesar de las adversidades y de las imperfecciones. Es lo que hoy se difunde como *amor platónico*.

La filosofía como amor a la sabiduría: retomando lo expuesto brevemente en las líneas anteriores, podemos pensar al amor como condición de posibilidad de la filosofía, no ya en un sentido kantiano de lo independiente de la experiencia, sino como lo constitutivo a la naturaleza del filosofar.

La filosofía es esa búsqueda de un saber (de una verdad) sin objeto, es en cierto modo un no lugar, es deseo por lo que está ausente y nunca puede llegar a presentarse de manera absoluta a nuestros sentidos y nuestro entendimiento.

Amor como fuerza originaria que posibilita el filosofar como acción y como un dios sin personificación.

Alfonsina Storni dice en uno de sus poemas «. . . Mi corazón es como un dios sin lengua. . . »; la lengua de la filosofía, la que posibilita la palabra es esta instancia originaria de la puesta en acto del lenguaje filosófico a partir de la locura divina, del estar fuera, sin lugar, en una instancia sin personificación alguna, sin cuerpo, sin imagen. Puro deseo,

lanzado desde el misterio de la existencia, desde la incompletud del ser.

El corazón de la filosofía es esa inquietud por lo no sabido, por lo no hallado, por la ausencia de un saber sin género ni especie.

¿Acaso la verdad es masculina o femenina? ¿el saber puede personificarse desde lo sexuado? ¿la palabra un vacío infinito que se completa infructuosamente en el concepto?

El amor como fuerza, como pulsión, como divinidad imaginaria e imperfecta, como locura, es la llama que aviva la energía del pensamiento y la acción filosofante. Storni concluye en su poema «... *yo necesito un sol que me disuelva...*».

Un sol

Mi Corazón es como un dios sin lengua,
 Mudo se está a la espera del milagro,
 He amado mucho, todo amor fue magro,
 Que todo amor lo conocí con mengua.
 He amado hasta llorar, hasta morirme.
 Amé hasta odiar, amé hasta la locura,
 Pero yo espero algún amor natura
 Capaz de renovarme y redimirme.
 Amor que fructifique mi desierto
 Y me haga brotar ramas sensitivas,
 Soy una selva de raíces vivas,
 Sólo el follaje suele estarse muerto.
 ¿En dónde está quien mi deseo alienta?
 ¿Me empobreció a sus ojos el ramaje?
 Vulgar estorbo, pálido follaje
 Distinto al tronco fiel que lo alimenta.
 ¿En dónde está el espíritu sombrío
 De cuya opacidad brote la llama?
 Ah, si mis mundos con su amor inflama
 Yo seré incontenible como un río.
 ¿En dónde está el que con su amor me envuelva?
 Ha de traer su gran verdad sabida...
 Hielo y más hielo recogí en la vida:

Yo necesito un sol que me disuelva.³⁰

El sol de las ideas platónicas es una forma de resolver el problema de lo múltiple, la vocación por el uno que anula toda diferencia. Pero ¿es posible pensar políticamente sin la diferencia?

El amor como *philía* es la metáfora de la convivencia, y no hay convivencia posible sin la multiplicidad de rostros que habitan el *symposium*, es que bebiendo juntos hacemos la filosofía como un programa colectivo, como diálogo en el que debe imponerse lo genérico como experiencia de la humanidad.

Amar es dar lo que no se tiene... afirma Lacan; en el sentido del filosofar, es dar un saber que se sabe perspectivo e incompleto, que no escapa de la inconsistencia propia del devenir humano; es este oficio de dar como ofrenda, como herencia aquello que se sabe siempre en camino sin puerto ni meta absolutas.

Y es dar lo que no se tiene porque, como locura divina, nos transforma al punto de hacer y decir aquello que en otro temple de ánimo sería imposible.

La posible imposibilidad del filósofo radica en esta continua transformación, arrojada desde lo divino, que lo hace humano, genéricamente humano, ni femenino ni masculino.

Badiou dice que:

«Es lo que ya dejaba presentir Platón, cuando indicaba que su famoso prisionero evadido de la caverna y encandilado por el sol de la Idea, tenía como deber volver a la sombra y hacer que sus compañeros de servidumbre se beneficien de aquello que, en el umbral del mundo oscuro, lo había capturado».³¹

³⁰ Alfonsina Storni.

³¹ Badiou, A. *La ética*, p. 136. Versión en francés: «Platon laissait déjà presentir cela, quand il indiquait que son célèbre prisonnier évadé de la caverne et ébloui par le soleil de l'Idée avait le devoir de retourner dans l'ombre pour que ses camarades de servitude bénéficient de ce qui, sur le seuil d'un monde obscur, l'avait capturé».

Luego agrega:

«Hemos evocado este tema (de la verdad) a propósito del ‘retorno’ del prisionero de Platón a la caverna, que es el retorno de una verdad hacia los saberes. Una verdad ‘agujerea’ los saberes, es heterogénea a ellos, pero es también la única fuente conocida de saberes novedosos. Diremos que la verdad *fuertza* los saberes».³²

Ser dos o no ser dos, he aquí la cuestión: Badiou afirma que «la amistad es un amor calmo y el amor una amistad excesiva». El amor es la experiencia de ser dos, por lo cual se rompe el uno. El uno de lo genérico, de la experiencia de la humanidad.

«Creo que la distinción entre la amistad y el amor es más bien de proyecto, más que de intensidad y afectos. La amistad es una suerte de intercambio a propósito de la experiencia del mundo, una manera de ser compañeros en la experiencia del mundo, y la elección del amigo se hace en esa dimensión, mientras que el amor es realmente una experiencia de la dualidad, de la diferencia. El amor, como proyecto, se refiere a qué es ser dos. Por otra parte, puede haber un grupo de amigos, puede haber tres, cuatro amigos que salen a pasear, a tomar algo y charlar juntos; en general, en el amor, son dos. Entonces, hay una diferencia, pero no me parece una diferencia tan radical. En el fondo, podríamos decir que la amistad es un amor calmo, mientras que el amor es una amistad excesiva. Pero

³²Badiou, A., op. cit., p. 144. Versión en francés: «Nous avons évoqué ce sujet (celui de la vérité) à propos du ‘retour’ du prisonnier de Platon à la caverne, qui est le retour d’une vérité aux savoirs. Une vérité «perce» les savoirs, elle est hétérogène par rapport à eux, mais elle est en même temps la seule source connue de nouveaux savoirs. On dit que la vérité *force* les savoirs».

son cuestiones más de tensiones que de diferencias cualitativas».

El amor ¿es dos o es tres?; la pretensión neurótica es ser el Uno del Otro, excluidos del tres. Lacan nos recuerda en el *Seminario 21* que el amor son dos medios «decires» que no se recubren.

La tensión que existe entre el decir y lo dicho, como dos momentos constitutivos de la verdad del sujeto de lo inconsciente, es expresada por Lacan con este concepto de *mediodecir* (mi – dire) o *decir a medias*; esto significa que la verdad del sujeto no se puede decir toda, el ocultamiento del decir en lo dicho, afecta al modo de referirse a la verdad en el análisis. El sujeto del deseo es sólo recuperable en el plano de la enunciación, y al mismo tiempo resulta inalcanzable como *decir pleno*. Esta oposición entre decir pleno y medio – decir en Lacan no es una cuestión de estilo, sino que forma parte de los postulados que surgen de una cuidadosa lectura del tema del nacimiento de la cultura en la obra de Sigmund Freud y de la teoría freudiana del incesto.

Cuando el neurótico intenta recubrir estos dos medios decires que no se recubren, se constituye lo fatal (lo trágico). Es la división irremediable (no hay remedio), pero sí hay algo que interviene a título de medio. Si el amor deviene medio, no es lo fatal, ya no es la *ate* griega, la fatalidad del destino. Tragedia pensada como el intento de superar lo imposible.

La castración no instaaura una bipolaridad sexual, sino que la hace imposible; el otro sexo no es demostrable. Instancia del malentendido entre los sexos. Hay dos sexos, ni uno ni tres, pero es posible la existencia de estos dos por el tres, el tres es cardinal, no tercero; y como dice Lacan es lo real.

Cada sujeto habla desde el lugar que lo marca y que lo orienta, en el ideal de su sexo, con lo cual habría dos lugares desde donde el sujeto habla; por ende la interpretación analítica estará orientada tanto del lado Uno (fálico) como del lado Otro. La interpretación hace un corte de lo verda-

dero en la verdad, esto opera en la transferencia, que como dice Lacan revela la verdad del amor.

La experiencia del amor divide, rompe el Uno para ser padecido en el dos pero aquí se presenta la arrogancia del deseo de restituir a los amantes en una unidad originaria. Como lo expone Platón en *El Banquete*:

«(...) Antes la naturaleza humana era muy diferente de la que es hoy. Al principio había tres clases de hombres: los dos sexos que subsisten aún, y un tercero opuesto de ambos. Este ha sido destruido, y lo único que queda de él es el hombre. Este animal formaba una clase particular, y se llamaba andrógino, porque reunía el sexo masculino y femenino; pero ya no existe, y su nombre es actualmente oprobioso (...) La diferencia entre estas tres especies de hombres procedía de sus principios. El sexo masculino era producido por el Sol; el femenino por la Tierra, y el compuesto de los otros dos por la Luna, que participa de la Tierra y del Sol. Conservaban de estos principios su forma y su manera de moverse, que es esférica. Sus cuerpos eran robustos y vigorosos, y su valor, elevado, lo que les inspiró la audacia de subir hasta el Cielo y combatir contra los dioses (...) Júpiter examinó con los dioses el partido que había que tomar. El asunto no se presentaba sin dificultades. Los dioses no querían aniquilar a los hombres, como antes a los gigantes, fulminándolos, porque entonces el culto y los sacrificios que los hombres les ofrecían habrían desaparecido; pero, por otra parte, no podían tolerar semejante insolencia. En fin, después de largas reflexiones, Júpiter se expresó en los términos que siguen: '*Creo haber encontrado* – dijo –, *un medio de conservar a los hombres y tenerlos muy sujetos; este medio consiste en disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos y*

así serán más débiles y tendremos, además, otra ventaja, que será la de aumentar el número de los que nos sirven(...)'. Después de esta declaración, el dios efectuó la separación que había dicho (...) Mandó después a Apolo que curase las heridas y que colocase el rostro y la mitad del cuello del lado en que se había hecho la separación, para que a la vista de estos castigos fuesen más modestos. Apolo puso el rostro del lado indicado y recogió la piel cortada sobre lo que hoy se llama vientre, dando la unión a la manera de una bolsa que se cierra, no dejando en medio más que una abertura que se llama ombligo. En cuanto a los demás pliegues, que eran en gran número, los alisó y formó el pecho, con un instrumento semejante al que usan los curtidores para pulimentar el cuero de los zapatos sobre la horma, dejando sólo algunos pliegues sobre el vientre y en el ombligo, como recuerdo del antiguo castigo. Hecha esta división, cada mitad buscaba encontrarse con la que le correspondía y, cuando se juntaban ambas, se abrazaban con tal ardor, con el deseo de recobrar su antigua unidad, que en ese abrazo parecían de hambre y de inanición no queriendo hacer nada el uno sin el otro (...) De ahí proviene el amor que, naturalmente, tenemos unos por los otros; nos devuelve a nuestra naturaleza primitiva, hace todo lo posible por reunir las dos mitades y por devolvernos a nuestra antigua perfección. . . »³³

El destino humano cuando está fijado por los dioses es la encerrona trágica, lo inevitable. La tragedia griega es la expresión literaria de este destino sin salida, sin solución posible.

El amor como locura divina, enviada por los dioses, es en cierto modo la expresión del Otro que envía la posibi-

³³Platón. *Obras Completas*, p. 575.

lidad de transformación. ¿Es éste el sentido que guarda la etimología de la palabra filosofía?

Para Badiou la filosofía es como un amor sin objeto; en consecuencia, el filósofo se comporta como un enamorado sin amada, un amante en espera.

Pensar filosóficamente el presente

La filosofía, al menos aquella que tengo en cuenta, no encuentra ningún punto de partida interesante en la consideración de las víctimas, ni tiene la menor intención de tomar como acontecimiento del pensamiento filosófico la acumulación de desastres con los que se teje la historia de la humanidad desde hace milenios.

Alain Badiou

La filosofía ha sido definida en el transcurso de su historia de diversas maneras: como actitud, como pensamiento, como acción, como lenguaje.

Esta necesidad de definirla se debe a su propia naturaleza teñida de múltiples aspectos que hacen a su complejidad, podemos señalar – a modo de ejemplo – las diferentes posiciones frente al mismo problema; el debate entre autores que comparten un espacio y un tiempo definidos; desafíos de época junto al peso de las tradiciones. En un intento más contemporáneo, que rechaza el anuncio del fin del relato filosófico, nos conduce a pensar su condición.

La condición de la filosofía, siguiendo el propósito de Alain Badiou, me lleva a plantear el problema en plural, es decir, a las condiciones.

Entiendo que el concepto de condición nos acerca tanto a lo que hace posible algo, lo posibilita; como a lo que lo condiciona, lo limita.

En esa tensión que existe entre lo que posibilita y limita al mismo tiempo está planteado este problema, que intenta

a su vez pensar, interrogar las condiciones de la filosofía – tanto en su punto de partida como en su punto de llegada –, admitiendo que este último es – en definitiva – un punto de fuga.

Como partida, el comienzo de la filosofía, su posibilidad, es inmanente, inseparable de su razón de ser, de concebirse a sí misma. Al considerar más de una condición de la filosofía, estoy aceptando que la posibilidad de la filosofía no se anuda a un aspecto, sino que se reparte en una multiplicidad.

Como llegada, el arribo de la filosofía se transforma en un punto de fuga, una dispersión que conduce a las interrogaciones de las que no puede escapar; es de este modo que los sistemas filosóficos clausurados en su síntesis, han sido desmembrados por sus seguidores o detractores.

Si lo propio de la filosofía es abrir la interrogación al límite de interrogarse sobre sí misma, esa afirmación (es) o esa negación (no es) se suspende en la pregunta, queda en suspenso, sospechada.

En la afirmación: la filosofía es pensar, anida la interrogación ¿qué es pensar filosóficamente? la afirmación se pierde en la interrogación; cada pregunta remite a otra y al mismo tiempo cada respuesta queda suspendida en nuevas interrogaciones.

En esta puesta en juego se apuesta, se juega el destino del filosofar, del pensar. Toda actitud inicial marca un rumbo pero a su vez en ese caminar, transitar la respuesta, se gestan las consecuencias del pensamiento filosófico.

Esta puesta en acto de pensar las condiciones nos conduce principalmente a las consecuencias políticas de pensar filosóficamente, ¿qué significa pensar filosóficamente el presente? En la gravedad de esa interrogación, gravita y se agrava la posible salida; si es que la respuesta es una salida o un alertarse ante lo real.

Arriesgar una conjetura de esta naturaleza, nos deja situados ante el siguiente desafío: mostrar que pensar filosóficamente nos conduce a pensar políticamente la situación actual.

La afirmación heideggeriana «todo lo grave da que pensar» se consume en su conclusión «lo grave de nuestra época es que todavía no pensamos»; es mi intención completar esa frase al decir que lo grave de nuestra época es que no pensamos políticamente.

Pensar políticamente significa advertir el peligro de un pensamiento que puede llevarnos al nazismo; algo que el mismo Martín Heidegger no podía admitir, razón por la cual su afirmación queda suspendida en la pregunta ¿qué significa pensar?

«Todo lo grave da que pensar. Mas este don lo confiere siempre y solamente en la medida que lo grave es ya de por sí aquello que ha de ser pensado. De aquí en adelante lo llamaremos aquello que, por haberlo sido siempre y en primer lugar, continúa siendo lo que ha de ser pensado: lo gravísimo. ¿Qué es lo gravísimo, y cómo se manifiesta en nuestra época grave? (...) Lo gravísimo de nuestra época grave es que todavía no pensamos»³⁴

El tiempo presente posibilita al pensamiento filosófico y también lo condiciona. Las problemáticas de este momento histórico nos marcan un camino para interrogar la época y al mismo tiempo interrogarnos como sujetos políticos.

Pensar, por ejemplo, las patologías de consumo, las adicciones, las políticas de género, las prácticas de encierro, las prohibiciones, los hábitos institucionalizados, las libertades públicas. ¿Qué significa pensar filosóficamente estas cuestiones? ¿qué consecuencias políticas tiene ese pensamiento? ¿qué condiciones de la filosofía han limitado la visión política de las costumbres y de las relaciones humanas?

Una primera observación que aparece al afirmar que no pensamos políticamente, tanto en términos de las consecuencias del pensamiento en general como del filosófico en

³⁴Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* pp. 10-11.

particular, es la de vivir lo patológico, lo prohibido, lo acostumbrado, como tragedias personales; no hay conjuntos de problemas, ni pertenencia del individuo al conjunto social que le ofrece un sentido a su padecer. Lo que padece, es lo que adolece el sujeto cuando se autocomprende como un individuo aislado en su penoso existir.

Denomino «microéticas» a esas formas de inclusión a conjuntos cerrados de individuos que se agrupan por padecimientos. Padecimientos que aparecen, insisto, como tragedias personales.

Los familiares de víctimas de accidentes de tránsito, los que sufren ataques de pánico, los que consumen psicofármacos, los travestis. Son algunos ejemplos de grupos que no pueden salir de su autopercepción emotiva y se limitan a describir su dolor sin comprender políticamente la situación del conjunto.

¿Cuándo un grupo se transforma en un conjunto? ¿Qué diferencia a uno de otro? ¿Cómo podemos pensar filosóficamente la multiplicidad en el sentido del conjunto a diferencia del grupo?

«El cimiento objetivo (o histórico) de la ética contemporánea es el culturalismo, la fascinación verdaderamente turística por la multiplicidad de los hábitos, de las costumbres, de las creencias. . . Sí, lo esencial de la ‘objetividad’ ética se sostiene en una sociología vulgar heredera directa del asombro colonial ante los salvajes, dando por entendido que los salvajes están también entre nosotros (drogadictos de los suburbios, comunidades de creencias, sectas: todo el aparataje periodístico de la amenazante alteridad interior), a la que la ética, sin cambiar el dispositivo de investigación, opone *su* ‘reconocimiento’ y *sus* trabajadores sociales». ³⁵

³⁵Badiou, A. *La ética*, p. 115. Versión en francés: «Le fondement objectif (ou historique) de l'éthique contemporaine est le culturalisme, la fascination vraiment touristique envers la multiplicité des

Para Badiou no se trata de establecer la contraposición entre una ética sentimentalista y otra deontológica, la ética de las verdades aparece como una apuesta a las categorías centrales de su pensamiento filosófico: la verdad como producción, el sujeto como soporte de esa verdad, la posibilidad de componer las verdades en el ámbito de la filosofía desde sus cuatro condiciones.

Su propuesta sobre una filosofía del presente tiene que ver con las circunstancias que se dan en lo que Badiou entiende como una situación filosófica. Define a la situación filosófica como «un encuentro entre dos términos esencialmente extraños, uno respecto del otro».

La relación que existe entre la filosofía y las situaciones son presentadas por él de este modo:

1. Iluminar las elecciones fundamentales del pensamiento.
2. Iluminar la distancia entre el pensamiento y el poder. Entre lo interesado y lo desinteresado.
3. Iluminar el valor de la excepción, del acontecimiento, de la ruptura.

«... la filosofía confrontada con las circunstancias, busca el vínculo de los tres tipos de situaciones. El vínculo entre la elección, la distancia y la excepción».³⁶

De lo que se trata es de definir cuándo una circunstancia es filosófica, o puede ser objeto de la filosofía. Esto ocurre

habitudes, des coutumes, des croyances... C'est vrai: l'essentiel de l'objectivité éthique est fondé sur une sociologie vulgaire, héritière directe de l'étonnement colonial devant les sauvages, les sauvages étant aussi parmi nous, bien entendu (le toxicomanes des banlieues, les communautés de croyances, les sectes: tout l'appareillage journalistique de l'altérité intérieure menaçante). A laquelle l'éthique oppose sa 'reconnaissance' et ses 'travailleurs sociaux', sans rien changer au dispositif de la recherche».

³⁶Badiou, A. *Filosofía del presente*, p. 15. Versión en francés: «... la philosophie confrontée aux circonstances cherche le lien des trois types de situations. Le lien entre le choix, la distance et l'exception».

cuando una circunstancia es el lugar donde se constituye un punto de vista político, la filosofía – entonces – puede avanzar amparada por ese punto de vista en lo que tiene de afirmación (la vida) y en lo que procede de una invitación a la acción. La filosofía no trabaja sobre la negación (la muerte), el hombre, según Badiou, no debe ser entendido o tratado como *un-ser-para-la-muerte*; se trata de abordarlo a partir de lo inmortal que hay en él. No es la tarea del filósofo contar el número de víctimas, sino de considerar los acontecimientos en los que se originan las verdades y a partir de ellos tener en cuenta a los sujetos que le dan forma activa a las mismas.

La filosofía debe ocuparse de la elección de aquello que sigue resultando desinteresado (con relación al poder); de tomar distancia entre el poder del estado y las verdades y de optar por la excepción del acontecimiento, del valor de la ruptura, contra el conservadurismo social (la continuidad).

A medida que transitamos estas cuestiones, aparecen nuevos interrogantes que ordeno del siguiente modo:

1. Lo que posibilita a la filosofía es al mismo tiempo lo que la diferencia de otras formas de producir verdades.
2. Las condiciones de la filosofía son formas que la hacen posible y que la limitan.
3. El límite de la filosofía está inscripto en esas condiciones que producen verdades y que le aportan al filósofo modos de comprensión de lo real.
4. Si la filosofía queda limitada a una sola condición, las consecuencias políticas estarán encerradas en la unidad.
5. Admitir varias condiciones de la filosofía significa abrir su producción de verdad a la multiplicidad.
6. La invención política es una condición de la filosofía, en el punto de llegada del filosofar se advierten las consecuencias políticas de su pensamiento.

7. Las condiciones de la filosofía son immanentes y hacen de la tarea filosófica la función de su composibilidad.

La respuesta de Alain Badiou a estas cuestiones es la siguiente:

«Las condiciones de la filosofía son transversales, se trata de procedimientos uniformes, reconocibles a distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariable. El *nombre* de esta invariación es evidente, se trata del nombre ‘verdad’. Los procedimientos que condicionan a la filosofía son los procedimientos de verdad, reconocibles como tales en su repetición. Ya no podemos creernos los relatos por los que un grupo humano confiere encanto a su origen o su destino. Sabemos que el Olimpo es sólo una colina, y que el Cielo no está lleno más que de hidrógeno o de helio».³⁷

En síntesis: la filosofía no pronuncia la verdad, sino la coyuntura, la conjunción pensable de las verdades.

³⁷Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, p. 13. Versión en francés: «Les conditions de la philosophie sont transversales, il s’agit de procédures uniformes, reconnaissables à distance, et dont la relation avec la pensée est relativement invariable. Le nom de cette invariance (invariante) est évident, il s’agit du nom «vérité». Les procédures qui conditionnent la philosophie sont les procédures de vérité, reconnaissables comme telles dans leur répétition. On ne peut plus croire aux récits au moyen desquels un groupe humain confère du charme à son origine ou à son destin. Nous savons déjà que l’Olympe n’est qu’une colline, et que le Ciel n’est plein que d’hydrogène ou d’hélios».

Reflexiones finales

Toda vez que nos conducimos al encuentro de una obra, de un texto filosófico, advertimos quiénes son los adversarios y quiénes los interlocutores de ese mensaje. En el caso de Alain Badiou es claro quiénes ocupan uno y otro lugar; de este modo, el desafío no se encuentra anclado en la falta de claridad – me atrevo a decir política – por el contrario, Badiou es un matemático que habla poéticamente, que ordena prolijamente su pensamiento dejando un espacio importante para la belleza en su manera de escribir y transmitir. Uno sabe con quienes pelea, de quienes se aparta; en qué términos teje o trama alianzas. Hablamos de Wittgenstein, «el Gorgias de esta época», en la distancia; de Cantor y Lacan en la elección.

Badiou es un filósofo contemporáneo, esto significa que está filosofando aquí y ahora, al *calor del acontecimiento* como le es propio decir. Badiou es un filósofo del acontecimiento.

El desafío para ir al encuentro de la obra de Badiou es el trabajo metódico, incesante, que nos encamina a dialogar con pensadores de diferentes procedencias: matemáticos, poetas, cineastas, dramaturgos, filósofos; y así lograr encauzar nuestro deseo (o nuestro amor) con el mismo ímpetu, tanto para el *matema* como para el poema.

El lenguaje no es para él un recurso técnico, ni un instrumento de comunicación; es la búsqueda de un sentido aceptando al mismo tiempo el *sin-sentido*; en una época en el que *estar-en-el-mundo* para un filósofo implica salir de ese *banquillo de los acusados* en el que lo han dejado aquellos que necesitan encontrar en el pensamiento filosó-

fico al culpable de los desastres del siglo XX. Me refiero a los que anunciaron el fin de las ideologías.

Su *Manifiesto por la filosofía* propone alcanzar un programa que haga renacer el pensamiento filosófico; esto es posible en la medida que podamos:

- Definir el acontecimiento en contraposición al simulacro.
- Composibilitar los cuatro operadores de verdad.
- Evitar la tentación por oponer el pensamiento a lo impensable en términos de una oposición entre «humanidad» y «barbarie».

Al respecto él reflexiona de este modo:

«Cuando se dice con ligereza que lo que hicieron los nazis (el exterminio) es del orden de lo impensable o lo inabordable, se olvida un punto capital: que lo pensaron y lo abordaron con el mayor de los cuidados y la más grande de las determinaciones. Decir que el nazismo no es un pensamiento o, en términos más generales, que la barbarie no piensa, equivale de hecho a poner en práctica un procedimiento solapado de absolución. Se trata de una de las formas del ‘pensamiento único’ actual, que es en realidad la promoción de una *política* única. La política es un pensamiento, la barbarie no es un pensamiento: por lo tanto, ninguna política es bárbara. Este silogismo no apunta sino a disimular la barbarie –evidente, sin embargo– del capital parlamentarismo que hoy nos determina. Para salir de ese disimulo es preciso sostener, en y por el testimonio del siglo, que el nazismo mismo es una política, es un pensamiento».³⁸

³⁸Badiou, A. *El siglo*, p. 15. Versión en francés: «Lors qu’on dit légèrement que ce que les nazis ont fait (l’extermination) est de l’ordre

El corazón de su apuesta filosófica se encuentra en la Meditación 17 de su libro *L'être et l'événement*, donde habla del «matema del acontecimiento». La tesis principal anida en la siguiente afirmación: «... el acontecimiento hace un – múltiple de todos los múltiples que pertenecen a su sitio y del propio acontecimiento».³⁹

Acontecimiento, situación y circunstancia, son los tres conceptos de la *théorie badiouienne* que llevan (o conducen) a plantear un pensamiento matemático, un pensamiento poético, un pensamiento amoroso; atravesados en la invención política del *sitio* en el que se da lugar a lo acontecimental.

Badiou ubica los acontecimientos en las siguientes situaciones:

1. «En el orden del *matema*, este acontecimiento lo constituye el trayecto que va de Cantor a Paul Cohen. Funda la paradoja central de la teoría de lo múltiple y lo articula, por primera vez de manera íntegramente demostrativa, en un concepto discernible de lo que es una multiplicidad indiscernible. *Resuelve*, en un sentido opuesto al que proponía Leibniz, la cuestión de saber si un pensamiento racional del *ser – en – tanto – que – ser* se pliega o no a la soberanía de la lengua... Si la verdad hace agujero en el saber, si no hay pues sa-

de l'impensable ou de l'inabordable, on oublie un point capital: que cela a été pensé et abordé avec le plus grand soin et avec la plus grande des déterminations. Dire que le nazisme n'est pas une pensée ou, en termes plus généraux, que la barbarie ne pense pas, équivalait en fait à mettre en pratique une procédure sournoise d'absolution. Il s'agit là d'une des formes de la «pensée unique» actuelle, qui est – en réalité – l'encouragement d'une politique unique. La politique est une pensée, la barbarie n'est pas une pensée: dès lors, aucune politique n'est barbare. Ce syllogisme ne cherche qu'à dissimuler la barbarie, qui est évidente quand même dans le capital – parlementarisme qui nous détermine aujourd'hui. Pour sortir de cette dissimulation, il est nécessaire d'affirmer – dans et par le témoignage du siècle – que le nazisme lui – même est une politique, est une pensée».

³⁹Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, p. 203. Versión en francés: «... l'événement fait un – multiple de tous les multiples qui appartiennent à son site et de l'événement lui – même».

ber de la verdad sino solamente *producción* de verdades, es porque, pensada matemáticamente en su ser—como multiplicidad pura—, una verdad es genérica, está sustraída a toda designación exacta, es excedente con respecto a lo que ésta permite discernir.

El precio de esta certeza es que la *cantidad* de un múltiple soporta una indeterminación, una especie de falla disyuntiva, que constituye todo lo real del ser mismo: resulta en verdad *imposible* pensar la relación cuantitativa entre el ‘número’ de elementos de un múltiple infinito y el número de partes. Esta relación tiene solamente la forma de un *exceso errante*: se sabe que las partes son más numerosas que los elementos (teorema de Cantor), pero ninguna medida de este ‘más’ se deja establecer». ⁴⁰

2. «En el orden del poema, el acontecimiento lo constituye la obra de Paul Celan, a la vez por sí misma y por lo que detenta, en el borde último, de la totalidad de la edad de los poetas. . . Leo en ellos, poéticamente enunciada, la confesión de una poesía que sin bastarse

⁴⁰Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, p. 52. Versión en francés: «Dans l'ordre du mathéma, cet événement est constitué par le trajet qui va de Cantor à Paul Cohen. Il fonde le paradoxe central de la théorie du multiple et l'article—pour la première fois de manière tout à fait démonstrative—dans un concept discernable de ce qui est une multiplicité indiscernable. Il *résout*, dans un sens opposé à celui proposé par Leibniz, la question de savoir si une pensée rationnelle de l'être—en—tant—qu'être se plie ou ne se plie pas à la souveraineté de la langue. . . Si la vérité fait trou dans le savoir, s'il n'y a donc pas savoir de la vérité mais seulement *production* de vérités, c'est parce que—pensée mathématiquement dans son être comme multiplicité pure—une vérité est générique, elle est soustraite à toute désignation exacte, elle est excédante à l'égard de ce que cette dernière permet de discerner. Le prix de cette certitude est que la *quantité* d'un multiple supporte une indétermination, une sorte de faille disjonctive qui constitue tout le réel de l'être lui-même: il est impossible de penser la relation quantitative entre le 'nombre' d'éléments d'un multiple infini et le nombre de ses parties. On sait seulement que cette relation prend la forme d'un *excès errant*, parce qu'on sait que les parties sont plus nombreuses que les éléments (théorème de Cantor), mais nulle autre mesure de ce «plus» ne se laisse établir».

ya a ella misma, *pide* ser liberada de la carga de la sutura; una poesía en espera de una filosofía liberada de la autoridad aplastante del poema. . . El drama de Celan consistió en tener que afrontar el sentido del *sin-sentido* de la época, su desorientación, con el único recurso solitario del poema». ⁴¹

3. «En el orden del amor, del pensamiento del amor como portador efectivo de verdades, el acontecimiento lo constituye la obra de Jacques Lacan (. . .) Puede parecer extraño hacer de Lacan un teórico del amor, y no del sujeto, o del deseo. Lo que ocurre es que examino aquí su pensamiento desde el estricto punto de vista de las condiciones de la filosofía (. . .) Es probable (. . .) que el amor no sea un concepto central de la obra explícita de Lacan. Sin embargo, a través de las innovaciones de pensamiento que tratan del amor, su empresa constituye acontecimiento y condición para el renacimiento de la filosofía (. . .) Porque es a partir del amor como se piensa el Dos en tanto que división del dominio del Uno, del que sin embargo soporta la imagen (. . .) Diré en mi lenguaje que el amor hace advenir como multiplicidad sin nombre, o genérica, una verdad sobre la diferencia de los sexos, verdad evidentemente sustraída al saber, especialmente al saber de los que se aman. El amor es la producción, fiel al acontecimiento-encuentro, de una verdad sobre el Dos». ⁴²

⁴¹Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, p. 57. Versión en francés: «Dans l'ordre du poème, l'événement est constitué par l'œuvre de Paul Celan, tant par elle-même que par ce qu'elle détente—sur le bord ultime—de la totalité de l'âge des poètes. . . Dans ses poèmes, je lis—poétiquement énoncée—la confession d'une poésie que ne se suffit plus à elle-même et qui *demande* d'être libérée du poids de la suture; il s'agit d'une poésie en attente d'une philosophie libérée de l'autorité accablante du poème. . . Le drame de Celan a été devoir faire face au sens du non-sens de l'époque, à sa désorientation, avec la seule ressource solitaire du poème».

⁴²Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, pp. 53-55. Versión en francés: «Dans l'ordre de l'amour, de la pensée de l'amour comme porteur

4. «En el orden de la política, el acontecimiento está concentrado en la secuencia histórica que va más o menos de 1965 a 1980. . . Se trata de: mayo del 68 y sus secuelas, la revolución cultural china, la revolución iraní, el movimiento obrero y nacional en Polonia ('Solidaridad') . . . los acontecimientos en cuestión *no están aún nombrados*, o más bien que el trabajo de su nominación (lo que llamo la *intervención* del acontecimiento) no está, ni mucho menos, concluido. Una política es hoy, entre otras cosas, la capacidad para estabilizar fielmente y a largo plazo esta nominación. La filosofía está bajo condición de la política en la exacta medida en que lo que ella dispone como espacio conceptual se confirma homogéneo a esta estabilización, cuyo proceso propio es estrictamente político».⁴³

effectif de vérités, l'événement est constitué par l'œuvre de Jacques Lacan (...) Il peut paraître étrange de faire de Lacan un théoricien de l'amour, et non pas du sujet, ni du désir. C'est que j'examine ici sa pensée du strict point de vue des conditions de la philosophie (...) Il est probable (...) que l'amour ne soit pas un concept central de l'œuvre explicite de Lacan. Toutefois, de par les innovations de la pensée concernant l'amour, son œuvre constitue un événement et une condition pour la renaissance de la philosophie (...) Car c'est à partir de l'amour qu'on pense le Deux en tant que division du domaine de l'Un, dont il supporte quand même l'image (...) Dans mon langage, je dirai que l'amour fait advenir comme multiplicité sans nom, ou générique, une vérité sur la différence des sexes, qui est une vérité évidemment soustraite au savoir, notamment au savoir de ceux qui s'aiment. L'amour est la production, fidèle à l'événement – rencontre, d'une vérité sur le Deux».

⁴³Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, pp. 55-56. Versión en francés: «Dans l'ordre de la politique, l'événement est concentré dans la séquence historique qui va – environ – de 1965 à 1980. . . Il s'agit de: mai 68 et ses séquelles, de la révolution culturelle chinoise, de la révolution iranienne, du mouvement ouvrier et national en Pologne (Solidarité) . . . Les événements en question *ne sont pas encore nommés*, ou plutôt, le travail de leur nomination (ce que j'appelle l'intervention de l'événement) n'est pas achevé, loin s'en faut. Une politique est aujourd'hui, parmi d'autres choses, la capacité de stabiliser fidèlement et à long terme cette nomination. La philosophie est sous condition de la politique dans l'exacte mesure où ce qu'elle dispose comme espace conceptuel est confirmé homogène à cette stabilisation, dont le processus propre est strictement politique».

La filosofía hace un esquema de conexión de las *figuras de lo sustractivo* que le aportan los acontecimientos: lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable. En esa conexión se hace posible una doctrina filosófica de la Verdad. «Tal esquema dispone al pensamiento del vacío sobre cuyo fondo las verdades son captadas».⁴⁴

Todo este proceso filosófico está amenazado por un adversario, el sofista. Para el sofista la estrategia del lenguaje ahorra toda aserción positiva concerniente a las verdades. La filosofía es la separación de su doble: la sofística.

Narciso encuentra en el espejo del lago el rostro de su propia muerte; en todas las leyendas el doble es mortal; puesto que el doble se forma en el estadio arcaico en que el otro se confunde con el cuerpo propio. «La filosofía es siempre la fractura de un espejo», dice Badiou. Es por esto que la filosofía debe vencer una y otra vez la tentación de confundirse con su doble, sin que esto le signifique la captura de verdades, es decir, que la filosofía se presente como la autora de esas verdades.

En esta «retención» respecto de su doble sofisticado radica la ética de la filosofía que previene el desastre. La filosofía debe sustraerse al desdoblamiento del par «vacío/sustancia» para tratar esa duplicidad «sofista/filósofo».

«La historia de la filosofía es la historia de su ética: una sucesión de gestos violentos a través de los cuales la filosofía se retira de su reduplicación desastrosa... La filosofía en su historia no es más que una desustancialización de la Verdad, que es también la autoliberación de su acto».⁴⁵

⁴⁴Badiou, A. *Condiciones*, p. 72. Versión en francés: «Tel schéma dispose la pensée au vide qui fait le fond sur lequel les vérités sont saisies».

⁴⁵Badiou, A. *Condiciones*, p. 73. Versión en francés: «L'histoire de la philosophie est l'histoire de son éthique: une succession de gestes violents au moyen desquels la philosophie se retire de sa reduplication désastreuse... La philosophie le long de son histoire n'est qu'une

Por último, pretendo dejar sembrado el concepto de *matema existencial*, con el que he decidido designar: en primer lugar, al intento que hace Badiou por reunir al *matema* y al poema como condiciones de la filosofía. En segundo lugar a su vocación por de-suturar la filosofía de las condiciones que la han aprisionado en las diferentes escuelas, siempre por separado. En tercer lugar a su intención de promover el encuentro entre Cantor y Celan para abrir la interrogación ontológica del sin-sentido en el sentido del discurso. En cuarto lugar su esfuerzo por rescatar la empresa platónica de la distancia entre el filósofo y el sofista, unida al encuentro con la tesis lacaniana de la verdad como aquello que se encuentra siempre a *medio decir*.

Finalmente, denomino *matema existencial* a la tesis badiouiana que define al existir como el ser del no-ser.

désubstantialisation de la vérité, qui est aussi l'autolibération de son acte».

Bibliografía consultada

1. Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Paidós. Buenos Aires. 1995. Edición original: *Understanding and politics*. Partisan Review. 1953.
2. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Manantial. Buenos Aires. 1999.
Edición original: *L'être et l'événement*. Seuil. París. 1988.
— *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa. Barcelona. 2002. Edición original: *Court traité d'ontologie transitoire*. Seuil. París. 1998.
— *Deleuze. «El clamor del ser»*. Manantial. Buenos Aires. 1997. Edición original: *Deleuze. «La clameur de l'Être»*. Hachette. París. 1997.
— *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1990. Edición original: *Manifeste pour la philosophie*. Seuil. París. 1989.
— *El siglo*. Manantial. Buenos Aires. 2005. Edición original: *Le siècle*. Seuil. París. 2005.
— *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos. Barcelona. 1999. Edición original: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Presses Universitaires de France. París. 1997.
— *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*. Manantial. Buenos Aires. 2005. Selección de textos de Gerardo Yoel.

- *Filosofía del presente*. Libros del Zorzal. Buenos Aires. 2005. Edición original: *Circonstances 2*. Editions Lignes & Manifestes. París. 2004.
- *La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1995. Publié dans *Batallas éticas*. Prologue de Tomás Abraham. Edición original: *L'Étique*. Hatier. París. 1993.
- *Circonstancias*. Libros del Zorzal. Buenos Aires. 2004. Edición original: *Circonstances*. Editions Lignes & Manifestes. 2003.
- *Condiciones*. Siglo XXI. México. 2002. Edición original: *Conditions*. Seuil. París. 1992.
- *Abrégé du metapolitique*. Seuil. París. 1998.
- *Panorama de la filosofía francesa contemporánea. Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Colihue. Buenos Aires. 2005.
- «La crítica a la democracia es hoy la cuestión fundamental». *Cuadernos Filosóficos*. Seconde époque. Nº 1/2004. Homo Sapiens. Rosario. Argentina. 2004.
- *Fouillard*. Revista *Ciudadanos*. Ediciones FAI. Buenos Aires. 2004.
3. Badiou, A. *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*. Conferencias en Brasil. Ediciones Del Cifrado. Buenos Aires. 2000. Edición original: *Conférences de Alain Badiou no Brasil*. Auténtica. Belo Horizonte. 1999.
- *Lacan y Platón: ¿es el matema una idea? Lacan con los filósofos*. Siglo XXI. México. 1997. Edición original: *Lacan avec les philosophes*. Albin Michel. París. 1991.
- *Imágenes de la emancipación*. Entrevista de Cecilia Sosa. Suplemento RADAR libros. Página 12, Buenos Aires, Domingo 12/10/2003.

4. «La amistad es un amor calmo, el amor una amistad excesiva». Entrevista de Claudio Martynium. Suplemento Zona. Clarín, 11/07/2004.
— *Justicia, Filosofía y Literatura*. Homo Sapiens. Rosario. 2007.
5. Foucault, Michel. *Las verdades y las formas jurídicas*. Gedisa. 1980.
6. Heidegger, Martín. *Caminos del bosque*.
— *¿Qué significa pensar?* Edición original: *Was heisst denken?* Nova. Buenos Aires. 1964.
7. Lacan, Jacques. *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Paidós. México. 2005. Edición original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*. Seuil. París. 1973.
— *El Seminario 8. La transferencia*. Paidós. México. 2006. Edición original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre 8. Le transfert*. Seuil. París. 1991.
— *El Seminario 20. Aún*. Paidós. México. 1981. Edición original: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore. 1972-1973*. Seuil. París. 1975.
— *Seminario 21. 1973-1974*. Edición original: *Les non-dupes errent ou Les noms du père*.
8. Lyotard, Jean-François. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Manantial. Buenos Aires. 1998. Edición original: *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Editions Galilée. París. 1988.
9. Scalabrini Ortíz, Raúl. *Tierra sin nada tierra de profetas. Devociones para el hombre argentino*. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires. 1973.
10. Tarby, Fabien. *La filosofía de Alain Badiou*. L'Harmattan. París. 2005.