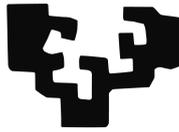


eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko
Unibertsitatea

Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía

**La universalidad en la filosofía de las verdades
de Alain Badiou:
de la objetividad moral a la sustracción ética**

Mikel Varela Pequeño

Tesis realizada para la obtención del
Grado de Doctor, dirigida por:
Dr. D. Xabier Insausti Ugarriza

Donostia

2017

*à peine à bien mené
le dernier pas le pied
repose en attendant
comme le veut l'usage
que l'autre en fasse autant
comme le veut l'usage
et porte ainsi le faix
encore de l'avant
comme le veut l'usage
enfin jusqu'à présent.*

(Beckett, 1978)

*apenas consiguió dar
el último paso el pie
descansa para esperar
tal como dicta la norma
que el otro lo haga también
tal como dicta la norma
y otra vez hacia delante
así cargar con el peso
tal como dicta la norma
al menos hasta el momento.*

(Beckett, 1978: 33 trad.)

<u>Agradecimientos</u>	9
0. <u>Introducción</u>	11
0.1. El proyecto de tesis doctoral	11
0.2. Breve introducción al proyecto filosófico de Alain Badiou	20
<u>PARTE I</u>	29
1. <u>¿Qué es filosofía?</u>	31
1.1. Invariantes históricas de la filosofía	35
1.2. La filosofía hoy	46
1.3. Un primer acercamiento a la filosofía de Alain Badiou	61
1.4. Filosofía condicionada	74
1.4.1. Filosofía y composibilidad	82
1.4.2. Filosofía y sistematicidad	87
1.4.3. Filosofía y suturas	91
1.5. Filosofía y pensamiento	96
1.6. Filosofía y ruptura	107
1.6.1. Lo imposible, lo real	112
1.6.2. Axiomática	118
1.7. Filosofía y sujeto	124
1.8. Filosofía y verdad	133
1.8.1. Verdad e infinitud	146
1.8.2. Verdad y eternidad	151
1.9. A modo de conclusión	157
<u>PARTE II</u>	161
2. <u>Ontología y ontología:</u> <u>el proyecto onto-lógico de A. Badiou</u>	163

2.1. <i>L'être et l'événement</i>	168
2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en <i>L'être et l'événement</i>	177
2.1.1.1. El infinito	184
2.1.1.2. Los infinitos de infinitos	187
2.1.2. El acontecimiento en <i>L'être et l'événement</i>	192
2.1.2.1. Intervención y fidelidad	195
2.1.2.2. Pensamiento constructivista	202
2.1.3. Verdad y Sujeto en <i>L'être et l'événement</i>	206
2.1.3.1. Verdad, o múltiple genérico	207
2.1.3.2. El sujeto	214
2.2. <i>Logiques des mondes</i>	224
2.2.1. La (meta-)ontología; el ser-ahí en <i>Logiques des mondes</i>	233
2.2.1.1. El trascendental	235
2.2.1.2. El objeto	244
2.2.1.3. Los mundos y las relaciones	258
2.2.2. El acontecimiento en <i>Logiques des mondes</i>	268
2.2.3. Verdad y Sujeto en <i>Logiques des mondes</i>	278
2.2.3.1. El sujeto (meta-física)	280
2.2.3.2. Los puntos	287
2.2.3.3. El cuerpo subjetivado (física)	292
2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”	298
2.3.1. Del ser al ser-ahí	301
2.3.2. El objeto –sin sujeto–	315
2.3.3. La objetivación del acontecimiento	319
2.3.4. La objetivación del cuerpo subjetivable de una verdad	325
2.3.5. Variaciones en la categoría de sujeto	327
2.3.6. Variaciones en la categoría de verdad	331
2.3.7. La posición del filósofo	335
2.3.8. Abandonos	337
2.3.9. ¿Giro positivista?	339
2.3.10. Cuestiones finales	345

<u>PARTE III</u>	349
3. <u>Sustracción y universalidad</u>	351
3.1. La categoría de ‘sustracción’ en la obra de Alain Badiou	353
3.1.1. De la destrucción a la sustracción	353
3.1.2. La sustracción; principio del pensamiento (meta)ontológico y apertura a un nuevo infinito	356
3.1.3. De la sustracción radical en <i>L’être et l’événement</i> a la sustracción originaria en <i>Logiques des mondes</i>	361
3.1.4. La Idea como catalizadora de la potencia sustractiva frente al <i>recubrimiento</i>	365
3.2. El tercer término	373
3.3. Afirmación, negación, sustracción	379
3.4. Universalidad	391
4. <u>Del constructivismo moral a la ética sustractiva</u>	405
4.1. ¿Éticas contemporáneas? Moral	409
4.2. La decisión	419
4.3. Ética de las verdades	433
4.3.1. El Mal	439
4.4. A modo de conclusión: sustracción, afirmación, ética, universalidad; vida “en Inmortal”	447
5. <u>Conclusiones</u>	457
6. <u>Bibliografía</u>	469
6.1. Seminarios en internet	486
6.2. Documentos de audio y/o visuales	489
<u>Anexo</u>	493

Agradecimientos

En primer lugar me gustaría agradecer al Gobierno Vasco – Eusko Jaurlaritza la concesión de una beca, por un periodo de cuatro años, dentro de los Programas de Formación y Perfeccionamiento de Personal Investigador del Departamento de Educación, Universidad e Investigación. Sin ella este proyecto de tesis doctoral habría sido imposible de llevar a cabo.

Asimismo, quiero dar las gracias a todas aquellas personas de la Biblioteca Campus de Gipuzkoa, de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y del Departamento de Filosofía de dicha facultad que de algún modo u otro me han facilitado las múltiples gestiones que he tenido que realizar durante todo este proceso; y entre todas ellas muy especialmente a Ima, por su eficiencia y alegría.

En segundo lugar, un especial reconocimiento para mi director de tesis, el Dr. D. Xabier Insausti Ugarriza, a quien, más allá de la dirección de la tesis doctoral, me gustaría agradecerle, primero, el haberme acercado a la filosofía de Alain Badiou y, segundo, la confianza mostrada en el proyecto, así como su inagotable paciencia.

En tercer lugar quisiera dar las gracias a todas aquellas personas, sin nombres por aquello de los olvidos y comparaciones, que, de un modo u otro, por activa o por pasiva, por refuerzo positivo o incluso por motivación negativa han colaborado directa o indirectamente con el resultado final de esta tesis doctoral. Entre todas esas personas me siento principalmente agradecido con “las de Donostia”, quienes sabrán reconocerse, por su continuo apoyo, en ocasiones velado pero reconocido, y por las inmensurables enseñanzas vitales.

Y, por último, mi agradecimiento más emotivo va dirigido a mi madre, Rosa, y a mi padre, Jose, de quienes incluso en la distancia he sentido su apoyo incondicional, y para los que nunca tendré palabras ni gestos de agradecimiento suficientes. Así como a Cris, la persona que día tras día, noche tras noche, y codo a codo, ha sufrido y reído los avatares de todo este proceso; la misma que sabe que sin ella nunca habría llegado hasta aquí.

0. Introducción

0.1. El proyecto de tesis doctoral.

El proyecto de investigación plasmado en esta tesis doctoral tiene su origen en un encuentro azaroso. El curso “El proyecto filosófico de la Modernidad” me brinda la oportunidad de conocer al Dr. D. Xabier Insausti Ugarriza, a la postre el director de este trabajo. Es en un texto suyo¹ donde por primera vez veo escrito el nombre de Alain Badiou; y es él, el Dr. Insausti, quien me remite a *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Badiou, 1993) como una buena lectura introductoria a la filosofía de Badiou. Lo que allí pude leer escapaba a la lógica de todo a lo que hasta entonces me había acercado; un texto que pese a superar escasamente las ochenta páginas en su versión original en francés, y también pese a su accesibilidad, portaba un polémico tono –muy característico de Badiou– que no dejó, ni deja, indiferente a nadie. Aquel librito de cerca de una centena de páginas me había dejado *acontecimentalmente* tocado. Lo que vino después, tras el éxtasis intelectual de *L'être et l'événement* (Badiou, 1998), efectos secundarios y síndrome de abstinencia incluido, es el resultado de este trabajo de tesis doctoral.

El proyecto ha ido dirigido a indagar sobre la potencia de la sustracción en tanto vía de acceso a lo universal en la filosofía de las verdades de Alain Badiou, una potencia tal que precisa de una ética propia, una ética sustractiva, que en el contexto de la filosofía de Badiou es calificada como una ética de las verdades. La tesis que tratamos de sostener es que todo procedimiento de verdad, universal como tal, es enteramente dependiente de la categoría de sustracción, sin la cual lo universal no podría exceder el terreno de lo particular generalizado. Una categoría que, tal y como es desplegada en los trabajos del filósofo francés, no se encuentra en ninguna otra filosofía. Una categoría que, pese a ser central en una filosofía sostenida sobre fundamentos extremadamente formales (matemática y lógica matematizada), no dispone de ningún operador formal que permita pensarla directamente, sin mediación puramente conceptual. La sustracción es la puerta de acceso y el método productivo de lo verdaderamente universal, y como tal, como práctica que escapa a las reglas que rigen lo establecido, a las particularidades

¹ Insausti, Xabier. (2008). “La universalidad concreta”, en I. Ayestarán, X. Insausti y R. Águila (Eds.), *Filosofía en un mundo global*, 109-115. Barcelona: Anthropos.

objetivamente determinadas, precisa de una ética en la que apoyarse. Ese es el punto de partida, al que posteriormente se le suma el carácter afirmativo de la sustracción, lo que, a nuestro entender, enriquece y hace aún más exclusiva la propuesta de Badiou. De modo que ‘filosofía de las verdades’, ‘universalidad’, ‘sustracción’ –afirmativa– y ‘ética’ –afirmativo-sustractiva– son las categorías en torno a las que gira el presente trabajo.

Antes de continuar es preciso subrayar que el punto de partida será *L’être et l’événement* (Badiou, 1988) y los textos afines, que no iremos más atrás en el tiempo, a excepción de cuestiones concretas que tengan que ver con el objetivo que perseguimos. Pese a la influencia que *Théorie du Sujet* (Badiou, 1982) pueda haber ejercido en las obras posteriores de Badiou, como los instructores textos de Bruno Bosteels lo atestiguan, y pese a que el propio Badiou lo reconoce en conversaciones personales², aquí nos limitaremos a indagar sobre todo lo que tenga origen en *L’être et l’événement* y en *Logiques des mondes*, o incluso en los seminarios de estos últimos años³. Acometer la presente tarea incorporando las implicaciones de *Théorie du Sujet* la tornaría, a nuestro entender, impracticable en este contexto, tanto desde el punto de vista espacial como temporal. Es por ello que las referencias a *Théorie du Sujet* y obras afines serán las imprescindibles para cumplir con nuestros objetivos, pero el discurso nunca girará en torno a esa obra como eje principal del análisis.

Lo cierto es que en la obra filosófica de Badiou las referencias explícitas a la ética, en los términos en los que comúnmente es abordada, no son lo más característico, ni siquiera en los

² Es Bosteels (2007: 156-157; 2009: 138) quien se refiere a unas palabras de Badiou haciendo mención, con un tono de aprobación, a una observación de su amigo Yves Duroux, en la que se afirmaba que *Logiques des mondes* podría ser considerada como una reescritura de *Théorie du Sujet* bajo condición de *L’être et l’événement*.

³ Desde el curso 2011-2012 el seminario anual de Badiou ha tomado como título *L’Immanence des vérités*, presumiblemente el título de su tercera y definitiva gran obra filosófica, de aparición en el año 2017. Parece que si *Logiques des mondes* (2006) llevaba como subtítulo *L’être et l’événement II*, consolidándose como la segunda parte de *L’être et l’événement* (1988), *L’Immanence des vérités* jugará, o al menos así lo vemos, el papel de ser la tercera parte, la cual a su vez clausura la obra filosófica de Badiou, dando así final al seminario anual oficialmente iniciado en el año 1986, pero que en realidad podríamos decir que se remonta a 1975 y los trabajos sobre *Théorie du sujet* (1982). Concretamente, la fecha de ese último seminario fue el 16 de enero de 2017 (fecha que prácticamente coincide con el aniversario de su ochenta cumpleaños, el 17 de enero), día en el que el seminario se convirtió en una especie de gran seminario (desde las 14:30 horas hasta la medianoche) con diferentes tipos de intervenciones, y en compañía de asistentes de diversas épocas y países.

textos de contenido político, con un mayor número de referencias a cuestiones prácticas; el único libro directamente dirigido al estudio de lo que puede ser considerado como una ética, obviamente desde los postulados de su propia propuesta filosófica, es ese librito que citábamos en las primeras líneas de la introducción, a saber: *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Badiou, 1993). No obstante, las referencias implícitas a la ética, a la toma de decisiones, son constantes en toda su obra. Aun así, no deja de ser paradójico que gran parte de las críticas que el filósofo francés recibe provengan del terreno de la considerada como filosofía práctica, críticas que en muchas ocasiones parece que adolecen de la imprescindible base onto-lógica que sostiene su metafísica y, en última instancia, como es totalmente evidente, su propuesta ética también, por muy heterodoxa que ésta sea. Un proyecto filosófico de carácter onto-lógico, como es el de Badiou, que consta de una ontología y de una fenomenología sobre las que descansa toda reflexión práctica, requiere, como paso previo al acceso a las cuestiones de tipo práctico, el ineluctable esfuerzo de indagar los fundamentos que la sostienen.

De modo que nuestro trabajo se centrará primordialmente en aspectos formales de la filosofía de Badiou, sirviéndonos de los ejemplos estrictamente necesarios. El objetivo principal consiste en demostrar que una filosofía fundada sobre formalismos provenientes de la matemática y de la lógica-matematizada, como es la de Badiou, tiene la sustracción como una de sus categorías centrales. Y ello, como decíamos, con los formalismos como único recurso, a pesar de no disponer de un operador formal que permita pensarla directamente. Sin ella, sin la categoría de sustracción, sería imposible pensar la universalidad, las verdades como procedimientos genéricos –ajenos a toda particularidad– construidos por un sujeto post-acontecimental cuya práctica requiere, como no podía ser de otro modo, de una ética a su vez sustractiva.

Consecuentemente, en lo relativo a la ética tampoco abordaremos cuestiones prácticas concretas; sino que analizaremos formalmente la propuesta para demostrar que lo universal pensado como procedimiento genérico que tiene dependencia de un nuevo sujeto post-acontecimental es imposible sin la práctica sustractiva, ella misma (la práctica sustractiva) subjetivamente sostenida sobre una ética también sustractiva.

Por otro lado, es preciso anunciar que en la medida de lo posible renunciamos, como más arriba anticipábamos, a la exposición continuada de ejemplos prácticos. Habiendo decidido tomar la vía de lo abstracto, de lo formal; teniendo en cuenta que los ejemplos engordarían el trabajo de un modo desmesurado; y siendo conscientes de que el propio Badiou no escatima en

ellos, especialmente en sus dos grandes obras –pero mucho más en *Logiques des mondes*–, no creemos que sea pertinente en nuestro caso, puesto que más que enriquecer el trabajo lo dilatarían innecesariamente.

Del mismo modo, siendo conscientes de lo exigentes que son con el lector los trabajos puramente filosóficos, y debido al riesgo de quedarse atrapado, prendido (con conocimiento de causa) por cuestiones relativas a los desarrollos matemáticos pero que en realidad no son relevantes para alcanzar nuestros objetivos, la intención aquí es recurrir lo estrictamente necesario a ellos (a los desarrollos matemáticos). Sin embargo, y más aun afrontando nuestra investigación desde una posición con tendencia a caer del lado de lo abstracto, no se puede dudar de la necesidad de recurrir a ellos para comprender ciertos conceptos que sin el sustento lógico-matemático podrían quedar incompletos e inducir a equívoco. Por tanto, cuando sea necesario recurriremos a ellos sin ningún complejo, pero sin convertirlos en el eje central de nuestra exposición, únicamente como punto de apoyo.

También cabe resaltar la dificultad consistente en elaborar un único discurso que incorpore tanto la terminología del pensamiento ontológico como la del fenomenológico, sin necesidad de estar en todo momento matizando en función de si nos situamos más cercanos a uno o al otro. No hay que perder de vista que al final de *L'être et l'événement* y de *Logiques des mondes* Badiou incorpora un glosario de términos que facilita la comprensión de tales obras; lo que nos da la medida de la complejidad de la tarea, mostrando su exigencia conceptual y el extremo detalle en la terminología utilizada. Sin olvidar además que en la obra de Badiou todas las categorías, todos los conceptos está profundamente interconectados, intrincados e incluso en ocasiones solapados, lo que significa que si se intenta prescindir de alguno de ellos el edificio comienza a tambalearse.

Dificultad que se ve amplificada por el hecho de que la filosofía de Badiou se encuentra en continuo dinamismo, al compás de los movimientos de las verdades efectivas –en el terreno de la ciencia, la política, el arte y el amor– que la condicionan extra-filosóficamente, conformando así un pensamiento compuesto por un mundo heterogéneo de disciplinas, lo que modifica el sentido de algunos conceptos y elimina o crea otros nuevos. Esta es una cuestión que llega incluso a dificultar el acercamiento a su filosofía, pues exige trascender las separaciones académicas de los saberes, en general, y de la filosofía, en particular, y hacer el esfuerzo de acercarse a ámbitos (analítica, política, estética, epistemología, psicoanálisis, etc.) de los que uno puede sentirse a cierta distancia, o incluso desorientado.

A todo ello hay que sumarle que en la tercera parte de esta tesis doctoral todavía se incorporan nuevos conceptos y terminología relativa a esa tercera gran obra a la que más arriba nos referíamos (*L'Immanence des vérités*). Es por ello que hemos evitado lo máximo posible, si bien en ocasiones no es nada sencillo y se torna imprescindible, o incluso deseable para aclarar ciertas cuestiones, la duplicidad de lo ontológico y lo fenomenológico. La medida que tomamos para tratar de facilitar la fluidez de una ya de por sí bastante densa lectura consiste en utilizar un lenguaje lo más genérico posible, situándonos más cercanos a uno u otro en función de las necesidades del momento y de las nociones que se estén abordando, o incluso mezclando terminología de ambos cuando la situación así lo permita. Muestra de la importancia de esta cuestión es que la estructura de la tesis doctoral también ha sido pensada para evitar esa duplicidad en las cuestiones más generales, situando las indagaciones sobre la concepción filosófica de Badiou en primer lugar.

De tal modo que la estructura de la tesis se divide en tres partes principales, cada una con sus apartados correspondientes. Sin ánimo de profundizar aquí demasiado, pues cada una de ellas incorpora una pequeña introducción que marca las líneas generales que se pretenden abordar, procederemos a mostrar someramente cuáles son las cuestiones que se van a tratar en cada una de ellas, los objetivos que se persiguen y cuál será el modo de hacerlo.

La primera parte, constituida únicamente por el apartado 1. ¿Qué es filosofía?, va dirigida a indagar sobre la concepción que Badiou tiene de la filosofía. Más allá de buscar en sus textos declaraciones en las que dice qué es filosofía y qué no, lo que se pretende es obtener una visión dinámica y de conjunto desde sus propios textos filosóficos. Para ello indagaremos en el interior de su propia filosofía, pues es en ella donde se encuentra el verdadero pensamiento de Badiou, y menos en la interpretación que él pueda hacer sobre sus textos. El primer paso consistirá en acudir a lo que pueden ser las invariantes de la filosofía; posteriormente procederemos a contextualizar esa imagen genérica; para, finalmente, tras hacer un primer acercamiento a sus postulados filosóficos, tratar de aislar y analizar las categorías filosóficas que a nuestro entender la determinan; las cuales finalmente nos proporcionarán ese marco general que establezca qué es filosofía para Alain Badiou. Esta es una tarea esencial antes de comenzar a abordar cuestiones más concretas, sin cuya práctica gran parte de lo que posteriormente va a ser tratado perdería el matiz esencial de lo que aquí se pretende indagar por encima del resto (la potencia de la sustracción como catalizadora de los procedimientos

universales y de la ética que sostiene a los sujetos que despliegan tales procedimientos).

El segundo bloque, o segunda parte, se centrará de un modo más concreto en las nociones básicas que determinan los diferentes niveles de su filosofía, en los conceptos que nos guían desde la naturalidad mundana, pasando por los acontecimientos, hasta la misma producción subjetiva de las verdades; es decir, ser y ser-ahí, acontecimiento, sujeto y verdad. Una vez que en la primera parte del trabajo hemos adquirido esa visión panorámica de lo que es la filosofía para Badiou, de lo que es *su* filosofía, de cuáles son las categorías generales que la guían y determinan, ya podemos sumergirnos en la muy compleja onto-logía del filósofo francés, la base sobre la que éste elabora todo pensamiento posterior, toda producción de textos que, por el simple hecho de ser más accesibles, podríamos considerar menores. Esa base onto-lógica la conforman sus, hasta el momento, dos principales obras filosóficas: *L'être et l'événement* (1988), una *ontología* sustentada sobre la teoría de conjuntos, y *Logiques des mondes* (2006), una *ontología*, o fenomenología, que toma como base racional la teoría de categorías; dos monstruos de la creación intelectual, filosófica al alcance de muy pocos; dos obras sin igual en el terreno de la producción filosófica contemporánea. Ambas, a falta de una tercera en camino (*L'Immanence des vérités*), constituyen el sistema metafísico (onto-lógico) de Badiou.

Además, esta segunda parte de la tesis doctoral incluirá un tercer apartado (2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”) en el que se indague sobre las implicaciones, consecuencias, abandonos o cambios que supone el paso de pensar el ser a pensar el ser-ahí, o sea, el paso de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes*. Este apartado nos proporcionará, por un lado, un enfoque general del dinamismo de la obra de Badiou y, por otro, las claves para continuar avanzando desde la utilización de un lenguaje lo más genérico posible sin necesidad de estar continuamente recurriendo a matices sobre una y otra obra –si bien somos conscientes de que en ocasiones será inevitable–; además de continuar profundizando en los conceptos que más nos interesan para alcanzar los objetivos planteados.

Con el fin de que con el análisis conceptual no se pierda la esencia sistemática de ambas, el modo de proceder irá parejo al propio devenir de las obras en las que nos basamos. Esta parte se torna imprescindible para la aprehensión de los conceptos clave que vehiculan la construcción intelectual de acceso a lo universal, a las verdades; pero también para la de otras nociones en las que los primeros se apoyan y que para nosotros son muy relevantes. Asimismo, igualmente ineludible será el acercamiento, en función de cada caso (buscando el equilibrio entre la complejidad de los desarrollos formales y su necesidad para la comprensión final del concepto), a

los mecanismos matemáticos y lógico-matemáticos que los sustentan. Ya en el tercer apartado de esta segunda parte del trabajo, se analizarán nociones concretas implicadas en el paso del pensamiento de uno al otro; eso sí, tratando de seguir un orden similar, dentro de lo posible, al que guiaba el análisis en los dos apartados precedentes e incorporando otros aspectos que quizá habían pasado desapercibidos pero que, con el análisis de los cambios que supone pasar de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes*, salen a la superficie.

Podríamos decir que los dos primeros bloques de la tesis doctoral conforman los aspectos propedéuticos del trabajo, sin los cuales sería imposible abordar las cuestiones más concretas, las concernientes a la sustracción, la universalidad y la ética. Así, en la tercera parte, una vez que se dispone de una visión general de lo que implica el pensamiento filosófico de Badiou y de las categorías principales que lo guían, y una vez que el entramado conceptual a partir del cual despliega su pensamiento filosófico se encuentra plenamente interiorizado, nos podemos sumergir de un modo más profundo e incisivo en las cuestiones concretas que nos preocupan para alcanzar los objetivos propuestos. Así, esta tercera parte se compondrá de dos apartados en los que se trabajará, primero, sobre la sustracción y la universalidad (apartado 3.), dos categorías indisolublemente ligadas en la filosofía de Badiou, en la que la primera determina la condición de posibilidad de la segunda; y, segundo, sobre las cuestiones relativas a la relación entre la sustracción y la ética como modo de acceso a lo universal en oposición a todo proyecto moral (apartado 4.).

Finalmente incorporamos las ineludibles conclusiones (apartado 5.), donde ensayaremos una breve síntesis subrayando los aspectos más importantes y las conclusiones a las que arribamos; si bien es cierto que éstas ya se habrán ido exponiendo de un modo más o menos explícito a lo largo de todo el trabajo. También remarcaremos cuál consideramos que puede ser una de las posibles direcciones a tomar en futuras investigaciones sobre la línea de investigación abierta gracias al trabajo de Badiou, la misma que nosotros aquí hemos tomado y por la cual creemos que se debería continuar.

Ya para terminar, un pequeño apunte sobre la bibliografía revisada en torno a la filosofía de Alain Badiou. Es cierto que en los últimos años, especialmente tras la traducción de *L'être et l'événement* al inglés en el año 2005 (diecisiete años después de su publicación; las siguientes, como consecuencia del éxito con el que fue acogida, han sido mucho más expeditas, casi

instantáneas), el volumen bibliográfico en torno al trabajo del filósofo francés ha engordado considerablemente, y eso en todas las vertientes posibles. Pero no es menos cierto que, saliendo del círculo habitual que desde el principio ha seguido el devenir de su trabajo, es más complicado encontrar textos que tomen con el rigor requerido los fundamentos de las obras más complejas, las fundamentadas en formalismos matemáticos, que son en las que los textos más accesibles –a su vez los más comentados– se apoyan. En nuestro caso, habiendo determinado desarrollar el trabajo centrado en cuestiones abstractas, más que prácticas, es totalmente lógico que la gran mayoría de la bibliografía citada se vea reducida a ese círculo que con el paso de los años ha ido elaborando un corpus crítico riguroso, profundo y profuso que podríamos denominar como la bibliografía primaria. No obstante, no aplicaremos ninguna diferenciación entre bibliografía primaria y secundaria, sino que recurriremos a unos textos u otros siempre en función de las necesidades del momento, de las cuestiones que se aborden y de la bibliografía disponible. Algunas obras de las que aparecen en la bibliografía, pese a no haber sido directamente citadas, las incluimos porque consideramos que han podido ejercer una influencia suficiente como para hacerlo así; del mismo modo que, por razones obvias, otras, inclusive algunas del propio Badiou, no se agregan.

Cabe resaltar también la escasez de trabajos directamente destinados a indagar en la filosofía de Badiou la cuestión de la sustracción como ruptura y operador de producción en los procedimientos de verdad. Lo más común es que cuando se habla de sustracción sea referido a la cuestión del ser en *L'être et l'événement*; pero mucho menos en referencia a las cuestiones que aquí nos preocupan, y aún en menor grado si en lo que nos fijamos es en la relación de la sustracción con su propuesta ética. Situación que todavía se complica más, si cabe, con la aparición de *Logiques des mondes*, obra en la que la sustracción como concepto queda prácticamente anulada. De ahí que haya que recurrir a textos que, originariamente planteándose otras cuestiones, la abordan de un modo indirecto, transversal o incluso tangencial. Aunque, por otro lado, esta situación favorece la posibilidad de trabajar con mayor libertad, con menos prejuicios, lo que beneficia el proceso de asociación libre de pensamientos y el establecimiento de relaciones conceptuales que de otro modo podrían pasar desapercibidas.

Por último, un brevísimo apunte sobre los documentos audiovisuales y los seminarios disponibles en internet. Hoy en día, merced a las nuevas tecnologías, tenemos acceso a una gran cantidad de información a la que renunciar supondría un error incalculable, de consecuencias obvias para los proyectos de investigación. La obra del filósofo no es sólo la que queda escrita, sino también la que se transmite oralmente, la que queda dicha, siempre más contextualizada,

más localizada en un espacio y tiempo que obliga a que el filósofo deje constancia, de un modo más preciso, de los tiempos que corren. Así pues, no dudamos en agregar a la bibliografía clásica un apartado relativo a los seminarios publicados en internet y otro a los también muy valiosos documentos de audio y/o audiovisuales de los que nos hemos servido. Así, el modo de proceder para las citas consistirá en especificar su origen (audio, vídeo o seminario) tras la fecha de su registro, en lugar de la paginación –pues carecen de ella–; o, en su defecto, en dirigir directamente a la bibliografía destinada a unos u otros.

0.2. Breve introducción al proyecto filosófico de Alain Badiou

En el prólogo a la edición en castellano de *L'être et l'événement* Badiou realiza una enérgica y elocuente declaración de intenciones sobre lo que él considera que es la función de la filosofía:

“(…) la filosofía es, en última instancia, un recurso más entre otros para intervenir en lo real, existe legítimamente sólo para fortalecer la potencia del espíritu sobre la materia, la afición de la voluntad, la certeza de que el tratamiento de los posibles por el pensamiento forma una unidad con su advenimiento. Se trata de despreciar lo que hay, en nombre de lo que puede haber. Se trata de preferir cualquier verdad a las enciclopedias del saber. (...) Cualquiera que trabaje para la perpetuación del mundo que hoy nos rodea, aunque fuera bajo el nombre de la filosofía, es un adversario, y debe ser conceptualizado como tal. No podemos tener la menor consideración para aquellos cuya sofisticación sirve para legitimar –bajo los vocablos gastados e inconsistentes de ‘el hombre’ y de sus ‘derechos’– el orden capital-parlamentario, hasta en sus expediciones neocoloniales” (Badiou 1988: 6 trad.).

El papel de la filosofía consiste en pensar los procedimientos de verdad iniciados tras un acontecimiento azaroso; es decir, los procedimientos sustractivos que, teniendo origen en una ruptura inmanente en el interior mismo de la situación en la que tienen lugar, crean nuevas formas de universalidad. La búsqueda de la verdad ha guiado desde siempre el camino filosófico de Badiou. Esta es una categoría que, como no podía ser de otro modo, va indefectiblemente ligada a la universalidad, o sea, a la igualdad; siempre en sustracción a las normas diferenciadoras que rigen nuestros mundos. Y, como es por todos conocido, Badiou siempre se ha caracterizado por la defensa de la igualdad.

“La máxima abstracta de la filosofía es necesariamente la igualdad absoluta. Todo lo que se resigna en nombre de la realidad a la tendencia inversa permanece para mí [dice Badiou] extraño a toda verdad. Hasta diría que una de mis empresas ha sido transformar la noción de verdad para que obedezca a este mandato” (Badiou, 2010: 135).

Para Badiou, por tanto, carecería de todo sentido recurrir al concepto de verdad para hablar de él en términos relativistas, pues para ello bastaría con el saber. Así, elabora un concepto de verdad que, en tanto procedimiento de construcción universal, tendente a la

igualdad, necesariamente se sustrae a lo establecido, obteniendo la potencia para ello de una ruptura acontecimental inmanente y la fuerza constructora de un nuevo sujeto post-acontecimental, sostenido él mismo en una ética de las verdades, en una ética sustractiva.

Nos encontramos aquí con uno de los proyectos filosóficos contemporáneos más originales e importantes, tanto por sus propuestas innovadoras para responder a cuestiones clásicas; como por la complejidad técnica de las teorías matemáticas y lógico-matemáticas a las que recurre; por su carácter sistemático; o por su aspiración a la totalidad sin renunciar al concepto de verdad en una época en la que ya hace décadas que se creyó firmar el acta de defunción de los grandes relatos, las utopías e incluso la filosofía, en un intento infructuoso por detener la Historia. Un Bosteels (2011: 72) sin complejos se aventura a afirmar que Badiou inaugura una nueva época, lo que para nosotros tiene sentido: “Nous pourrions même dire qu’avec son retour à la dialectique de Hegel et à l’infini actuel de Cantor, la philosophie de Badiou marque le véritable commencement du XXI^e siècle”.

Badiou establece una ruptura con respecto a todo el espectro filosófico dominante a partir de la II Guerra Mundial, y especialmente después de la caída del Muro de Berlín. Como él mismo declara, “(...) il faut s’élever contre cette volonté de dépréciation et de domestication de la pensée” (Badiou y Roudinesco, 2012: 103). Se niega a aceptar que Nietzsche fue el último metafísico; se posiciona en contra de las teorías discursivas que reafirman el lenguaje ordinario por encima de la propia filosofía; no está dispuesto a ceder ante los que tachan a Platón, Hegel o Marx de precursores del totalitarismo; niega que a partir de Auschwitz sea necesaria la completa transformación de la filosofía; es intransigente respecto a la idea de que la antropología cultural sea la nueva abanderada del universalismo; rechaza el pragmatismo como alternativa a los principios; y, desde una postura completamente impugnada por unos y por otros en la actualidad, afirma que la filosofía jamás puede ser sacrificada por una ética del Otro. Además, su “ontología rompe completamente con el legado neo-Heideggeriano, desde Lévinas y Derrida a Nancy y Lacoue-Labarthe” (Hallward, 2003: xxii); rompe con los por él considerados sofistas modernos (Nietzsche, Wittgenstein, Lyotard), manteniéndose fiel a Platón; y busca la universalidad alejado de la tradición trascendental kantiana. En definitiva, no parece una exageración decir que la propuesta de Badiou es una de las más alejadas, si no la más, del pensamiento dominante actual. Algo totalmente lógico partiendo de la idea de que desde Platón la filosofía siempre ha supuesto una ruptura con las opiniones, y que para el filósofo todo lo consensual es sospechoso (Badiou,

1998a: 90). Lo que significa que la filosofía, si quiere mantenerse fiel a tal concepción, debe ser sustractiva.

Debido a que Badiou predica y practica una filosofía extra-filosóficamente condicionada (matemáticas, poesía, psicoanálisis y políticas de emancipación forman parte o bien de su base racional o bien de los ejemplos en los que se apoya, o incluso de ambos) que no renuncia al diálogo ni con los filósofos clásicos, ni con los modernos, ni con los contemporáneos, podemos afirmar que no es para nada estática; sino que experimenta un continuo dinamismo, incesantemente condicionada por la precaria (in)consistencia, pero de infinita potencia sustractiva, de las verdades efectivas en curso. La complejidad de su obra se puede intuir del gran número de parcelas en las que encuentra fundamentos. Badiou ha elaborado su sistema filosófico valiéndose, además de la propia semilla filosófica, de la teoría de conjuntos, de la teoría de categorías, del psicoanálisis lacaniano, de la literatura en general y la poesía moderna en particular, de la teoría política... Como dice Wahl (1992: 25 trad.), “el pensamiento de Badiou es insaciable, su *libido operandi* sin cesar reactivada por el deseo de explorar más allá aquello cuyos pilares él ha construido y fijado”.

La de Badiou es una filosofía que trata de escapar de algunas de las cadenas académicas contemporáneas, sin renunciar por ello al máximo rigor. En ese complejo espacio de convivencia de ideas, en muchas ocasiones retorcidas o portadoras de una interpretación inusitada, la recepción y divulgación de su filosofía se intuye más complicada que lo ya de por sí esperable teniendo en cuenta que ésta emerge sustraída a las reglas dominantes. Según Livingston (2008: 220), “if there is any hope for the continuance of these methods, it will indeed be important that continental philosophers learn logic and set theory, and that analytic philosophers learn Lacan, Deleuze, and Derrida; this will require, clearly, that both groups give up deeply-held prejudices and methodological assumptions”. Lo cual, naturalmente, multiplica las críticas de uno y otro lado por no plegarse escrupulosamente a sus métodos y conceptos.

Sin embargo, cuesta entender que se haya tardado tanto tiempo en reconocer el valor de la obra de este filósofo, cuyo verdadero reconocimiento internacional no ha llegado hasta la segunda década del siglo XXI. Como afirma Hallward (2003), para quien *L'être et l'événement* es el trabajo filosófico más completo escrito en Francia desde la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, Alain Badiou es quizás, actualmente, el único serio rival de Deleuze o Derrida dentro de la filosofía francesa. Puede suceder que el problema para su reconocimiento como un gran filósofo de la segunda mitad del siglo XX, no sólo en Francia sino en todo el mundo, haya sido

que su controvertida y provocadora propuesta no comparte las ideas dominantes de la filosofía contemporánea, sean éstas las de la conocida como corriente anglosajona o bien las de la continental. Es decir, la filosofía de Badiou, del mismo modo que los procedimientos de verdad, se encuentra ella misma sustraída al orden establecido, al orden filosófico en este caso.

Muchos de sus adversarios (no sólo filosóficos, quizá estos los menos; sino más bien los adversarios políticos) lo han tachado de Maoísta radical anclado en el pasado. Pero no hay nada más cercano al reduccionismo y más alejado de la verdadera propuesta filosófica de Badiou que ese tipo de declaraciones. Si bien fue activo políticamente, apoyando el maoísmo francés durante la década de los 70, no hay más que sumergirse en sus obras de mayor profundidad filosófica para percatarse de que su propuesta va mucho más allá del maoísmo, incluso más allá de lo que él mismo escribe en algunos de sus pequeños y provocadores textos políticos. La categoría de sustracción con la que Badiou renueva la dialéctica y la filosofía contemporánea no es negativa ni destructora; sino, como veremos, afirmativa y creadora.

En cambio, sí que hay otro tipo de críticas y aportaciones filosóficas constructivas y rigurosas, las cuales en su mayoría provienen de ese (re)conocido entorno que decíamos que viene estudiando su filosofía desde al menos la última década del siglo pasado, grupo (no constituido como tal) heterogéneo al que cada vez se van sumando nuevas caras y publicaciones. Por lo tanto, para comprender el proyecto filosófico de Badiou, y no caer en el error de las críticas no suficientemente fundadas, no nos podemos limitar –como de hecho ya hemos subrayado en la introducción al proyecto de tesis doctoral– a sus alborotadoras colaboraciones en los diferentes diarios u otro tipo de prensa, ni a sus antiguas apariciones en diversos actos relacionados con la política⁴, pero tampoco a ciertos textos producidos por él mismo, pues en algunos la provocación juega un papel preponderante –y, por lo que se puede apreciar, certero– (pensamos especialmente en la serie *Circonstances*, donde, entre otros, se publicó su famoso texto sobre Sarkozy); sino que hay que ir a la esencia misma de su filosofía, a los fundamentos onto-lógicos en los que ésta descansa, donde nos encontraremos con la sustracción como una de las categorías centrales. No hay otro modo de acceder al verdadero potencial de la propuesta del filósofo francés.

⁴ Perteneció, como uno de los fundadores, junto con Sylvain Lazarus y Natacha Michel entre otros, a *L'Organisation Politique*, lo que hasta su desaparición fue un partido político con una singular propuesta sin programa político al uso y promoviendo la participación ciudadana como motor de cambio y dirección.

De sus inicios como filósofo Badiou debe mucho a Sartre. Él fue el primer maestro reconocido por el propio Badiou, quien públicamente siempre se ha confesado como un joven sartreano declarado, tanto en el pensamiento como en la acción⁵. Badiou (2008: 26 trad.) escribió que es Sartre quien “nos invita a volver sobre la cuestión del sujeto político, y trazar una vía de una filosofía materialista-dialéctica” –que el propio Badiou terminará denominando dialéctica materialista–, convirtiéndose así en “un gran compañero”, no solo de “nuestras acciones”, sino también de “nuestros pensamientos”. De lo que no hay ninguna duda es de que Badiou termina por separarse, al menos en cierto modo, de su maestro de juventud.

La publicación de *L'être et l'événement* (Badiou, 1988) cambió el rumbo que había adquirido su propuesta filosófica⁶ –que pasó del materialismo dialéctico especulativo cercano al historicismo, ensayado en *Théorie du sujet* en 1982, a una dialéctica materialista basada en la teoría de conjuntos, que recuperaba ciertos presupuestos de *Le Concept du modèle: Introduction*

⁵ Sobre la relación intelectual de las trayectorias de Sartre y Badiou y la influencia del primero en los inicios del segundo en la filosofía, ver: Vermeren, Patrice (2006). “Alain Badiou, fiel lector de Sartre 1965/2005 (Collages)”, en Horacio Gonzalez (ed.), *Jean-Paul Sartre, Actualidad de un pensamiento*, 7-22. Buenos Aires: Colihue. O también: Terray, Emmanuel (2011a). “Badiou et Sartre”, en I. Vodoz y F. Tarby (eds.), *Autour d'Alain Badiou*, 127-141. Paris: Germina.

⁶ A pesar de la tendencia a separar en dos etapas su trabajo filosófico (la primera con *Théorie du sujet* (1982) como obra principal, además de las anteriores *Théorie de la contradiction* (1975), *De l'idéologie* (1976) y la posterior *Peut-on penser la politique?* (1985), pero sin incluir su primer trabajo filosófico, dedicado a la lógica matemática: *Le Concept du modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques* (1969), redactada en los meses previos a Mayo del 68 en forma de dos conferencias –la primera de las cuales tuvo lugar el 29 de abril de ese mismo año, mientras que la segunda se suspendió precisamente por los sucesos de ese acontecimiento que marcaría la vida de Alain Badiou–, pero no publicada hasta 1969; y la segunda etapa a partir de *L'être et l'événement*), también se puede apreciar una clara continuidad entre ambas, aunque únicamente se dé en algunos aspectos. Contrario a la separación se muestra Bruno Bosteels, defensor de la tesis de que ya la primera etapa de Badiou no es más que el anuncio de lo que está por venir (ver especialmente: Bosteels, 2007; 2009). Incluso el propio Badiou se manifiesta en contra del dualismo que en ocasiones se trata de establecer entre lo que se conoce como la primera y la segunda etapa de su pensamiento filosófico; acepta las obvias diferencias entre un periodo y otro, pero también subraya las relaciones que se establecen entre ellos. Una clara muestra de ello es que en el prefacio de la nueva edición de *Le Concept du modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, reeditado en 2007 por Fayard, dice que “en *Théorie du sujet* [primera etapa] se encuentran huellas de lo que se anunciaba en el opúsculo redactado en 1968 y publicado en 1969” (Badiou, 2007: 9 trad.), refiriéndose precisamente a *Le Concept du modèle*, y añade que “con *L'être et l'événement* [segunda etapa] se afirma, en condiciones enteramente renovadas, una fidelidad manifiesta a los trabajos de los que surgía, veinte años antes, *Le Concept du modèle*” (*Ibid.*:12 trad.).

à une épistémologie matérialiste des mathématiques (Badiou, 1969)—, pero también el horizonte de la filosofía francesa, europea, o incluso mundial⁷. Esta ambiciosa obra, seguida por el primer *Manifeste pour la philosophie* (1989), supuso un “gesto platónico⁸” del pensamiento de Badiou. Gesto con el que recuperó las matemáticas para pensar el ser (ontología = matemáticas), al tiempo que se imponía a la influencia del estructuralismo hermético que practicó en *Le Concept du modèle* como consecuencia de una “lectura positiva de la matemática como lugar de las escrituras regladas” (Badiou, 1969: 25 trad.); superó el origen marxista (leninista-maoísta) de su primera etapa, si bien manteniendo la naturaleza dialéctica (fue más allá de las limitadas posibilidades de la contradicción estructural) y un estructuralismo abierto que, incorporando las figuras de acontecimiento y de sujeto, posibilita los cambios verdaderos; también mantuvo la esencia materialista de su filosofía, superando las enseñanzas de su maestro Althusser, de tal modo que a partir de un segundo gesto platónico recuperó —de Platón— la apertura de la filosofía a los cuatro espacios que la condicionan⁹, en lugar de reducirlos o incluso suturar la propia filosofía al terreno de la ciencia, como sí hicieron Althusser y, en un primer momento, él mismo, Badiou, cuando fue alumno suyo (Bosteels 2007: 25-26).

Con *L'être et l'événement* Badiou propone una reformulación de lo que es la filosofía y aporta una nueva perspectiva que hasta entonces no se había tenido en cuenta en el pensamiento occidental (Badiou, 1990c): separa la verdad de la filosofía; efectivamente, no es la filosofía la que produce verdades, sino que es en el terreno de la ciencia, el arte, la política o el amor donde los sujetos post-acontecimentales las construyen apoyados en la potencia sustractiva liberada por una ruptura acontecimental. Sin olvidar además que esas mismas verdades son las que

⁷ Si bien este giro se apreciará con mayor claridad con el paso de los años y el incremento, aún más, de los trabajos en torno a la propuesta filosófica de Badiou; a día de hoy ya no es necesario presentarlo, ni siquiera en EEUU (donde recibe elogios de parte de la analítica estadounidense con respecto a la aplicación de la teoría de conjuntos para el desarrollo de su meta-ontología en *L'être et l'événement* y de la teoría de categorías para el despliegue de su fenomenología objetiva en *Logiques des mondes*), o en América Latina (especialmente apreciado en Argentina), donde en el año 1999 se realizó la traducción castellana de *L'être et l'événement*, una de las primeras traducciones de dicha obra en el mundo entero. Pero lo mismo sucede ya por toda Europa; no hay discusión sobre su filia —pero también fobia— internacional.

⁸ Este gesto implica “levantar acta del final de una edad de los poetas, convocar como vector de la ontología las formas contemporáneas del matema, pensar el amor en su función de verdad, inscribir las vías de un comienzo de la política” (Badiou, 1989: 75 trad.).

⁹ Ciencia, política, arte y amor son los cuatro ámbitos posibles de las verdades, condiciones extra-filosóficas de la filosofía.

condicionan a la filosofía en tanto encargada de pensar su *composibilidad* [*compossibilité*], la de los cuatro ámbitos de pensamiento (siempre considerado éste como lo que indiscierne teoría y praxis). Así, la verdad pasa de ser una característica del discurso filosófico (él mismo debe producirla) o de estar desterrada de la filosofía misma (empezando por Nietzsche y continuando con Wittgenstein hasta el postmodernismo actual) a, finalmente con Badiou, ser una categoría de la filosofía. Tal y como Badiou la comprende, sin verdades, sin sustracción, o lo que es lo mismo, sin acontecimientos y sin sujetos post-acontecimentales, no hay filosofía.

Con *Logiques des mondes* Badiou va más allá del pensamiento del ser, piensa su aparición ahí-en-un-mundo apoyándose en la teoría de categorías; se trata de pensar el aparecer del ser a partir de las redes de relaciones que éste establece con otras multiplicidades que también aparecen en su mismo mundo. Si *L'être et l'événement* es la *ontología* de la metafísica de Badiou, *Logiques des mondes* se constituye como su *ontología*, como una fenomenología; conformando así, ambas, una onto-logía. Aquí no sucede como con *L'être et l'événement*, con el que se establecía un punto de no retorno en su producción filosófica, sino que se profundiza en la línea marcada por tal obra, manteniendo los principios básicos allí desplegados; más allá de los cambios lógicos que supone pasar de pensar apoyados en una lógica clásica (binaria) a hacerlo en una lógica intuicionista (que permite diferentes valores), las figuras básicas también se mantienen (ser-ahí del ser, acontecimiento, sujeto y verdad). Ahora se trata de pensar el aparecer de las verdades en un mundo, de hacer inteligible su existencia como creación procedimental afirmativa. Es cierto que la categoría de sustracción pierde peso en esta obra, debido a que el acontecimiento ya no es un punto clave sobre el que se centra la investigación, y también a su objetivación parcial; pero, aún sin perder la esencia sustractiva (“*il n’y a que des corps et langages, sinon qu’il y a des vérités*”; nótese la fuerza sustractiva del *sinon que* de la máxima de *Logiques des mondes*), se apuntala la afirmación como categoría inseparable de la producción de verdades.

Pero el filósofo francés no se detiene ahí. François Wahl tenía razón con respecto a su insaciabilidad intelectual; a la edad de ochenta años *L’Immanence des vérités* se convertirá, lo hemos anticipado, en su tercera y definitiva *magnum opus* filosófica. De ella cabe destacar que, por primera vez, en lo que podríamos considerar como un nuevo gesto platónico, Badiou liga explícitamente la filosofía a las categorías de vida y felicidad; algo que no había practicado más que, muy someramente, en las conclusiones de *Logiques des mondes* y en textos posteriores,

donde también incorporaba la noción de Idea e ideación, esencial en todo proceso de subjetivación. Ni ser, ni ser-ahí, lo que ahora persigue Badiou es analizar el proceso de subjetivación desde el interior mismo de los procedimientos de verdad. Con ello, dará por culminado su descomunal proyecto filosófico y vital. Sin embargo, en lo que a nosotros respecta, para abordar estas últimas cuestiones no dispondremos de nada más que de las notas de sus seminarios de los últimos años¹⁰.

Sin más dilación, pues carece de sentido avanzar tangencialmente cuestiones que más abajo serán abordadas en profundidad, daremos paso al trabajo de investigación subrayando que ‘universalidad’, ‘sustracción’ –afirmativa– y ‘ética’ –afirmativo-sustractiva– son las categorías que lo guiarán.

¹⁰ Nos referimos a los que aparecen en la bibliografía destinada a los seminarios de internet (apartado 6.1.), concretamente a Badiou (2011-2012; 2013-2014; 2014-2015; 2015-2017).

PARTE I

1. ¿Qué es filosofía?¹¹

Desde el momento en el que un filósofo afronta la eterna cuestión de *qué es filosofía* ya está haciendo filosofía; del mismo modo que al practicar lo que él considera que es filosofía también está respondiendo con su propia práctica, de manera implícita, a esa cuestión. De modo que no es necesario plantearse la cuestión directamente para responderla; incluso puede suceder que, de ese modo (tratando de responderla explícita y directamente), el resultado difiera de lo que se obtiene de la propia práctica filosófica. Por tanto, ¿qué mejor manera de descubrir qué es lo que un filósofo entiende por filosofía que la de indagar directamente en su propia práctica filosófica, en los textos y documentos (hoy en formatos variados) que nos lega? Porque quizá deba ser la propia filosofía la que hable en nombre del filósofo, en lugar de que sea el filósofo el que defina una práctica que se expresa por sí misma.

Reflexión ésta que nos lleva a afirmar que todo intento de definir lo que es la filosofía, según Badiou o cualquier otro, siempre será un intento precario, una visión parcial, sesgada y, cómo no, subjetiva. Consecuentemente, no buscaremos aquí una definición concreta de la filosofía según Alain Badiou, ni mucho menos objetiva; pues sin necesidad de plantearse la cuestión directamente —y a pesar de que ya lo hayamos hecho en un punto tan significativo como lo es el título del apartado—, simplemente en el desarrollo de la práctica que analiza la propuesta

¹¹ “¿Qué es filosofía?” (en el original *What is philosophy?*, ya que los cursos/conferencias fueron en inglés) se corresponde con el título escogido por Badiou para denominar un conjunto coherente y cohesionado de cursos/conferencias que impartió en agosto de 2010 en The European Graduate School (EGS). Es justo reconocer, por tanto, la deuda con tales intervenciones de Badiou, no solo en lo que al título general de este apartado se refiere, sino también en la idea originaria de su estructura, si bien finalmente poco tiene que ver con ellas. La serie de grabaciones que conforman ese conjunto ordenado de los cursos/conferencias correspondientes a ese verano de 2010 se puede encontrar en la página web de EGS (<<http://egs.edu/>>), concretamente en el apartado dedicado a las ‘lectures’ de Alain Badiou (<<http://egs.edu/faculty/alain-badiou/lectures/>>). A continuación presentamos, adecuadamente ordenados, los nombres de esos cursos/seminarios que conforman el conjunto completo; también los incluimos, con el enlace correspondiente a la grabación, en la bibliografía reservada a los documentos de audio y/o visuales: *What is philosophy? (part I)* (2010); *What is philosophy? (part II)* (2010a); *Philosophy’s conditions of existence* (2010b); *Truth exists* (2010c); *Beyond positivism and nihilism* (2010d); *Mysticism and philosophy* (2010e); *The process of philosophy* (2010f); *Questions and answers (part I)* (2010g); *Philosophy and time* (2010h); *Eternity in time* (2010i); *What is to be done?* (2010j); *Questions and answers (part II)* (2010k). Este compendio de intervenciones de Badiou finalmente también ha sido publicado en lengua inglesa por la editorial estadounidense Atropos Press, con el título *What is philosophy? A lecture of Alain Badiou*; ver Badiou (2015d).

filosófica de Badiou ya se encuentra la respuesta a la cuestión, a la cuestión de qué es filosofía, de qué es la filosofía según él, según Alain Badiou, o, más precisamente, de qué es lo que nosotros entendemos que es la filosofía según él.

Eso sí, sin lugar a ningún tipo de duda, y lejos de toda pretensión, cuestionarse dentro de los dominios de esta tesis doctoral *qué es filosofía* según Badiou de ningún modo significa hacer filosofía, sino, como decimos, simplemente preguntarse por lo que Badiou entiende por ella y tratar de dar forma subjetiva a lo que ya está expresamente expuesto en su propia obra, en sus intervenciones. Sea como fuere, lo que aquí no ensayaremos, con toda seguridad, es una definición concreta en la que quede perfecta y canónicamente definida la filosofía de Badiou.

Es importante subrayar que por el momento tampoco trataremos de sumergirnos en el entramado conceptual propiamente ontológico o fenomenológico (ser, ser ahí, acontecimiento, sujeto, verdad, etc.), ni en su evolución a lo largo del tiempo, pues esa es una cuestión que reservamos para más adelante (ver parte II), un asunto que requerirá de una precisión rigurosa y de –al menos– cierta cercanía con la matemática y con la lógica matematizada. Nuestro objetivo aquí, sin embargo, consistirá, por un lado, en reconocer e indagar sobre las categorías que consideramos que son las cardinales, en torno a las cuales se articula toda la filosofía de Alain Badiou y, por otro, en obtener una fotografía clara y panorámica de qué es la filosofía para Badiou –o, quizá mejor en términos cinematográficos que fotográficos, en lograr un plano secuencia que capte el dinamismo de una filosofía que, en interacción con lo real de los procedimientos de verdad, progresa en el proceso mismo de su construcción (los conceptos evolucionan con la propia filosofía, no son estáticos)–.

Comenzaremos por reconocer cuáles son las invariantes históricas de la filosofía, las características que la definen internamente; y pasaremos a realizar una contextualización a partir de cuestiones relevantes en el proyecto filosófico de Badiou. Esa primera parte que nos ayude a obtener una visión general de la localización de la filosofía del autor francés se verá complementada con un primer acercamiento a las cuestiones más relevantes de su filosofía. Posteriormente abordaremos, de un modo más concreto, el análisis de cada una de las categorías principales en torno a las cuales consideramos que gira todo el proyecto de Badiou; donde se analizará la filosofía en tanto extra-filosóficamente condicionada –por la ciencia, la política, el arte y el amor–, el papel de la composibilidad para la conciliación de un sistema cohesionado, la relación entre filosofía y pensamiento, la importancia de la ruptura como categoría integrante de una filosofía fiel a su naturaleza dialéctica, su relación con lo real y lo que ello supone y, por

último, la importancia del sujeto como categoría vehicular y la verdad como categoría sobre la que gira todo el espacio conceptual en el que se piensa y se despliega la filosofía de Alain Badiou.

También queremos remarcar aquí que situamos este apartado delante del tratamiento individual de las dos obras que vertebran la filosofía de Badiou (*L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*), y del análisis que implica el paso de la primera a la segunda, con la intención de evitar precisamente eso: el hecho de tener que estar en todo momento saltando de una a la otra y explicando las diferencias y los cambios sufridos por los conceptos, y lo que ello implica directa o indirectamente. De ahí que, por el momento, las referencias precisando entre una y otra sean las mínimas imprescindibles; tiempo habrá para ello en apartados sucesivos, especialmente en el reservado para analizar tales cuestiones (apartado 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”). De modo que lo que aquí se busca es obtener una visión general de su filosofía, más cercana a lo que une que a lo que separa, más en el sentido de localizar el movimiento de su filosofía en la contemporaneidad que de analizar la evolución de cada concepto o los mecanismos del despliegue de los procedimientos de verdad desde el advenimiento de un acontecimiento singular; cuestiones que, como acabamos de subrayar, serán abordadas cuando nos dediquemos a cada una de esas dos obras por separado y a la relación entre ambas.

Se trata, por tanto, de adquirir los fundamentos que nos permitan afrontar con garantías el reto de enfrentarnos a la filosofía de Alain Badiou, al entramado conceptual de sus *magna opera*, a saber: *L'être et l'événement* (1988) y *Logiques des mondes* (2006). Todo ello con el objetivo final de abordar la cuestión principal que plantea la presente tesis doctoral: el papel de la sustracción como categoría central en la búsqueda y pensamiento de la universalidad y, consecuentemente, en la orientación ética.

La filosofía, principalmente entendida como la metafísica occidental, se ha mantenido con vida a lo largo de los últimos dos siglos en la precariedad de su muerte, únicamente viva y presente merced al constante anuncio de su fin; aguardando agónicamente el frío unánime. No obstante, parece que todavía hay quien no se resigna y considera que lo que hay que afirmar no es el ‘fin de la filosofía’, sino el fin del ‘fin de la filosofía’. Porque no es el filósofo el que tiene necesidad de ella para mantener su estatus, sino el propio mundo el que la necesita para

recuperar el deseo más allá del gris devenir mundano, el deseo de la afirmación de lo verdaderamente nuevo y universal frente a la sumisión a lo establecido, la brújula que ponga en el norte lo que se sustrae a la vana repetición de lo particular y sus constricciones, el alegato que muestre que, hoy, la verdad es posible, que tiene lugar entre nosotros y que es por nosotros construida; y todo ello allende las dificultades que pueda encontrar.

“Je ne nie pas du tout que la philosophie soit malade, peut-être même après tout, eu égard à l’amplitude du programme et à la difficulté qu’il y a à le soutenir, peut-être même elle est mourante. Mais le monde lui dit à ce mourant, sans qu’il soit ici de requérir un sauveur ou un miracle (...), le monde dit à ce mourant : ‘lève-toi et marche!’” (Badiou, 2015b: 33).

1.1. Invariantes históricas de la filosofía

Si aceptamos que la filosofía tiene un lugar de nacimiento es porque se le reconocen unas características particulares, y, por lo tanto, si no se dan no se puede hablar de filosofía en sí misma. En este sentido, Badiou atribuye a la filosofía unas características intrínsecas y otras extrínsecas. Defiende que para que la filosofía tenga lugar, para que se pueda hablar propiamente de la existencia de la filosofía, se tienen que dar, por un lado, una serie de condiciones externas a la filosofía misma, las cuales se conocerán como las condiciones extra-filosóficas de la filosofía –o, simplemente, condiciones de la filosofía– (los terrenos en los que las verdades son posibles); y, por otro, ésta tiene que cumplir con unas características internas, además de tener que ser atravesada transversalmente por un deseo que conforme una diagonal de tal modo que se convierta, digámoslo así, en el motor mismo de la filosofía.

Badiou respalda que la filosofía posee, independientemente de las particularidades que la rodeen, una serie de características invariantes que se han repetido a lo largo de todos los periodos en los que la filosofía ha sido posible; características, por tanto, inherentes a toda filosofía –tal y como él la entiende–. Partiendo de la consideración, como se hace comúnmente, de que el inicio de la filosofía se da en la antigua Grecia entre los siglos VI y V antes de Cristo, con Parménides y Platón (en este caso en oposición a Heidegger y su defensa de que la etapa que se abre con Platón no da comienzo más que al olvido del Ser); Badiou considera que, a partir de ese momento y contexto, cada vez que la filosofía ha tenido lugar ha cumplido con las siguientes cinco características¹²:

1. Si cada filosofía asume unos axiomas de pensamiento y posteriormente extrae las consecuencias que de ellos se derivan, también es necesario que acepte como ley general que cada una de sus proposiciones pueda –y tenga que– ser examinada por los otros. Que todo deba ser sometido a discusión significa que las propuestas filosóficas, por la simple particularidad de ser vertidas por un filósofo, no son de ningún modo proféticas, no poseen un carácter divino que las dote de una autoridad irrevocable, ni son afines a un poder fáctico que las imponga. La filosofía es discusión, y a través de ella obtendrá la consistencia, la garantía su discurso. Según Badiou, lo anterior evidencia que la primera

¹² Ver, en la bibliografía reservada a los documentos de audio y/o visuales, Badiou (2010b).

condición para que la filosofía pueda existir es la necesidad de un *contexto democrático* (en un sentido amplio, alejado del concepto de democracia que hoy se maneja en occidente para dar nombre a una forma de organización de los Estados) que permita la expresión de proposiciones ajenas a lugares o poderes concretos (políticos, económicos, sociales, religiosos, etc.) y su discusión y refutación o afirmación. La filosofía necesita, por tanto, un contexto de total *libertad* en el que todo argumento pueda ser expuesto, pero también refutado, en el cual prevalezca la libre determinación del pensamiento frente a cualquier tipo de poder.

2. Esta libertad total de pensamiento y de argumentación que se propone como primera condición señala la indispensabilidad de una ley común que permita la discusión filosófica. Es decir, la libertad total de pensamiento pone en evidencia la necesidad de una *lógica* que nos permita discernir lo que es una discusión filosófica de lo que no lo es; una concepción común de la racionalidad que posibilite la exposición y discusión colectiva de las proposiciones filosóficas. Para poder discutir colectivamente sobre las consecuencias de axiomas de pensamiento subjetivos necesitamos una(s) lógica(s) que lo posibilite(n).

3. Tras la dialéctica entre la libertad absoluta (democracia) y el poder absoluto de la ley (lógica), Badiou afirma que la tercera condición es la posibilidad de *universalidad*. Toda afirmación, consecuencia y discusión contenida en las dos primeras condiciones, o sea el discurso racional de la filosofía, está dirigido a todo el mundo sin excepción. No se trata únicamente de que las proposiciones filosóficas sean universales, sino también de proclamar que en la filosofía existe una idea fundamental de la igualdad. En este punto, para sostener que se trata de una afirmación puramente filosófica que afirma la igualdad en el campo del pensamiento, en la que no importa la condición de la persona, Badiou nos recuerda cómo en el Menón Sócrates habla con el esclavo y discute un problema geométrico. Ante el pensamiento todos somos iguales. La afirmación de la igualdad ante el discurso racional de la filosofía, afirmando que tal discurso racional va dirigido a toda persona sin restricción, obliga a la consideración del ser humano más allá de sus particularidades –pero sin eliminarlas–, en su genericidad [*généricité*] diría Badiou.

4. La cuarta condición propuesta por Badiou hace referencia a las lenguas de la filosofía. No se puede reducir la filosofía a una sola lengua, porque supondría el incumplimiento de la primera (democracia) y la tercera (universalidad) de las condiciones previas. En opinión del filósofo francés, cuando Heidegger anuncia que la lengua alemana es *la* lengua se sitúa fuera de la filosofía, excluye a todo aquel que no hable alemán, limita la participación al cumplimiento de dicha particularidad. Más allá de las lenguas nacionales, la filosofía elabora un lenguaje racional propio en cada caso, debido a la variedad disciplinaria en la que se apoya y sobre la que construye su discurso. No hay nada que pueda ser llamado un lenguaje filosófico puro, más bien se trata de una *impureza del lenguaje*. La filosofía se mueve entre los extremos de lo puramente formal (*matema* [*mathème*])¹³ y lo puramente poético (*poema*)¹⁴; pero también en el resto de posibles clasificaciones, sin considerar que una sola de ellas pueda ser la filosófica. También se puede decir que la filosofía, como discurso, organiza, de ese modo, la superposición de una ficción de saber, en la que la filosofía imita al matema, y de una ficción de arte, en la que la filosofía imita al poema (Badiou, 1898-1990: seminario; 1992a: 59-61 y 71 trad.; 2003: 165-166). Esta situación de impureza se repite en las distintas filosofías desde su nacimiento y dota a la filosofía de la posibilidad de deslizarse por cualquiera de las formas del lenguaje.

5. La quinta y última de las características que debe cumplir la filosofía para existir tal y como Badiou la comprende hace referencia a su transmisión. Partiendo de la base de que la filosofía promueve un cambio subjetivo más allá de lo puramente racional, hay una parte de la transformación que no puede ser reducida a argumentos racionales; existe una especie de transmisión física mediante la presencia del filósofo que impide que la obra pueda ser reducida a los textos escritos o que pueda ser separada de los nombres propios de los filósofos. A pesar de que la filosofía es racional, su transmisión necesita de la

¹³ Badiou, como en tantas ocasiones, extrae el término *mathème* de la jerga lacaniana. Así lo declara en su seminario del curso 1986-1987: “Mathématique est le mot qui désigne très précisément la pensée pure de l’être pur, du multiple pur, (...) qu’avec Lacan nous pouvons nommer des mathèmes” (Badiou, 2015: 217).

¹⁴ “On pourrait dire que le poème exagère la singularité de la langue jusqu’à sa limite, jusqu’au hors-langue. Alors que les mathématiques procèdent d’emblée à l’extérieur de la singularité. Deux chemins contrastants, mais tous deux en direction du réel, de l’universalité” (Badiou con Haéri, 2015: 44). Además, como veremos a continuación, matema y poema también constituyen dos de las cuatro condiciones extrínsecas de la filosofía.

presencia del filósofo para su discusión, incluso la lectura de libros de filosofía supone “la reconstitución de la presencia espiritual del filósofo”. Badiou asocia esta relación al amor como condición para la filosofía, porque la exigencia de la presencia física del “maître” para la transmisión de la filosofía supone una condición subjetiva absoluta (como en el caso del amor como procedimiento de verdad).

De modo que las características –o condiciones internas– objetivas que Badiou atribuye a la filosofía para que ésta pueda existir son la libertad o democracia¹⁵, la lógica, la universalidad, la impureza del lenguaje y la presencia –incluso espiritual– del filósofo. Sin ellas no podremos hablar de filosofía, de la existencia de la filosofía como tal, sino de otras formas de pensamiento, sean cuales sean. Estas son, por tanto, las características que Badiou atribuye a la filosofía desde su nacimiento en Grecia, allá por los siglos VI y V antes de Cristo, las que se han repetido invariablemente en cada ocasión en que ésta ha existido. Sin importar las condiciones y la cultura en la que la filosofía tenga lugar, ésta cumple unas condiciones de existencia universales, sin las cuales no hablaríamos de filosofía en el sentido en el que Badiou lo hace, sino de otro tipo de creación cultural. A estas condiciones intrínsecas, diferentes de las condiciones extra-filosóficas (Badiou siempre subraya que ya el propio Platón consideraba que condicionaban exteriormente la filosofía), las denominaremos condiciones internas a, o características de, la propia filosofía; de modo que evitemos que la utilización de un mismo significante nos empuje a cometer el error de confundir unas con otras.

De entre todas esas características internas o invariantes, cabe resaltar un pequeño matiz en una de ellas con respecto a las otras cuatro. Si nos fijamos con detenimiento podremos observar que mientras que cuatro de las cinco invariantes hacen mención a una característica única y clara; sin embargo, la que resta, en nuestro caso la relativa a la impureza del lenguaje, oscila entre dos posiciones (el poema y el matema) sin llegar a hermanarlas. La filosofía históricamente se ha caracterizado por privilegiar una de las dos vertientes que sostienen tal impureza, es decir, se ha suturado bien a una o a la otra. Los paradigmas indiscutibles de tales posiciones son, por un lado, Platón en la defensa de la matemática frente a la sombría poesía, y, por otro, Heidegger situando el ser del lado del lenguaje poético, al tiempo que rechazaba

¹⁵ Visto el desprestigio de la palabra democracia en la actualidad, como consecuencia del tipo de democracia capitalo-parlamentaria [*capitalo-parlementaire*] (expresión habitual de Badiou) como forma de estado impuesta por occidente, quizá lo más adecuado sea hablar únicamente de libertad.

frontalmente la racionalidad científica. Badiou, por su parte, centra sus esfuerzos en elaborar una filosofía que no solo integre a las dos, sino en la que ambas sean absolutamente imprescindibles para que pueda ser considerada como tal. De ahí la importancia que cobra en la filosofía de Badiou la articulación de la impureza del lenguaje.

Más allá de los ejemplos o enunciaciones –explícitas o implícitas– que podamos encontrar en sus textos, aquí nos haremos eco de una esclarecedora conversación que mantuvo con Angelina Uzín Olleros en el año 2004¹⁶. Uzín Olleros cuenta que cuando le interroga por ese desacuerdo histórico en el terreno de la filosofía entre el poema y la matemática Badiou contesta lo siguiente:

“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” (Badiou, 2007b: 56).

En su afán por establecer de un modo estable esa relación dialéctica entre poema y matema en la filosofía, Badiou recurrirá a la categoría de sutura (de la que, por cierto, nos acabamos de servir pocas líneas más arriba) con el objetivo de evitar que la filosofía caiga completamente del lado de uno de esos dos polos dejando al otro completamente marginado, o

¹⁶ Ver Uzín Olleros (2008: 9-11). Dado que las preguntas lanzadas por Uzín Olleros tuvieron lugar en el marco de una serie de conferencias que Badiou impartió en Buenos Aires (Argentina) en junio del año 2004, invitado por la Escuela de Filosofía de la UNR, las cuales quedaron recogidas en el libro *Justicia, filosofía y literatura* (Badiou, 2007b), las dos cuestiones de ésta y las consiguientes respuestas de Badiou también se pueden encontrar, además de en esa primera referencia, en Badiou (2007b: 56, 80-81).

tratándolo como un aspecto abyecto que no merece más que ser desplazado del pensamiento filosófico. Eso sí, ha de quedar claro que esa impureza del lenguaje no debe convertirse en la búsqueda aristotélica de la justa medida. En ese mismo contexto del que nos estamos sirviendo para mostrar la relevancia de la impureza del lenguaje en Badiou, o sea las cuestiones a las que Uzín Olleros hace referencia, Badiou (2007b: 81), en otra de sus respuestas, deja claro 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”. No se trata de encontrar el equilibrio entre una y otra, ni mucho menos, sino de que ambas estén presentes. Además, en tanto condiciones externas de la filosofía, terrenos posibles de las verdades, tanto el poema como el matema condicionan a la filosofía; una filosofía digna de tal nombre, desde el punto de vista de Badiou, siempre debe incorporar las últimas novedades de ambas, no puede excluir a ninguna de ellas. De ahí también el peso extra que donamos a esta invariante de la impureza del lenguaje, pues se apoya en dos de las condiciones externas de la filosofía.

A esas cinco invariantes internas a la propia filosofía (libertad, lógica, universalidad, impureza del lenguaje y presencia del filósofo), y teniendo en cuenta que, como decíamos, no siempre –ni en toda época ni en toda cultura– hay filosofía y que, por tanto, ésta es localizable temporal y espacialmente, hay que sumarle el hecho de que Badiou (1992b; 2003: 39-57; 2012a: vídeo; 2015b: 11-33)¹⁷ defiende que la filosofía pivota sobre el eje genérico de lo que él considera que es el “deseo de filosofía [*le désir de philosophie*]¹⁸”, ese deseo transversal que más

¹⁷ Puesto que la variación en los textos de estas cuatro referencias, independientemente del idioma, es mínima, en adelante únicamente citaremos la más reciente, la del año 2015; eso sí, a excepción de los casos en los que la cita no sea compartida y haya que dirigirse específicamente a alguno de los otros tres trabajos.

¹⁸ Es importante subrayar aquí, del mismo modo que en *Infinite thought* (Badiou, 2003: 57) lo hacen Oliver Feltham y Justin Clemens (editores y traductores del texto, publicado en inglés), que el sintagma “le désir de philosophie” en francés es ambiguo por el estatus sintáctico de “philosophie”: en el sentido objetivo del genitivo es la filosofía la que es deseada; en cambio, en el sentido subjetivo es la propia filosofía la que desea, o incluso puede indicar que hay un deseo que atraviesa, como una diagonal, la filosofía. Sin embargo, en la introducción de *Métaphysique du bonheur réel*, Badiou (2015b: 8), haciendo referencia a ese mismo texto recuperado y actualizado para la ocasión, escribe lo siguiente: “j’éclaire les raisons pour lesquelles un sujet humain peut (...) nourrir en lui un désir singulier, que j’appelle tout simplement le désir de philosophie”. No obstante, lo más adecuado quizá sea, a nuestro entender, considerar que el deseo de filosofía se constituye como una mezcla –de las tres posibilidades que anuncian Feltham y Clemens– que atraviesa la constitución misma de la filosofía tal y como Badiou considera que ésta debe ser en la

arriba habíamos mentado. En las notas que se conservan (gracias a François Duvert) del curso de agregación que Badiou impartió en la École Normale Supérieure en el año 1999-2000, bajo el título de *La Métaphysique (Cours d'agrégation 1999-2000)*¹⁹, éste escribía que “tous les grands philosophes critiques ont compris qu'en vérité la critique c'est une chose, mais le point c'est que la métaphysique est un désir”. Como sabemos, Badiou utiliza “sin temor” el nombre de metafísica para designar su filosofía²⁰, y se muestra reticente a la reducción de la filosofía al carácter finito de una teoría crítica. De ahí que en este caso, a nuestro entender, podamos intercambiar el nombre de metafísica por el de filosofía sin mayor problema, asociando esa frase con el concepto de “deseo de filosofía”; de tal modo que se pueda afirmar que lo que todos los grandes filósofos han comprendido es que la filosofía es un deseo. Sin embargo, hay que reconocer que Badiou (2015b: 32) no entiende la metafísica en un sentido clásico, sino construida a partir de las ruinas mismas de la metafísica clásica y de la crítica moderna a esa metafísica. Lo que el deseo de filosofía nos indica, junto con el hecho de que la filosofía no se dé como tal en todo momento y lugar, es que la filosofía –o metafísica– es un nuevo comienzo.

Cuando hablamos de filosofía no lo hacemos del saber, del conocimiento, ni siquiera del conocimiento del conocimiento; Badiou (1990c) comparte la propuesta heideggeriana de distinguir el régimen del saber del de las verdades –más allá de que no compartan el concepto de verdad–. Sin embargo, el deseo de filosofía no es un “deseo de verdad”, o de verdades. Más bien, lo que plantea el filósofo francés consiste en identificar a la filosofía con la “singularidad de un acto” que reorganice las teorías y prácticas contemporáneas con el objetivo de presentar una nueva construcción intelectual que invierta el orden simbólico establecido y promueva nuevas formas de pensar, sustraídas al *statu quo* (Badiou, 2007). De ahí que la filosofía, en tanto ruptura con lo establecido, sea siempre un nuevo comienzo; lo que implica que cada nuevo comienzo sea la repetición de un comienzo (un nuevo comienzo más). Eso sí, al ser nuevo, un nuevo comienzo, a pesar de que sea la repetición del acto de comenzar, siempre será un acto creativo:

época actual. Es decir, por un lado, un deseo que nos indica que eso que se desea es la filosofía, y, por otro, un deseo que atraviesa la filosofía misma y la constituye como filosofía orientada por las dimensiones, que más abajo veremos, de tal deseo.

¹⁹ Ver, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (1999-2000).

²⁰ Concretamente, lo dice en el “Prefacio a la nueva edición” de *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, es decir, en el año de publicación de esa nueva edición: 2007. En la presente bibliografía, ver Badiou (1969: 20 trad.).

la filosofía consiste en una “repetición creativa” (Ibíd.). Así, llegamos a la conclusión de que una serie de invariantes nos permiten identificar a la filosofía y a los filósofos.

Separada la filosofía del saber, del conocimiento de un objeto, y asociada a la recuperación del concepto –desterrado– de verdad, de universalidad, como sucede en el caso de Badiou, se afirma que la filosofía se constituye en parte como deseo. Separada mediante el acontecimiento y el posterior proceso de verdad de lo que hay (del saber y de las opiniones), la filosofía busca un nuevo modo de relacionarse con el presente para facilitar la apertura de nuevas posibilidades; es un constante deseo de ruptura con lo establecido y de apertura a las múltiples posibilidades de crear un nuevo orden simbólico del mundo en el que tiene lugar, una nueva forma de organización. Se trata de revolucionar el pensamiento con el fin de que esté preparado para las revoluciones efectivas del mundo, para pensar los procedimientos de verdad que en él tienen lugar. Es ese deseo de separación del presente (identificado este presente con la comodidad y la estabilidad que nos proporciona lo conocido) lo que constituye a la filosofía como pensamiento deseoso de superar las constricciones impuestas por el *statu quo*, como pensamiento deseoso de abrirse a un nuevo presente que se sustraiga a las leyes que regulan ese mundo en el que tiene lugar. Asimismo, del hecho de que parta de un acontecimiento que abre una brecha en el orden establecido y da inicio a un nuevo procedimiento de verdad, deducimos que la filosofía como tal debe recurrir al deseo en ausencia de todo asidero positivista al que agarrarse.

Badiou (2015b: 11-33) atribuye a ese deseo de filosofía cuatro dimensiones, que, como él mismo subraya en los diferentes textos en los que trata el tema del deseo de filosofía, no hay que confundir con los posibles motivos subjetivos que cada individuo pueda tener para comenzar a filosofar. El punto de partida para el establecimiento de estas cuatro dimensiones son dos enunciaciones poéticas que Badiou, fiel a la relación originaria entre la filosofía y la poesía, recupera de Rimbaud, por un lado, y de Mallarmé, por otro, al tiempo que las dota de un carácter fundador. En lo que respecta al considerado como uno de los *enfants terribles* de las letras francesas, Badiou hace referencia a la más que conocida “*les révoltes logiques*”²¹, que ya en la Francia de 1975 sirvió para dar nombre a una reconocida revista²² que contaba con Jacques Rancière entre sus fundadores. La filosofía, desde Platón mismo, va estrechamente ligada al

²¹ Se encuentra en el poema “Démocratie” en *Illuminations*. Ver Rimbaud (2008: 414).

²² Se pueden consultar todos los números de *Les Révoltes Logiques*, del primero en 1975 al último en 1981 (nº 14/15), en <<http://archivesautonomies.org/spip.php?article86>>.

deseo de romper con las leyes establecidas, con las opiniones; un deseo de revolución que, sin embargo, por sí mismo no posee la fuerza suficiente para superar la mera destrucción. Es preciso que la revolución que propugna la filosofía sea una revolución lógica, una revolución a partir de una nueva propuesta racional, y no simplemente una crítica destructiva de lo que hay. De Mallarmé toma, como de hecho lo hace de modo recurrente en múltiples de sus obras e intervenciones, el enunciado “*toute pensée émet un coup de dés*”²³. Desde el momento en el que se afirma que la filosofía aspira a alcanzar un pensamiento de valor universal, aparece esa cuestión mallarméana de los dados lanzados al azar, del riesgo, de la apuesta; pues lo que es universal no puede ser el resultado de las lógicas existentes, de lo que hay, sino que precisa de una nueva lógica que, como todo lo verdaderamente nuevo, al no estar sostenida por lo que hay, se funda sobre una apuesta, sobre un axioma.

Esas dos enunciaciones poéticas (revuelta y lógica, del lado de Rimbaud; y riesgo y universalidad, del lado de Mallarmé) permiten a Badiou (2015b: 11-33) acercarnos al deseo de filosofía como el punto de unión de cuatro dimensiones: el deseo de revuelta [*révolte*], frente al mundo tal y como es; el deseo de lógica [*logique*], que incluye la confianza en el poder de los argumentos y la razón; el deseo de universalidad [*universalité*], en el sentido de una filosofía dirigida a todo ser humano como entidad pensante; y el deseo de riesgo [*risque*], considerando el pensamiento a partir de la decisión que implica el carácter indecible [*indécidable*] de toda afirmación axiomática²⁴. Estas cuatro dimensiones del deseo se encuentran en el fundamento propio del desarrollo de toda filosofía, es decir, constituyen el deseo de filosofía como una potencia de la filosofía misma; las cuatro dimensiones, como dimensiones del deseo que son, son intrínsecas a la filosofía y necesarias para que ésta se conforme como tal. Por consiguiente, podemos afirmar que el deseo, en tanto invariante de la filosofía, se constituye como una condición de ésta, una condición intrínseca que en caso de no cumplirse impide que la filosofía pueda alcanzar tal carácter, en el sentido en el que Badiou la comprende; de lo contrario, no estaríamos hablando de filosofía, sino de acumulación y transmisión del saber. En términos de

²³ Cita que se corresponde con el que podríamos denominar como el último verso del heteróclito y archiconocido poema “Un coup de dés”. Consultar Mallarmé (2008: 203-229).

²⁴ Como se puede apreciar, dos de estas dimensiones del deseo coinciden con sendas características de la filosofía, como son la lógica y la universalidad. No obstante, no tenemos constancia de ningún texto o ponencia en las que Badiou las haya relacionado. De todos modos, es algo que no carece de sentido, pues, si la filosofía debe cumplir ciertas condiciones intrínsecas, es sensato pensar que entre las dimensiones del deseo de filosofía se encuentre el cumplimiento de alguna de ellas, como aquí es el caso.

Logiques des mondes, se podría decir que, en renuncia de la dialéctica materialista, lo que se practica es una especie de sofística moderna: el materialismo democrático²⁵. Es decir, que si la filosofía no se sustrae a las leyes que rigen el mundo, si no adquiere una posición dialéctica frente a lo establecido, no es más que una repetición de lo mismo. Es por ello que, sin ninguna duda, el deseo de filosofía es un deseo de carácter dialéctico, pues la filosofía no se propone la acumulación y transmisión de nuevo saber, sino que propone la posibilidad de una nueva formalización racional del mundo contemporáneo en torno a un nuevo concepto de verdad. Para lograrlo se apoya en los procedimientos de verdad más recientes, pues son ellos los únicos capaces de producir nuevos pensamientos, sustraídos a las opiniones y saberes dominantes. Sólo lo que tiene origen en un acontecimiento dispone de la capacidad de sustraerse a lo que hay, de la capacidad para abrir un abanico de una infinidad de nuevas posibilidades que puedan dar pie al inicio de un procedimiento genérico, de verdad.

La filosofía se encuentra del lado del deseo y de lo genérico (lo universal), antes que del de la ley y lo constructible; no obstante, necesita de los cuatro. El deseo de lo posible, de lo constructible a partir de las lógicas que rigen un mundo, no es más que el deseo de lo que hay, el deseo que la norma nos dice que debemos desear; no es un deseo de filosofía, pues la filosofía es sinónimo de ruptura. Desde el momento en el que se afirma que una de las dimensiones del deseo de filosofía es la del deseo de revuelta, debe ser eliminada toda relación entre la filosofía y lo establecido; el deseo de filosofía no es deseo de lo que las leyes permiten, sino deseo de una nueva lógica apta para el pensamiento de lo universal. Para salir de lo establecido, o sea de la ley y de lo constructible, la filosofía precisa de la irrupción de una ruptura que genere la posibilidad de construcción de lo universal; y, a su vez, del deseo de revuelta para, a partir de esa nueva construcción genérica, elaborar una novedosa propuesta filosófica. En términos platónicos podríamos decir que el deseo de lo deseable según la norma es del terreno de la *doxa*, mientras que el deseo de filosofía, sustraído a las leyes que dictan el orden simbólico, se corresponde con la *dialéctica*. El papel de la filosofía, por tanto, no consiste en describir ni dotar de sentido ninguna realidad²⁶; sino en buscar lo que la agujerea y en construir a partir de esas nuevas formas de pensamiento. Ahí se encuentran las cuatro dimensiones del deseo de filosofía, a saber:

²⁵ Lo veremos brevemente en el apartado 2.2. *Logiques des mondes*, concretamente bajo el explícito título de “Dialéctica materialista contra materialismo democrático”.

²⁶ En palabras de Badiou (Badiou y Cassin, 2010: 97-98 trad.): “Terminar con el sentido es, sin duda, el reto más elevado de cualquier filosofía digna de este nombre. (...) la verdad (...) no puede adaptarse a la variabilidad del sentido”.

deseo de revuelta –frente a lo establecido–, de riesgo –de introducir lo in-sabido, lo desconocido, es decir, lo indecible–, de universalidad y de –nueva– lógica –que posibilite la construcción del pensamiento de tal universalidad–. La filosofía se constituye como el deseo de la composición de un nuevo orden simbólico a partir del pensamiento de las rupturas que tienen origen en lo real de los mundos, de las situaciones, es decir, a partir del pensamiento de los procedimientos de verdad contemporáneos.

Asimismo, es preciso subrayar que el deseo de revuelta, de ruptura con lo establecido, y el deseo de riesgo exigen que la fundación de cada nueva filosofía sea axiomática, o sea, sustraída a las leyes que sostienen el orden establecido. Por su parte, el deseo de universalidad y de lógica fuerzan la construcción de nuevas lógicas capaces de pensar tal universalidad, a partir del despliegue deductivo de tal axioma. Es decir, la filosofía, dominada por las cuatro dimensiones del deseo, es filosofía axiomática, el único modo de escapar realmente a lo establecido y de crear una filosofía verdaderamente nueva, una repetición creativa. Sin embargo, para que esa filosofía no se construya desde el idealismo más puro, es preciso que tenga, al menos, un punto de anclaje con lo real de las situaciones, del contexto en el que piensa. Pero esa es una cuestión que se irá conociendo a lo largo del trabajo. Por el momento nos quedaremos con el ejemplo del propio Badiou, cuya filosofía tiene como axioma fundador el que equipara la ontología con las matemáticas, afirma que el ser, el vacío, escapa a toda aprehensión por lo uno; o, lo que es lo mismo, la proposición que nos dicta que el ser es múltiple, multiplicidad pura sin atributos.

Una primera y apresurada conclusión de lo que hemos visto hasta el momento consiste en que la filosofía no es necesaria, es decir, necesaria en sentido opuesto a contingente. El hecho de que se le atribuyan unas condiciones, en este caso intrínsecas, nos está indicando, como más arriba anticipábamos, que no siempre hay filosofía y que por tanto, en respuesta a su contingencia, requiere, al menos –pues solo hemos visto las condiciones internas a ella misma–, de un compromiso deseante que la haga realidad.

No obstante, si bien las cinco características primeras y la categoría del deseo de filosofía –en sus diferentes dimensiones (revuelta, lógica, universalidad, riesgo)– nos orientan sobre qué es la filosofía de un modo genérico, no nos dicen lo suficiente como para comprender *qué es filosofía* según Badiou, cuáles son los fundamentos de su propuesta personal: la filosofía de Alain Badiou. Avancemos pues, con la intención de obtener esa plano secuencia que buscamos.

1.2. La filosofía hoy

Comenzaremos por el final de una época; por el comienzo de una época. La muerte de Dios se enuncia en la década de los 80 del siglo XIX, y con él arrastra al Hombre. En cierto modo fue una muerte anunciada, pues Hegel (1952: 435 trad.) ya lo había escrito en su *Phänomenologie des Geistes* en 1807. Tras ese anticipo hegeliano de la muerte de Dios, de la pluma de Dostoievski en *Los Hermanos Karamazov* (1879-80) obtuvimos la primera insinuación de que tal muerte tendría unas inmediatas consecuencias morales: “Si Dios no existe, todo está permitido; y si todo está permitido la vida es imposible” (Dostoievski, 2000: libro 11, parte VIII). Posteriormente, Nietzsche ahondó en esa misma afirmación, especialmente en *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) y en *Also sprach Zarathustra* (1883)²⁷. Finalmente, si bien “el anuncio nietzscheano es definitivo”²⁸, Cantor terminó por certificar racionalmente, matemáticamente, la anunciada muerte de Dios²⁹, cuando nos dio acceso al maravilloso mundo de las multiplicidades infinitas (formalización de la noción de infinito por medio de los números transfinitos; hecha pública a través de una serie de publicaciones que comienzan en 1879 y se extienden hasta la primera mitad de los 90), arrebatando así la exclusividad que a Dios se le otorgaba sobre los derechos de lo infinito –inaccesible a la finitud humana–, y separándolo del pensamiento de lo Uno. Asimismo, el anuncio de tal muerte, como decíamos, tuvo unas consecuencias morales que forzaron a repensar el significado de lo humano, del concepto de Hombre, hasta entonces dependiente de la figura de Dios. Con la muerte de Dios el fundamento moral de cierta concepción de hombre se vino abajo, fundamento que distinguía entre el bien y el mal y dictaba las normas de una época.

En torno a la cuestión de Dios, Badiou (1998b: 11-23 trad.) diferencia entre tres tipos de Dios: el Dios de las religiones, el Dios de la metafísica y el Dios de los poetas. La primera distinción que establece es la que separa al Dios de las religiones del de la metafísica. Por un lado, un Dios vivo, el de las religiones, con el que se intenta vivir y dar sentido a la vida y a la

²⁷ En la presente bibliografía, ver Nietzsche (respectivamente 2002; 2004).

²⁸ “L’annonce nietzschéenne est définitive” (Badiou, 2015: 39).

²⁹ En realidad nada más lejos de la intención de Cantor que la firma del acta de defunción de Dios, pues es bien conocido que era cristiano. Fe que lo empujó incluso a enviar una carta al Papa León XIII, en la que le informaba de sus hallazgos, que, sin embargo, no levantaron ningún tipo de suspicacia entre la curia. Consultar Dauben (1977).

muerte; por otro, un concepto de Dios, o Dios como representante de lo Uno-infinito. De modo que tenemos, primero, un Dios con el que hay que convivir y, segundo, un concepto, o, lo que es lo mismo, un Dios muerto. De ahí que Badiou (Ibíd.: 15 trad.) escriba que, “con respecto a Dios, es cierto que la religión resulta vivificante y que la metafísica es mortificante”; lo que significa que el Dios de la metafísica no es un Dios vivo, y que, si para morir es preciso estar vivo, sólo el Dios de las religiones puede morir históricamente. Esto es así porque es el Dios de la religión, y no otro, el que depende de un encuentro y el que se experimenta en el presente, como es el caso del Dios del que hablan Pascal o Kierkegaard (ambos, figuras importantes en *L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*, respectivamente). Sin embargo, como decíamos más arriba, ese Dios ha muerto –y ello pese a los esfuerzos de los integristas contemporáneos por negar tal afirmación–; que alguien atestigüe haber mantenido un encuentro con Dios “no tiene mayor vigencia que la que concedemos al pensamiento de todo aquel que ve espectros”, dice Badiou (Ibíd.: 14 trad.), no otorga ningún derecho ni poder. Por tanto, se puede decir que el Dios de la religión, y con él la religión misma, ha muerto.

El Dios de la metafísica, por su parte, no tiene ninguna dependencia del primero, para ella Dios está muerto desde siempre. Lo que tiene un doble significado: por un lado, que la muerte del primero no significa de ninguno de los modos la automática muerte del segundo, es decir, que la muerte del Dios de las religiones no supone, ni de modo contingente ni necesario, la muerte del Dios de la metafísica; y, por otro, lo cual al mismo tiempo nos ofrece la causa de ese primer significado, que su Dios, el Dios de la metafísica, es un Dios muerto, no dependiente de la fe ni de la religión. Es más, Badiou afirma, en esta ocasión apoyándose en Meillassoux³⁰, que el Dios de la metafísica, el cual –al contrario que el caso precedente (el Dios de las religiones)– rechaza todo recurso subjetivo como garantía de su existencia, es un instrumento de lucha del racionalismo contra el Dios vivo de las religiones. Además, a diferencia de lo que sucede con el Dios de las religiones, que ya está muerto, el Dios de la metafísica está aún por deconstruir, pues hoy toma, en el humanismo post-cartesiano, el nombre del hombre (Ibíd.: 18-19 trad.).

No obstante, Badiou nos alerta de que, si se quiere abordar esa deconstrucción, es preciso superar primero lo que denomina la aporía de Heidegger, a saber: el hecho de que el pensador que determina la metafísica como onto-teología (velación de la cuestión del ser por la del ente supremo) anuncie que sólo un ‘dios’ podrá salvarnos. Un dios que, por otro lado, de ningún modo puede ser el Dios-principio de la metafísica, pues Heidegger la repudia; pero tampoco el

³⁰ Ver la tesis doctoral de Meillassoux (1997), defendida bajo el título *L'inexistence divine*. Se puede acceder a ella libremente en internet: <<https://es.scribd.com/doc/127012496/Quentin-Meillassoux-L-Inexistence-Divine>>.

Dios de las religiones, que ya está muerto. Esta situación desemboca en el Dios de los poetas, una cuestión que ni la muerte de uno (del Dios de las religiones) ni la deconstrucción del otro (del Dios de la metafísica) pueden cerrar. Con este último Dios, o “principio divino”, Badiou se refiere a esa creación del romanticismo (especialmente de Hölderlin) de un Dios que se ha “retirado”, que ha dejado al mundo presa del desencanto³¹. Aquí la cuestión no hace referencia ni al Dios subjetivo y vivo –pero ya muerto– de la religiones ni a la cuestión filosófica del Dios-principio de la metafísica; sino que convierte la cuestión del poema en la de la nostalgia de un encantamiento del mundo, del retiro de los dioses: los poetas son los únicos capaces de recuperar la grandeza de los dioses griegos, los únicos capaces de sostener la promesa de una posible vuelta del ser, ser que la metafísica no hace más que velar. En *The Age of the Poets*, Badiou (2014c: 40) se muestra crítico con la apuesta heideggeriana por la reactivación de lo sagrado y la sutura de la filosofía al poema:

“Unfortunately, (...) in its evaluation of the Greek origin of philosophy, Heidegger has only be able to *revert* to the judgment of interruption, and to restore, under subtle and varied philosophical names, the sacral authority of poetic proffering –and the idea that the authentic lies in the flesh of words”.

De modo que, de esta tríada de Dioses que Badiou propone, tenemos, primero, un Dios muerto (el Dios de las religiones); segundo, un concepto-Dios por deconstruir (el Dios de la metafísica); y, tercero, una sutura sagrada con el poema (el Dios de los poetas) que no es más que el anuncio del fin de la filosofía, de la metafísica iniciada con Platón³².

El primer paso para lograr la desaparición definitiva de los dioses depende, consecuentemente, de tres procesos distintos (Badiou, 1998b: 20-22 trad.): primero, para acabar con el Dios de las religiones no hay más que declarar su muerte, cuya dificultad radica, sin embargo, en que los efectos de la infiltración de tal concepción en las estructuras de poder es muy profunda, por lo que será necesario separar toda concepción de nueva política de la figura

³¹ Badiou (1998b: 19 trad.), citando a Hölderlin, escribe que “la tarea del poeta (...), su coraje, consiste al mismo tiempo en trasladar al lenguaje el pensamiento acerca del Dios que se ha retirado y concebir el problema de su regreso como una incisión abierta en aquello de lo que el pensamiento es capaz”.

³² “La grande poésie est pour Heidegger en trouée de la métaphysique, laquelle est l’organisation en pensée de l’oubli de l’être” (Badiou, 2015: 29).

del Estado; en segundo lugar, con el objetivo de terminar con el Dios de la metafísica, es preciso separar el pensamiento de lo infinito de lo Uno, seguir la vía que abre Cantor y pensarlo como multiplicidad; y tercero, si lo que se pretende es fulminar al Dios de la poesía, hay que liberar al poema de la finitud, abrirlo al infinito nacimiento de nuevas posibilidades que tienen lugar aquí, en nuestro mundo, concebirlo como un terreno en el que las verdades todavía hoy son posibles. Se trata, en definitiva, de acabar con toda suerte de promesas y ligar el pensamiento a lo que aquí y ahora nos sucede, único lugar posible del devenir de las verdades.

Pero además, enlazando con lo que más arriba anunciábamos sobre la muerte divina de Dios, esa muerte también comprende la subsiguiente muerte de un determinado concepto de hombre. Esta unión entre Dios y el hombre no solamente tiene su origen en el Dios de las religiones y su implacable discurso moral, sino también en el Dios de la metafísica y la posterior metafísica moderna. Badiou (2005: 211 trad.) afirma que entre ‘hombre’ y ‘Dios’ circula una “indecidibilidad nominal”; subraya que “la esencia del humanismo metafísico clásico es la construcción de un predicado indecible entre humano y divino”. Concretamente habla de Descartes, que concibe a Dios como la garantía de la verdad del sujeto de la ciencia; de Kant, para quien el Bien es el que abre al hombre a Dios (el acceso puramente teórico del hombre es sólo a la Verdad, pero no a lo suprasensible); de Hegel, en cuya filosofía se da un anudamiento inmanente entre Dios y hombre, en el que el primero realiza su despliegue en el proceso del hombre presuntamente consumado; e incluso, extendiendo la relación entre Dios y hombre más allá de la metafísica moderna, habla también del positivismo, que radicaliza la inmanencia de Dios en el hombre en un sentido hegeliano, “propone una religión de la humanidad” (Ibíd.: 209-211 trad.).

En esa misma clave es como Badiou (Ibíd.: 211 trad.) interpreta el gesto nietzscheano del advenimiento del superhombre; se trata decidir sobre la indecidibilidad nominal que liga al Dios y al Hombre: “Dios debe morir, y el Hombre ser superado”, pues la muerte de uno conlleva la desintegración de la figura construida del otro. De ahí que la nueva figura del superhombre no sea más que el hombre sin Dios, al margen de la relación divina que hasta entonces lo determinaba. Badiou dirá que lo que Nietzsche hace, cuando anuncia la muerte de Dios y, como corolario, la de un imaginario del Hombre divinamente ligado a él, al tiempo que invoca un superhombre que todavía no está presente, es “profetizar todo el siglo XX”: “el hombre como programa y ya no como dato”. La cuestión clave es, por tanto, la del programa de un hombre sin Dios.

Así, este vacío que deja la muerte de Dios abre en el terreno de la filosofía –aunque todavía obviando a Cantor– dos nuevas hipótesis: el humanismo radical y el anti-humanismo radical; la primera de ellas asociada a Sartre (fundación de una antropología sobre la inmediatez de la praxis) y la segunda a Foucault (la desaparición de la figura del hombre vuelve posible el pensamiento) (Ibíd.: 212-222 trad.). Tras el anuncio de Nietzsche (tanto la muerte de Dios, como la consiguiente del Hombre y la necesidad del advenimiento del superhombre), éstos son, según Badiou, los dos primeros pensadores en abordar, en la década de los 60, la cuestión del hombre como programa absolutamente desvinculado de todo ser divino. Filosóficamente, Sartre propone una antropología general que va de la mano de un proceso concreto de emancipación, una antropología que tiene como objeto al hombre en tanto productor de la praxis emancipadora (existencia irreductible a los saberes); y que, a su vez, mantiene la fórmula hegeliana de una historicidad de lo verdadero, en la que Hombre es la esencia normativa sobre la que se desliza la historicidad del programa. Foucault, por su parte, acercándose a Heidegger, propone la filosofía como ‘pensamiento’ capaz de un comienzo desligado de lo estrictamente humano; proyecta una visión secuencial de la historia a través de singularidades históricas a las que denomina *epistemes* [épistémès], donde pensar sólo es posible al margen de las formaciones discursivas de ellas (de las epistemes)³³.

“A partir del hombre o de su vacío, Sartre y Foucault dibujan una figura abierta. En los dos casos, la búsqueda apunta a un proyecto total. Para Sartre la antropología amplía la filosofía a las dimensiones del mundo. Para Foucault, mantenerse en la ausencia del hombre es vencer el obstáculo que ‘se opone obstinadamente a un pensamiento próximo’. Tanto para Foucault como para Sartre, la cuestión clave es la apertura de un posible inédito, posible del pensamiento para uno [para Foucault], de la humanización del ser para el otro [para Sartre]” (Badiou, 2005: 219 trad.).

³³ Ver *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (Foucault, 1966). Foucault, en el prefacio a dicha obra, escribe unas líneas que nos pueden ayudar a aproximarnos, *grosso modo*, al sentido general de lo que es considerado una *episteme*: “No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico” (Ibíd.: 7 trad.).

Se trata, por tanto, de lo sobrehumano, de la mano de Sartre; y de lo inhumano, de la mano de Foucault. Y eso es, precisamente, lo que a Badiou (2006a: audio) le interesa de cada uno de ellos, a saber: de Sartre rechaza la cuestión del humanismo, la de la posibilidad de concebir la filosofía como antropología, y abraza la del sujeto como problema radical en la filosofía –asociado también a la idea de libertad–; de Foucault, en cambio, toma el anti-humanismo, la muerte del hombre como figura que se ha ido construyendo históricamente, pero descarta la idea –compartida por la versión más positivista del estructuralismo– de la muerte o erradicación del sujeto (finalmente, el propio Foucault también decidió volver al sujeto). Como consecuencia de ese mismo interés dual del que venimos hablando, con el objetivo de mantenerse fiel al anti-humanismo teórico sin renunciar a la categoría de sujeto, Badiou se acerca al pensamiento lacaniano, concretamente a su propuesta de sujeto. Fue Lacan quien salvó al sujeto, tanto del abandono que preconizaba el anti-humanismo radical del estructuralismo, como de la deriva hacia la normalidad (figura cultural, moral del hombre) que había tomado el psicoanálisis por las inercias que llegaban del otro lado del charco; pues el sujeto lacaniano, en contra de lo que dictaban esas inercias, “no tenía ninguna sustancia, ninguna ‘naturaleza’” (Badiou, 1993: 8; 29 trad.).

En suma, Badiou se opone a toda categoría de hombre como figura genérica –a la que Sartre se aferraba–, porque en su propuesta no hay más que sujetos en situación, solamente posibles a partir de la infinidad de posibilidades abiertas como consecuencia de una ruptura acontecimental; únicamente el programa del anti-humanismo teórico le permite vehicular todo pensamiento a partir del ser pensado como vacío de una situación. Sin ese anti-humanismo teórico, heredado especialmente de Foucault y de Althusser (la historia como proceso racional regulado, sin sujeto, al que sólo se puede acceder mediante el materialismo histórico), tendría que renunciar al comienzo del pensamiento por la figura del ser –matemáticamente pensable– como multiplicidad pura, desprovista de toda cualidad. Para Badiou comenzar por lo humano, por la figura del hombre, por la antropología, conlleva una permanencia ineluctable en la religión, además en “la más detestable”: “la religion sans Dieu” (2011-2012: seminario; 2012: audio). La filosofía, si no quiere ser dependiente de una categoría moral o cultural de lo humano –incluso si es una categoría pretendidamente abstracta–, precisa de un gesto que le permita deshacerse de la categoría de hombre. Badiou (2005: 221-222 trad.) subraya que la idea general consiste en que

“es preciso partir de lo inhumano: de las verdades. Y a partir de allí, solamente, considerar lo sobrehumano. Foucault tenía razón (...) al decir que esas verdades inhumanas nos obligan a ‘formalizar sin antropologizar’. (...) contra el humanismo animal³⁴ que nos asedia, hablemos por lo tanto de la tarea filosófica como de un *in-humanismo formalizado*”.

Es decir, la propuesta filosófica de Badiou pasa por rechazar toda forma de humanismo y comenzar desde la posición del anti-humanismo teórico. Si bien siempre se opone beligerantemente a todo intento de sutura de la filosofía a cualquiera de sus condiciones, lo hace aún más violentamente, si cabe, en el caso de que los esfuerzos vayan dirigidos a suturarla o confundirla con las ciencias humanas; en *Métaphysique du bonheur réel* escribe: “les sciences humaines n’est sont pas, ou ne seront pas, en état de remplacer la philosophie” (Badiou, 2015b: 28). Con la intención de mostrar el mencionado anti-humanismo teórico de Badiou y su distanciamiento radical de la antropología en beneficio de una categoría de verdad anclada en la ontología (toda verdad tiene origen en un acontecimiento, y éste, a su vez, toca al ser de todo mundo o situación³⁵), Maniglier (2011: 235-236) presenta la siguiente reveladora batería de preguntas retóricas, la cual muestra la encarnizada defensa que Badiou practica de su postura:

“Toute la philosophie de Badiou n’est elle pas précisément dirigée contre l’idée même d’anthropologie ? Ne revendique-t-il pas le mot d’ordre de l’*inhumanisme de vérités*³⁶? Ne nous dit-il pas que cette inhumanité des vérités est la seule dignité à laquelle nous puissions accéder? N’a-t-il pas de mots très durs contre la revendication d’une valeur propre à l’humain comme tel, qui se présente parfois

³⁴ “El imperativo fundamental del humanismo animal es: ‘Vive sin idea’” (Badiou, 2005: 221 trad.); lo que automáticamente remite, como veremos más abajo, al materialismo democrático [*matérialisme démocratique*], figura que aglutina las propuestas contemporáneas a las que Badiou se opone con la dialéctica materialista [*dialectique matérialiste*].

³⁵ Utilizaremos ‘situación’ o ‘mundo’ en función de si el lenguaje se corresponde, respectivamente, con *L’être et l’événement* o con *Logiques des mondes*; pero puesto que en la mayoría de las ocasiones será de un modo genérico, a menos que la referencia sea claramente con respecto a uno de esos dos análisis (desde el ser o desde el ser-ahí), habrá que entender que nos referimos a un espacio de pensamiento que puede ser capturado desde esas dos posiciones –con su terminología propia–, pero que sin embargo no deja de ser el mismo espacio conceptual con las mismas multiplicidades –ya sean pensadas en su ser o en su aparecer–.

³⁶ Voir *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 25 (tout le chapitre final). [La nota es del propio Patrice Maniglier; igual que el resto de las que se incorporen a este extracto.]

comme le fondement vague d'une sorte de surcodage moral de toute politique³⁷? Surtout, l'objet propre de l'anthropologie n'est-ce pas la *culture*, ou plutôt les cultures, et le travail de l'anthropologie n'est-il pas de *contextualiser* dans les cultures toutes les normes et toutes les valeurs? Or, y a-t-il quelque chose de plus contraire à l'inspiration dogmatique de la philosophie de Badiou, c'est-à-dire à sa volonté de réhabiliter la catégorie de vérité, que cette tentation de réduire toutes les normes et tous les principes à de simples contingences locales tenant aux pratiques de ces animaux incertains que sont les animaux humaines? N'est-ce pas là exactement ce qu'Alain Badiou abhorre, à savoir le relativisme culturel, qui égalise toutes les formes de vie pour mieux nier la possibilité d'un accès direct, immanent, ici et maintenant, à l'absolu? Le crime des crimes n'est-il pas d'ailleurs pour lui, comme le montre son petit livre récent sur Wittgenstein, le projet proprement monstrueux d'une anthropologie de mathématiques³⁸? A-t-on d'ailleurs vu, dans le contexte disons continental des années 60, un philosophe qui ait montré aussi peu d'intérêt que Badiou pour les sciences humaines et se soit assuré d'une sublime indifférence pour toutes les tentatives laborieuses pour énoncer des vérités objectives sur nous-mêmes? Plus généralement, Badiou n'est-il pas un de ceux qui ont le plus contribué dans la philosophie contemporaine à réhabiliter la notion d'*ontologie*? Or ce mouvement n'est-il pas lui-même défini contre la tentative de la réduction de cette dernière à une anthropologie?"

Si embargo, hay que reconocer que, a pesar de esta hiperbólica pero elocuente iteración, Maniglier centra el interés de ese texto en mostrar, a partir de una concepción de la antropología diferente a la del propio Badiou, y estableciendo una relación distinta de ésta con la categoría de verdad, que es Badiou quien, aun pretendiendo lo contrario, con *Logiques des mondes* realiza un giro antropológico. Maniglier (Ibíd.: 247) parte de que la antropología es la "lógica de la variación trascendental", lo que le permite afirmar lo siguiente: "Si l'anthropologie est donc un rapport à la vérité qui consiste à la chercher non pas malgré mais à travers la variation de ses conditions d'apparition, il me semble qu'on est en droit de parler d'un tournant anthropologique dans l'œuvre d'Alain Badiou. (...) Cela est particulièrement clair dans le passage de *L'être et l'événement* à *Logiques des mondes*".

³⁷ Voir par exemple *Logiques des mondes*, p.533.

³⁸ *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009, p. 72 et pp. 103-109.

Por nuestra parte, no creemos que partiendo de la antropología se pueda obtener un concepto de verdad, de universalidad, inmanente a la situación misma en la que una verdad tenga lugar. Más bien proporcionará una mezcla de culturas y una reorganización del trascendental en torno a las nuevas figuras que vayan apareciendo, lo que, por otro lado, se nos asemeja demasiado a la “justa medida” aristotélica. En ausencia de una singularidad capaz de desatar un proceso genérico, la verdad se queda reducida a la gestión de las particularidades. Consideramos que Maniglier no acierta al tomar como un acontecimiento el hecho de forzar que particularidades pertenecientes a otros mundos (a otros trascendentales) sean concebidas como si fueran inexistentes (en el sentido de *Logiques des mondes*) que alcanzan un nivel máximo en una especie de trascendental que incluya todas las lenguas y culturas analizadas por la antropología. No hay tal acontecimiento, pero es que además tampoco es posible tal trascendental, uno que abarque más de un mundo, y mucho menos el Absoluto. Las opciones posibles son: o bien insertar desde fuera una particularidad de otro mundo en un mundo diferente al suyo, al que no pertenece y por lo tanto en el que no *es*, y, en consecuencia, del que no puede ser un inexistente; o bien crear una especie de Mundo de mundos en el que se busca reordenar el trascendental según la justa medida de las diferentes culturas (cuerpos y lenguajes, diríamos continuando con la terminología de *Logiques des mondes*) que en él coexisten, algo que ya hemos dicho que es imposible desde la propuesta de Badiou (no hay Todo, no hay Absoluto).

Sin embargo, podemos acordar con Maniglier que, efectivamente, al recuperar con *Logiques des mondes* la fenomenología –aunque sea objetiva–, al salir del campo de la pura abstracción desplegada en *L'être et l'événement*, Badiou se sitúa más cerca de la antropología. De todos modos, es preciso reconocer que tal acercamiento simplemente es en última instancia, es decir, más por la cuestión de “qué es una vida que merezca la pena ser vivida”, en clara alusión a la incorporación de un animal humano a una verdad –a su subjetivación, pues Badiou diferencia entre animal humano y sujeto– (cuestión en la que suponemos profundizará su tercera gran obra filosófica aún por publicar: *L'Immanence des vérités*), que por cualquier tipo de relación entre verdad y particularidades culturales que vaya más allá de la pura indiferencia con respecto a las segundas. Al fin y al cabo, es el propio Maniglier (Ibíd.: 256) quien reconoce que se le puede reprochar haberse excedido en la torsión de lo que Badiou pretendía transmitir –pero también, cosa curiosa, de distanciarse de lo que a él mismo le habría gustado interpretar–.

Lo que Badiou propone, entonces, es comenzar por el ser, por la ontología; lo contrario, comenzar por la cultura, por la lengua, por las costumbres, por la moral, en suma, por lo humano,

incapacita a la filosofía para salir del pensamiento de lo finito y alcanzar, de la mano de Cantor y Cohen, el pensamiento de lo infinito, concretamente, el pensamiento de los procedimientos inmanentes y genéricos de verdad originados en los acontecimientos.

“Con alegría hay que aceptar que el destino de toda situación sea la infinita multiplicidad de los conjuntos, que ninguna profundidad pueda establecerse jamás en tal multiplicidad, que la homogeneidad de lo múltiple venza ontológicamente al juego de las intensidades. Y que, por consiguiente, abandonado el anclaje en toda finitud, habitemos en el infinito como en nuestra morada absolutamente anodina. Y aceptemos que, de este modo, cuando en el azar de un acontecimiento una verdad cualquiera nos arrastre en pos de la inacabable infinitud de su trayecto, la búsqueda del sentido se reduzca para nosotros únicamente a la tarea de cifrar esa infinitud” (Badiou, 1998b: 21 trad.).

Sin embargo, la filosofía contemporánea ha abrazado el humanismo, la finitud y el relativismo; renunciando así a la afirmación de la existencia de la universalidad de las verdades que tienen lugar aquí y ahora. En *Logiques des mondes* (2006), culminada ya la época de la lucha –entablada en *L'être et l'événement* (1988) y *Manifeste pour la philosophie* (1989)– contra la superación de la metafísica de lo Uno-Dios en la forma de su deconstrucción, Badiou agrupa bajo el nombre de *materialismo democrático* [*matérialisme démocratique*] las diferentes corrientes filosóficas que van en contra de lo que él considera que es el camino que debe tomar la filosofía. A lo largo de toda su trayectoria se ha enfrentado frontalmente con tres corrientes filosóficas, que son las que finalmente dan significado a ese materialismo democrático. Concretamente, hablamos de las corrientes fenomenológica y hermenéutica (siempre las considera conjuntamente), de la analítica y, por último, de la postmoderna. El origen de la imposición contemporánea de tales posicionamientos filosóficos lo localiza en las experiencias del siglo XX³⁹, en el amor desmedido por *lo real*; de “la idea hegeliana del siglo XIX [que] consiste en entregarse al movimiento de la historia” se pasa al intento de dominarla (la historia, su devenir), especialmente en el terreno de la política (Badiou, 2005: 31 trad.). Como subraya

³⁹ Badiou dedica su libro *Le Siècle* (2005) a pensar el siglo XX y sus consecuencias. En concreto, trata de esclarecer, a partir de algunos documentos y huellas, y manteniéndose “lo más cerca posible de las subjetividades del siglo” (Ibíd.: 16 trad.), “cómo se pensó el siglo a sí mismo” (Ibíd.: 15 trad.); “la cuestión no pasa por juzgar el siglo como un dato objetivo, sino por preguntarse cómo ha sido subjetivado, captarlo a partir de su convocatoria inmanente, como categoría del siglo mismo” (Ibíd.: 16 trad.).

Pluth (2010: 178), es en esas experiencias del siglo pasado, comúnmente asociadas al terror, donde Badiou sitúa el origen de la tendencia hacia posiciones reaccionarias u oscurantistas⁴⁰ de la ideología, en general, y de la filosofía contemporánea, en particular; corrientes que se apoyan en que “la voluntad política de lo sobrehumano (o del hombre de nuevo tipo, o de la emancipación radical) solo ha engendrado lo inhumano” (Badiou, 2005: 221 trad.), quedándose así en lo accesorio de la cuestión. Ya en su *Manifeste pour la philosophie*, Badiou (1989: 11 trad.) escribía que “nuestros filósofos, echándose el siglo [XX] sobre las espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido *declararse culpables*”. Y tres años más tarde, en *Conditions* (Badiou, 1992a), se publicaba un texto de 1990 en el que, haciendo alusión a esta misma cuestión, escribía que se trataba, “sin ninguna duda, de un balance de los desastres” de ese mismo siglo XX (Badiou, 1992a: 67 trad.). Veamos ahora cada una de esas tres corrientes de pensamiento que conforman el materialismo democrático, la visión finita, limitativa de las capacidades del animal humano en lo que al acceso a la verdad, a lo universal, se refiere.

La corriente fenomenológica y hermenéutica concibe la filosofía como la encargada de desvelar lo que se esconde tras las apariencias de lo que se nos muestra inauguralmente, o sea, como la que debe interpretar y dar sentido a la oscuridad de lo que se nos presenta. El sentido de la existencia y del pensamiento dependen de la interpretación que la filosofía haga. Frente a la verdad como categoría esencial de la metafísica, la hermenéutica promulga una multiplicidad intrincada de interpretaciones entre las cuales ninguna puede sobresalir sobre el resto, a no ser que se la dote de un carácter trascendental; la univocidad abstracta de la verdad de la metafísica deja paso a la equivocidad de las interpretaciones. Cabe destacar la oposición que esta corriente plantea entre las categorías de lo abierto y lo cerrado, reservando para ella misma la responsabilidad de mantener el pensamiento del lado de lo abierto y dar sentido, mediante actos de significación que se sirven de la palabra, del lenguaje, a lo que se nos muestra de un modo oscuro, es decir, cerrado (Badiou, 2015b: 16).

La corriente analítica, por su parte, convierte a la filosofía en la guardiana de la legitimidad de lo que se puede hablar y de lo que no, de lo que tiene sentido y de lo que está desprovisto de él; en la guardiana de las fórmulas de corrección lingüística, gramatical. Lo que escapa a la corrección gramatical y lógica debe quedar fuera de toda reflexión filosófica, pues son enunciados que carecen de significado; o, siguiendo la archiconocida máxima

⁴⁰ Con respecto a las características del sujeto reaccionario y el oscurantista, consultar, en el presente trabajo de tesis doctoral, el apartado 2.2.3.1. El sujeto (meta-física).

wittgensteiniana, “de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca” (Wittgenstein, 2007: 7.). Según esta corriente, lo más importante es, como remarca Badiou (2015b: 17), alcanzar un acuerdo sobre las reglas que determinen lo que está –o no– provisto de sentido. Toda reflexión filosófica gira en torno al concepto de regla, de ley reconocida, y de lo que ella autoriza; careciendo de sentido, por tanto, todo lo que quede fuera de su alcance, lo que no se ajuste al universo de reglas en el que se esté operando. La analítica privilegia el mantenimiento del orden reglado y rechaza categóricamente la dialéctica. De modo que, aquí también, la existencia de múltiples universos de reglas, de diferentes regímenes de sentido, niega toda posibilidad de un concepto de verdad de carácter absoluto. Badiou (2003: 45) cita el ejemplo de Carnap, para quien la metafísica, hasta el momento garante de la categoría de verdad absoluta, no es más que una amalgama de proposiciones no adscritas a ningún universo de reglas y, en consecuencia, carentes de todo sentido. La función de la filosofía analítica, insiste el filósofo francés, ahora acercándose a cuestiones prácticas, es “crítica” y “terapéutica [*thérapeutique*]”; todo lo que sea diferente del logro de acuerdos democráticos sobre lo que debe ser el sentido, es decir, todo lo que divide y separa por no ajustarse a las normas democráticamente dictadas, será obligatoriamente calificado de sinsentido (de metafísica, dirán) y habrá que abandonarlo inmediatamente si no se quiere caer en la mayor de las inconsistencias, incluso en lo catastrófico. Si la corriente hermenéutica se caracteriza por abrirse al desvelamiento de un sentido latente que permanecía oscuro, velado; la corriente analítica lo hace por construir y marcar los límites de lo que es el sentido.

Por último, la corriente postmoderna piensa que es preciso acabar con el legado de la modernidad: con la idea de progreso, de humanidad, de sujeto histórico, de revolución... En definitiva, anuncia la imposibilidad de seguir defendiendo la idea de totalidad bajo las categorías clásicas de verdad y sujeto, y clama su deconstrucción. Al mismo tiempo, defiende que el pensamiento sólo es posible desde la pluralidad irreductible de registros y lenguajes, desde la heterogeneidad de los discursos; es el fin de los grandes relatos, o metarelatos, en suma, el fin de la metafísica (Lyotard, 1979). Badiou (2015b: 18) subraya que desde la concepción filosófica postmoderna lo importante es ampliar la posibilidad de invención de “nuevas formas de vida” a partir de prácticas de pensamiento “mixtas o impuras”, estrechamente ligadas al destino del arte, que fuerzan los límites establecidos del pensamiento.

Todas ellas conforman las propuestas de los sofistas contemporáneos, pues “la ‘filosofía’ contemporánea es una sofística generalizada, que por lo demás no carece de talento ni de

grandeza^[41]” (Badiou, 1992a: 68 trad.). Teniendo en cuenta las propuestas de los sofistas de nuestro tiempo, y siguiendo a Badiou (2015b: 18-21), podemos constatar que las ideas principales que comparten esas tres corrientes filosóficas que dominan el panorama filosófico contemporáneo pueden ser condensadas en dos axiomas: por un lado, de carácter negativo, que la metafísica de la verdad es hoy imposible; y, por otro, ahora en forma de afirmación, que el lenguaje ha devenido el lugar crucial del pensamiento, pues es en él donde se juega, de un modo u otro, la cuestión del sentido. Es decir, fin de la filosofía en su sentido metafísico clásico ligado a las categorías de verdad y de sujeto; y giro lingüístico. Esos son, a grandes rasgos, los dos gestos principales que marcan el estado actual de la filosofía. Ambos axiomas, juegos del lenguaje y fin de la filosofía, constituyen el “balance *sofístico* del siglo XX” (Badiou, 1992a: 68 trad.).

De modo que, si nos fijamos con detenimiento, podemos observar un paralelismo en el tiempo entre la muerte de Dios –y del Hombre– y el fin de la filosofía. Badiou (2015: 22-25), concretamente en su seminario sobre Heidegger, en el curso 1986-1987, sitúa el comienzo de la profecía del fin de la filosofía en Hegel, de nuevo comenzamos con él, quien anunciaba un cierre glorioso de la misma. Incluso se aventura a afirmar que ya después de la crítica kantiana poco quedaba en pie para continuar afirmando la filosofía apoyada sobre las categorías clásicas. Sin embargo, continuando con el paralelismo temporal relativo a la muerte de Dios, es Nietzsche

⁴¹ Es más, el hecho de que Badiou se haya mostrado beligerante con esas corrientes no quiere decir que no se sirva de alguna de sus propuestas o de los avances que puedan hacer en el terreno del saber. No hay espacio para la duda con respecto al hecho de que Badiou comparte con la filosofía analítica la bienvenida de las nuevas orientaciones de pensamiento que abre la revolución lógico-matemática a partir de las aportaciones de Frege y Cantor y del despliegue de sus consecuencias de la mano de muchos otros. En la misma línea, por todos es conocido que Badiou advierte, en esta ocasión con Heidegger, la necesidad de situar la ontología como eje de la filosofía. Asimismo, para incorporar también una referencia al postmodernismo, diremos que comparte con “Heidegger, pero también evidentemente con Sartre y en cierto sentido con *Lyotard*, o con Wittgenstein, la convicción de que hace falta distinguir verdad de conocimiento” (Badiou, 1990c: 12 trad. [la cursiva es nuestra]). Qué decir del caluroso recibimiento con el que el filósofo francés acoge, hasta convertirlo en un principio de su propia filosofía, la idea de Husserl (padre de la fenomenología) de que la ontología (el ser) es formal. Se llega incluso hasta el punto de afirmar, como hace Livingston (2012) por ejemplo, que, haciendo una interpretación de la teoría de conjuntos diferente a la que el propio Badiou propone, se puede sostener que su propuesta es compatible con los métodos críticos y lingüísticos a los que se opone. O, como hace Clemens (2006: 137-138), se equipara la defensa que Badiou y Kant (su más reconocido adversario) practican de la filosofía en tanto extra-filosóficamente condicionada (incluida la distancia irreductible entre sus condiciones).

quien explícitamente da comienzo a la profecía del fin de la filosofía, profecía que encuentra un aliado imprescindible en Heidegger y recibe el impulso definitivo hasta nuestros tiempos gracias a las tres corrientes dominantes de la filosofía actual (la fenomenología y hermenéutica –por seguir con la alianza practicada por Badiou–, la analítica y el postmodernismo). Desde Nietzsche se aprecia una “violenta oposición a la fundación platónica de la metafísica”. Sin olvidarnos tampoco, por alejado que se encuentre de todo lo que tenga que ver con Nietzsche, del materialismo dialéctico, el cual, debemos reconocerlo, pese a quedar relegado a ser un pensamiento del siglo pasado y sin posibilidad de situarlo entre las corrientes dominantes de nuestro tiempo, también se adhirió al antiplatonismo imperante, puesto que fue el filósofo griego quien dio inicio al idealismo, a la figura que, según el marxismo estaliniano, es “casi invariante de la filosofía de los opresores” (Badiou, 1992a: 56).

Así, tras el análisis del panorama contemporáneo de la filosofía, basado en los textos que Badiou presenta a lo largo de su obra, la conclusión principal a la que podemos llegar –de hecho a la que él mismo arriba– es que la filosofía contemporánea –sin olvidarnos de las características (sociales, políticas, económicas...) que designan nuestra época– niega toda posibilidad de existencia de la filosofía en su sentido clásico, metafísico (indefectiblemente ligado a las categorías de verdad y sujeto), y mucho menos favorecen el deseo de filosofía en ninguna de sus cuatro dimensiones (revuelta, lógica, universalidad, riesgo). Las corrientes –que todavía hoy perduran en una posición dominante, a excepción del materialismo dialéctico– que anuncian la imposibilidad contemporánea de practicar una filosofía concebida como metafísica de la verdad, todas ellas, cierran filas en la defensa de la búsqueda del sentido de nuestro tiempo a partir de –a falta de las categorías de verdad y de sujeto– la unión entre pensamiento y pluralidad de nuevas formas o prácticas de lenguaje. Ya en 1989, Badiou (1989: 9 trad.) rememoraba unas palabras de Philippe Lacoue-Labarthe con las que anunciaba la renuncia al deseo de filosofía: “ya no hay que tener deseo de filosofía”. Y parece que hoy la situación contemporánea de la filosofía poco ha cambiado:

“Il y a en effet dans ces trois options [hermenéutica, analítica y postmodernismo] quelque chose de trop approprié au monde tel qu’il est, quelque chose qui reflète exagérément la physionomie du monde même [“capitalismo y mercado, técnicas de comunicación anárquicas, autoridad sin límite de la circulación monetaria, obsesión por la seguridad”⁴²]. Et, engagée dans ces options, organisée par

⁴² Esas son, según Badiou, las cuatro características que definen nuestro mundo, y las cuales se oponen,

elles, la philosophie supportera, acceptera la loi de ce monde, sans se rendre compte qu'ultimement cette loi exige la disparition de son désir" (Badiou, 2015b: 24).

Por tanto, si quiere permanecer fiel a su propio análisis y diagnóstico, Badiou no puede más que desplegar su programa filosófico, alejado del mundo tal y como es y de las tendencias de pensamiento que no pueden más que reproducirlo con simples modificaciones inherentes al propio devenir mundano.

respectivamente, a cada uno de las cuatro dimensiones del deseo de filosofía del que hablamos: revuelta, lógica, universalidad, riesgo. De las diferentes versiones del texto sobre el deseo de filosofía, esas cuatro características únicamente se encuentran así enunciadas en Badiou (2012a: vídeo).

1.3. Un primer acercamiento a la filosofía de Badiou

Contra la dirección que ha tomado la filosofía contemporánea, ya sea el postmodernismo, que anuncia el fin de los grandes relatos de la metafísica; la orientación crítica, que se preocupa de lo imposible y lo indecible contribuyendo a la minimización de las posibilidades de la filosofía (corriente analítica, positivista, de origen kantiano); la hermenéutica y la fenomenología, que interpretan la experiencia para donarle un sentido; o la orientación profética, que clama por la suspensión de la filosofía en favor de una redención (con los ejemplos más notorios de Heidegger y Nietzsche); Badiou, en su seminario del curso 1999-2000, propone dar continuidad a la metafísica⁴³, proyecta la filosofía como sistema que piensa el ser y la existencia de la posibilidad de lo imposible –y no la realización de lo posible reductible a las estructuras del ser mismo–, de las verdades, en suma, de la posibilidad de pensar lo genérico, lo universal –y no las particularidades diferenciadoras de lo que hay, de lo determinado–.

“Ma proposition est donc rompre ces cadres de pensée, de retrouver ou de constituer dans des configurations renouvelées un style, ou une voie philosophique qui ne soit ni celle de l’interprétation, ni celle de l’analyse grammairienne, ni celle de lisières, des équivoques et de la déconstruction. Il s’agit de retrouver un style philosophique fondateur, décidé, (...)” (Badiou, 2015b: 24)⁴⁴.

Los dos gestos fundamentales consisten, por tanto, en el rechazo del lenguaje como horizonte absoluto de la filosofía y en la recuperación del concepto clásico de verdad (inseparable del de sujeto, y asociado a la universalidad por el acontecimiento). Dos gestos a los que habría que sumarle un tercero, no menos importante, a saber: la apuesta por arrancar el pensamiento de lo infinito a lo Uno-Dios y entregárselo, como Cantor sugiere, a la matemática. Así, en coherencia con ese triple gesto que garantiza la ruptura con las formas contemporáneas de la filosofía –bien agotadas, o bien en pleno auge–, Badiou se propone dar comienzo a la negación del “fin de la filosofía”; anuncia el fin del “fin de la filosofía”⁴⁵.

⁴³ Ver, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (1999-2000).

⁴⁴ Esta es una proposición a la que Badiou se ha mantenido fiel con el paso de los años; ver, además de la referencia citada, Badiou (1992b; 2003: 50; 2012a: vídeo)

⁴⁵ Badiou se ocupa de esta cuestión, de modo transversal primero, en su seminario *La République de Platon* (Badiou, 1989-1990: seminario); y, tres años después, termina dedicándole un capítulo completo en el libro

“En contradiction avec la thèse contemporaine d’une fin de la philosophie, non pas du point de vue d’un échec, mais d’une fin immanente, à savoir, comme le pense Lacoue-Labarthe, que nous serions au ‘*moment de l’épuisement des possibles de la philosophie*’ interne à son histoire, moment qui aurait produit la thématique de sa fin. La philosophie existerait dans la figure de sa fin. Nous soutiendrons la thèse que la philosophie continue, qui n’est pas celle de savoir si la philosophie existe ou n’existe pas, mais de proposer le mode sur lequel existe aujourd’hui la philosophie dans une figure de passage, qui n’est absolument pas la figure de sa fin. On remarque, mais ce peut-être la singularité historique de la philosophie, que toute théorie sur sa fin s’avère aussi une théorie de son commencement” (Badiou, 1989-1990: seminario).

Apoyado en esas palabras de esperanza, Badiou trata de reconstruir la filosofía racionalista a partir de las cenizas de la metafísica clásica y de la deconstrucción postmoderna. Por nuestra parte, para situarnos y avanzar desde un punto concreto en esa reconstrucción, y al mismo tiempo enlazar con la idea de que la filosofía existe en la figura de su propio fin, echemos la vista atrás a la exposición de las condiciones internas a la filosofía (la libertad, la lógica, la universalidad, la impureza del lenguaje y la presencia del filósofo), por un lado, y hacia la relación entre filosofía, antropología y universalidad, por otro. La conclusión que se puede extraer, como aquí (en el párrafo que acabamos de citar), es la de la existencia de una relación dialéctica, interna a la filosofía misma, entre lo particular y lo universal. Una dialéctica que, a su vez, hace referencia a la doble naturaleza de la que goza la filosofía (Badiou, 2010: vídeo): por un lado, antropológica, en tanto que nace en una cultura, una lengua y unas condiciones particulares que la determinarán internamente (lo hemos visto en las condiciones internas a la filosofía); y, por otro, dialéctica, debido a que, si quiere mirar hacia lo universal, necesita romper con ese condicionamiento de naturaleza antropológica (recordemos el desacuerdo con Patrice Maniglier).

Conditions (Badiou, 1992a), con el explícito título de “*Le (re)turn de la philosophie elle-même*”.

Con respecto a este mismo problema, el del fin del “fin de la filosofía” y la afirmación de que hoy la filosofía es posible, es justo reconocer que Badiou (1997a) asigna a Deleuze, pese a considerarlo su contrincante filosófico directo de la época, el papel de ser su compañero de viaje; algo totalmente comprensible por otro lado, pues el anuncio del fin de la filosofía viene de la mano de los sofistas contemporáneos, contra los que tantas veces se postularon, cada uno por su lado, Badiou y Deleuze. Toscano (2000: 237) lo expresa así de directo: “the classical Deleuze, a philosopher with whom he [Badiou] shares an utter disdain for the endless threnody of the ‘end of philosophy’ an the deep scorn for the spreading empire of opinion, not to mention a few enemies (chiefly Kant and phenomenology)”.

De ahí que la filosofía, en la búsqueda de la verdad, de lo universal, y más aún con el ya enunciado objetivo de separarse definitivamente de Dios, pero también del Hombre, no pueda comenzar por la vertiente antropológica; la filosofía primariamente pertenece a una cultura con respecto a la que es preciso tomar distancia (sustraerse sería el término más adecuado, lo iremos viendo) para no suturarse a ella, a sus particularidades. Si la filosofía aspira a lo universal, no puede tomar lo humano como punto de partida; debe ser teóricamente anti-humanista. La antropología, el Hombre, la cultura, la lengua... hacen referencia a lo finito⁴⁶, al saber, al pensamiento constructivista; e incidir en ese sentido, en consecuencia, no es más que limitarse a lo que hay, a la repetición, a lo particular, a las diferencias; lo que jamás dará acceso a lo genérico, a lo universal.

Es por ello, primero, que la filosofía no puede ser una antropología; y, segundo, que entre la tensión primaria de su doble naturaleza antropológica y dialéctica, debe renunciar a la primera como comienzo. La filosofía se preocupa por algo inexistente, busca abrir la posibilidad de la existencia de algo que no existe en el mundo como tal pero que sí *es* –fuera del conocimiento–, que tiene *ser* pensable (los acontecimientos y las verdades pensados en su ser). Es precisamente su naturaleza dialéctica (referente a la cuestión de la distancia entre el *ser* y el *existir*, entre el *es* y el *hay*⁴⁷), el saberse en un mundo pero sin renunciar a pensar los acontecimientos que abren en él una infinidad de nuevas posibilidades, ni los procedimientos de verdad que en ellos tienen origen, lo que, de hecho, la diferencia del conocimiento (posiciones positivistas) y la empuja a abandonar toda confianza en lo que la precede, en pos de una desconfianza primaria pero creadora (exigencia del pensamiento dialéctico). Esta desconfianza en lo establecido, más allá de la mera crítica –también situada del lado de lo finito–, obliga a la creación, a pensar la filosofía como la posibilidad del pensamiento de la existencia de verdades, inmanentes al espacio y tiempo en el que ésta (la filosofía) tiene lugar. Es por ello que la filosofía, condicionada por su naturaleza antropológica, pero empujada por su naturaleza dialéctica, siempre comienza por

⁴⁶ Cuando hablamos de finitud nos referimos, de un modo negativo, a la imposibilidad de alcanzar por esa vía la apertura y despliegue de nuevos procedimientos de verdad, genéricos; pues, como veremos en o relativo a *L'être et l'événement*, el pensamiento ontológico es en sí mismo un pensamiento infinito, la naturaleza del ser es infinita. Sin embargo, por cuestiones conceptuales y terminológicas, utilizaremos “finito” como lo que niega el acceso a lo genérico, a la verdad; lo que se mantiene en el orden del devenir mundano y avanza mediante el pensamiento constructivista. Todo esto se verá con total claridad a partir de las explicaciones del apartado 2.1. *L'être et l'événement*; aquí, por el momento, no profundizaremos más en ello.

⁴⁷ Ver el apartado 2.3.1. Del ser al ser-ahí.

cuestionarse, aunque no sea más que de un modo implícito, el papel mismo de la filosofía; comienza por la cuestión de *qué es filosofía*. Así, cada filósofo es un nuevo comenzar, en tanto que con su propuesta responde de un modo inédito a esa clásica pregunta; lo que llamábamos una repetición creativa.

Lo que significa que, en tanto nuevo comenzar, la filosofía existe, parafraseando la cita de Badiou que tomábamos como punto de partida, como figura de su propio fin; fin de una filosofía más inscrita en el devenir histórico de la práctica filosófica, pero también inicio de una nueva filosofía que, a su vez, llegará a su agotamiento; eso sí, todas ellas dependientes de la existencia de las verdades efectivas de su tiempo, sin las cuales la filosofía es imposible (no hay progreso, sino condicionamiento originado en una ruptura acontecimental). Es decir, todas ellas (las filosofías) ancladas en las particularidades normativas de su tiempo y contexto, pero al mismo tiempo sustraídas a esas particularidades en la búsqueda del pensamiento de lo universal –que las inscribe en el devenir histórico de la filosofía como práctica–.

A ello hay que añadirle el hecho de que cada nuevo comenzar filosófico, cada filosofía, lleva implícita y exige, como también decíamos más arriba, la huella subjetiva del filósofo (Badiou, 2010d: vídeo). Badiou, como todo gran filósofo, como todo filósofo que crea un sistema propio, parte de una convicción subjetiva de la filosofía, que, a su vez, requiere de –y se origina en– una reformulación propia de la Historia de la filosofía, una nueva lectura. Consecuentemente, hablar de filosofía supone hablar de filosofías (en plural) –y no de Filosofía⁴⁸–, de ruptura, de pensamiento de nuevas posibilidades, de nuevos deseos, de cambio constante, de apertura más allá de lo que hay; alejada por tanto, desde Platón mismo, de toda relación con el conservadurismo y con las actitudes reaccionarias. Hay que advertir que, así concebida, la filosofía tiene dificultad para albergar en su seno las corrientes contemporáneas dominantes (hermenéutica, analítica y postmoderna); esas corrientes que Badiou, consecuentemente, sitúa del lado de la sofística más que del de la filosofía como tal. Es decir, hablar de filosofía supone hablar de la apertura de una brecha en la naturaleza antropológica de ésta, pero también de la creación de un nuevo deseo a partir de su naturaleza dialéctica. Afirmer la filosofía frente a la sofística supone, por tanto, reiterar la importancia de la ruptura práctica que impone el pensamiento sobre el conocimiento.

⁴⁸ Esta afirmación ya la realizaba Sartre, quien fuera el “maestro absoluto” de Badiou (2008: 90 trad.) en su juventud. En *Questions de méthode*, Sartre (1960: 15 trad.) escribía: “(...) *la Filosofía no es* (...). De hecho, hay filosofías. (...) *una* filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; (...) sirve de medio social a los contemporáneos”.

La cuestión que aquí se nos presenta bajo la categoría de ruptura con lo establecido es, en primer lugar, la cuestión de la sustracción. Si no se puede continuar ni comenzar por lo relativo al saber, a la cultura, a la lengua, puesto que todos ellos nos llevarían a la repetición, a la perseverancia en la naturaleza antropológica; hay que comenzar, necesariamente, por lo inexistente: por la *nada* [*rien*] –o *vacío* [*vide*]–, lo que en la filosofía de Badiou es lo mismo que decir que hay que comenzar por el *ser* [*être*]. Como Badiou (2015b: 22) señala, desde Platón, concretamente desde el *Crátilo*, siempre se ha mantenido que la filosofía debía comenzar no por las palabras, no por el lenguaje, sino por las cosas mismas; de lo que debemos retener que el lenguaje no nos dará acceso a la realidad. Heidegger, como es sabido, pone la cuestión del ser en el centro de sus reflexiones y de la filosofía misma; sin embargo, para él el ser sólo puede ser pensado por el poema –frente a la metafísica que ha gestado su olvido–: el ser pensado como presencia, tejido a partir de metáforas que invocan lo sensible, el mundo. El poema se construye sobre la particularidad de una lengua, la lengua materna, o nacional (Badiou, 2015: 29). De modo que, si se hace descansar el pensamiento del ser sobre el poema, sobre la lengua, como Heidegger propone, no queda más remedio que privilegiar la particularidad de una lengua frente a otras (el griego y el alemán, en el caso de Heidegger); un intento por dotarla (a la lengua) de una singularidad que no es tal. Así, frente a la donación de carácter universal a una particularidad que no puede portarlo –pues no es una singularidad–, Badiou propone acometer la cuestión del ser, del comienzo, no por el poema (indefectiblemente ligado a la particularidad de una lengua concreta) sino por las matemáticas, por el matema⁴⁹. Frente a la ligazón del poema a la particularidad de una lengua, el lenguaje matemático, un lenguaje artificial de símbolos y signos, se presenta como la pura abstracción donde la materialidad es accesorio, incluso sustituible; la lengua del matema es “una lengua apátrida, sin territorio, puesto que es puramente simbólica e integralmente transmisible” (Badiou, 2015: 30). De manera que, frente al pensamiento del ser como presencia del poema, Badiou, en su afán por escapar de las particularidades del lenguaje y de lo que hay, recurre a la multiplicidad pura y sustractiva del matema para pensar el ser. La estructura sustractiva del ser es pensada por la matemática, por la teoría de conjuntos, bajo el nombre de vacío. Para comenzar, para abrir el camino de la ontología y pensar el ser, Badiou decide que, entre la particularidad del poema y la abstracción del matema, la filosofía debe comenzar por la matemática (así lo exige la tesis principal de *L’être et l’événement*, la que nos

⁴⁹ Aquí simplemente hablamos del comienzo; no hay que olvidar la condición de lengua impura de la filosofía, ni su carácter de cuádruple condicionada. La relación dialéctica entre poema y matema es una constante de la filosofía, puesto que el poema pertenece al terreno del arte, y en tanto tal condiciona a la filosofía.

dice que matemática es igual a ontología). Con la decisión del pensamiento del ser como multiplicidad pura evita la sutura del ser a lo Uno, tanto por arriba como por abajo⁵⁰: por arriba, renuncia a la idea de una unidad totalizante, del Todo (en sentido hegeliano) o de Dios (en el sentido de la onto-teología de la que Heidegger hablaba cuando se refería a la metafísica clásica) podríamos decir; mientras que por abajo, renuncia a la idea de lo uno como átomo (en el sentido de Demócrito o Lucrecio).

En segundo lugar surge la cuestión del futuro, de un nuevo presente: la apertura de nuevas posibilidades tras la ruptura inicial, la necesidad de un nuevo deseo que permita algo más que la mera repetición de lo que hay o, incluso peor, un giro reaccionario. El objetivo de la filosofía no puede ser reducido a la propuesta de nuevas respuestas, a la producción y acumulación cuantitativa de conocimiento (academia), enclaustrada en los límites de las condiciones particulares que la rodean (antropología); sino que, atravesada por su naturaleza dialéctica, la cuestión que le atañe es la de la producción de un nuevo deseo, la de la posibilidad de la existencia de procedimientos genéricos capaces de desplegar lo que hasta entonces era concebido como imposible. La filosofía se encuentra parcialmente fuera de este mundo, originada a partir de un deseo que mira no lo que hay, sino las nuevas formas posibles; es deseo de un nuevo presente, lo que la obliga a situarse parcialmente en el futuro, en lo que está por venir. Frente al relato que da sentido a lo existente de las situaciones, y en coherencia con las ideas de ruptura y de apertura de un nuevo futuro, Badiou abre la filosofía a las posibilidades post-acontecimentales; propone los procedimientos de verdad como formas de construcción de un nuevo presente que sólo la fuerza sustractiva generada por un acontecimiento es capaz de desencadenar, un acontecimiento surgido de las entrañas –o del vacío, de la nada– de esas mismas situaciones –o mundos– en las que tiene lugar. Es una fisura en la estructura la que abre la posibilidad del surgimiento de un procedimiento de verdad y de un sujeto que lo sostenga localmente.

“La filosofía es en primer lugar ruptura con el relato y con el comentario del relato. (...) La filosofía opone el efecto de verdad al efecto de sentido⁵¹” (Badiou, 1992a: 61 trad.).

⁵⁰ Consultar, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (2008).

⁵¹ Aquí se ve claramente la oposición con Deleuze de la que más arriba hablábamos. Ver, especialmente, *Logiques du sens* (Deleuze, 1969).

Se trata de la afirmación filosófica de la existencia de las verdades y de la imposibilidad de que éstas puedan ser pensadas a partir de las estructuras naturales del devenir del ser; las verdades son inmanentes, efectivamente, pero requieren que algo suceda, algo interno a las propias estructuras matemáticas que nos permiten pensar el ser, pero al mismo tiempo algo que éstas, pensadas en su naturalidad, no permiten. Es ahí donde entra en juego la ruptura acontecimental y la apertura a un nuevo tiempo, la apertura de una infinidad de nuevas posibilidades para construir algo verdaderamente novedoso, a saber, la apertura de un procedimiento de verdad, genérico e inmanente a la propia situación, pues el acontecimiento toca el ser de la situación, el vacío, lo que escapa a la formalización.

En el fondo, si nos detenemos en el análisis de estas dos cuestiones que acabamos de presentar (por un lado, la sustracción bajo la forma de la ruptura que representa una nueva filosofía y, por otro, el futuro como construcción a partir de una ruptura intra-situacional –en este caso en el terreno de lo que adviene en un mundo, no del pensamiento filosófico–), podremos advertir que de lo que hablamos es de una triple sustracción: hay sustracción de la filosofía, la filosofía se sustrae al mundo como tal y al orden simbólico de las filosofías que la anteceden; hay sustracción del ser a toda forma de lo uno; y, cuando hablamos de futuro, de nuevo presente, hay una tercera sustracción, en este caso al devenir natural de las estructuras del ser (la ruptura acontecimental a partir de la cual se abre la posibilidad de la construcción de un nuevo procedimiento de verdad). En realidad, la sustracción de la filosofía, en contra de lo que pudiera parecer, es una sustracción secundaria; la filosofía, como la Minerva hegeliana, alza el vuelo al anochecer. La filosofía, en tanto condicionada por los procedimientos de verdad en sus diferentes campos (ciencia, política, arte, amor), no puede sustraerse a lo que hay más que constituyéndose como extra-filosóficamente condicionada por tales procedimientos de verdad. Esa es, precisamente, una de las razones por las que la filosofía no requiere de un acontecimiento filosófico, porque, al encontrarse condicionada por los procedimientos de verdad, ella misma tiene como origen los acontecimientos que tienen lugar en las situaciones mundanas; lo que a su vez la pone en contacto con lo real. Sin embargo, insistimos por su importancia, la filosofía nunca tendrá un origen acontecimental filosófico, pues la filosofía no genera verdades, no puede ser un terreno de la verdad y no puede ser una condición de sí misma⁵². Si la filosofía fuera condición de la filosofía, ésta no podría salir del terreno especulativo y mucho menos podría

⁵² “*La philosophie par elle même ne produit pas des vérités. (...) n’est pas auto-conditionnée, c’est-à-dire, qu’elle ne fait pas parti de ses propres conditions de vérités*” (Badiou, 20015: 160).

romper con lo establecido y sustraerse a los pensamientos dominantes; sino que, al perder el contacto con lo real mundano, con los procedimientos de verdad, con las verdades efectivas, devendría una repetición variable de sí misma.

En suma, sustracción de la filosofía al mundo tal y como es y a las propuestas filosóficas precedentes; sustracción del ser a toda figura de lo uno; y sustracción del acontecimiento y el eventual procedimiento de verdad a la naturalidad del devenir mundano y a las normas que lo rigen. Tríada que retroactivamente puede verse de nuevo reducida al dos, pues la sustracción de la filosofía no es más que la consecuencia de su propia cualidad de extra-filosóficamente condicionada; la filosofía se sustrae a lo que hay en tanto en cuanto ella misma es construida bajo condición de procedimientos de verdad sustraídos a las estructuras mundanas. Es decir, la filosofía solo puede ser sustractiva en tanto condicionada por la ciencia, la política, el arte y el amor. Una filosofía no condicionada, autosuficiente –podríamos decir–, no podría sustraerse a las normas establecidas, a las leyes imperantes; sino que debería afirmar lo existente y perseverar en la repetición (sin la adjetivación de la creatividad, renunciando a ser una repetición creativa, reducida a la generación y transmisión de conocimiento); o bien, como decíamos, mantenerse en la pura especulación; o, como mucho, perseverar en la crítica, en la negación, en la práctica de una dialéctica en sentido clásico, avanzando mediante la negación y la síntesis; pero nunca en la práctica de la dialéctica sustractiva, afirmando lo que se sustrae al devenir, al saber (el acontecimiento) –y no lo que lo niega–. Recordemos que, como el título del apartado indica, esto es un primer acercamiento, que todo se verá con mucha mayor claridad a medida que vayamos avanzando y profundizando en las cuestiones que nos atañen. Es preciso ir paso a paso.

Precisamente en referencia al hecho de que la filosofía esté exteriormente condicionada por los procedimientos de verdad que materialmente tienen lugar en las situaciones, en los mundos, hay que subrayar que ésta, como es fácilmente deducible por lo dicho hasta el momento, siempre es precedida por las verdades que la condicionan; hay verdades (lo universal), y la filosofía es la construcción de pensamiento que, condicionada por esas mismas verdades, lo proclama. Pero es que además, en tanto “centro de totalización de la experiencia de una época” –por recurrir a una expresión del joven Badiou⁵³ que aquí nos es muy útil–, o sea de las verdades

⁵³ La relación de la filosofía con lo externo a ella, con el contexto contemporáneo en el que se produce, es una cuestión que desde siempre ha preocupado a Badiou. Para atestiguar tal afirmación no hay más que ir al documento de vídeo dirigido por Dina Dreyfus y realizado por Jean Fléchet, datado en el año 1965 y difundido con el título *Philosophie et vérité*, en el que Badiou participaba con filósofos insignes de la época (Georges Canguilhem, Jean

contemporáneas en su aún precaria in-constitución, la filosofía debe elaborar un espacio conceptual que las contenga y permita el pensamiento de su despliegue como procedimientos genéricos de su –de nuestro– tiempo. Es decir, la filosofía trata de crear un espacio conceptual, en torno al concepto de verdad, capaz de albergar la heterogeneidad de las verdades materiales, efectivas; un espacio conceptual en el que los procedimientos genéricos de verdad puedan ser pensados de un modo coherente y consistente, al tiempo que fundan la propia filosofía que los hace pensables como tales. A ese proceso, en el que más abajo ahondaremos, Badiou lo denomina, desde *L'être et l'événement*, composibilidad [*compossibilité*]⁵⁴. Badiou (1992a: 61 trad.) dirá, entonces, que “la relación de la Verdad (filosófica) con las verdades (científicas, políticas, artísticas o amorosas) es una relación de *captura*”, en la que la Verdad filosófica (su concepto) “*toma*” las verdades lejos de toda relación “de dominio, de subsunción, de fundamento o de garantía”.

Sin embargo, antes de continuar es preciso realizar un pequeño inciso que, debido a su importancia, no puede ser reducido a una nota a pie de página. Pese a que no renunciaremos a

Hyppolite, Paul Ricoeur, Michel Foucault). En él, Badiou afirma que concibe la filosofía, cada filosofía, como un centro de totalización de la experiencia de una época, de la época en la que cada filosofía tiene lugar: “Une philosophie est un centre de totalisation de l’expérience d’une époque”. Ver, en la bibliografía reservada a los documentos de audio y/o visuales: Dreyfus et al. (1965).

Este carácter totalizador de la filosofía ya lo destacaba Sartre (1960: 16 trad.) (*maître* de un joven Badiou que ya sabemos declarado sartreano) con la idea de que hay filosofía y no Filosofía. Con la diferencia de que Sartre pretendía que el carácter totalizador de la filosofía estuviese dirigido al Saber contemporáneo; mientras que Badiou incide en que el concepto formal de Verdad debe ser capaz de incorporar las verdades efectivas de su tiempo.

⁵⁴ Por todos es conocido que la composibilidad es un concepto que tiene su origen en Leibniz (Ferrater Mora, 2004: 602). *Grosso modo*, lo que Leibniz viene a decir es que hay una infinidad de mundos posibles, pues todas las posibilidades o esencias son compatibles entre sí; pero que sólo hay un mundo real, dado que no todas las realidades y existencias lo son. Si, en caso contrario, todas las realidades fueran compatibles, habría que suponer que todo lo posible es real. Es concretamente en el terreno de lo real donde interviene el concepto de composibilidad, puesto que todos los posibles existentes que forman parte del mundo real deben ser composibles entre sí para ese mundo. Es precisamente esa idea de coexistencia la que Badiou toma prestada con respecto a la composibilidad de los diferentes tipos de verdad en una misma construcción filosófica. No hay que confundir aquí la utilización que Badiou hace del concepto de composibilidad con la que hace, ésta en *Logiques des mondes*, de la infinidad de mundos posibles, donde la diferencia principal con Leibniz se encuentra en que mientras este último sitúa el criterio de selección del mundo real (el mejor de los posibles) en Dios, el filósofo francés hace depender el paso del ser a la existencia de la red de relaciones regulada por el trascendental –objetivo– de cada mundo (ver apartado 2.2.1. La (meta-)ontología; ser-ahí en *Logiques des mondes*).

esa expresión del joven Badiou, por la fuerza expresiva que porta en su concentración, hay que tener meridianamente claro que hoy, Badiou, con el término ‘totalización’ no se refiere a una arquitectura general cerrada y última. Por un lado, porque, como sabemos, renuncia a la existencia del Todo; por otro, porque, como es de esperar debido a la introducción de la categoría de ruptura acontecimental y de la pluralidad infinita de procedimientos de verdad, toda estructura, toda formalización sufre quiebras que proceden de lo imposible de formalizar y que abren la posibilidad de nuevos procedimientos genéricos que vendrán a modificar el propio concepto –vacío– de verdad que cada filosofía construye. Es muy importante, por tanto, reconocer que la expresión “centro de totalización de la experiencia de una época” no hace en ningún caso referencia a un sistema cerrado. Procederemos así al menos hasta que se tenga claro el papel que juegan las condiciones extra-filosóficas de la filosofía y el significado completo de composibilidad. Continuemos ahora, sin olvidar lo dicho, donde lo dejamos; en su momento lo retomaremos.

Lo que la filosofía busca convirtiéndose en el centro de totalización de los procedimientos de verdad de su época es, al fin y al cabo, dar respuesta a la pregunta de *qué es vivir*, qué es una vida que merezca la pena ser vivida. Se trata del abordaje de la cuestión de la relación entre filosofía y vida, evitando así la reducción de la filosofía a una mera escolástica, al terreno académico.

“La philosophie élabore, en contemporanéité avec ses conditions, de catégories de vérité qui lui permettent de discerner de conditions, de les isoler, de mettre en évidence qu’elles ne sont pas réductibles au train du monde ordinaire. Par ailleurs, elle essaye de penser en quelque sorte un concept du contemporain, en indiquant comment les conditions composent une époque, une dynamique de la pensée, dans laquelle tout sujet s’inscrit. En ce sens, la philosophie désigne l’horizon possible de tout bonheur réel” (Badiou, 2015b: 68).

Badiou realiza esa asociación porque considera que una vida más allá de la satisfacción mundana de adecuarse con éxito a las exigencias ordinarias de nuestros mundos sólo es posible alcanzarla desde la incorporación de un animal humano al sujeto que sostiene y orienta un procedimiento de verdad. La filosofía recupera así el rol clásico de orientar en el “vivir”, pues vivir es para Badiou hacerlo ‘en Inmortal’ [*vivre en Immortel*], “en el sentido de la fórmula

enigmática de Aristóteles” (Badiou, 2006: 529; 557 trad.⁵⁵); se trata de consolar la finitud del animal que habita en nosotros, posibilitando la incorporación de todo animal humano a la infinitud de un procedimiento de verdad (universal, dirigido a todos sin excepción), pues son estos, los procedimientos de verdad, los que orientan la existencia y permiten desplegar las condiciones para cumplir con una visión tal de la vida.

Recapitulando, diremos que lo que Badiou propone es una filosofía fundadora capaz de sustraerse a las corrientes dominantes que ahogan la radicalidad de su deseo (el deseo de filosofía en sus cuatro dimensiones); una filosofía que comience por la cuestión ontológica; que ella misma (la filosofía), en tanto condicionada, esté fundada sobre la racionalidad contemporánea (el ser como multiplicidad pura sostenido por la teoría de conjuntos y el ser-ahí como relación pensado sobre la base de la teoría de categorías) y abierta al pensamiento de las rupturas acontecimentales (cesuras, hasta entonces imposibles, en la naturalidad de devenir mundano, ya sea pensado en su ser o en su ser-ahí) y de sus consecuencias procedimentales (nueva figura de sujeto singular que sostiene y orienta una verdad inmanente). Sí, *fundada* sobre la racionalidad de los procedimientos genéricos contemporáneos; y *fundadora* de un nuevo orden simbólico que los integre y despliegue a partir de los axiomas en esos mismo procedimientos puestos en circulación y afirmados. Una filosofía que mantenga viva la relación entre su propia historicidad filosófica y la inmediatez y precariedad de los procedimientos de verdad que la condicionan.

Badiou trata de reconstruir el racionalismo⁵⁶, como decíamos, a partir de las cenizas de la metafísica clásica y de la deconstrucción postmoderna, localizando todo el peso de su empresa

⁵⁵ Excepcionalmente, en los casos de *Logiques des mondes* (2006) y de *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (1993), cuando haya citas en castellano daremos la referencia tanto de la versión original en lengua francesa como de la traducción, pues en todo momento nos hemos manejado con los originales reservando las traducciones únicamente para las citas.

⁵⁶ Brassier y Toscano (2004) denominan “racionalismo aleatorio [*aleatory rationalism*]” al racionalismo practicado por Badiou. La explicación del por qué la dan en la nota nº18, de la p. 285, que tiene origen en una cita de Althusser en la p. 279. A grandes rasgos, se puede decir que la expresión viene a poner el énfasis en la dependencia externa de la filosofía con respecto a sus condiciones (ciencia, política, arte, amor); en cómo ella, la filosofía, no decide sobre su inicio –ni tampoco lo hace ningún supuesto sujeto filosófico–, sino que depende de los acontecimientos contemporáneos y de los posteriores y precarios procedimientos de verdad que de ellos se derivan. Para salir del terreno del saber, de la formalización descriptiva, es preciso la introducción de la ruptura acontecimental que abra la puerta tanto a los procedimientos de verdad sostenidos por un nuevo sujeto, como a la fundación de una nueva

en la relación entre acontecimiento y verdad, relación que solo puede ser sostenida por la figura del sujeto; singularidad y universalidad unidas por una orientación subjetiva colectiva. Esas son las bases de su filosofía para acceder al pensamiento de lo universal, bases cuya dependencia de la categoría de sustracción nosotros nos esforzaremos en demostrar.

Si bien el filósofo francés se cuestiona y fundamenta su filosofía de tal modo que pueda desplegar tales bases tanto desde el pensamiento del ser como desde el del ser-ahí, independientemente de que lo haga de un lado o del otro, hay unos principios básicos que son inherentes a su filosofía como tal. Algunos de esos principios ya han sido introducidos, el resto los iremos desarrollando a lo largo del trabajo, y esos que sean esenciales para alcanzar nuestros objetivos serán abordados en profundidad. Así, para dar fin a este primer acercamiento a la filosofía de Badiou y comenzar con las cuestiones concretas, veamos cuales son esos principios básicos que guían su propuesta filosófica:

- La filosofía no es autosuficiente; hay condiciones extra-filosóficas (procedimientos de verdad) que la condicionan.
- Las condiciones extra-filosóficas de la filosofía (ciencia, política, arte, amor) son instancias autónomas de pensamiento.
- Consecuentemente, la filosofía no tiene la primacía del pensamiento; ella piensa los pensamientos que orientan los procedimientos de verdad y se constituye a partir de ellos y de su propia herencia filosófica.
- La filosofía, en tanto condicionada por los procedimientos de verdad –sustractivos–, es ella misma sustractiva (se sustrae tanto al saber como a la opinión); depende del advenimiento de lo real (lo imposible) de una estructura a la superficie de esa misma estructura y de sus consecuencias, o sea, de los acontecimientos y los procedimientos de verdad.
- La filosofía, para pensar las consecuencias de la ruptura acontecimental, recupera la figura del sujeto, un sujeto singular que porta y orienta la materialidad de un procedimiento de verdad en fidelidad al mandato axiomático acontecimental –hasta entonces imposible–. Asimismo, el sujeto, que siempre es sujeto de una verdad (no hay sujeto antes del procedimiento de verdad), será ajeno a toda concepción

filosofía que piense conjuntamente (composibilidad) los procedimientos realmente novedosos –y no los meros cambios mundanos del devenir natural, relativos al saber–.

psicológica o trascendental; antes de la incorporación a un procedimiento de verdad no hay mas que una multiplicidad de animales humanos.

- Las filosofías, como las verdades que las condicionan, son plurales y discontinuas; la introducción de la figura del acontecimiento acaba con la idea de progreso, de historicismo.
- En tanto sustractiva, la filosofía es axiomática y deductiva.
- La filosofía no es ni una teoría del ser o del ser-ahí, ni una teoría del conocimiento; sino una teoría de la verdad.
- La filosofía, pensada como teoría de la verdad, es vacía, formal; piensa sobre la materialidad de las verdades extra-filosóficas; es el espacio conceptual que permite el pensamiento composable de los diferentes procedimientos de verdad.
- La filosofía, tras la época del criticismo, exige la reconstrucción de un racionalismo adecuado al pensamiento contemporáneo, alejado de posiciones intelectuales abandonadas a la intuición.
- Badiou constituye su filosofía, su metafísica, a modo de un paradójico y heterodoxo platonismo materialista de lo múltiple.
- Ontología = matemática.
- Fenomenología = lógica matematizada.
- Lo Uno no *es*.
- El ser es multiplicidad pura.
- No hay Todo.
- El ser-ahí es la aparición de un ser en un mundo, determinado por las redes de relaciones reguladas por un trascendental.
- Su propuesta metafísica desemboca en una –autoproclamada– dialéctica materialista.
- La filosofía debe orientar para la felicidad; y lo logra en tanto en cuanto afirma que una vida que merezca la pena ser vivida es esa a la que da acceso la incorporación a los procedimientos de verdad.
- Por tanto, si hay una ética, ésta sólo puede ser una ética de las verdades; una ética de la afirmación creativa de la máxima acontecimental, de la sustracción a lo establecido, a las particularidades, y del mantenimiento del nuevo tiempo (“nuevo presente”) abierto por tal procedimiento genérico, universal.

1.4. Filosofía condicionada

Desde el momento en que se afirma que la filosofía tiene un comienzo, en un espacio y momento determinados (la antigua Grecia entre los siglos VI y V antes de Cristo), se está aceptando, al mismo tiempo, que la filosofía depende de que se cumplan una serie de condiciones particulares para que ella pueda –o haya podido– existir como tal. Lo que significa que la filosofía es intermitente en el tiempo, que ésta no ha existido en todas las configuraciones históricas y que tampoco existirá en todas las futuras; o, lo que es lo mismo, que la discontinuidad es su modo de ser histórico, que en ausencia de las condiciones que la hacen posible no puede haber filosofía como tal (Badiou, 1989: 15 trad.). Más arriba, concretamente en el apartado 1.1. Invariantes históricas de la filosofía, vimos que existían unas características internas a la propia filosofía, unas características que nos aventurábamos a denominar como las condiciones internas a la filosofía misma, o, si se quiere, intra-filosóficas; una especie de invariantes históricas a las que, además, incorporábamos el deseo de filosofía como deseo de revuelta, de lógica, de universalidad y de riesgo. En ese mismo punto anticipábamos la existencia de otro tipo de condiciones para la existencia de la filosofía, unas condiciones extra-filosóficas primarias –que sin embargo no son invariantes– sin las cuales la novedad filosófica, la filosofía, no podría existir⁵⁷. Esas condiciones extra-filosóficas son, lo sabemos, los procedimientos de verdad de su tiempo, las verdades efectivas que tienen lugar en el campo de lo científico, lo político, lo artístico o del amor. Sin embargo, esas condiciones de la filosofía no siempre están activas materialmente, es decir, no siempre hay una novedad que empuje a la filosofía a renovar el concepto de verdad⁵⁸. Asimismo, sin llegar a precisar tanto como Badiou lo hace, Nancy (2002: 66-67; 2004: 40) conviene que la filosofía, en mayor o menor grado, siempre a procedido así, condicionada, bien sea por las que Badiou concluye que son sus condiciones inaugurales y actuales o por otras distintas.

Como el propio Badiou (2009b: 127 trad.) reconoce en *Second manifeste pour la philosophie*, la primera ocasión en la que declaró que la existencia de la filosofía dependía de cuatro tipos de procedimientos de verdad –los cuales a estas alturas ya no nos son desconocidos–

⁵⁷ “Elle [la filosofía] propose un exercice de la pensée, la pensée du temps comme temps de la pensée, exercice qui ne lui préexiste jamais comme problème” (Badiou, 2015: 20).

⁵⁸ “Bien entendu, les conditions de la philosophie n’existent pas toujours, sinon elles ne seraient pas de conditions, mais des causes” (Badiou, 2015: 15); “[ils] ne sont pas par conséquent des invariants de l’histoire humaine et de ses sociétés” (Ibíd.: 16).

fue en su primer manifiesto. Allí, en *Manifeste pour la philosophie*, Badiou (1989: 16 trad.) situaba el origen de la filosofía, como decíamos, entre los siglos VI y V antes de Cristo en la antigua Grecia, en la época de Platón, y escribía:

“La singularidad de Grecia es más bien la de haber *interrumpido* el relato de los orígenes por la declaración laicizada y abstracta, la de haber mermado el prestigio del poema por el matema, la de haber concebido a la Ciudad como un poder abierto, disputado, vacante, y la de haber llevado a la escena pública las tormentas de la pasión”.

Es decir, Badiou declara que las cuatro condiciones de la filosofía de las que él se sirve no han variado desde su fundación⁵⁹, “no han cambiado desde Platón” (Badiou, 2006: 90 trad.). Matema, poema, política y amor⁶⁰, son las cuatro condiciones extra-filosóficas de la filosofía desde su nacimiento mismo⁶¹. Como muestra de su fidelidad a Platón, el filósofo francés no hace más que ceñirse al momento histórico del nacimiento mismo de la filosofía (Badiou, 1989: 17

⁵⁹ Badiou analiza esta cuestión, además de otras que entran en relación directa con su filosofía, en sus trabajos sobre la *República* de Platón, presentados en su seminario del curso 1989-1990 bajo el título *La République de Platon*, del que, a pesar de estar inédito, se conservan las notas y transcripción de Aimé Thiault y François Duvert, respectivamente. Del mismo modo que sucede con el resto de seminarios del filósofo francés, se puede consultar online en <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>>. Para la consulta de este seminario en concreto, ver, en la bibliografía reservada a los seminarios en internet, Badiou (1989-1990).

⁶⁰ Esta última condición, el amor –que finalmente quedó ligada al psicoanálisis lacaniano por el pensamiento–, todavía generaba dudas a Badiou al inicio de su seminario del curso 1986-1987, donde se debatía sobre la pertinencia de su incorporación final como cuarta condición de la filosofía: “Je crois qu’il convient d’expérimenter la thèse selon laquelle il existe une quatrième procédure générique, qui est l’amour, si quelque chose de ce genre existe. Simplement je ne suis pas sûr que cette procédure générique-là soit condition de la philosophie. Je ne suis pas non plus sûr du contraire” (Badiou, 2015: 36).

⁶¹ Badiou (2006: 80; 90 trad.) reconoce que puede que existan –que hayan aparecido en un mundo– otros procesos de verdad diferentes a los que ya conocemos (aunque de hecho hayan podido aparecer, nosotros los desconocemos), pero se reafirma en la idea de que, por el momento, y desde Platón, para nosotros se mantienen sin cambios. En ese mismo sentido, Badiou (2015: 39), ya en su seminario del curso 1986-1987, negó categóricamente la posibilidad de que la religión pudiera ser una condición de la filosofía; como aquí se ha apuntado, el Dios de las religiones está definitivamente muerto. Aún así, en 1999 todavía había quien, como Critchley (2002: 219), insistía en la necesidad de incluir la religión como la quinta condición, “paradigme sur lequel les quatre conditions devraient être modelées”. El propio Simon Critchley recomienda la “útil” lectura de Lecercle (1999) para instruirse en lo relativo a la crítica de la cuestión de la religión en Badiou.

trad.): la máxima platónica a la entrada de la Academia “que no entre aquí quien no sepa geometría”; la destitución de los poetas, pero manteniendo la forma teatral como estructura de presentación de sus reflexiones y el recurso a los mitos para alcanzar allí donde la matemática y la *dianoia* no lo hacen; el *Banquete* y el *Fedón* como ejemplos de la articulación entre la verdad y el amor; y la *República* como invención política. Con el fin de recuperar la categoría de verdad filosófica, frente a su destitución por parte de los sofistas actuales, quienes, lo hemos visto, deponen el carácter totalizador del pensamiento filosófico y abandonan la reflexión filosófica en manos de alguna de las condiciones de ésta (o sea, suturados a alguna de las condiciones extra-filosóficas), Badiou ve la necesidad imperante de su archiconocido y paradójico gesto platónico (un platonismo materialista de lo múltiple puro), el que le permite retomar el pensamiento de las verdades materiales en torno al concepto central de verdad universal (filosófica). De ahí que, en coherencia contemporánea con su maestro Platón, se proponga “levantar acta del final de una edad de los poetas, convocar como vector de la ontología las formas contemporáneas del matema, pensar el amor en su función de verdad [e] inscribir las vías de un comienzo de la política” (Ibíd.: 75 trad.).

Tal gesto deja como huellas más significativas de la filosofía de Badiou el hecho de que el pensamiento del ser se fundamente sobre la matemática (teoría de conjuntos), que el pensamiento del ser-ahí –o existir– lo haga sobre la lógica matematizada (teoría de categorías), que el pensamiento de una categoría contemporánea de sujeto dependa del pensamiento del sujeto del psicoanálisis lacaniano (pensamiento contemporáneo de la figura del Dos, forma de la subjetividad amorosa), que la poesía mallarméana ayude a pensar allí donde las formalizaciones erran (la acontecimentalidad), o que las políticas revolucionarias de emancipación orienten el pensamiento de los procedimientos de fidelidad acontecimental y de organización para la configuración de nuevos cuerpos subjetivados (sin renunciar por ello a las aportaciones de las otras formas de subjetivación)⁶².

De estas condiciones de la filosofía, a saber, la ciencia (más singularmente el *matema*), el arte (más singularmente el *poema*), la política (más singularmente la política revolucionaria) y el amor (más singularmente la figura general de la pasión subjetiva), decimos que son externas, y no hay duda de que así sea. No obstante, es la propia filosofía la que las toma como condiciones; no son impuestas como tales más que por la propia filosofía. Es ella (la filosofía), y no ninguna fuerza exterior, la que –con su constitución como consecuencia de esas cuatro condiciones–

⁶² Badiou dedica su libro *Conditions* (1992a) al análisis y evaluación de las condiciones que en esa época considera que deben condicionar una filosofía digna de su tiempo.

decide en el acto mismo cuáles son, aunque es cierto que lo hace de un modo violentado, forzado. Por ejemplo, en el contexto actual, el pensamiento filosófico bien podría abandonar el pensamiento de sus condiciones –constituidas ellas mismas como pensamientos genéricos autónomos– y su potencia orientativa, si bien siempre renunciando a su carácter sustractivo; declarando, por otro lado algo muy común en nuestro tiempo, que no hay más que técnica⁶³ –y no ciencia–, cultura –en vez de arte–, gestión –más que política– y sexo –en lugar de amor– (Badiou, 2009b: 128 trad.). Lo que vendría a significar el abandono de las condiciones de la filosofía –como procedimientos de verdad– en manos de un pensamiento sofista que las diluye y adecúa a las exigencias del capitalismo contemporáneo, de la reglas que rigen nuestro mundo, a saber: mercancía, comunicación, universalidad monetaria, especialización productiva y técnica, todas ellas bajo el paraguas ficticio de la seguridad asociada a la satisfacción consumista; precisamente lo que Badiou (2015b: 11-33) presenta como mayores enemigos del deseo de filosofía.

Recordemos que decíamos que la filosofía consiste en una “repetición creativa”; por lo que, en tanto repetición, entra en relación con lo mismo, y, en tanto creativa, conlleva la creación de una novedad, de lo inédito. Para que lo realmente nuevo pueda ser una característica de la filosofía tiene que haber algo que nos permita identificar a cada una de las filosofías con respecto a las anteriores, con respecto a lo mismo, a la repetición; algo que la haga salir de la esfera de la repetición de lo anterior. Es obvio que una novedad no puede ser identificada por lo que repite, sino que debe serlo por lo que caracterice su originalidad; pero recordemos que cada filosofía concreta debe incorporar unas invariantes históricas y un deseo que la atraviesa transversalmente, lo que formalmente la equipara con el resto de filosofías en un sentido genérico. Entonces, ¿de dónde puede venir tal originalidad? Viene, concretamente, de sus condiciones extra-filosóficas, de los procedimientos de verdad contemporáneos que la condicionan, es decir, de los pensamientos verdaderamente novedosos (irrepetibles, por tanto) que tienen lugar en la materialidad de los mundos y que ella, en tanto espacio conceptual de pensamiento de los pensamientos que rompen con lo establecido, piensa de un modo composable. De ahí que no pueda haber filosofía si no hay procedimientos de verdad, nuevas

⁶³ “La technique n’est *jamais* une condition.” (Badiou, 2015: 39-40). Efectivamente, la técnica influye de un modo instrumental en la transformación del mundo material, algo que Badiou no niega; pero, puesto que lo hace acorde a las leyes que lo regulan, no la considera capaz de condicionar el pensamiento, lo que significa que no puede ser incluida en la categoría de procedimiento genérico.

formas de pensamiento originadas en lo real, en la brecha que un acontecimiento abre en una situación, en un mundo. Si formalmente el acto filosófico es el mismo (invariantes y deseo), lo que cambia es el contexto histórico, su materialidad, los procedimientos de verdad que recientemente hayan tenido lugar o estén en pleno y precario despliegue.

No podemos perder de vista que Badiou es materialista, que su filosofía no tiene un comienzo absoluto sino material. Las verdades efectivas, materiales, son anteriores a la propia filosofía y la condicionan; sin verdades, sin condiciones, no hay filosofía⁶⁴. El origen de toda filosofía se encuentra en lo real de los mundos. Sin embargo, descartado el idealismo en el que caería una filosofía que tuviera un comienzo absoluto, surge una nueva cuestión: la del acceso a lo real. Es necesario precisar que Badiou propone que la filosofía no tenga un modo de acceso directo a lo real; no es ella misma la que entra en relación directa con lo real. Es muy importante reconocer que la filosofía no opera directamente sobre lo real; si así lo hiciera, ella misma sería productora de verdades, lo que directamente la alojaría en el terreno del absolutismo (la filosofía sería, al mismo tiempo, la que determina qué es la verdad y la única capaz de alcanzarla). En cambio, la filosofía opera sobre lo real por mediación de los acontecimientos y los posteriores procedimientos genéricos, los que finalmente constituyen sus condiciones. Esa es, precisamente, una de las principales ventajas que Nancy (2002: 67) encuentra en la defensa de la tesis de las condiciones de la filosofía:

“La thèse des conditions a de très sérieux avantages, et avant tout celui d’éviter que la philosophie soit comprise et se comprenne elle-même comme la subsomption des expériences de leur diversité sous une vérité qui déciderait pour elles d’un unique enjeu final”.

Cuando una nueva filosofía aparece, cuando un filósofo proyecta una original división del orden intelectual reconocido, es porque ha pensado lo real sobre una nueva forma de pensamiento originada en una ruptura acontecimental.

Es decir, rechazando que la filosofía tenga un comienzo absoluto (idealismo) y que opere directamente sobre lo real, Badiou localiza el comienzo de toda –nueva– filosofía en las

⁶⁴ Para Badiou es Hegel quien ha soñado lo que él (Badiou) considera un ideal insostenible: una filosofía pura, incondicionada. “Hegel est le penseur de l’histoire de la philosophie qui a assigné comme *telos* à la philosophie d’être progressivement soustraite à la totalité de ses conditions, de les parcourir seulement pour conquérir son indépendance plénière. (...) Elle est donc soustraite à l’ensemble de ses conditions” (Badiou, 2013a: 128-129).

verdades materiales de origen acontecimental que se dan en las diferentes situaciones –o mundos–, formas de pensamiento de lo real que localizan su materialidad en la figura de un nuevo sujeto de un procedimiento genérico, a partir de los cuales (en plural siempre, pues hay cuatro tipos de procedimientos genéricos, de verdades) la filosofía “proyecta [filosóficamente] un espacio único” en el que puedan ser pensados, o sea, en el que los pensamientos –con origen en lo real– de nuestro tiempo puedan ser a su vez pensados por la filosofía (Badiou, 1989: 67 trad.). En este sentido Badiou sí conviene con Hegel y admite, como decíamos más arriba, que también él considera que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza el vuelo al anochecer; la filosofía es posterior (porque los piensa) a los procedimientos genéricos (pensamientos primeros con origen en lo real) que se producen en las diferentes situaciones y que son los que considera que la condicionan.

La relación de la filosofía con sus condiciones no es una que las convierta en un mero objeto de conocimiento; limitada al estudio de objetos, la filosofía quedaría reducida a la elaboración y acumulación de conocimiento, de saber. En cambio, Badiou, en su afán por permanecer fiel a la naturaleza dialéctica de la filosofía, a su propia concepción de la dialéctica (a la ruptura acontecimental y sus consecuencias), trata de establecer los mecanismos conceptuales que le permitan pensar –de un modo sistemático que incluya a sus cuatro condiciones, sin detrimento de ninguna de ellas– los pensamientos con origen en lo real (procedimientos genéricos o de verdad con origen acontecimental), de los que ella, con el fin de escapar a toda acusación de absolutismo idealista, se declara incapaz.

Entonces, diremos que la filosofía siempre empieza porque nuevas verdades se suceden en sus diferentes campos y porque se debe examinar si esas nuevas verdades introducen o no algo nuevo en el concepto de lo que es una verdad. Si la filosofía piensa su época condicionada por los procedimientos genéricos que la acompañan es porque la violencia intelectual de esos procedimientos la fuerzan, la constriñen a pensar el presente desde la potencia intelectual que desatan tales invenciones primeras; exactamente del mismo modo en que más arriba decíamos que la filosofía se ve en cierto modo violentada, forzada a aceptar sus condiciones como tales.

Una de las dificultades principales de ese pensamiento violentamente condicionado estriba en que las condiciones de la filosofía, en tanto en cuanto son de su tiempo (hecho que las singulariza, pues los procedimientos de verdad abren nuevos abanicos de tiempo, fundan un nuevo tiempo), son precarias; es decir, los procedimientos de verdad –que condicionan la

filosofía— muchas veces aún están sin cerrar, todavía no han llegado a su punto de saturación⁶⁵, o incluso se duda de que su naturaleza sea realmente la de un procedimiento genérico —inclusive desde la posición del participante del procedimiento genérico, situado en su interior y afirmando fielmente el acontecimiento primario—. No obstante, es preciso que así sea, pues esa precariedad constitutiva de los procedimientos genéricos a partir de los que la filosofía piensa, “anticipando en parte el espacio de [su, el de los procedimientos genéricos,] acogida y abrigo” (Badiou, 1989: 21 trad.), es la que da muestra de su más viva contemporaneidad; en caso contrario la filosofía perdería la capacidad de pensar su tiempo. Y ello teniendo en cuenta que, ya de partida, el pensamiento que la filosofía realiza del pensamiento desatado por los procedimientos genéricos es siempre retroactivo, puesto que la filosofía no actúa desde el interior de tales procedimientos, sino desde fuera y retrospectivamente, una vez que ya han tenido lugar (avistemos de nuevo, por tercera vez ya, el vuelo de la Minerva); como decíamos, la filosofía no opera directamente sobre lo real, sino que lo hace por medio de sus condiciones.

Además, para mantener el contacto con lo real, la filosofía no puede renunciar a pensar los procedimientos genéricos en su materialidad; no se puede explicar en el vacío lo que es una verdad. De modo que ésta, en tanto condicionada por lo real de su contexto, no puede quedar reducida a su propia historicidad. Es la dinámica historia de las verdades la que induce el movimiento histórico de la propia filosofía, pues exige a ésta una continua renovación; cada vez que un acontecimiento abre una brecha y surge un procedimiento de verdad en su máxima precariedad, la filosofía debe estar atenta y abrirse a la transformación de sus propias categorías, haciendo así honor a su carácter creativo y a su naturaleza dialéctica. De lo contrario, la filosofía siempre arrastrará un concepto de verdad incompleto, alejado de las verdades efectivas de su tiempo. Si sus condiciones son modificadas, la filosofía, consecuentemente, también debe variar. Razón suficiente por la que también hoy, después de tantos ilustres como Platón, Descartes, Hegel y muchos otros, merece la pena crear un nuevo concepto de verdad, una nueva idea de verdad (2010j: vídeo).

⁶⁵ Con *saturación* Badiou se refiere al estancamiento de un proceso de verdad, al punto en el que un procedimiento genérico se agota y la verdad queda conformada como tal; si bien desde el interior de la situación en la que tiene lugar no se podrá reconocer más que retroactivamente. Aún así, nada impide la insistencia en un procedimiento de verdad ya saturado, terquedad de la que Badiou (2015c: 304) nos advierte que no se obtendrá como resultado más que “pensamiento muerto [de la pensée morte]”, pero nunca una invención en sí misma, como mucho una re-invencción.

De modo que podemos concluir que la filosofía, en tanto condicionada, tiene un doble carácter que debe mantenerse ligado. Por un lado, un carácter filosófico que mira a la historia de la filosofía y busca su propia fundación (es ella quien decide sus condiciones, decíamos; si bien sea de un modo violentado); por otro, un carácter extra-filosófico que busca en la precariedad y oscuridad de los procedimientos de verdad los destellos que la orienten. En la búsqueda del sentido de esa unificación de caracteres encontramos dos repuestas posibles: la de Nancy (2002; 2004), quien tiende a desplazarla al terreno de la constitución de la metafísica; y la que comparten Bosteels (2011) y Clemens (2003), que se decantan por acercar el problema a la subjetividad del filósofo, a la distancia que éste debe tomar con respecto a los dos extremos –en tanto filósofo que practica una filosofía externamente condicionada–, para finalmente inclinarse (Bosteels y Clemens) por una solución a mitad de camino entre lo puramente filosófico y lo extra-filosófico. Veámoslo uno por uno.

Nancy (2002: 72-73; 2004: 44-45) defiende que ese doble carácter de la filosofía es constitutivo de la metafísica, es el que determina el comienzo de las filosofías (en plural) que componen el pensamiento de lo que denominamos metafísica en un sentido histórico y occidental. Por un lado, la filosofía, ella misma, declara su inicio, en tanto nueva filosofía y clausura de una época anterior; y, por otro, se mantiene abierta a causa de lo que adviene, de lo que tiene lugar en la materialidad de los mundos. “(...) deux propositions doivent être tenues ensemble: la métaphysique est sans commencement ni fin, et la métaphysique commence et finit. Elle ne cesse pas peut-être, de commencer et de finir le ‘sans-commencement-ni-fin’” (Nancy, 2002: 73). Lo que caracteriza a la metafísica es, entonces, esa relación dialéctica entre la filosofía y sus condiciones; el hecho de considerar a la filosofía extra-filosóficamente condicionada implica que ésta tenga que estar en continua renovación sin que, por otro lado, sea ella misma la que decida cuándo comienza y cuándo finaliza, pues depende de la contingencia de sus condiciones. Ésta es una tesis que consideramos comparte con Badiou, más allá de las distintas concepciones que cada uno tenga de la filosofía, de las condiciones a las que se somete y del modo en que éstas la condicionan.

Con respecto a Bruno Bosteels y Justin Clemens, desplazándonos hacia el terreno subjetivo del filósofo, comenzaremos por las conclusiones del análisis del primero, para desembocar en la solución que ambos comparten. Bosteels (Ibíd.: 86) indica que el filósofo se encuentra frente a la disyuntiva de privilegiar bien la sistematicidad del aparato conceptual de la filosofía, o bien la radicalidad de la ruptura acontecimental. Situación que lo lleva (al filósofo), en el primero de los casos, a diluir la radicalidad acontecimental en meras ilustraciones o

ejemplos de un aparato conceptual que determina el significado de sus conceptos en exterioridad a los acontecimientos mismos, desnaturalizando así la disposición condicionante de los acontecimientos; o, en el segundo de los casos, al riesgo de caer del lado de la antifilosofía –en los términos que el propio Badiou la define– (un escenario en el que la singularidad inefable e intrasmisible de la experiencia rechaza toda magnitud conceptual). Por tanto, con el fin de escapar del historicismo idealista de la primacía del concepto, por un lado, y del deseo ciego de lo real⁶⁶, por otro; ambos autores ven con claridad, del mismo modo que Badiou lo hace y practica, la necesidad de vehicular el discurso sobre los procedimientos genéricos concretos a partir de trabajos que no sean ni puramente filosóficos, ni tampoco puramente políticos, artísticos, científicos o relativos a las relaciones amorosas. Tanto Bosteels (Ibíd.) como Clemens (2003: 138) coinciden en que ese camino teórico que aúna el doble carácter filosófico y extra-filosófico, y mantiene activa la dialéctica entre el concepto y lo real, debe tomar la dirección de obras como *Abrégé de métapolitique* (Badiou, 1998a) o *Petit manuel d'inesthétique* (Badiou, 1998c), donde los términos de ‘metapolítica’ o ‘inestética’, como también puede ser el de ‘meta-ontología’ –generalizado a partir de *L'être et l'événement* (Badiou, 1988)–, permiten tomar distancia de otros más académicos (muchas veces encerrados en el concepto) como ‘filosofía política’, ‘estética’ o ‘epistemología’. Es ahí, en ese punto, donde se juega la dialéctica entre el condicionante conceptual de raigambre puramente filosófica y el condicionante real; lo que también puede ser visto como la distancia y la relación –dialéctica– entre la formalización estructural de la filosofía y el advenimiento de lo *real*, de lo imposible de formalizar por tal estructura. No obstante, éstas son cuestiones que se aclararán en otros apartados.

1.4.1. Filosofía y composibilidad

Ahora que sabemos que la filosofía está condicionada, cuáles son sus condiciones, que ésta las piensa retroactivamente mediante el concepto de verdad, y las implicaciones que tal condicionamiento extra-filosófico conlleva; es preciso subrayar que la filosofía, para definitivamente constituirse como tal –siempre en el sentido en el que Badiou la entiende– debe pensar sus condiciones extra-filosóficas de un modo filosóficamente interconectado, pues ella es, insistimos –al menos por el momento–, el espacio conceptual de totalización de las verdades de

⁶⁶ No olvidemos lo que decíamos, en el apartado 1.2. La filosofía hoy, con respecto al siglo XX y las consecuencias de su desmedido amor por *lo real*.

su tiempo. No obstante, recordemos que ya subrayábamos que ese espacio no podía ser cerrado, un sistema en el que todo esté definitivamente definido; debe ser, más bien, el de la circulación de los pensamientos genéricos contemporáneos pensados por la filosofía al abrigo de un concepto vacío de verdad.

“La filosofía está bajo condición de estas singularidades, en cuanto su propósito es siempre ‘capturar’ (indicar), mediante operaciones conceptuales ellas mismas inventadas, o singulares, la existencia y la composibilidad de las verdades contemporáneas *que tienen-lugar*. Por lo cual ella evalúa y piensa aquello de lo que su tiempo es capaz, en materia de verdades (de singularidades)” (Badiou, 1998a: 47 trad.).

Es decir, la filosofía no se limita a pensarlas por separado, de un modo aislado y definitivamente estructurado; ella piensa “el hay de las verdades y la *composibilidad* [*compossibilité*] de su pluralidad”, designando “simultáneamente un estado plural de las cosas (hay verdades heterogéneas) y la unidad del pensamiento” (Badiou, 1992a: 58 trad.). Badiou constituye como problema filosófico la cuestión de la compatibilidad de los procedimientos genéricos, de sus propias condiciones por tanto. No podía ser de otro modo, pues la negación de la existencia de *una* Verdad y la permanente apertura a la acontecimentalidad requieren de esa exigencia, a saber: que la filosofía esté en continua dinámica, adaptándose a las nuevas formas de pensamiento que generan los procedimientos de verdad que la condicionan. Lo que sucede, como bien indican Brassier y Toscano (2004: 266), es que la filosofía, en tanto construcción formal y vacía de una teoría –filosófica– de la verdad, se ve internamente fisurada por la grieta que abren las sustantivas verdades extra-filosóficas que constituyen el material propio para su construcción composibilizadora. Es decir, cada nueva composición filosófica, se nutre de las verdades extra-filosóficas que en su actualidad e inmediatez escapan a toda formalización previa o presente. De ahí que toda filosofía deba ser filosofía de su tiempo, deba crear el espacio conceptual de composibilidad de las verdades de su propia época, de las nuevas formas de pensamiento que portan los acontecimientos singulares y los posteriores procedimientos genéricos contemporáneos.

“La philosophie pense la compatibilité des conditions au sens où elle n’est rien d’autre que cette pensée. En ce sens on pourra dire qu’elle est la pensée du temps qui passe, la pensée de son propre temps, lequel temps est en quelque sorte concentré,

symbolisé, par le système de conditions: art, science, politique [et amour]” (Badiou, 2015: 16).

Se trata de crear, de un modo singular, apoyado en los procedimientos genéricos de su tiempo, un lazo argumentativo que permita pensar esos mismos procedimientos que la condicionan; lo que exige, insistimos, una continua e infinita recomposición conceptual. Bosteels (2007: 167) tiene toda la razón, “lejos de ser un discurso dogmático, la filosofía solo busca dentro de su propio ámbito cómo registrar los efectos de estas verdades que se producen en alguna otra parte, a espaldas del filósofo, para luego inventar un espacio conceptual de composibilidad en donde darles refugio”. Y es en esa ligazón, que permite conectar dinámica y sistemáticamente los procedimientos de verdad contemporáneos, donde reside uno de los puntos clave de la filosofía de Badiou; tanto es así que éste llega incluso a afirmar que “la filosofía no existe sino cuando propone una *composibilidad de sus condiciones*” (Badiou, 1990c: 14 trad.). La filosofía, por tanto, no tiene entre sus objetivos el de determinar los criterios claros y cerrados de lo verdadero y lo falso, construir un metalenguaje que nos permita establecer una relación de identidad entre las proposiciones y las cosas (relativo al saber, a la epistemología); sino que ésta, la filosofía, debe orientar sobre los operadores de pensamiento que, surgidos a partir de rupturas acontecimentales, permiten representarse simultáneamente las cuatro figuras de pensamiento singular contemporáneo que se han determinado como condicionantes extra-filosóficos de la filosofía. Y todo ello desde la máxima precariedad decisoria, pues los procedimientos de verdad se caracterizan, como venimos anticipando y más adelante elucidaremos, más que por lo que discernen, por lo que in-disciernen, por lo que es in-diferente a las lógicas reinantes.

La dinámica abierta que demanda una filosofía de este tipo, una filosofía que trata de pensar en un mismo espacio conceptual, y de un modo cohesionado y coherente, los pensamientos –autónomos y autosuficientes– de sus condiciones externas, o sea, la dinámica que requiere su composibilidad, nos devuelve a la expresión “centro de totalización de la experiencia de una época”. Encontrándonos ahora en condiciones de continuar con el concepto de composibilidad y todo lo que él entraña para la filosofía en lo relativo a sus propias condiciones, haremos bien en ceñirnos a él y abandonar la expresión que incorpora el –quizás– equívoco término ‘totalización’. Pues siendo precisos, el propio Badiou (1990c: 4 trad.; 1989: 20 trad.) señala explícitamente que la composibilidad no consiste en una mera totalización de sus condiciones; nada diferente de lo que aquí acabamos de exponer. El término composibilidad es, efectivamente, mucho más adecuado para capturar la dinámica necesaria para desarrollar una

filosofía de este tipo; evitando así cualquier atisbo de congelación del dinamismo bajo el término totalización. Es cierto que la totalización es apta para captar las capacidades de una estructura, de una formalización; pero crece del carácter dinámico necesario para incorporar el pensamiento de las contingentes rupturas acontecimentales y el de sus consecuencias. Como decíamos en la introducción, para captar la potencia filosófica de la propuesta de Badiou no sirve con una fotografía estática, sino que es menester recurrir a un plano secuencia capaz de captar todo su movimiento.

El principal problema que Brassier y Toscano (2004: 266-268) encuentran en lo relativo a la composibilidad, y con el que aquí convenimos en parte, consiste en que la filosofía de Badiou corre el riesgo de convertirse en *la* Filosofía. Hecho que sería efectivo si la filosofía de Badiou se extralimitara y pasara, de articular un aparato de captura de los procedimientos genéricos de su propio tiempo, a convertirse en “la única instancia de composibilización de las verdades”. De ese modo, toda nueva filosofía no podría más que complementarla a partir de nuevos procedimientos. En ese caso, pensamos que la tarea del filósofo ya no consistiría en practicar la filosofía, la construcción de *una* filosofía, sino que éste se vería forzado a rendirse a la práctica filosófica de *la* filosofía de Badiou, o, lo que es lo mismo, de *la* Filosofía (con mayúscula). El problema consiste, por tanto, en que se piense que la forma de la filosofía queda definitivamente clausurada, que sólo se puede hacer filosofía dentro de las formas que Badiou nos presenta. Es cierto que éste habla en todo momento de apertura de la filosofía para incorporar las nuevas formas de pensamiento de sus condiciones exteriores; pero no es menos cierto que esa es una afirmación que no depende de ninguna de sus condiciones, igual que sucedía con la elección misma de sus propias condiciones, y del mismo modo que sucede con la idea de la composibilidad. Lo que quiere decir que ninguna de sus condiciones tiene la potestad de cambiar la idea de composibilidad, donde realmente reside el problema de que *una* filosofía se termine convirtiendo en *la* Filosofía. Es una consecuencia de su comienzo axiomático, de la afirmación filosófica primera; recordemos lo que decíamos con respecto a Jean-luc Nancy y el doble carácter de la filosofía extra-filosóficamente condicionada (por un lado, la filosofía, ella misma, declara su inicio en tanto nueva filosofía y clausura de una época anterior; por otro, se mantiene abierta al advenimiento real de un acontecimiento y sus consecuencias). En realidad, tampoco hay que temer por una cuestión tal, pues toda filosofía ha tenido la pretensión de convertirse en *la* Filosofía; como decíamos al inicio, toda afirmación filosófica, toda propuesta filosófica es una declaración de lo que la filosofía es; y si la filosofía es lo que se dice que se practica, no se puede

esperar que sea otra cosa. De modo que podríamos tomar esta característica, la de la pretensión de convertirse en *la* Filosofía, como otra característica interna a toda filosofía metafísica.

Gillespie (2008: 131), por su parte, considera que los principios que sostienen esta idea de la composibilidad son precarios, y pone como ejemplo el hecho de que la física cuántica no haya supuesto ningún tipo de influencia en la filosofía de Badiou. De todos modos, la crítica es algo normal, porque, pese a que para la selección de las condiciones se recurra al nacimiento mismo de la filosofía, no deja de ser una decisión axiomática, no proveniente de ninguna deducción de alguna de las condiciones de la filosofía. Además, no hay duda de que el concepto de composibilidad adolece de imprecisión⁶⁷, ni de que la cuestión sobre la determinación final de las condiciones de la filosofía ha impregnado, invariablemente, de críticas el ambiente; pero pudiendo compartir el reproche de Gillespie, siempre se puede decir en favor de Badiou que la complejidad de su obra quizá no absorba la incorporación de una teoría como la de la física cuántica; o, simplemente, que él, desde la subjetividad filosófica, no la considere –quizás aún– un procedimiento genérico lo suficientemente poderoso como para ser incorporado a la composibilidad de su propuesta filosófica; o, simplemente, que no ha encontrado el modo de incorporarla, teniendo, definitivamente, que abandonarla; o, incluso, que por cuestiones

⁶⁷ Por ello, si nos preguntamos por alguien que nos guíe en la búsqueda de un procedimiento homólogo al de Badiou y que nos ayude a comprender por otros medios el sentido de la composibilidad, quizá sus zonas más oscuras (es cierto que Badiou tampoco es extremadamente explícito y esclarecedor en torno a esta cuestión, más bien se emplea con un tono ambiguo y vago), podemos recurrir a Roque Farrán, quien considera que “la *composibilidad filosófica* de Badiou encuentra su elucidación en la *estructura topológica del nudo borromeo* que plantea Lacan. Es el modo a-sustancial, descentrado, vacío, de pensar el sujeto, como operación de anudamiento a ser recomenzada una y otra vez, donde los distintos registros y/o procedimientos se encuentran imbricados de manera solidaria, conjunta, sin preeminencia de ninguno” (Farrán, 2012: 40). Como muestra de esa imbricación, que podemos considerar signo de la composibilidad, Farrán (2010: 74) escribe lo siguiente sobre el trabajo de Badiou: “cómo la matemática interrumpe la circularidad entre *lo uno* y *lo múltiple* en Parménides, y, a la inversa, cómo la filosofía interrumpe la indecidibilidad matemática en torno al *problema del continuo* de Cantor, y a su vez cómo cada una de estas interrumpe, interviene y suplementa al psicoanálisis, al amor, a la poesía, a la política, etc. Es decir, todos los movimientos de ida y vuelta, las inversiones que tejen una red compleja sin dominancia absoluta de ningún discurso sobre otro”. La tesis de Farrán no es, por tanto, nada descabellada teniendo en cuenta la certera similitud entre una construcción conceptual y la otra; y, más si cabe, reconociendo la estrecha relación de captura –decíamos, con respecto a la relación entre la verdad filosófica y las verdades– que existe entre el pensamiento filosófico de Badiou y el pensamiento de carácter condicionante de Lacan, tan ligado como pueda ser el de una filosofía condicionada por una de sus condiciones, como efectivamente es el caso de la filosofía de Badiou y del psicoanálisis lacaniano.

ideológicas, porque no se adapta a sus objetivos, haya preferido desecharla⁶⁸; o sencillamente por falta de tiempo para acometer una empresa de tal calado. En definitiva, las razones pueden ser múltiples, pero la última palabra siempre la tiene el propio filósofo; de todos modos, Badiou no introduce ningún criterio definitivo. Esa es, en definitiva, dirá Farrán (2010: 66), la consecuencia de la inexistencia de un metalenguaje que permita distinguir o tipificar *a priori* los cuatro procedimientos genéricos; pues un discurso de tal tipo, un metalenguaje, queda totalmente imposibilitado por el carácter genérico propio de los procedimientos que condicionan a la filosofía. “Por lo tanto [continúa Farrán], para ser consecuente con este planteo, el mismo discurso filosófico debe *forzar* sus condiciones genéricas sin recurrir a ningún lenguaje o norma de evaluación que discierna y clasifique lo que pertenecería al arte, la ciencia, la política o el amor”. Y es por ello que, como también decíamos más arriba, los operadores conceptuales filosóficos deben ser continuamente reinventados al pensar –apoyado en– sus cuatro condiciones simultáneamente.

1.4.2. Filosofía y sistematicidad

De lo que sí parece que no queda ninguna duda es de que la composibilidad implica que la filosofía sea sistemática. Ese fue, según Slavoj Žižek, el primer gran mérito de Badiou, el de integrar y desplegar de un modo sistemático, por primera vez, una filosofía cuádruplemente condicionada⁶⁹. Badiou (1990c: 14 trad.) dirá que “es una misma cosa decir que la filosofía no es sistemática o que no existe”. Éste realiza esa afirmación en contra de lo que decimos que se viene anunciando desde Hegel, a saber, que la forma sistemática de la filosofía es imposible. Tal clamor, en defensa la muerte de la filosofía como construcción sistemática, provocó que Badiou (1989: 45 trad.) escribiera que “el axioma anti-sistemático de la filosofía” se ha convertido en “sistemático”. Sin embargo, él no renunciará a la sistematicidad bajo ninguna circunstancia⁷⁰,

⁶⁸ Parece que Feltham (2011: 115) tiene una intuición que va en la misma línea: “(...) les poèmes ne sont cités que comme des *illustrations* pour confirmer la prise concrète des mathématiques. Pour être encore plus rigide, on pourrait continuer en affirmant que les mathématiques sont à leur tour instrumentalisées pour confirmer ce qui se trouve déjà à la base de toute la construction: une conception maoïste de la politique”.

⁶⁹ “The first great merit of Badiou is thus that, for the first time, he has systematically deployed the four modes of this reference of philosophy (to science, art, politics an love)” (Žižek, 2004: 170).

⁷⁰ Recordemos, por ejemplo, que en la introducción a la tesis doctoral decíamos que, precisamente para mantener

puesto que “la vocación sistemática es inevitable y forma parte de la esencia misma de la filosofía” (Badiou, 1990c: 14 trad.). Se trata pues, lo sabemos, de anunciar el fin del “fin de la filosofía”. Por el momento hemos visto que la filosofía de Badiou se muestra beligerante con las propuestas que él considera que son las sofisticas de nuestro tiempo (hermenéutica y fenomenología, analítica y postmodernismo); pero ahora veremos que también lo hace con las posiciones que, sin entrar en ninguna de tales configuraciones, defienden que la filosofía es imposible, que el concepto debe dejar lugar a la experiencia subjetiva.

La naturaleza dialéctica de la filosofía, de la que ya sabemos algo, implica definir la filosofía no como una pura teoría, sino como un movimiento. Un movimiento para crear y fundar nuevas posibilidades en el pensamiento. El movimiento es herencia de la tradición hegeliana, que nos dice que la filosofía es movimiento, movimiento del pensamiento, y que esa es la razón por la que hay un inicio y una posterior transformación. El inicio en Hegel es mediante la experiencia de la negatividad; en Badiou, sin embargo, diremos que es sustractivo, afirmativo y material, pues todo cambio verdadero tiene su origen en un acontecimiento surgido de lo real de una situación, de lo imposible de simbolizar por una estructura determinada. El acontecimiento se sustrae a las leyes que rigen la situación, y de ese acontecimiento surgido del vacío (de lo real, de lo insimbolizable, de lo informalizable) de una situación nace la posibilidad de cambio; posibilidad de un nuevo pensamiento generado a partir del despliegue fiel de las consecuencias de una ruptura acontecimental.

Pero, naturalmente, este movimiento tiene diferentes escalones, diferentes momentos. Cuando afrontamos la cuestión de los diferentes momentos de la construcción de una nueva afirmación (afirmación de lo que se sustrae a las normas) decimos que hay algo como una parte constructiva de la filosofía, no solo comienzo y verdad, pues eso nos llevaría a declarar que el acontecimiento mismo es la verdad, y no es así; porque también hay diferentes pasos o escalones, una especie de descomposición del movimiento de la filosofía en el proceso que va del acontecimiento, del puro acto del encuentro, a la culminación de una verdad. Decimos, entonces, que la filosofía no solo es de naturaleza dialéctica, sino también de naturaleza sistemática. No podemos reducir el movimiento de la filosofía a unas pocas intuiciones, al puro instante, a la pura experiencia. Eso es lo que tratan de hacer los antifilósofos (esa tercera figura, distinta de la del filósofo, pero también de la del sofista): puro acceso al infinito por medio de la experiencia del encuentro; es la experimentación de la verdad, de la infinitud –del amor, de

visible ese carácter sistemático tan característico de la filosofía de Badiou, en la parte II íbamos a distanciarnos lo menos posible del orden seguido en sus dos *magna opera*.

Dios—, en el acto mismo; un cuerpo (finito) experimenta (finito) la infinitud. Como vemos, lo que sucede no es que el antifilósofo sea un escéptico, pues él cree que la verdad existe y se puede experimentar; lo que sucede es que no acepta que el acceso a ella sea posible mediante el concepto, mediante la construcción filosófica, puesto que para él, para el antifilósofo, “la filosofía como pensamiento, o lo que es pensado en la filosofía como pensamiento, no toca ningún real” (Badiou, 1998a: 45 trad.).

“J’appelle ‘antiphilophe’ cette sorte particulière de philosophe qui oppose le drame de son existence aux constructions conceptuelle, pour qui la vérité existe, absolument, mais doit être rencontrée, expérimentée, plutôt que pensée ou construite” (Badiou, 2015b: 35).

No se trata, para nada, de una experiencia racional, por lo que la forma de expresión natural del antifilósofo es el lenguaje literario, el poema (el lenguaje más apto para lo puramente subjetivo e irracional). En este caso, tanto el acceso a la verdad como su transmisión se alejan de la construcción sistemática. El antifilósofo “no escribe un sistema, o suma, ni tan siquiera verdaderamente un libro. Propone una palabra de ruptura, y el escrito continúa cuando es necesario” (Badiou, 1997b: 33 trad.). Así, entre los antifilósofos (Lenin, Lacan, Nietzsche, Wittgenstein, pero también San Pablo, Pascal, Kierkegaard o Rousseau), nos quedaremos con los más representativos de lo que es el acceso directo a la verdad por medio del encuentro: Kierkegaard y Pascal.

Un antifilósofo siempre le recuerda al filósofo la importancia de la experiencia subjetiva, que no todo se puede construir a partir del frío concepto; algo que el filósofo debe tener siempre presente. Pero este último, el filósofo, inteligentemente, debe superar la posición del antifilósofo e, incorporando el encuentro a su construcción filosófica (el pensamiento y absorción del advenimiento de un acontecimiento), debe afirmar que lo verdaderamente importante viene después: el trabajo de construcción fiel de las consecuencias acontecimentales.

La posición antifilosófica implica también una clausura; el encuentro, la experiencia que da acceso a lo infinito, es al mismo tiempo apertura y clausura, es decir, apertura de lo finito a lo infinito, pero clausura por el acceso inmediato a lo infinito. Es una representación personal de la experiencia clausurada por la potencia de lo infinito. Desde la filosofía de Badiou, recurriendo a su terminología, podríamos decir que sería el acceso a la verdad mediante la experiencia del acontecimiento mismo, sin el proceso creativo, sin el procedimiento genérico; en este caso, el

encuentro acontecimental es lo verdadero en sí mismo. Ahí se encuentra, precisamente, la distancia principal con la filosofía, a saber: en la clausura sobre el acontecimiento mismo. Para Badiou el acontecimiento siempre es apertura, apertura de una brecha en una estructura simbólica; ni clausura ni acceso directo a la verdad, éste únicamente abre la puerta a una infinidad de nuevas posibilidades que deben ser construidas.

Por otro lado, también se puede apreciar el claro peligro de superponer, y confundir, el proceso de construcción de una verdad con la sistematicidad de la filosofía misma. Es algo sencillo, puesto que desde el momento en que la filosofía se encuentra exteriormente condicionada, ella también depende de los acontecimientos y de los procedimientos genéricos de verdad; y, además, es ella misma la que mediante la práctica de la composibilidad simbólicamente establece cuál es el camino de la verdad. El verdadero proceso de construcción filosófica no se da hasta que una nueva serie de procedimientos genéricos originados en sus respectivos acontecimientos la condicionan. De ahí que se pueda afirmar que tanto en el terreno filosófico de la construcción de un espacio conceptual que permita la composibilidad de las condiciones extra-filosóficas, en torno a un nuevo concepto de verdad filosófica, como en el de las verdades efectivas, lo importante es el procedimiento de construcción, lo que viene tras el axioma inaugural, bien sea un acontecimiento (en el terreno mundano), o bien una declaración filosófica a partir de los pensamientos primarios que la condicionan (en el terreno filosófico). Se trata, una vez más, de la dialéctica establecida entre la filosofía (lo conceptual) y lo extra-filosófico (las verdades reales) que la fisura.

Finalmente, nada mejor que las palabras del propio Badiou para sintetizar lo que sobre la composibilidad y la sistematicidad hemos tratado, y para acceder de primera mano a lo que éste comprende por sistematicidad de la filosofía. Palabras que, asimismo, nos servirán de introducción al apartado siguiente:

“Si entendemos por ‘sistema’ una figura enciclopédica dotada de una piedra angular, u ordenada a un significante supremo, estoy de acuerdo en que la desacralización moderna prohíba su despliegue ¿Pero alguna vez la filosofía, exceptuando quizás a Aristóteles y Hegel, ha mantenido tal ambición? Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (...), según una exposición que expone también su regla de exposición, entonces pertenece a la esencia de la filosofía

el ser sistemática, y ninguna filosofía lo ha dudado jamás de Platón a Hegel. Por eso, además, el rechazo de la ‘sistematicidad’ va hoy en día a la par que el sentimiento moroso (...) de una ‘imposibilidad’ de la filosofía misma. Se trata de la confesión de que la filosofía no es que sea imposible, sino que está *trabada* en la red histórica de las suturas” (Badiou, 1989: 45 trad.).

1.4.3. Filosofía y suturas

Como acabamos de ver en la cita precedente, Badiou sitúa parte del problema de la anunciada imposibilidad de la sistematicidad de la filosofía del lado de las suturas que ésta experimenta con respecto a alguna de sus condiciones extra-filosóficas. Pero, ¿qué es una sutura? ¿Qué significa que la filosofía esté suturada a una de sus condiciones?

Cuando se afirma que la filosofía trabaja con un concepto de verdad que opera bajo la condición contemporánea de cuatro ámbitos diferentes, se le está exigiendo (a la filosofía) que sea capaz de elaborar un discurso que permita el pensamiento de esas cuatro condiciones al mismo tiempo. Se puede afirmar entonces que para Badiou, del mismo modo que para Platón, toda filosofía genuina es “multilocal” y rehúye la especialización (Hallward, 2003: 245). Para lograrlo es indispensable que la filosofía no se pliegue a ninguna de sus condiciones, que no deje de ejercer sus funciones para depositar en cualquiera de ellas el peso de su pensamiento, lo cual implicaría que se obviasen las otras tres condiciones y que la filosofía como tal fuera imposible. Es a esa reducción de la filosofía a una de sus condiciones –y por tanto a la desaparición de la filosofía como tal– a lo que Badiou denomina *sutura* [*suture*].

“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 géneris* 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, cierto estado configurable de las verdades de la época” (Badiou, 1989: 41-41 trad.)

Efectivamente, la sutura de la filosofía a cualquiera de sus condiciones supone la suspensión de la primera, pues termina por delegar sus funciones en una de sus condiciones, entregándole así todo el pensamiento a un solo procedimiento genérico. La sutura es una especie

de elevación al absoluto de la relación entre la filosofía y una única condición. Por ello, es determinante que la filosofía permanezca de-suturada de sus condiciones, que se mantenga a distancia pero en relación con ellas. “La filosofía solo está de-suturada cuando es, por su cuenta, sistemática. Si *a contrario* la filosofía declara la imposibilidad de su sistema es porque está suturada, porque entrega el pensamiento a una sola de sus condiciones” (Ibíd.: 46 trad.). El alejamiento de las suturas será gracias a la sistematicidad de la filosofía, a la configuración que incluye, parafraseando al Badiou de la última cita del punto precedente, sus cuatro condiciones extra-filosóficas genéricas y la propia exposición de su regla.

En el desarrollo de su obra Badiou presenta diferentes ejemplos de sutura, entre los que podemos destacar, sucintamente, los que se producen a partir del siglo XIX, a partir de Hegel (Badiou, 1989: 42-46 trad.): la sutura positivista –entre filosofía y ciencia– comenzó con la filosofía anglosajona y provocó que la política quedase excluida del pensamiento –que se pretendía– filosófico, al tiempo que relegó a la condición poética a la calidad de mera cultura, o al análisis lingüístico, e ignoró completamente la condición amorosa; algo similar sucedió cuando el marxismo suturó la filosofía a su condición política⁷¹ (aunque en cierto modo también a la condición científica), de manera que se obvió la capacidad creativa de la actividad artística de la época y se despreció el psicoanálisis⁷²; y hoy podemos decir que somos herederos de la sutura que Heidegger culminó entre la filosofía y el arte (el poema) en un esfuerzo por enfrentarse y rechazar las suturas positivista y marxista previas. Por todo ello, Badiou nos propone de-suturar la filosofía de cualquiera de sus condiciones. Algo que, por otro lado, no deja de ser una necesidad en sí misma para la existencia de la filosofía como tal.

Es preciso pensar la filosofía atravesada por sus cuatro condiciones genéricas, produciendo un espacio común de pensamiento de las verdades que se dan en su tiempo. Es decir, se necesita, por un lado, un sistema completo que permita la composibilidad de las condiciones de la filosofía, de los procedimientos de verdad sobre los que opera; y, por otro, un lazo argumentativo que conecte la disposición conceptual apoyándose en los diferentes discursos que condicionan a la filosofía (Badiou, 1990c: 14). O, como dice Farrán (2010: 65), es “en su mutuo anudamiento y contaminación recíproca [donde] el discurso filosófico encuentra su (im)propia materialidad heteromorfa, sin referir a ningún trascendental sustancial o vacío ni

⁷¹ El propio Badiou (1989: 55-56 trad.) afirma, en su *Manifeste pour la philosophie*, que él mismo cometió el error de suturar la filosofía a la condición política (al marxismo) en su primera etapa, antes de *L'être et l'événement*.

⁷² Tan importante para la construcción filosófica de Badiou, quien considera el psicoanálisis el único ensayo moderno que realmente se ha propuesto elaborar un concepto del amor.

hecho particular privilegiado. De este modo se impide la sutura o predominancia de un procedimiento genérico sobre los otros y, aún así, se sostiene la posibilidad de un pensamiento conjunto de ellos”. Hay que afirmar, entonces, al contrario de lo que se realiza desde una filosofía suturada, la sistematicidad de la filosofía, su composibilidad y la impureza de su lenguaje, al tiempo que desde la práctica misma se demuestra que lograrlo es posible.

Aquí, en relación a la distancia que la filosofía pueda tomar con respecto a cada una de sus condiciones, es importante subrayar, como Meillassoux (2011b: 140) hace, que el hecho de que Badiou nunca haya establecido un operador de jerarquización entre los cuatro procedimientos de verdad diferentes significa que éste se postula a favor del “*igualitarismo filosófico [l'égalitarisme philosophique] entre los procedimientos de verdad*”, lo que considera (Meillassoux) “una tesis de una radicalidad singular, poco común en verdad”. En esa misma línea van también las palabras de Gillespie (2008: 128): “a properly philosophical thesis: the belief that truth could hold for art or politics [or love] in the same way that it could for science”. Es decir, para Badiou, en lo que a la potencia condicionante de una verdad se refiere, una historia de amor entre dos personas, la Revolución francesa, la teoría de la relatividad general o el dodecafonismo tienen estrictamente el mismo valor filosófico; no hay nada que en ese sentido permita establecer diferencias entre ellos. Algo con lo que no podemos estar más de acuerdo, porque, efectivamente, no hay ningún operador que permita establecer diferencias entre ellos, más allá de que el amor se refiera al Dos de la relación (forma mínima del pensamiento de lo colectivo; entre dos personas), mientras que el resto hacen referencias a relaciones de carácter propiamente colectivo.

No estamos de acuerdo, sin embargo, con Brassier y Toscano (2004; 268) cuando lanzan la velada acusación, aunque más tarde atenuada (“perhaps we are overstating the difficulty”), de que en la propuesta filosófica de Alain Badiou pueda existir una sutura a la condición científica, a la matemática más concretamente. Lo que sí sucede es que la matemática, y la lógica matematizada⁷³, en tanto condiciones de la filosofía de Badiou, constituyen su base *ontológica* (el ser) y *ontológica* (el aparecer, o ser-ahí) (conformando así una onto-logía; profundizaremos en ello en el apartado 2. *Ontología y ontología: el proyecto onto-lógico de Alain Badiou*), sobre la que debe construirse toda formalización; es decir, constituyen los fundamentos de su obra y, en tanto tales, condicionan el desarrollo de la misma y lo impregnan todo con sus desarrollos (matemático-lógico-)conceptuales. Pero consideramos que en ningún caso se puede hablar de

⁷³ Brassier y Toscano no podían hacer referencia a *Logiques des mondes* porque ésta fue publicada en 2006, mientras que la obra de la que extraemos las citas de los primeros lo fue en 2004.

que exista una sutura, pues el resto de condiciones siempre se encuentran presentes y forman parte constitutiva de su filosofía; qué decir del peso del psicoanálisis de Lacan, de las teorías políticas de Sylvain Lazarus, o de la poesía de Mallarme, por poner únicamente algunos de los ejemplos más significativos.

A ese esfuerzo de la filosofía por evitar suturarse a los diferentes procedimientos genéricos que la condicionan, para no verse reducida a una sola de sus condiciones, Zupančič (2004: 191-201) se refiere como la complicada tarea de realizar un pensamiento dentro de [*“thinking within”*] sus condiciones, pero a distancia de ellas. El propio Badiou afirma que caer en una sutura supondría ceder ante lo que ya hemos dicho que él denomina, en *Le Siecle* (Badiou, 2005), la pasión de lo real [*la passion du réel*] y, por lo tanto, convertida ella misma en uno de los lugares de la verdad, caer en el triple efecto del *desastre*⁷⁴. Ya se anticipó que el concepto filosófico de verdad es vacío (aunque profundizaremos en ello más abajo), que opera sobre los procedimientos de verdad efectivos que se despliegan en los terrenos que componen las diferentes condiciones de la filosofía, y no directamente sobre lo real; lo contrario, el hecho de tratar de dotar de sustancia a la categoría vacía de verdad desde la propia filosofía la convertiría, a ésta, en productora de verdades y en procedimiento de verdad, o sea, convertiría a la filosofía en una condición de sí misma, algo a todas luces imposible. Esta situación de llenado de la categoría filosófica de verdad, en la que la filosofía se presenta ella misma como un procedimiento de verdad, en lugar de como el pensamiento encargado de capturar las verdades de un modo componible, la podemos encontrar, por ejemplo, en Nietzsche (el filósofo-poeta), Husserl (la filosofía como ciencia rigurosa), Pascal y Kierkegaard (la filosofía como existencia intensa) o Platón (el filósofo-rey) (Badiou, 1992a: 63 trad.).

Para terminar, retomaremos el texto de Zupančič (2004). La tesis principal que allí despliega consiste en la defensa de que la quinta condición de la filosofía podría ser que ésta (la filosofía) no debe suturarse a ninguna de sus condiciones. Como quinta condición de la filosofía

⁷⁴ “Al presentarse como plenitud de la verdad, la filosofía cede sobre lo múltiple de las verdades, (...) cede sobre la multiplicidad de los *nombres* de la verdad, (...) [y] cede sobre su moderación” (Badiou, 1992a: 63-65 trad.). Es decir, la filosofía, cuando afirma que no hay más que un único lugar para la verdad, está cediendo ante la heterogeneidad de sus procedimientos (política, ciencia, arte, amor); cuando el nombre de la verdad es único (incluso sagrado diría Badiou), está renunciando a la variedad temporal y nominal; y, al ser única, se convierte en un mandato imperativo que no conoce contradicciones ni límites.

consideramos que debe ser automáticamente descartada: las condiciones de la filosofía son relativas al espacio que acoge a las verdades efectivas, espacio de posibilidad de una verdad efectiva en el que se da el pensamiento sustractivo –o procedimiento genérico– que luego pensará y tratará de composibilizar la filosofía. Las condiciones extra-filosóficas de la filosofía no pueden ser ni preceptos ni declaraciones que no tengan origen acontecimental, como sucede en el caso de la propuesta de Alenka Zupančič. No obstante, más allá del rechazo de una quinta condición extra-filosófica de la filosofía, sí que pensamos que la propuesta de Zupančič puede ser considerada como una condición intrínseca a la filosofía misma: la condición intrínseca de evitar suturarse a ninguna de sus condiciones extrínsecas, extra-filosóficas.

1.5. Filosofía y pensamiento

El primer paso consiste en subrayar, con Hallward (2003: 321), el carácter ambiguo del término pensamiento [*pensée*] en la filosofía de Badiou: por un lado, el pensamiento asociado a los sujetos de las verdades efectivas, a la orientación subjetiva de los procedimientos genéricos; y, por otro, cercano a lo que podría ser un atributo antropológico, ligado a la capacidad cognitiva humana. En nuestra opinión esta segunda versión no es más que un recurso accesorio en la filosofía de Badiou; un mero término, más que un concepto, al que debe recurrir –únicamente de soslayo– cuando se refiere a las capacidades de un animal humano. Como es por todos bien conocido, la filosofía de Badiou se aleja radicalmente de posiciones antropológicas y psicologicistas⁷⁵ de la concepción de sujeto, reservando al animal humano, diferente del sujeto, las características que tengan algo que ver con ellas; un sujeto siempre es el sujeto de una verdad (y tiene como figura mínima, en términos cuantitativos, el Dos –figura fundamental del amor–). Por tanto, el pensamiento, ligado a la figura del sujeto, también debe ir asociado a lo colectivo y lo sobre-humano (separado, insistimos, de concepciones antropológicas o psicologicistas). Por ello, por ser la concepción esencial del pensamiento en su filosofía, la que tiene un peso relevante para comprender los procedimientos genéricos en tanto sustraídos al devenir mundano, a las leyes que rigen ese devenir, aquí nos centremos en la primera de esas dos concepciones de las que Hallward hablaba. El peso que ésta tiene en la propuesta filosófica de Badiou se puede intuir de la siguiente cita:

“(…) el secreto de la ‘verdadera vida’ (...) se encuentra (...) del lado de la transparencia estelar de las formas inteligibles y de su dialéctica, que construye bajo el nombre de ‘pensamiento’ (...) puntos de indiscernibilidad formal entre la afirmación vital y la eternidad constructible” (Badiou, 1969: 21 trad.).

Si decimos que el fin último de la filosofía es el de orientar en lo que puede ser una vida digna de tal nombre, una vida que merezca la pena ser vivida, en suma, una ‘verdadera vida’; se ve que, frente al devenir mundano, a la naturalidad del constructivismo, sólo un pensamiento tiene la potencia de realizar una afirmación existencial capaz de orientar al sujeto que lo despliega⁷⁶ (que despliega el pensamiento) y que sostiene un procedimiento genérico –de

⁷⁵ “La psychologie est l’ennemie de la pensée” (Badiou, 2012: 100).

⁷⁶ “Mediante la palabra ‘pensamiento’, designo un procedimiento de verdad cualquiera *tomado en subjetividad*.”

verdad–, y, en consecuencia, capaz de orientar también a todo animal humano que decide incorporarse a él, a ese sujeto, al procedimiento genérico.

Además del pensamiento concebido como lo que se despliega en la construcción de un procedimiento genérico, también nos centraremos en la relación que se establece entre éste (el pensamiento) y la filosofía misma como pensamiento. Porque, como se puede observar, más fácilmente si cabe desde que conocemos el significado de la composibilidad, el pensamiento filosófico y el pensamiento producto –y motor– de los procedimientos de verdad que la condicionan no son una y la misma cosa.

Así, a modo de primer paso, podemos afirmar que el pensamiento no es exclusividad de la filosofía, “no existe identidad entre la filosofía y el pensamiento en general” (Badiou, 1990c: 3 trad.); existen diferentes regímenes de pensamiento: las matemáticas⁷⁷, el arte⁷⁸, las políticas de emancipación⁷⁹ y el amor⁸⁰ son pensamientos en sí mismos. No es necesario que la filosofía cubra de pensamiento sus condiciones, éstas ya lo son, y lo son, lo iremos viendo, primariamente. Carácter primario que sólo es posible gracias a que todo pensamiento verdadero es de la esfera de lo que adviene, de lo que tiene lugar –no de lo que hay– y se construye, en tanto advenimiento, sustraído al saber⁸¹ y a la opinión⁸²; originado en la prescripción de un acontecimiento que escapa a las normas vigentes, éste no puede limitarse a lo teórico, sino que

‘Pensamiento’ es el nombre del sujeto de un procedimiento de verdad” (Badiou, 1998a: 109). “On peut appeler pensée tout processus subjectif qui peut assumer son orientation” (Badiou, 2006-2007: seminario).

⁷⁷ “La matemática es un pensamiento” (Badiou, 1998b: 37 trad.). No se queda en una simple afirmación, sino que es el nombre reservado a un capítulo (ver *Ibid.*: 37-50 trad.).

⁷⁸ “El arte es un pensamiento (...) irreductible a otras verdades (...) [y también] irreductible a la filosofía” (Badiou, 1998c: 54 trad.).

⁷⁹ Badiou (1998a: 42 trad.) recurre a Sylvain Lazarus para afirmar que “la política es un pensamiento”, tesis principal de su *Anthropologie du nom* (Lazarus, 1996), cuyo origen se encuentra en los enunciados fundadores “les gens pensent” (Lazarus, 1996: 67-68; 2012: 103-105) y “la pensée est rapport du réel” (Lazarus, 1996: 67-68).

⁸⁰ Badiou (2008: seminario; con Truong, 2009: 104 trad.) dice, sin adjuntar ninguna referencia, que Pessoa escribió en algún lugar que “el amor es un pensamiento”. Axioma con el que el filósofo francés se muestra completamente de acuerdo.

⁸¹ Hay que tener presente que no se trata de una negación; Badiou en ningún caso dice que un pensamiento niegue el saber, sino que se sustrae a él.

⁸² Hallward (2003: 6) señala que Badiou y Platón van de la mano en lo que se refiere al pensamiento como ruptura con la inmediatez de lo sensible.

precisa de la práctica que exige el trabajo de construcción de lo verdaderamente nuevo⁸³, lo originado al margen de los saberes, en lo que abre una brecha en ellos.

Práctica, por tanto, en el acto de la decisión, y práctica también en el acto de la producción de pensamiento. Porque, como Badiou anota (2013a: 218), “[une] ‘pensée’ signifie ce qui n’est ni théorie, ni pratique, mais ce en quoi théorie et pratique s’indiscernent”; un pensamiento debe ser unificador de ambas, pues, “une pensée qui n’est pas unifiante, pour moi [continúa Badiou (Ibíd.: 228)] n’est pas une pensée, si par pensée, encore une fois, on entend ce qui dans un processus active la théorie et la pratique”. Gesto unificador que desplaza la cuestión del pensamiento como sustancia (consciencia, certitud ontológica, estructura trascendental de facultades cognitivas) del lado del pensamiento como capacidad, capacidad de innovar en tanto productor de verdades (Gillespie: 2008: 132).

A continuación profundizaremos en algunos de esos aspectos. Comencemos por recordar que “la filosofía es el lugar del pensamiento donde se enuncia el ‘hay’ de las verdades y su composibilidad” (Badiou, 1992a: 71 trad.); su tarea específica consiste en proponer un espacio conceptual unificado capaz de pensar conjuntamente los pensamientos primarios (procedimientos de verdad) originados en un acontecimiento, en lo real. Es decir, la filosofía piensa la posible composibilidad de esos pensamientos –a partir de ellos mismos y de su propia historicidad–. Los pensamientos, que orientan los procedimientos genéricos, son autosuficientes, autónomos e inmanentes, de origen axiomático, o sea, pensamientos que tienen lugar en su propio terreno y no necesitan de ningún tipo de justificación externa. La filosofía no es la que dona, por así decirlo, el certificado de pensamiento verdadero a sus condiciones, sino que ellas mismas son pensamientos desde el momento en que se afirma que están originadas en una singularidad acontecimental⁸⁴, en lo real, y se re-organizan en una nueva multiplicidad de tipo genérico.

La filosofía, por tanto, puede consistir en el pensamiento de la composibilidad de sus condiciones en tanto en cuanto éstas son pensamientos, y no objetos de pensamiento⁸⁵ que deba

⁸³ Debe quedar meridianamente claro que un pensamiento, en tanto pensamiento portado por un sujeto que orienta un procedimiento de verdad, es una construcción, genérica, pero una construcción. Es importante no confundir el procedimiento de construcción de un múltiple genérico (asociado a lo infinito) con el constructivismo (asociado a lo finito, al saber, pese a poder ser infinito). De todos modos, estos son aspectos que serán explicados en su momento.

⁸⁴ “Une singularité est ce avec quoi une pensée commence” (Badiou, 2006: 377).

⁸⁵ Como bien nos recuerda Hallward (2003: 28), ese es un supuesto que Badiou comparte con proyectos como, si

conocer, dominar, clasificar, etc. Es por eso que la filosofía es pensamiento de las verdades, de su composibilidad contemporánea; es, por tanto, pensamiento de la *actividad* singular del pensamiento, “aprehensión en el pensamiento de las condiciones de ejercicio del pensamiento, en sus diferentes registros” (Badiou, 1998a: 71 trad.). Que sea “pensamiento de la actividad singular del pensamiento” quiere decir que toda verdad tiene como material, más allá del saber, de lo verídico, el pensamiento originado en una singularidad acontecimental. Es decir, la filosofía, como pensamiento que es, no tiene ningún objeto que dominar, sino que, a partir de los pensamientos singulares que sus condiciones extra-filosóficas producen, piensa el espacio conceptual (un concepto de verdad) que permita el pensamiento conjunto de esas condiciones y la enunciación de su propio tiempo, de la potencia(lidad) de las verdades efectivas que en él tienen lugar. Lo que debe quedar claro es que la filosofía no piensa la ciencia, la política, el arte o el amor en tanto objetos; no ejerce un juicio sobre ellos –pues, como dijimos, son autosuficientes, autónomos, no necesitan de ninguna justificación externa–; sino que ellos mismos se piensan en tanto pensamientos. El papel de la filosofía es otro: es, como decimos, el de la composibilidad de esos pensamientos, la enunciación de lo que ese tiempo es capaz en lo que a la verdad y a la orientación para una vida que merezca la pena ser vivida se refiere.

Todo pensamiento, toda condición de la filosofía (la ciencia, la política, el arte, el amor), tiene que enfrentarse a situaciones en las que se ve forzado a volverse sobre sí mismo y encarar un *impasse* que los recursos de los que dispone no le permiten solucionar. De ahí el recurrente recurso de Badiou a lo que podríamos llamar el último verso del poema “Un Coup de Dés” de Mallarmé (2008): “Toute Pensée émet un Coup de Dés”. Efectivamente, desde el momento en el que se afirma que un pensamiento tiene origen en un acontecimiento que abre una brecha en el saber, en las leyes establecidas, en el orden regulado, éste (el pensamiento) parte de una apuesta primera, de un axioma originado en lo real de una estructura (en su imposible), a partir del cual se podrá construir un procedimiento genérico. Siguiendo esa misma línea, Badiou, en su seminario del 15 de febrero de 2016, dentro de la serie que engloba los cursos 2015-2017⁸⁶, reitera que “toute pensée contient un choix fondamental”, y que es precisamente ahí, en los pensamientos nacidos de esa elección que se sustrae al saber, donde reside la verdadera libertad

bien divergentes con el suyo, los de Heidegger, Foucault, Lyotard o Deleuze, entre otros. “Philosophy can have no distinctive purpose if thought is not conceived as a creative practice that resists, in its essence, specification by an object, interest or identity. Thought cannot be reduced to the passivity of consumption or representation” (Ibid.).

⁸⁶ Consultar, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (2015-2017).

de un pensamiento: “la pensée est donc libre, en un sens profond” (Ibíd.). La verdadera libertad de un pensamiento se encuentra, por tanto, en su origen axiomático, pero anclado a lo real; la libertad de un pensamiento se caracteriza no por su carácter negativo, sino por su carácter sustractivo, pues lo real se encuentra sustraído al saber, del mismo modo que los procedimientos de verdad se sustraen al saber en vez de negarlo. Lo que, a su vez, quiere decir que un pensamiento no vaga desorientado por el hecho de sustraerse al saber, sino que es esa decisión primera, axiomática, anclada en lo real de la situación, la que lo orienta y permite el despliegue fiel del procedimiento de verdad: “toute pensée véritable est une pensée orientée, (...) elle n’est pas livrée à un empirisme anarchique” (Badiou, 2009-2010: seminario). Todo pensamiento encuentra su brújula en el axioma que surge del vacío de una estructura, lo que en *Logiques des mondes* (Badiou, 2006) se llamará la huella acontecimental, la marca que, tras la aparición-desaparición del sitio, orientará al pensamiento que despliegue un nuevo procedimiento genérico.

Como se puede ir adivinando, para Badiou (1988: 314 trad.) “un pensamiento no es otra cosa que el deseo de poner fin al exorbitante exceso del estado” sobre la situación⁸⁷, al ahogamiento al que somete lo simbólico a lo real⁸⁸; un pensamiento genérico es lo único capaz de socavar el orden establecido desde su raíz misma (desde su imposible, desde lo real de la situación), de provocar un cambio verdadero; es lo que, surgiendo de una ruptura acontecimental, despliega –y se despliega con– un procedimiento de verdad. Así, originado en una ruptura acontecimental, se puede decir que todo pensamiento es consecuencia de enfrentarse al *impasse* de una estructura, a lo imposible de formalizar por ella, a lo real de una situación –o mundo–. Afirmación, esta última, que implícitamente nos está indicando que todo pensamiento conlleva un acto, una decisión, aunque indecible, porque lo real no existe según las leyes que regulan tal estructura. Esta decisión indecible de la que nace un pensamiento nos está

⁸⁷ Es en el apartado 2.1. *L’être et l’événement*, y en sus sub-apartados, donde se dilucidará el significado final de ambos conceptos (situación y estado de la situación) y la relación que entre ellos se establece, pero, por el momento, nos sirve la metáfora de la capacidad de imposición normativa de un Estado cualquiera en su campo de actuación. Podemos decir, también, que el estado es la reestructuración –o representación– normativa y excesiva de una estructuración primera (la situación misma, la presentación de una multiplicidad consistente, pero incapaz de incorporar toda multiplicidad a su formalización).

⁸⁸ Hoy todos sabemos que en el léxico de Lacan lo real es lo que no puede ser simbolizado, lo que escapa a la formalización de una estructura; pero que, como tal, forma parte constitutiva de la propia estructura. No obstante, aquí no profundizaremos más en este aspecto; lo reservaremos para más abajo, para el siguiente apartado: 1.6. Filosofía y ruptura.

revelando que para afirmar y desplegar un pensamiento no hay posibilidad de asirse al saber; todo pensamiento se sustrae al saber, es de origen in-fundado, nace en lo real que escapa al saber, en lo imposible de formalizar por las construcciones simbólicas del saber, en lo que únicamente tiene lugar sustrayéndose a las normas que lo mantienen como imposible. Es ahí, en esos momentos de decisión indecidible, en los que las condiciones de la filosofía (que lo son precisamente por ser pensamientos en sí mismos) se ven forzadas a tomar una decisión de pensamiento (una decisión axiomática), donde, al tocar lo real del ser (lo que escapa a toda formalización), se convierte en aserción de existencia (existencia o no de lo que tiene origen en lo real de la situación; existencia o no de lo imposible como posible).

Es precisamente ahí donde reside la dificultad de esta decisión, puesto que, al tratarse de una decisión existencial, carece de todo asidero posible con respecto a los saberes establecidos. Sustraído a las leyes de la lógica dominante, se convierte en una decisión indecidible; lo que no quiere decir que no se pueda decidir, sino que con el conocimiento disponible no se puede decidir sobre la existencia o no del múltiple acontecimental, no hay interpretación posible, es un punto sobre el que no cabe acuerdo ninguno. En la propuesta de Badiou (1998b: 50 trad.) lo real (herencia lacaniana) “se muestra carente de sentido”, es decir, no aprehensible por el orden simbólico, por el saber al que se sustrae.

Este último aspecto, el de la decisión indecidible, se encuentra directamente relacionado con lo que más arriba decíamos sobre el hecho de que los pensamientos se ven forzados a volverse sobre sí mismos. Con ello nos referimos a que las condiciones de la filosofía, con las decisiones sin asidero que toman y con el despliegue de su pensamiento, se piensan a sí mismas como configuraciones de pensamiento, es decir, en tanto pensamiento se piensan a sí mismas. Esa reflexión sobre sí mismas se vuelve indefectiblemente necesaria cuando en ellas, las condiciones extra-filosóficas de la filosofía, surge un momento de ruptura, un acontecimiento que escapa –o se sustrae– a las normas vigentes y exige una reflexión sobre lo que ellas mismas son (el arte, la ciencia, la política, el amor). Es una decisión, por tanto, para decidir si dar continuidad a las prescripciones establecidas por el acontecimiento (carácter axiomático de posibles consecuencias genéricas), aferrarse al presente pre-acontecimental (constructivismo) o replegarse, de un modo reaccionario, a un anhelado pasado oscurantista (carácter trascendente).

Cuando en uno de los diferentes regímenes de pensamiento que constituyen las condiciones de la filosofía surge una afirmación axiomática acontecimental que toca al ser de la situación, se crea un momento de desasosiego que lleva a cuestionarse todo saber establecido en

esa situación; lo que hasta entonces era constituyente y fundador de la consistencia de la situación que se compartía, ahora pasa a verse cuestionado por ese nuevo axioma que emerge desde el ser (el vacío) de la situación (el múltiple que escapa a la formalización). Esta profunda auto-reflexión, que provoca ese múltiple inconsistente que es el acontecimiento, es la reflexión necesaria de toda forma de pensamiento que al tocar lo real del ser se ve abocada a pensarse a sí misma para decidir sobre lo que ella es. “La configuración [de un procedimiento de verdad] se piensa en la prueba de una indagación que simultáneamente la constituye localmente, dibuja su por-venir, y reflexiona retroactivamente la curvatura temporal”, de manera que, una “configuración ‘en verdad’ (...), es en cada punto pensamiento del pensamiento que él es” (Badiou, 1998c: 59 trad.). Es, por tanto, una decisión de carácter ontológico la que aquí debe tomarse: sobre el hay de la situación, sobre si se le dona calidad de existencia a ese múltiple acontecimental que ha tocado el ser de la situación, lo real sustraído a la estructura.

Cuando decimos que los pensamientos se vuelven sobre sí mismos para afrontar un *impasse*, no hay que pensar que el pensamiento que generan las condiciones de la filosofía consista en dar respuesta a cuestiones sobre sí mismas (sobre las propias condiciones). Por ejemplo, qué es el arte no atañe al arte en sí mismo como cuestión a la que deba enfrentarse directamente; del mismo modo que las matemáticas no desarrollan teoremas para dar respuesta a la pregunta de qué son las matemáticas. No obstante, a pesar de que abordar esas cuestiones sobre su propia esencia no sea lo que las diferencia de lo que no es un pensamiento en el sentido en el que aquí, siguiendo a Badiou, se está definiendo, ni mucho menos las diferencie de la filosofía, sí que son capaces de contestar a lo que ellas mismas son, si bien lo hacen por medio del despliegue de su propio pensamiento. Es con el despliegue de su propio pensamiento (que indiscierne teoría y praxis, no lo olvidemos) con lo que se piensan y afirman su existencia.

Además, para ello no necesitan de la filosofía⁸⁹, puesto que, como sabemos, las condiciones de la filosofía son autosuficientes (inmanentes, autónomas y no requieren de ningún juicio externo); en todo caso, son ellas, en tanto pensamientos genéricos, las que condicionan a la filosofía. Así, en tanto pensamientos, las condiciones de la filosofía la condicionan desde una posición totalmente autónoma y autosuficiente en la generación de pensamientos *verdaderos*, en

⁸⁹ Esta declaración, concretamente haciendo referencia a la matemática y al arte, también salió de la pluma de Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?*: “(...) los matemáticos como tales nunca han esperado a los filósofos para reflexionar sobre las matemáticas, ni los artistas sobre la pintura o la música” (Deleuze y Guattari: 1991: 12 trad.).

la producción de verdades, de procedimientos genéricos. Las verdades efectivas no necesitan para nada a la filosofía; son, como venimos insistentemente repitiendo, completamente extra-filosóficas y autosuficientes, pensamientos en sí –y pos sí– mismos.

Apoyémonos ahora en Sam Gillespie para, por un instante, desplazar la reflexión al terreno concreto de las matemáticas. Con el objetivo de mostrar la distancia entre el pensamiento matemático y el filosófico –que bien puede ser extensible al resto de los terrenos en los que una verdad es posible, siempre y cuando se respeten las particularidades de cada caso–, Gillespie (2008: 130) invoca las siguientes palabras de Badiou: “there is a philosophical discussion between set theory as a mathematical creation and set theory as an ontological thinking. Science doesn’t organize that discussion. This is the reason why philosophy is necessary” (Badiou, 2003: 184). Lo que Gillespie pretende enfatizar, del mismo modo que aquí hacemos, es que si la filosofía es necesaria, ésta únicamente lo es en el terreno filosófico; el hecho de que la filosofía piense la matemática como ontología no resta, de ninguna de las maneras, independencia a la matemática misma como pensamiento autosuficiente, incluso aunque ella, en su propia práctica, no sea consciente de que es el despliegue del pensamiento ontológico.

Es más, allende la afirmación de que la filosofía no tiene el monopolio del pensamiento, y de que sus condiciones son totalmente autosuficientes, nos atrevemos a afirmar que, desde la propuesta de Badiou, si la filosofía es en sí misma pensamiento, ésta no lo es por el simple hecho de ser filosofía, sino por estar ella extra-filosóficamente condicionada y por su carácter composibilizador de pensamientos primarios originados en rupturas acontecimentales; o, lo que es lo mismo, en tanto en cuanto es (la filosofía) un espacio conceptual que gira en torno a la categoría filosófica de verdad, integradora del pensamiento contemporáneo de sus cuatro condiciones, procedimientos genéricos que, por un lado, se despliegan en la construcción filosófica misma y, por otro, son conjuntamente pensados, en ella, como procedimientos. Afirmamos que es así porque, como sabemos, la filosofía no opera directamente sobre lo real, sino que toma los procedimientos de verdad como intermediarios, los verdaderos operadores directos sobre lo real. De modo que, constituida la filosofía como pensamiento composibilizador de pensamientos singulares, ella misma es pensamiento de su propio *impasse*, condicionada, como se encuentra, por procedimientos genéricos que se sustraen a lo establecido y la fuerzan a adaptar su concepto de verdad a las nuevas verdades efectivas. En caso contrario, en caso de considerar a la filosofía autosuficiente, ésta carecería de la potencia necesaria para sustraerse a lo establecido, no pudiendo más que redundar en sí misma, en su propia historia, quedando así reducida a una repetición ‘desadjetivada’, es decir, a una repetición en sí misma, no a una

“repetición creativa”, como decíamos más arriba, sino a una mera acumulación de saberes y a la normativización de su reconocimiento y su clasificación taxonómica; o, en su defecto, al trabajo conceptual desde el más puro idealismo.

Badiou concentra lo que hasta el momento hemos explicado sobre el concepto de pensamiento en tres puntos concretos, que le sirven para explicar la conclusión a la que llega, y con la que por nuestra parte no podemos estar más de acuerdo, a saber, que todo pensamiento genérico es violento: “il y a toujours dans la pensée en tant que telle, pour autant qu’elle est novatrice, un élément intrinsèque de violence” (Badiou, 2007-2008: seminario). A continuación presentamos esas tres claves en las que se apoya para dotar de significado tal aseveración, eso sí, lo haremos de tal modo que, aplicando una pequeña reorganización de su propuesta, nos permita ajustarlo a nuestras necesidades y, así, sintetizar lo anterior:

- Todo pensamiento verdadero nace de la *energía* que concentra un acontecimiento que ha abierto una grieta en la naturalidad del mundo, en su plano y repetitivo devenir. Lo que significa que sin acontecimiento, sin brecha abierta en los saberes establecidos, sin la violencia de una ruptura inesperada, que escapa a toda lógica, no hay posibilidad de creación de un pensamiento genérico, verdadero.
- El hecho de que todo pensamiento obtenga su potencia, su energía, de lo real de una situación, de una ruptura acontecimental, conlleva que éste, el pensamiento, sea *sustractivo*, lo que tiene una doble consecuencia: Primero, que el pensamiento no puede ser reductible al saber (*episteme*), a las leyes establecidas, a la discursividad, pues se sustrae a ellos; hay en él, en el pensamiento genérico (sustractivo), cierta violencia con respecto a las nominaciones normativas, ordinarias, que no dudan en juzgarlo, según las leyes de su propia lógica, como excesivo. Y, segundo, que todo pensamiento genérico, además de sustraerse al saber, también se sustrae a las opiniones (*doxa*); lo que hace que la sensación de su carácter excesivo se vea amplificada. “Il y a dans la pensée une dimension intrinsèque de *scandale public*”, dirá Badiou (Ibíd.).
- Todo pensamiento verdadero es de una *inmanencia* “radical e ilimitada”; es totalmente “indiferente” a lo exterior a él. O, como decíamos más arriba, es

autosuficiente, ajeno a todo juicio y justificación externa. Esta inmanencia solamente es posible gracias a su origen acontecimental. Badiou (Ibíd.) escribe, recuperando una expresión nietzscheana, que un pensamiento se encuentra “más allá del bien y del mal”.

Diremos, entonces, que todo pensamiento verdadero es intelectualmente violento. Violento en tanto en cuanto se origina en un acontecimiento ilegal –para las propias leyes del pensamiento ontológico– y, en la pura inmanencia de su construcción genérica, se sustrae tanto a las opiniones como al saber. Quizá en el mismo sentido en el que la *Idea del Bien* platónica⁹⁰ violenta la *episteme* y la *doxa*. El hecho de que los pensamientos genéricos se sustraigan al saber, a las leyes que rigen el contexto en el que tienen lugar, y que encuentren su fundamentación en axiomas originados en lo real de tal estructura normativa, en lo indecible (lo que posteriormente implica que, lo veremos en el apartado 2.1. *L'être et l'événement*, el procedimiento genérico, en términos ontológicos, se constituya como la construcción de una multiplicidad indiscernible), en suma, el hecho de que los pensamientos sean intelectualmente violentos, entraña que, sin justificación externa posible (ligada al saber o a la opinión), “(...) ningún verdadero conflicto que suceda en el pensamiento admite solución; el consenso es enemigo del pensamiento” (Badiou, 1998b: 49 trad.). El consenso es del terreno de las opiniones, de la *doxa*; y, como dice Badiou (2006-2007: seminario), en esta ocasión alineándose con Deleuze, el pensamiento, en su inmanencia radical, es indiferente a los juicios, al debate, al consenso: “une pensée réelle, c'est une pensée qui (...) déclare son orientation. Elle n'est pas un débat interprétatif”. Entonces, si el pensamiento se sustrae tanto al saber como a la opinión, es comprensible que Badiou, en la conferencia titulada *Relation-Objet et onto-logie: ensembles ou catégories*⁹¹, hiciera la siguiente afirmación:

⁹⁰ Hay que tener presente que Badiou, en su ‘traducción’ *La République de Platon*, reemplaza Idea del Bien por Verdad, independientemente de lo provocativo que pueda resultar. “J’ai changé la fameuse ‘Idée du Bien’ en ‘Idée du Vrai’, voire tout simplement en ‘Vérité’” (Badiou, 2012a: 13).

⁹¹ Conferencia encuadrada en el “Colloque Relation/Objet”, celebrado en junio de 2014 y destinado a la discusión en torno a la correlación Relación/Objeto desde el terreno de la matemática –en tanto condición de la filosofía–. Ver, en la bibliografía relativa a los documentos de audio y/o visuales: Badiou con Alunni (2014).

“Je ne crois pas que la pensée puisse être définie par la maîtrise de l’objet [constructivismo], pas du tout; la pensée est constamment confrontée avec des objets qu’elle ne maîtrise pas [pensamiento genérico, axiomáticamente in-fundado]”.

Esto significa que el pensamiento genérico, el pensamiento que forja una verdad, no puede ser afín al constructivismo, pues éste se construye a partir de las reglas compartidas del saber. En oposición, el pensamiento genérico despliega los procedimientos de verdad (múltiples indiscernibles) a partir de una construcción axiomática, acontecimentalmente originada, que carece de sustento en el saber. La construcción genérica es ‘imposible’ desde el punto de vista de la ley inmanente a la situación en la que tiene lugar, y, como tal, es rechazada; generando así, como veremos en lo relativo a *Logiques des mondes*, concretamente en el apartado 2.2.3.1. El sujeto (meta-física), nuevas formas subjetivas que niegan la apertura de ese nuevo tiempo, que se oponen al despliegue del procedimiento genérico comandado por el sujeto fiel al acontecimiento; reaccionaria y oscurantista, se llamarán.

Asimismo, cuando afrontemos *L’être et l’événement*, veremos que las matemáticas, en el movimiento de su propio pensamiento, filosóficamente estructurado por Badiou, nos proporcionan tres orientaciones de pensamiento, a saber: la trascendente (teoría de los grandes cardinales⁹²), la constructivista (Kurt Gödel), y la genérica (P.J. Cohen). Las que aquí nos interesan son las dos últimas, la constructivista y la genérica, por ser las que se ligan, respectivamente, con el saber y con el pensamiento genérico, sustractivo. Por el momento simplemente pretendemos resaltar que la verdadera potencialidad del pensamiento no es la que se liga al saber, sino la que apuesta por la construcción genérica a partir de axiomas singulares originados en lo real de una situación, en su imposible, precisamente en lo que se sustrae a las normas que lo regulan. Esa es la fuerza del pensamiento genérico, la de construir lo que escapa a la lengua dominante a partir de lo indeterminado, de lo indefinido, de la incertidumbre de lo inconsistente; el único capaz de pensar la universalidad desde la indiferencia a las particularidades, o sea, indiferente a las diferencias internas a la multiplicidad genérica que construye.

⁹² Teoría que, sin embargo, en *L’Immanence des vérités*, como nos muestran los seminarios de los últimos años (Badiou, 2012-2013 ; 2013-2014; 2014-2015 ; 2015-2017), le servirá para pensar los procedimientos de verdad. No obstante, puesto que esa obra aún no ha salido a la luz y se desconocen los detalles, la teoría de los grandes cardinales no será abordada en la presente tesis doctoral.

1.6. Filosofía y ruptura

“Je pense qu’il est demandé à la philosophie d’être capable d’accueillir ou de penser l’événement lui-même, non pas tant la structure du monde, le principe de ses lois ou le principe de sa fermeté, mais comment l’événement, la surprise, la réquisition et la précarité peuvent être pensables dans une configuration qui demeure rationnelle” (Badiou, 2015b: 31).

La ruptura, la brecha abierta en una estructura simbólica por un acontecimiento, tiene un peso específico muy importante en la filosofía de Badiou. Lo dicho hasta el momento en este trabajo es suficiente para deducirlo, y cualquiera de sus obras, puramente filosófica o no, acabaría con cualquier recelo al respecto. Asimismo, el título de su primera *magnum opus*, *L’être et l’événement* (1988), y su contenido, que desde su aparición marcó la línea de su filosofía, lo ratifica; de modo que, consecuentemente, la cita de Badiou a la que acabamos de acudir, por reciente que sea (año 2015), queda reducida a no más que un recurso para reforzar enérgicamente lo que ya es más que evidente. Pese a ser, en términos ontológicos, lo que adviene, lo que aparece para desaparecer⁹³ –por ilegal–, las (im)posibles consecuencias del acontecimiento son de tal carácter, inusitado y desproporcionado según la ley, que sólo él es capaz de abrir la grieta por la que, quizá, surja un nuevo procedimiento de verdad. Venimos insistiendo en ello: la filosofía debe perseverar en su naturaleza dialéctica y mantenerse dinámica, abierta a los cambios verdaderos que tienen lugar en su época. Lo que en realidad interesa al filósofo no es la estructura del mundo, que también, sino que esa estructura sea

⁹³ “Rien n’aura eu lieu que le lieu, excepté, à l’altitude, peut-être, une Constellation”, es una cita del famoso poema “Un coup de dés jamais n’abolira le hasard” de Mallarmé (2008 : 202), del que Badiou elimina, como él mismo indica (ver Badiou, 2006: 12), “à l’altitude” y “peut-être” para expresar sintéticamente, mediante la condición poética, el carácter precario y evanescente del acontecimiento que abre una brecha en la estructura. De tal modo que la proposición resultante queda como sigue: “Rien n’aura eu lieu que le lieu, excepté une Constellation”. Hay que reconocer que Mallarmé es otro de los acreditados *maîtres* de Badiou, recurso recurrente en sus incursiones conceptuales en lo que al acontecimiento se refiere, incluso en *Théorie de sujet* (Badiou, 1982), momento en el que todavía no disponía de la categoría de acontecimiento como tal. Además de tenerlo como referente del pensamiento en lo relativo al acontecimiento, el filósofo subraya la influencia del poeta en su propia filosofía, en general, diciendo que Mallarmé es para él “emblemático de la relación entre filosofía y poesía” (Badiou, 1992a: 97); y que a él le debe, de modo particular, “una comprensión intensificada de lo que es una ontología sustractiva” (Badiou 2006: 573; 601 trad.). Es decir, Badiou piensa la filosofía bajo condición de Mallarmé.

abierta, que exista la posibilidad de pensar el advenimiento de acontecimientos inmanentes capaces de abrir al infinito el pensamiento que opera directamente sobre lo real (ciencia, política, arte, matemática); la filosofía tiene que ser capaz de pensar los acontecimientos que tienen lugar en los mundos y las consecuencias que de ellos derivan, o sea, los procedimientos de verdad que tienen origen y fundamento en la singularidad de lo que adviene –y no en la particularidad de lo que hay–, en algo que tiene lugar, que sucede, que rompe con la causalidad del historicismo y la idea de progreso.

“We do not fundamentally need a philosophy of the structure of things. We need a philosophy open to the irreducible singularity of what happens, a philosophy that can be fed and nourished by the surprise of the unexpected. Such a philosophy would then be a philosophy of the event” (Badiou, 2003: 55).

Efectivamente, una filosofía del acontecimiento, del acontecimiento en el sentido en el que Badiou lo viene proponiendo, a saber: un acontecimiento inmanente a la propia estructura que simboliza la situación, en ningún caso exterior a ella, pero, a su vez, imposible de deducir a partir de tal simbolización. Se trata de pensar lo que abre una brecha en una estructura desde el interior mismo de tal estructura, hecho que impide que pueda ser pensada con los recursos que tal estructura proporciona; lo que se busca es pensar –y afirmar– lo que la estructura no permite pensar, lo que no podrá ser, evidentemente, más que retroactivamente pensado. Para que una ruptura acontecimental pueda ser pensada es preciso ir más allá de la mera descripción de la experiencia, de la lógica establecida, del encadenamiento de ejercicios deductivos dentro del marco común de los saberes; es decir, se necesita ir más allá de lo que la estructura misma permite. Que el acontecimiento que abre la brecha en la estructura se sustraiga a las leyes que la rigen es una necesidad ineludible; de lo contrario, nada nuevo podría emerger. Badiou (2006: 486) trae a colación unas palabras del joven y gran matemático Évariste Galois, quien no albergaba ninguna duda al respecto: “On croit généralement que les mathématiques sont une série de déductions. (...) Si on pouvait la [une théorie mathématique] déduire régulièrement de théories connus, elle ne serait pas nouvelle”.

Ligado todo procedimiento de verdad a lo sustractivo, a lo genérico, a lo indiscernible, no cabe duda de que “la verdad se presenta bajo la figura del riesgo, al contrario que toda figura del saber o de contemplación”⁹⁴. En realidad, aquí Badiou se está refiriendo a Nietzsche, pero no por

⁹⁴ “La vérité se donne dans la figure du risque, au contraire de toute figure de sagesse ou de contemplation” (Badiou,

ello pierde valor para nosotros, dado que más adelante escribe que la cuestión filosófica debe tomar como punto de partida la “representación extraordinaria que Nietzsche tiene del acto”, concretamente del acto filosófico (Badiou, 2015c: 37). Según Badiou, Nietzsche nos enseña que la filosofía es un acto de ruptura, un intento por romper la Historia en dos –diría el (anti-)filósofo alemán–, una declaración de lo nuevo alejada de toda producción de saber y, en consecuencia, abierta al riesgo que implica toda proclamación de lo verdaderamente nuevo. De ahí que una de las cuatro dimensiones del deseo de filosofía, de las que más arriba nos hacíamos eco (revuelta, lógica, universalidad, riesgo), sea la dimensión del riesgo, pues afirmar la existencia de la filosofía es afirmar la existencia de un acontecimiento extinto, de la posterior producción de una verdad, y también de su compositibilidad; la filosofía va indefectiblemente ligada al riesgo de afirmar lo verdaderamente nuevo, lo que se sustrae a las reglas establecidas; ligada, por tanto, al riesgo de afirmar la existencia de procedimientos genéricos dependientes de acontecimientos y al de afirmarse a sí misma como novedad, en tanto condicionada por esos mismos procedimientos.

Ninguno de esos dos actos (ni las verdades acontecimentales, ni la filosofía que afirma su existencia) poseen un suelo firme en el que apoyarse para poder explicar su acto, su afirmación. Ya subrayábamos que, a nuestro entender, si la filosofía tiene esa capacidad de convertirse ella misma en una novedad sustraída a lo que hay, en una “repetición creativa” (tensión entre su origen filosófico-histórico y las novedades que aportan las precarias verdades efectivas contemporáneas), es precisamente porque ella opera sobre lo real a partir de lo que verdaderamente agujerea el saber establecido; y no meramente por el hecho de ser denominada como filosofía. Ella misma es acontecimentalidad (sin caer en la tentación de decir que una filosofía pueda ser un acontecimiento en el sentido en el que los comprendemos como origen de un procedimiento genérico) en la medida en que reafirma la existencia de verdades acontecimentales y se construye en la práctica de su compositibilidad; si la filosofía es condicionada por las verdades acontecimentales, tampoco ella podrá escapar a la ruptura que supone el acto de afirmar la existencia de tales procedimientos, convirtiéndose ella misma en ruptura con lo establecido; apoyada en la afirmación de lo que se sustrae, ella misma se vuelve sustractiva. “La philosophie, c’est ce qui recommence toujours, sous de conditions de vérités constamment changeantes, la scission d’avec le religieux^[95]” (Badiou, 2013a: 143).

2015c: 25).

⁹⁵ Hay que señalar aquí que, puesto que esta cita está extraída de un texto sobre Lacan, el significado de “religieux” va ligado al modo en el que el propio Lacan empleaba la palabra religión, pues para él lo religioso hace referencia a la estructura establecida y va ligado al sentido –un sentido siempre a partir de sí mismo, sin referencias externas–.

Si la filosofía es la afirmación de la existencia de procedimientos de verdad que se sustraen a lo que hay, en tanto acontecimentalmente fundados, y su configuración es concebida como el espacio de composibilidad de esos procedimientos genéricos que se originaron en ruptura radical con lo establecido; la continuación de la filosofía, por consiguiente, no puede ser conservadora. La historia de la filosofía tiene que ser la “historia de las rupturas” (Badiou, 2010: vídeo). La posición conservadora, en cambio, consiste en afirmar que la filosofía pertenece al terreno del conocimiento y se encuentra en conformidad con el mundo; una posición que no forma parte de la historia de las rupturas, que suprime la naturaleza dialéctica de la filosofía y la liga al historicismo del devenir mundano.

Esto significa que la reafirmación de la naturaleza dialéctica de la filosofía y la introducción del acontecimiento en ella obliga a Badiou a romper con ciertas corrientes contemporáneas de pensamiento, de las que nos hacíamos eco en el apartado 1.2. La filosofía hoy. Por un lado, como señala Toscano (2000: 225), Badiou rompe con la fenomenología, por su insistencia en la continuidad y la experiencia; con el bergsonismo (vitalismo)⁹⁶, por su visión concentrada en el ser; y con la analítica, por su negación estructural de las novedades radicales; todas ellas corrientes que el filósofo francés considera adalides del pensamiento sofisticado contemporáneo. Por otro, en este caso apoyándonos en Brassier y Toscano (2004: 272), hay que subrayar que también se ve obligado a romper con ‘fuego amigo’, con la tradición clásica del racionalismo, para la cual todo es directamente pensable, pues se da una relación de identidad entre la razón y lo posible (“todo lo real es racional y todo lo racional es real”, máxima hegeliana), sin mediación –a no ser que sea divina–; y con la dialéctica asociada al historicismo, para la cual la Historia es el devenir racional de lo Verdadero, o Absoluto. Es decir, existe una triple ruptura: la primera, con los por Badiou considerados enemigos de la filosofía, para quienes todo lo que escape al marco común de pensamiento de lo sensible es imposible; y las otras dos con sus aliados, o sea, la segunda, con quienes piensan que todo es posible desde el concepto y, la tercera, con quienes ven en el devenir mundano el advenimiento de la Verdad misma.

Se trata, pues, de la cuestión de lo posible y lo imposible para la filosofía. Cuestión que, en relación con lo anterior, consideramos que precisa de una doble negación y una doble afirmación por parte de la filosofía, si es que ésta tiene entre sus pretensiones la de abrirse a la

⁹⁶ Ello a pesar de los esfuerzos de Kamecke (2009) por demostrar la existencia de un lazo de unión “vital” entre Badiou y Bergson vía Deleuze, haciendo referencia al capítulo dedicado a las conclusiones de *Logiques des mondes* (Badiou, 2006: 529-537), de título “Qu’est-ce que vivre?”.

acontecimentalidad:

- Primero, con respecto a la doble negación, es necesario que la filosofía niegue, por un lado, la existencia de una imposibilidad absoluta para el pensamiento, anclada en la crítica kantiana; y, por otro, la de una posibilidad ilimitada, ya sea idealista o materialista histórica. Ni imposibilidad absoluta, ni posibilidad absoluta del pensamiento.
- En segundo lugar, en referencia a la doble afirmación, la filosofía debe afirmar, por un lado, la posibilidad de que lo imposible sea pensado, frente a la existencia del imposible absoluto de la crítica⁹⁷; y, por otro, la de un imposible estructural que, sin embargo, puede ser posible, frente a la negación de lo imposible del racionalismo clásico y la dialéctica asociada al historicismo. Es decir, afirmación de la existencia de un imposible de la estructura y, al mismo tiempo, afirmación de la posibilidad de su pensamiento.

En suma, se trata de, con un gesto lacaniano, desarrollar la idea de que toda estructura simbólica posee un punto de imposibilidad, al que se denominará real; pero que, sin embargo, es un real (punto de imposible) al que se puede tener acceso mediante el acto, a partir de lo que inmanentemente abre una brecha en tal estructura, en el saber; único punto desde el cual la construcción de un procedimiento genérico inmanente es posible. Se trata, sí, de conceder que las leyes del mundo determinan lo que es posible e imposible; pero, también, que lo imposible es posible. Aquí nos sirve la máxima de *Logiques des mondes* (Badiou, 2006): “Il n’y a que des corps et des langages, *sinon qu’il y a des vérités*”. Efectivamente, la primera parte es la que nos indica que la ley es la que es, que ésta tiene las limitaciones que tiene, y que lo que es tiene que ser en sus límites; empero, la segunda parte marca la posibilidad de algo más, del acontecimiento, de las verdades. No obstante, como escribe Terray (2011: 51), el verdadero problema surge cuando la cuestión del paso de lo imposible a lo posible sale a flote; acto que él, Terray, elocuentemente decide denominar “*miracle*”. ¿Cómo puede suceder que para lo que una estructura es imposible

⁹⁷ Žižek (2004: 173-175), por su parte, negará a Badiou la completa superación ontológica de los límites kantianos, esgrimiendo un triple argumento: los límites impuestos al despliegue de la verdad (lo innombrable); la divergencia entre el concepto de procedimiento genérico (infinito, eterno) y su despliegue efectivo secuencial (finito); y la distancia entre la multiplicidad pura, por un lado, y su presentación y representación, por otro.

devenga finalmente posible? Antes de acometer el paso de lo imposible a lo posible, veamos en qué consiste lo imposible, lo real de una simbolización, que se constituye, precisamente, como origen acontecimental.

1.6.1. Lo imposible, lo real

El primer paso consiste en reconocer la diferencia existente entre la realidad y lo real. Una ligada a la cotidianidad mundana, a las opiniones y al saber, o sea, a la representación; y otro, en sentido lacaniano, sustraído a tal orden simbólico. La realidad, que hace referencia al mundo sensible, la asociaremos, por tanto, a las corrientes dominantes que se adhieren al devenir natural mundano, a los límites impuestos por las estructuras simbólicas que rigen las diferentes situaciones. Las corrientes consideradas por Badiou como conservadoras, herederas de la crítica kantiana, se esforzarán por mostrar que la realidad es en verdad lo real, pues para ellas no hay más real que la realidad misma (el orden simbólico); convirtiendo, de ese modo, lo real en una fuente de repetición y límite (opinión, dictadura de lo real, sumisión en vez de innovación, intimidación). Sin embargo, Badiou (2015a: 41) no deja lugar a dudas:

“Le réel n’est pas du tout ce qui structure notre vie immédiate, il en est au contraire, comme l’a admirablement vu Freud, le lointain secret. Et pour découvrir ce secret il faut sortir de la vie ordinaire, sortir de la caverne, Platon l’a dit une fois pour toutes”.

Por tanto, lo que aquí nos interesa no es la realidad, sino lo que ésta impide formalizar, lo que se sustrae a ella; pues solo ahí, en lo real de una formalización, en su imposible, en su vacío –podríamos decir en términos ontológicos–, se concentra toda la potencia necesaria para liberar la posibilidad de una infinidad de nuevas posibilidades. O, en palabras de Badiou: “una verdad no deja de ser un *touché* puro de lo real” (Badiou y Cassin, 2010: 122 trad.). Y eso es, precisamente, lo que la filosofía, fiel a su naturaleza dialéctica, a su carácter sustractivo, debe esforzarse por pensar de un modo sistemático.

La filosofía, si entre sus pretensiones se encuentra la de pensar las rupturas acontecimentales, debe permitir que las representaciones que elabore alberguen la posibilidad del pensamiento de lo real de esas representaciones, de lo irrepresentable mismo, de lo que las

divide, lo que en ellas abre una brecha; “une grande philosophie est toujours l’instauration d’un procès divisé (...) le système de la division elle même” (Badiou, 2013a: 142). La propia filosofía debe constituirse como el proceso de división mismo; proceso en el que ella es pensamiento de la estructura, de la ruptura acontecimental y del procedimiento de verdad que con él (con el acontecimiento) puede comenzar. De ahí que Badiou diga que su trabajo consiste en

“une recherche du formalisme adéquat pour penser la possibilité d’une coupure effective dans le contexte des formes. Ni déterminisme (...), ni horizon néoreligieux⁹⁸, mais un matérialisme radical qui fait droit à l’imprévisible réel –ce que j’appelle l’événement” (Badiou y Roudinesco, 2012: 34).

¿Pero cómo? El propio Badiou nos lo indica con sus palabras, en las cuales se aprecia una clara influencia de Lacan –que más adelante confirmará–: “J’établis une continuité entre la pensée de Lacan et une démarche de type révolutionnaire” (Ibíd.: 38); pues todo procedimiento verdadero es de tipo revolucionario, del mismo modo que lo será la filosofía que se constituya a partir del pensamiento de su composibilidad. En su insistencia por pensar de un modo sistemático la estructura representativa de una situación y los acontecimientos que en ella puedan tener lugar –abriendo así la posibilidad del surgimiento de un procedimiento de verdad–, Badiou lo hace condicionado, sin ninguna duda⁹⁹, por el psicoanálisis de Lacan, para quien la verdad es una apertura a lo real, aquello que agujerea el conocimiento (Lacan, 2005). Condicionado para pensar el acontecimiento, pero también, como veremos, el sujeto portador de la orientación del procedimiento genérico que surge a partir de ese acontecimiento.

Más allá de los debates sobre las similitudes y diferencias entre Badiou y Lacan¹⁰⁰ –y, cómo no, entre el Lacan de Badiou y el de Žižek¹⁰¹ (no hay texto de éste sobre Badiou sin crítica

⁹⁸ Del mismo modo que hacíamos unas notas a pie de página más arriba (nota 95), señalaremos que, tratándose aquí de una conversación también sobre Lacan, el significado de “néoreligieux” tiene el mismo sentido que allí asignábamos a lo religioso, a la religión.

⁹⁹ “One should not be surprised to find that Badiou’s relationship with Lacan is the nodal point of his thought” (Žižek, 2004: 171).

¹⁰⁰ Los textos de Roque Farrán incluidos en la bibliografía, todos ellos, son muy esclarecedores sobre la influencia del pensamiento de Lacan en la filosofía de Badiou. Si lo que se pretende escudriñar es relativo a la etapa de *Théorie du sujet*, es mejor acudir a los textos de Bruno Bosteels.

¹⁰¹ Con respecto a la distancia entre ambos, los trabajos de Bruno Bosteels son de gran utilidad, especialmente:

a su Lacan¹⁰²), y de la relación de Lacan con la antifilosofía¹⁰³; lo que aquí nos interesa es la utilización que Badiou hace de lo Real y lo Imposible lacaniano, sin salirnos del marco conceptual del filósofo.

Lo real es, decíamos invocando a Lacan, aquello que agujerea el saber; o, lo que es lo mismo, el *impasse* de una formalización, su punto de imposible. Lacan, que recurría a instrumentos de análisis matemático y topológico, como también lo hace Badiou, elabora su teoría del sujeto en torno a tres registros de la experiencia: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Registros que se convierten en elementos esenciales del pensamiento de Badiou, bien sea para construir o bien para destruir. En sentido negativo, o sea para destruir, recurre a él tanto para alejarse del determinismo científico y el misticismo religioso, como para hacerlo del sujeto consciente de fuerte raigambre kantiana (siguiendo a Descartes y Hume en la irrenunciable relación sujeto-objeto) y su continuación fenomenológica¹⁰⁴. En sentido positivo, le ayuda a construir su categoría de acontecimiento de un modo inmanente a la propia estructura en la que abre la brecha que hace posible lo imposible; y a pensar un sujeto escindido –tanto de las reglas representacionales, como en su propio fuero interno–. Lo primero que llama la atención con respecto a la utilización que Badiou hace de la tríada lacaniana (real, imaginario, simbólico) es su práctica renuncia a la categoría de lo imaginario hasta la publicación de *Second Manifeste pour la philosophie* (Badiou, 2009b), a partir del cual cobra un peso mucho mayor merced a su utilización para pensar la “Ideación [*Idéation*]”¹⁰⁵. Hasta ese momento, Badiou se había centrado

(Bosteels, 2007: 57-74), en castellano; y (Bosteels, 2009: 43-56), en francés.

¹⁰² Bosteels (2011: 71) lo expresa así: “une longue suite des provocations et d’invitations à la polémique (...) [de] son ami Slavoj Žižek”. Finalmente el filósofo francés le respondió en *Logiques des mondes* (2006: 588); lo que provocó que el esloveno volviese a concentrar sus críticas continuadas en un capítulo completo de *Less than nothing* (Žižek, 2012: 805-858).

¹⁰³ Ver el seminario de Badiou (2013a) del curso 1994-1995, el cual se encuentra publicado bajo el título *Le Séminaire. Lacan. L’antiphilosophie 3 (1994-1995)*. Las notas y transcripciones recogidas por algunos de los asistentes a aquel seminario también se encuentran disponibles en internet; ver, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (1994-1995).

¹⁰⁴ Sobre el primer punto ver: Badiou y Cassin (2010: 93-123 trad.); y Badiou y Roudinesco (2012: 32-38, 55-56). Sobre el segundo punto, sobre el sujeto, además de los dos anteriores, consultar: Badiou y Roudinesco (2012: 20-23); y Badiou (2006: 205-210).

¹⁰⁵ Si bien las referencias a la Idea [*Idée*] son frecuentes en su obra, no es hasta *Second Manifeste pour la philosophie* (Badiou, 2009b: 113-123 trad.) que el término Ideación [*Idéation*] aparece de un modo manifiesto, en el

en los otros dos, que le sirven como guía para estructurar su pensamiento y, a partir de la teoría de conjuntos (ontología), elaborar una propuesta (meta-)ontológica que permita pensar el acontecimiento como lo real que abre una brecha en la situación; concepto que, como veremos en el apartado 2.3.3. La objetivación del acontecimiento, será en parte modificado (adaptado a la nueva condición lógico-matemática de la filosofía) en *Logiques des mondes*.

El hecho de que lo real sea interno a la propia estructura simbólica, pero sustraído a sus leyes, nos está indicando, por un lado, su carácter inmanente y su cualidad de punto de unión local con la materialidad interna a la propia estructura¹⁰⁶; y, por otro, su carácter contingente. La ruptura inmanente con las leyes de la causalidad que rigen la estructura impide que lo real pueda ser deducido desde el interior mismo de la propia estructura de la que es lo real, y atestigua el carácter contingente de su presentación. Por lo tanto, se puede decir que lo real se podrá alcanzar no por lo que la formalización nos permite, por lo que ella posibilita, sino por lo que en ella es imposible; “on peut accéder à un réel si l’on découvre quel est l’impossible propre d’une formalisation” (Badiou, 2015a: 31). Los dos ejemplos típicos de Badiou en lo relativo a lo real de una simbolización suelen ser en el terreno de la matemática y en el de la política. En el primero, subraya que lo real –o imposible– que subyace en toda formalización aritmética finita es lo infinito; en el campo de la política, remarca que el *impasse* (lo real, lo imposible) del capitalismo es la igualdad. Desde la lógica de ninguna de esas dos estructuras es posible pensar su real.

De modo que, como decíamos más arriba, el problema consiste en lo que Terray llama “le miracle”, en pasar de lo imposible de un estructura a la posibilidad de tal imposible. Badiou (Badiou y Cassin, 2010: 100-101 trad.) compara lo real con lo que Lacan (2001) escribe en “L’Étourdit” sobre la ausencia de sentido, algo que nos es muy útil para comprender el significado de lo real según el filósofo. Lacan diferencia entre el sentido [*sens*], el sin-sentido [*non-sens*] y la ausencia de sentido (au-sentido) [*ab-sens*]. Grosso modo, diremos que mientras que el sin-sentido supone la negación del sentido, la ausencia de sentido se sustrae a él. Lo que hace posible que lo real pueda correlacionarse con el au-sentido es que la afirmación de la ausencia de sentido no niega la existencia de sentido; “no es una afirmación del sin-sentido de lo real. Es una afirmación según la cual sólo se abre un acceso a lo real si se supone que éste es

que se dona un valor operatorio a la Idea. No obstante, la cuestión de la Ideación, de la Idea, aquí no tomará cuerpo hasta el apartado 3.1.4. La Idea como catalizadora de la potencia sustractiva frente al *recubrimiento*.

¹⁰⁶ Brassier y Toscano (2004: 273): “The Real has a non-transcendental, situational specificity”.

como una ausencia en el sentido, un au-sentido, o una sustracción del o al sentido” (Ibíd.). Lo real es, por tanto, lo que se sustrae a lo simbólico, igual que el acontecimiento de Badiou se sustrae a las normas que permiten pensar la estructura de la situación. Consecuentemente, es de vital importancia evitar caer en el error de encuadrar lo real en el marco de alternancia de las categorías conocimiento/ignorancia; es decir, del mismo modo que lo real no se puede conocer, tampoco se puede ignorar; o, lo que la ley no permite pensar no puede ser parte ni de la esfera del saber ni de la de la ignorancia, porque sólo se ignora lo que se puede conocer. Lo real es, simplemente, lo que se sustrae a toda representación, pero sin lo cual tal representación no sería posible; es parte constitutiva, imprescindible –si bien sustraída– de tal representación. Entonces, ¿cómo se tiene acceso a lo real? ¿Cómo es posible que un acontecimiento abra una brecha que permita que un procedimiento genérico sea posible?

“Si l'accès au réel est le point d'impossible, il faut bien que toucher au réel, y accéder, suppose qu'on puisse transformer cet impossible en possible. Ce qui semble précisément impossible. Mais justement, cette possibilisation de l'impossible n'est conceptuellement impossible qu'au regard de la formalisation concernée (...). C'est donc un point *hors formalisation* qui seul donne accès au réel. C'est pourquoi il s'agit non pas d'un calcul interne a la formalisation, *mais d'un acte* qui fait momentanément s'évanouir la formalisation au profit de son réel latent” (Badiou, 2015a: 32-33).

Lo real sólo es posible como punto de encuentro, como “acto”, como acontecimiento. Recordemos que, en el apartado en el que abordábamos la cuestión del pensamiento, decíamos que todo pensamiento verdadero es aquel que indiscierne teoría y práctica; lo cual cobra pleno significado cuando se dice que el acceso a lo real, a lo acontecimental, sólo es posible mediante el acto, porque el saber no lo permite. Lo que también quiere decir que lo real no se representa, pues la representación es del ámbito del saber; sino que se presenta, y lo hace por sí mismo, puesto que no hay conocimiento al que agarrarse para lograrlo, está fuera de la ley. “Lo real se encuentra, se manifiesta, se construye, pero no se representa” (Badiou, 2005: 140-141). Lo que la representación nos muestra no es más que el devenir natural del mundo, el progreso, la repetición sin novedad, de tal modo que se convierte en una ficción sobre lo real, una estructura simbólica que no es más que la realidad que más arriba rechazábamos frente a la potencia creadora de lo real que a ella se sustrae. Se trata, por tanto, de afirmar, de pensar, frente a la inercia de la representación, la interrupción que ejerce la presentación de lo real, de lo

imposible¹⁰⁷. Se trata pues, como indica Terray (2011: 51), del hecho de que para pasar de lo imposible a lo posible (“le miracle”) hay que hacer desaparecer una imposibilidad histórica, o, como acabamos de decir, hay que acabar con la inercia de la representación, de lo simbólico¹⁰⁸.

“Un changement réel réside dans un point d'impossible, mais qui s'avère possible dans des circonstances qui toujours sont des circonstances d'exception”
(Badiou, 2011-2012: seminario)

Esas circunstancias de excepción son las que requiere su carácter sustractivo (ab-sens); el hecho de que su origen se encuentre en ese punto de imposible que no es ni una negación (non-sens), ni una afirmación de lo que hay (sens), sino más bien lo que, desde el interior mismo de esa estructura, escapa a toda representación. Lo que significa, como indica la cita, que a lo sustractivo no se puede llegar mediante lo que la propia representación simbólica permite; de ahí la necesidad de unas circunstancias excepcionales. En esa misma línea van las palabras de Bosteels (2007: 95) cuando dice que “reconocer en el antagonismo [non-sens] lo real (...) nos proporciona, en el mejor de los casos, sólo la mitad del proceso (...). En el peor de los casos, efectivamente, que impida que este proceso adquiera jamás la coherencia de una verdad nueva”. Una ruptura radical (el acontecimiento, el encuentro de lo real) es lo único que puede dejar una marca con la intensidad sustractiva suficiente como para abrir la posibilidad de un nuevo tiempo que no sea ni la mera afirmación y repetición vacía de lo que hay, ni su brutal destrucción.

¹⁰⁷ Badiou piensa el cambio individual imprescindible para salir de la clausura de la representación –de la aprobación sumisa de la realidad– y aceptar la apertura a la posible afirmación de un imposible (paso previo al acto, al acontecimiento) de nuevo apoyándose en Lacan. En este caso Badiou (2013a: 198) recurre a la máxima de la cura analítica: “élever l'impuissance à l'impossibilité”. Sin embargo, puesto que se trata de una cuestión relativa al individuo, al animal humano, lo reservaremos para el apartado dedicado a la ética (4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva); del mismo modo que haremos con lo referente a los afectos implicados.

¹⁰⁸ El mismo Terray (Ibíd.: 52) nos recuerda también que Badiou (1985: 93-96; 62-66 trad.), en su libro *Peut-on penser la politique?*, publicado 3 años antes del hito que supuso *L'être et l'événement* (1988), ya hablaba de la diferencia entre lo “interdicto [*interdit*]” (antagonismo, dirigido a todos, que exige la destrucción de la estructura representativa, simbólica) y lo “imposible”, “la historicidad de lo imposible” (dirigido al acontecimiento y al sujeto post-acontecimental). Allí, añadiremos nosotros, sin referencia explícita a la sustracción, sí que se podía apreciar su aura en lo que él llamaba la necesaria “sordera [*surdité*]” con respecto a la voz de la época, a las leyes que rigen la representación, para poder tener acceso a lo imposible.

1.6.2. Axiomática

Frente a la conexión que existe entre las leyes del mundo y las propuestas de los sofistas contemporáneos, la filosofía, fiel a su naturaleza dialéctica, debe afirmar que la posibilidad de lo imposible es factible a partir de la afirmación de principios surgidos de lo real de la estructura que niega su posibilidad; y debe, asimismo, incorporar al pensamiento –componible–, que ella misma constituye, los pensamientos que, a partir de esos axiomas o principios, un sujeto despliega en la orientación de un procedimiento genérico. Afirmar que lo imposible de una estructura es posible no se logrará apoyándose en las leyes que garantizan su imposibilidad; sólo podrá lograrse desde la afirmación axiomática que a ellas se sustrae.

“Il y a, par contre, toujours un moment où vous êtes obligé de dire que le possible résulte d'une confrontation active entre l'état du monde et des principes, un moment où vous allez déclarer possible quelque chose que la pesanteur du monde déclare impossible” (Badiou, 2011-2012: seminario).

Y así es, efectivamente, como Badiou incorpora al pensamiento la marca que deja el aparecer –para desaparecer– del acontecimiento, ese acto precario e ilegal –según las leyes simbólicas– que abre la posibilidad de una nueva infinitud de posibilidades, la posibilidad de la construcción de un procedimiento genérico, de una verdad efectiva. Los principios o axiomas, sustraídos a toda norma establecida, son la huella [*trace*] (léxico de *Logiques des mondes*) que un acontecimiento deja en la superficie mundana y a partir de la cual, en fidelidad a ella y, consecuentemente, en sustracción a las normas vigentes, un sujeto post-acontecimental se orienta en el pensamiento y orienta y sostiene un procedimiento genérico. Se trata, no de negar (lo que sería *non-sens*), porque la negación pertenece al terreno de la superficie de la estructura, a lo que entra dentro de sus leyes; sino de afirmar lo que el devenir mundano dice que es imposible, lo que a las leyes se sustrae (lo *ab-sens*), lo que surge de lo real mismo de tal estructura.

Eso no significa que la afirmación de lo que nace de lo real sea compatible con la estructura misma, pues si lo real viene a la superficie de la estructura, abriendo en ella una brecha, y se extraen las consecuencias de la práctica fiel al axioma que libera (procedimiento genérico orientado por una fidelidad subjetivada), la estructura sufrirá necesariamente una reconversión (más bien será forzada por la práctica subjetiva) que integre las consecuencias de la aparición de lo que antes era imposible pero devino posible. Cuando eso sucede, cuando lo imposible es forzado a lo posible, la estructura que es como es en parte porque tiene el real que

la constituye como tal, es imposible que pueda seguir siendo la misma, pues lo imposible constituyente de su estructura es ahora posible, rompiendo así uno de los lazos del nudo borromeo que la sostenía. Es, por tanto, del axioma que libera el *acto* acontecimental de donde se extrae la potencia sustractiva necesaria para poder comenzar –quizás– un procedimiento de verdad que fuerce el cambio estructural mediante la práctica de extraer las consecuencias de forzar lo imposible a lo posible. Diremos, entonces, que un axioma, en la medida en que no porta la forma de la negación y nace de lo real de una estructura, de su imposible, es una sustracción afirmativa, un principio que escapa a toda norma, que atestigua que lo imposible es ahora posible.

“Il s’agira (...) d’expérimenter patiemment les principes (...). Car pour ce qui me concerne, tenant de relever le platonisme plutôt que de le renverser, je suis convaincu de l’existence des principes” (Badiou, 1997a: 30).

El recurso a los axiomas es una forma más de profundizar en el gesto platónico comenzado con *L’être et l’événement* (Badiou, 1988). Si bien ambos, Platón y Badiou, comparten la idea de que la realidad es una representación, un semblante que no da acceso a lo real, y que es ahí, en lo real, donde se encuentran los principios; la diferencia se localiza en que, como sabemos, para Platón la procedencia de tales principios es ideal, mientras que para Badiou los principios son relativos al acto, al encuentro acontecimental, a lo que aúna teoría y praxis, del ámbito del pensamiento verdadero, decíamos. Asimismo, lo ideal en Platón hace referencia a la esencia, a lo Uno, e identifica ser y verdad; mientras que lo acontecimental de Badiou toca al ser (multiplicidad pura, o vacío), se sustrae a las normas que regulan el orden establecido y, dejando una marca en forma de axioma o principio, abre la posibilidad de construir procedimientos de verdad¹⁰⁹. Ahí radica toda la fuerza del pensamiento filosófico de Badiou, en declarar que los procedimientos genéricos pueden encontrar su potencia de pensamiento en los axiomas que libera un acontecimiento inmanente que se sustrae a las normas de la estructura en la que él es imposible.

Pero, como toda ruptura radical, como toda presentación de lo real que permanecía imposibilitado por las leyes de la estructura simbólica, o sea, como todo acontecimiento y lo que en ellos tiene su origen, la axiomática es intelectualmente violenta. Ya decíamos más arriba, concretamente en el apartado 1.5. Filosofía y pensamiento, que todo pensamiento genérico es

¹⁰⁹ Dos apartados más abajo profundizaremos en ello, concretamente en el 1.8. Filosofía y verdad.

violento, y situábamos uno de los puntos de origen de tal violencia en la energía que libera el acontecimiento. La consecuencia directa de tal violencia intelectual es el terror. Badiou (2011-2012: seminario) lo explica en los siguientes términos:

“Si vous essayez de forcer le réel à s'approprier à votre idée au lieu de le manœuvrer pour en suivre les tendances principales, vous avez, pour nos contemporains, à payer une rançon pour ce déni du réel, et cette rançon c'est la terreur”.

Terror que hoy lo vemos reflejado, también lo hemos señalado, en el auge de las corrientes filosóficas que Badiou considera sofisticadas, las que se mantienen afines a la finitud y niegan la posibilidad de abrirse a la infinitud de un procedimiento genérico mediante un pensamiento fiel al axioma acontecimental. Es el terror al cambio verdadero de aquellos que consideran que la realidad es lo real, que todo forzamiento de lo real lleva inevitablemente al terror y al desastre. Según ellas, las corrientes de pensamiento asociadas a la sofisticada contemporánea, los cambios posibles son aquellos que la realidad misma –concebida como real– permite; tatar de ir más allá es una postura terrorífica, totalitaria en tanto imposible, que únicamente se podrá mantener en el tiempo por la opresión y el terror, dirán. Sin embargo, lo que Badiou (2006: 43) defiende es que es precisamente ahí donde se encuentra la libertad posible de todo sujeto post-acontecimental, en el espacio de pensamiento que se genera a partir de que un acontecimiento ha forzado lo real a la superficie de la estructura contra toda norma imperante. Es ahí en la participación en la excepción de un procedimiento genérico donde un sujeto encuentra la verdadera libertad, y donde todo animal humano que decida incorporarse a él (a tal sujeto o procedimiento de verdad) podrá ser partícipe de ella y experimentar el significado de una vida digna de tal nombre (profundizaremos en ello).

Por otro lado, del mismo modo que nos sucedía en apartados anteriores, el hecho de que la filosofía esté condicionada, abierta a las verdades efectivas de los mundos, implica que ésta, la filosofía, al constituirse como composibilidad de sus condiciones extra-filosóficas, sustraídas a lo establecido, ella misma abre una brecha en la estructura simbólica del pensamiento y se constituye como ruptura, como repetición (filosofía) creativa (condicionada por verdades efectivas contemporáneas). Lo que significa que ella misma es axiomática¹¹⁰, que ella misma en

¹¹⁰ “Badiou has, more clearly and effectively than most other contemporary philosophers, demonstrated how all

su construcción composable afirma los pensamientos que despliegan los procedimientos de verdad¹¹¹, a partir de los cuales piensa los axiomas autoconstituyentes y su despliegue deductivo. Badiou (1998b: 118 trad.) plantea “que, como dispositivo de pensamiento, la filosofía es esencialmente axiomática, y no definicional o descriptiva”, como, por otro lado, sí acostumbran a ser las formas de pensamiento sofisticas. Lo que supone incidir, una vez más, en la naturaleza dialéctica de la filosofía. Así, Badiou (1992a, 51-53 trad.) se pone como propósito presentar una propuesta en la que la filosofía se autodetermine, al menos inicialmente, sin referencias a su historia, buscando una “legitimación autónoma del discurso”.

Badiou (Ibíd.: 53 trad.) propone, por tanto, una filosofía que asuma axiomas de pensamiento y extraiga de ahí sus consecuencias; una filosofía que “sólo entonces [después de su autodeterminación], y a partir de su determinación inmanente [y condicionada], convocará a su historia”. Encontrando a la filosofía contemporánea entre “la deconstrucción de su propio pasado y la espera vacía de su porvenir” (Ibíd.: 52 trad.), el filósofo francés se decanta por romper con el historicismo. La filosofía, en tanto condicionada y rupturista (naturaleza dialéctica), es axiomática; y, como los axiomas o principios –acontecimentales– no encuentran ninguna garantía objetiva en la estructura discursiva del momento, es evidente que deviene comienzo puro extra-filosóficamente condicionado, sustraído a su propia historia. Lo que también nos indica que la filosofía, del mismo modo que sus condiciones externas, es secuencial, discontinua, fragmentaria. Por último, debe quedar claro que la conservación del nudo que posibilita la historicidad de la filosofía¹¹² no es tarea de la propia filosofía; ésta no debe caer en el error de hacer historia de sí misma¹¹³ y convertirse en su propio objeto, en Historia de la filosofía, en un conocimiento que únicamente debe transmitirse.

thought is founded in a necessarily groundless decision, an axiomatic, about which only dissent or adherence is possible –not argument–” (Clemens, 2003: 75).

¹¹¹ “La philosophie, par essence, élabore les moyens de dire ‘Oui!’ aux pensées antérieurement inconnues qui hésitent à devenir les vérités qu’elles sont” (Badiou, 2006: 11).

¹¹² El nudo borromeo necesario para salvaguardar la historicidad de la filosofía está conformado por la dirección (posición subjetiva vacía, sin dirección específica; vacío), la transmisión (los discípulos; finito) y la inscripción (libros, comentarios, reediciones, etc.; infinito) de la filosofía (Badiou, 1992a, 75-77 trad.).

¹¹³ Por ello, Badiou propone, en el texto de su intervención en el simposio de la presentación del Collège International de Philosophie (publicado en castellano bajo el título “¿Qué es una institución filosófica? (O: dirección, transmisión, inscripción)” en *Condiciones* (Badiou, 1992a: 74-80), lo que él considera que es una institución filosófica capaz de velar por ese nudo borromeo que garantiza la historicidad de la filosofía, la salvaguarda de las filosofías. Porque, si no se preserva este nudo, no se perderá la filosofía pero sí su historicidad,

Veamos ahora uno de las principales dificultades de la fundamentación axiomática de los procedimientos de verdad –y extensiblemente de la filosofía misma–. Efectivamente, como Hallward (2002: 308) subraya, hay cierta distancia entre el axioma y sus consecuencias, porque no son inmediatamente deducibles. Se trata más bien de un trabajo militante –diría el propio Badiou– de despliegue de sus consecuencias, de dar continuidad a un nuevo tiempo abierto por la ruptura acontecimental y la prescripción axiomática. Para Hallward, el problema consiste en que Badiou continúa por la senda de la singularidad radical, al tiempo que abandona toda relación “extra-singular”, toda particularidad, toda relación más allá de la que se establece con la singularidad acontecimental: “Badiou affirme depuis quinze ans la rigueur d’une prescription qui transcende toute contamination avec le social, avec le relatif, avec une mondanité méprisée dans la plus belle tradition moraliste française” (Ibíd.). Situación que, por otro lado, y a partir de lo que ha leído en *Court traité d’ontologie transitoire* (Badiou, 1998b), Hallward (Ibíd.: 308-311) considera que *Logiques des mondes* (Badiou, 2006) tampoco podrá resolver, pese a fundar la identidad sobre la relación y no sobre la pertenencia como en *L’être et l’événement* (Badiou, 1988). Acordamos con él, con Hallward, que puede existir cierta carencia con respecto a las relaciones mundanas y lo relativo a particularidad; pero lo que Badiou propone no es rechazar toda relación o destituir toda particularidad, sino más bien una reconfiguración de la estructura a partir de la máxima (el axioma, principio) acontecimental y la construcción de un procedimiento genérico (integrador de la diferencia, indiferente a ella) capaz de albergar la diferencia en torno a la singularidad acontecimental, a su axioma. Que en el interior mismo del procedimiento de construcción haya que gestionar tales particularidades y redes de relaciones es otra cuestión; si bien el filósofo francés, ciertamente, no muestra gran interés hacia ella. Quizá sea ese el precio a pagar por la búsqueda de la fórmula de la universalidad, de lo genérico, a partir de la singularidad inmanente: el precio de la soberanía axiomática que se sustrae radicalmente a lo establecido.

Asimismo, en un sentido análogo a la crítica de Peter Hallward, Bensaïd (2003: 102-103) reprochaba a Badiou que su propuesta prescriptiva eludiese totalmente la confrontación de la realidad, en una especie de axiomas dogmáticos divinos que obvian toda relación de fuerza interna a la propia situación en la que el acontecimiento prescriptivo ha tenido lugar. En cierto modo, desde su propia herencia intelectual (de sobra es conocida la orientación marxista de Daniel Bensaïd), no le falta razón en la crítica, pero consideramos que la fuerza de la filosofía de

con el consiguiente peligro de que sea la propia filosofía la que trate de cumplir ese papel que no le corresponde, dejando finalmente de ser propiamente filosofía.

Badiou reside ahí, en el hecho de que las máximas se sustraigan a todo orden simbólico, que nazcan de lo real de una situación. Por otro lado, no hace falta reconocer que la práctica es tozuda y que el papel arde con facilidad. No obstante, obstinados en la defensa de nuestra tesis principal, nos reafirmamos en que merece la pena seguir investigando en esa misma línea (tanto en la teoría como en la práctica, y también en el pensamiento verdadero que las unifica), pues, al menos por el momento, el acontecimiento y la sustracción son las categorías que permiten pensar los procedimientos genéricos desde la indiferencia –singular– a las diferencias –particulares–.

1.7. Filosofía y sujeto

La filosofía no requiere de ningún sujeto en el sentido post-acontecimental en el que Badiou incorpora esta categoría al pensamiento de los procedimientos de verdad, pues ella, concebida como el espacio conceptual que contiene y permite el pensamiento conjunto de los procedimientos de verdad, no produce verdades; simplemente precisa del filósofo atento a los procedimientos de verdad de su tiempo, de su autodeterminación axiomática (tensión entre su origen filosófico y su cualidad de condicionada) y del despliegue deductivo de tales axiomas, en suma, de su capacidad composibilitadora. Concepción filosófica que impide, ya lo hemos visto, que la filosofía como pensamiento pueda ser considerada de un modo unificado, perenne, eterno, continuo. Lo que a su vez supone, como bien advierten Brassier y Toscano (2004: 261-262), la negación de toda posibilidad de un sujeto filosófico “*auto-posicionado [auto-positional]*” y “*auto-presupuesto [self-presupposing]*”, únicamente preocupado por las condiciones intra-filosóficas y metodológicas, sin condicionamiento externo, que desde su posición filosófica trate de reflexionar y apropiarse del resto de contextos al modo de una versión quimérica de un “Todo reflexivo de la filosofía”; lo que daría por supuesto que el sujeto de la filosofía se da ya de un modo absoluto en la filosofía misma mediante un modelo normativo. Pero no, el sujeto-filósofo de Badiou, como su filosofía, es un sujeto condicionado extra-filosóficamente por las verdades de su tiempo, que parte de decisiones axiomáticas –forzadas por tales condiciones externas– en su esfuerzo por lograr la composibilidad de éstas; un sujeto, por tanto, que mantiene la tensión entre el legado filosófico y sus condiciones extra-filosóficas contemporáneas.

Otra cuestión es lo relativo a la construcción del sistema filosófico y las categorías clásicas –o novedosas– en las que la filosofía se apoya para, en el caso de Badiou, pensar las verdades efectivas en un espacio conceptual que gira en torno al concepto central de verdad filosófica. Ahí, Badiou no está dispuesto a renunciar a la categoría de sujeto, pero siempre en función de sus necesidades¹¹⁴. Kamecke (2009: 218), sin embargo, se pregunta si es pertinente incorporar la categoría de sujeto a la reflexión filosófica (“mystery of subjectivity”, escribe, recurriendo al Husserl de 1935¹¹⁵) en un contexto en el que la “(perfecta) matematización de la

¹¹⁴ “Propongo mantener al sujeto, lo reformulo en mis propios términos” (1990c: 13 trad.).

¹¹⁵ Ver Husserl (1996: 3).

Naturaleza” ha “decapitado” a la filosofía al eliminar el sujeto del lenguaje filosófico¹¹⁶. La cuestión ya ha quedado respondida antes de enunciarla; pero, en el caso de que efectivamente la matematización la haya decapitado, será la propia filosofía la que tenga que recuperarse y elaborar un nuevo proyecto que incorpore la categoría de sujeto acorde a las nuevas necesidades –y posibilidades (condiciones extra-filosóficas)– del pensamiento contemporáneo, como así lo ha hecho Badiou. Es más, es casi una necesidad, pues, como él mismo afirma, cuando hablamos de la categoría de sujeto filosófico “se trata, en verdad, del problema que le queda a la filosofía una vez que se le sustrae, para señalar su reglamentación en las matemáticas, la famosa interrogación sobre el ser-en-tanto-ser” (Badiou, 1988: 267 trad.); es la consecuencia, por tanto, de la tesis fundadora de *L’être et l’événement* (1988): ontología = matemáticas. Sin sujeto no hay filosofía, sino simplemente ontología, el devenir plano y carente de toda posibilidad de cambio verdadero (más allá de las modificaciones propiamente estructurales). “Le sujet peu donc être dit l’unique forme connu de ‘compromis’ pensable entre la persistance phénoménale d’un monde et son remaniement événementiel” (2006: 89).

Frente a las corrientes más radicales del estructuralismo y del post-estructuralismo, lo anunciábamos más arriba, Badiou considera que la categoría de sujeto no debe ser abandonada; lo cual tampoco tiene por qué significar el rechazo del anti-humanismo de origen estructuralista. Badiou (2005: 130-132), por otro lado, subraya que, tras Sartre y Lacan –quienes en el siglo pasado demuestran que el *yo*, el *ego*, son sólo exterioridades transitorias (Sartre) o instancias imaginarias (Lacan¹¹⁷)–, el sujeto no puede ser pensado como una naturaleza objetiva. Además, reconoce que la superación del frío determinismo del estructuralismo tiene que ser necesariamente separada de la categoría clásica de sujeto trascendental (siempre externa a la propia estructura) en favor de una categoría inmanente (un sujeto siempre localizado).

“Somos (...) contemporáneos de una *segunda época* de la doctrina del Sujeto, que ya no es el sujeto fundador, centrado y reflexivo cuyo tema circula desde Descartes a Hegel y siendo todavía legible hasta Marx y Freud (y hasta Husserl y Sartre). El Sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo.

¹¹⁶ La traducción es nuestra.

¹¹⁷ “Vemos la importancia que tiene el pensamiento de Lacan y su ‘retorno a Freud’ para pensar un concepto de sujeto escindido, a-sustancial y descentrado (...) en lugar de situarlo en el campo de la conciencia, la acción intencional o algún que otro espacio trascendental. De allí partirá Badiou” (Farrán: 2014a: 113).

Además, no corresponde suponerlo sino respecto de procesos particulares cuyas condiciones son rigurosas” (Badiou, 1988: 11 trad.).

Esa es la declaración de intenciones que Badiou realiza en la introducción de *L'être et l'événement*. Veamos ahora que quiere decir con ello.

Desde el momento en que se afirma, como Badiou lo hace, que los procedimientos de verdad son posibles a partir del advenimiento de un acontecimiento capaz de abrir una brecha en la estructura formal(-izada) de una situación, en el devenir natural mundano, uno se ve obligado, si no quiere caer en la equiparación de acontecimiento y verdad en una suerte de comienzo absoluto¹¹⁸, a recuperar la categoría filosófica de sujeto como sustento local, portador y orientador –en fidelidad a la máxima acontecimental– de un procedimiento de verdad. Tras el encuentro con lo real (inusitado por no depender de causalidad objetiva alguna), en la forma del advenimiento acontecimental, se abre la posibilidad del comienzo de un procedimiento de verdad, pero todavía no es el acceso a la verdad misma; el acontecimiento no es más que la ruptura imprescindible para el pensamiento sustractivo, pero no deja más que una marca, se desvanece en su ilegalidad. Una verdad, por consiguiente, no podrá ser efectiva más que por el despliegue fiel de las consecuencias acontecimentales. Esto significa que entre un acontecimiento y el posterior posible procedimiento de verdad se necesita un nexo de unión. Y ahí es donde se hace imprescindible la figura del sujeto; el sujeto es la categoría filosófica que piensa el nexo de unión entre ambas (acontecimiento y verdad) en tanto portador del despliegue de un pensamiento genérico originado en la fuerza sustractiva que el acontecimiento libera de las entrañas mismas de una estructura simbólica.

Es preciso subrayar que hay que evitar caer en el error de pensar que el sujeto es fundador de la verdad, o una categoría propedéutica para alcanzarla, o que el sujeto tiene su origen totalmente localizado en el acontecimiento. Primero, el sujeto se encuentra plenamente imbricado con la verdad, constituyendo, en el procedimiento mismo de construcción genérica, el sujeto lo finito localizable y la verdad lo infinito de tal imbricación; segundo, consecuencia de lo primero, si hay que situar el origen –tanto del sujeto, como de la verdad–, es cierto que se ubicará en el acontecimiento, pero siempre siendo conscientes de que igual que sin sujeto no hay verdad, tampoco hay sujeto sin verdad (Badiou, 1988: 475 trad.), es el propio procedimiento de verdad el que “induce” el sujeto (Badiou, 1993: 39-40; 73 trad.; 2006: 42; 51 trad.).

¹¹⁸ Sobre los esfuerzos de Badiou por eludir el comienzo absoluto, ver Badiou (1988: 235, 458 trad.).

De tal modo que aquí defenderemos que hay una doble disyunción con respecto al acontecimiento. La primera, por ‘abajo’ –si es posible denominarlo así–, hace referencia a la ruptura con lo establecido, con la realidad, con la estructura que lo alberga en su imposibilidad primaria como real (previo a constituirse como acontecimiento), por lo que podríamos denominarla *disyunción radical*. Una separación que, teniendo origen en lo real como imposible de la estructura inicial, es preciso ampliar a partir de su advenimiento acontecimental (el acontecimiento, en su forma sustractiva, no puede ir más allá; únicamente abre la brecha que permite ampliar la separación primera –entre estructura y real– que se encuentra en la forma de una unión constitutiva –o nudo borromeo– pero ‘au-sente’¹¹⁹), al menos si lo que se pretende es el despliegue de un procedimiento de verdad. Es de ahí, de esa primera disyunción, del único punto posible del que se puede obtener la fuerza sustractiva suficiente como para abrir la posibilidad de un nuevo procedimiento de verdad y, consecuentemente, de un nuevo sujeto. La segunda, en cambio, es una *disyunción inversa*, pues en realidad es preciso establecer un nexo de unión entre el acontecimiento y el procedimiento de verdad para que, de hecho, haya una disyunción; es decir, sin sujeto (sin nexo) no hay verdad efectiva, y, si no hay verdad, no puede haber disyunción porque no hay más que un acontecimiento, que, de hecho, ni siquiera puede ser considerado como tal, porque un acontecimiento siempre es un acontecimiento de verdad, en sentido retroactivo (es ontológicamente indecible, como veremos en lo relativo a *L’être et l’événement*). Dicho de otro modo, tenemos una disyunción primera que en realidad partía de una unión constitutiva (la formalización tiene como parte constitutiva lo real; y lo real sólo puede ser pensado como imposible de la formalización) pero ‘au-sente’ (independiente de las reglas objetivas de la causalidad) entre la formalización y lo real de ésta, a la que llamamos *disyunción radical*; y una segunda disyunción que en realidad no es tal más que si hay un nexo de unión entre los dos conceptos separados, a la que llamamos *disyunción inversa*. Y es precisamente ahí, en el forzamiento de esas dos disyunciones donde actúa el sujeto; por un lado, extrae la fuerza sustractiva de la primera disyunción, al tiempo que profundiza en ella (en torsión

¹¹⁹ Puesto que lo real no es del terreno del saber, sino de lo que se sustrae a él, no podemos recurrir aquí a ningún término que tenga que ver con el saber, con el conocimiento, pues desvirtuaría el significado de lo que aquí pretendemos transmitir. Es decir, situados en el interior de una estructura no se puede desconocer lo que desde tal estructura no es conocible; sólo se desconoce lo que puede ser conocido, y lo real de una estructura no puede serlo. Es por ello que nos decantamos por ‘au-sente’, utilizado en lugar de ‘ausente’ y aplicado en el mismo sentido que el lacaniano au-sentido [ab-sens], o sea, con la intención de subrayar el carácter sustractivo de una presencia –real– que en realidad (lo relativo a la estructura) está ausente. La ‘au-sencia’ la utilizamos como una presencia –real– que, sin embargo, es una ausencia en la realidad –estructural–.

de la estructura primera) al desplegar las consecuencias del axioma acontecimental; y, por otro, hace posible la segunda y la orienta en su *inversión*, pues un procedimiento genérico no es más que el despliegue fiel subjetivado del axioma acontecimental –en sustracción a las reglas de la estructura inicial–. De manera que el sujeto aparece como lo que divide y como lo que une –que no fusiona–; divide, separa, con respecto a la estructura inicial, y trabaja como nexo de unión entre el acontecimiento y la verdad (en tanto finitud de la relación de imbricación que mantiene con la verdad como infinitud). Es decir, amplía la separación de una unión ‘au-sente’, y une para que una separación sea posible; lo que a su vez, y éste es un movimiento nuevo, un tercer movimiento, liga la novedad, en su disyunción misma, a la situación anterior (si bien ya habiendo sufrido una torsión), pues una verdad siempre es la verdad –inmanente– de una situación. Una triple actividad que lo que hace es abrir y mantener en el tiempo lo que Badiou, a partir de *Logiques des mondes* (2006), denomina un “nuevo presente”, en tanto que se sustrae al devenir natural mundano de la estructura primera y, en fidelidad a la ruptura acontecimental (pues es ella la que en realidad abre la posibilidad de un nuevo presente), participa de la orientación fiel del procedimiento genérico inmanente –a la estructura misma ahora forzada y, por tanto, ya otra–. O lo que es lo mismo, pero en términos de *L’être et l’événement*, “un sujeto se ubica, a través de su lengua, en el entrecruzamiento del saber [estructura] y la verdad” (Badiou, 1988: 446 trad.). Podríamos decir que el sujeto fiel a un acontecimiento, a su axioma sustractivo, no niega, sino que afirma lo sustractivo; no destruye, sino que *torsiona*.

El sujeto es, por tanto, la encarnación de lo nuevo, la presencia del cambio; una multiplicidad, una forma de existencia ligada a la novedad (Pluth, 2010: 108). Es la encarnación inmanente, *material* –hay que subrayarlo– de lo nuevo, pues tiene su origen en lo real de la formalización de la que se separa, se sustrae; Feltham (2008: 79) insiste en remarcar tal carácter: “[the subject] is not an independent and separate entity that initiates change (...) in another being. Rather, [it] consists of the actual material inscription of change”. De modo que, el sujeto, como la verdad –de la que es soporte finito, material– y como el acontecimiento –originario–, no es algo común, relativo a la estructura simbólica, al devenir natural de las cosas; sino que más bien es una excepción, una rareza, pues “*la ley no prescribe que haya sujeto*” (Badiou 1988: 432). Así lo es para el acontecimiento y, consecuentemente, para todo lo que en él tiene su origen: sujeto y verdad –que, como es lógico, no pueden producirlo–. Lo que también significa

que habrá tantos sujetos como procedimientos de verdad; un sujeto –sea fiel o no¹²⁰– es siempre un sujeto de verdad, inducido por una verdad, decíamos. O sea, sólo existe sujeto localizado (topológico), ‘sujeto de’, constituido en la diversidad de los procedimientos genéricos (ciencia, política, arte, amor) que tienen origen en las rupturas acontecimentales (también localizadas; tienen su “sitio”, como veremos).

Se rechaza así la idea del sujeto universal trascendental que la filosofía a perseguido desde sus orígenes; un único sujeto filosófico (*el* Sujeto), válido siempre (diferente tiempo y lugar), pretendidamente independiente de toda cualidad particular, pero inevitablemente anclado en, al menos, una de ellas, que, ‘casualmente’, va ligada a las particularidades del grupo que se encuentra en una posición de dominación (sea la clase, la lengua, la sangre, el color de la piel, la cultura, etc.). En Badiou, sin embargo, todo sujeto será siempre singular, dependiente de un acontecimiento (anclado en la materialidad de la estructura, en su imposible, su real) que depone las diferencias particulares y abre la posibilidad de un procedimiento genérico indiferente a las diferencias; una categoría filosófica que sirve para pensar el despliegue, finito y local, del pensamiento (teoría y praxis) que tal procedimiento de verdad (infinito) produce. La negación ontológica, por parte de Badiou, de la existencia del Todo –o del Absoluto–, y la consiguiente afirmación de una multiplicidad infinita de situaciones, impiden la pertinencia de la figura de *un* Sujeto trascendental. Sólo hay sujetos de verdad, al menos (pues también hay sujetos reactivos y oscuros) tantos como procedimientos de verdad.

En consecuencia, se puede aseverar que el sujeto, tal y como Badiou lo propone, en tanto post-acontecimental (totalmente dependiente del advenimiento de un acontecimiento y del intrincado inicio de un procedimiento de verdad), es post-cartesiano¹²¹ y materialista. Lo que también significa que no es un sujeto constituyente, sino, al contrario, constituido (Badiou, 2006: 185, 245). Un sujeto que no está ligado a la idea de consciencia, ni es trascendental; pero que

¹²⁰ A partir de *Logiques des mondes* (2006) Badiou incorpora nuevas formas subjetivas a la ya existente como la figura fiel. Esas nuevas figuras (reactiva y oscurantista), en contraposición a la del sujeto fiel, servirán para pensar las novedades negativas. Pero ésta es una cuestión que veremos en su momento, en el apartado 2.2.3.1. El sujeto (meta-física).

¹²¹ Esta figura post-cartesiana del sujeto se remonta a su época de *Théorie du sujet* (1982), y continúa, sin ninguna duda, con *Logiques des mondes* (2006). Si bien el concepto de sujeto en Badiou sufre las alteraciones corrientes de cualquier concepto que es confrontado a las exigencias del presente, la esencia post-cartesiana y post-acontecimental se mantiene durante toda su obra.

tampoco está anclado en los particularismos (más allá de pertenecer a una situación, o aparecer en un mundo), ni sometido a la causalidad objetiva de un determinismo estructural que lo anularía (como es en el caso de Althusser). Es un sujeto, por tanto, que no se puede asociar a ningún signo de estabilidad; sino simplemente a lo azaroso de un acontecimiento (no hay certeza de su advenimiento) y a la duración de un procedimiento de verdad (se agotan, se saturan), lo que significa que es secuencial.

Badiou, frente al estructuralismo radical de su profesor Althusser¹²² –pero sin separarse completamente de él–, recupera el concepto de sujeto apoyándose especialmente en Lacan –más allá de las diferencias que entre ellos existan–, como ya hemos tenido la ocasión de advertir. Tras una primera época saturado al pensamiento althusseriano¹²³, a la teoría de la causalidad estructural, y a tenor de la experiencia personal del acontecimiento de Mayo del 68, Badiou ve la necesidad de incorporar la posibilidad de que una figura subjetiva inmanente a la propia estructura pueda emerger en exceso a ella (a dicha estructura). Es ahí, en la búsqueda de un punto de ruptura y torsión que permita pensar el sujeto como punto de intersección entre la estructura y la verdad, donde Badiou encuentra en Lacan su mejor aliado¹²⁴.

“Il faut bien dire que c’est à Lacan que nous devons –dans le sillage de Freud, mais aussi de Descartes– le frayage d’une théorie formelle du sujet dont l’assise soit matérialiste, et que c’est bien, on le constate, en s’opposant à la phénoménologie, à Kant et à un certain structuralisme qu’il a tenu le cap d’un tel frayage” (Badiou, 2006: 56).

Enlazando estas palabras con el párrafo precedente, y retomando la idea tangencialmente introducida al inicio de este apartado, diremos que el sujeto de Badiou se encuentra entre la fenomenología y el estructuralismo, o, más precisamente, que no es ni el efecto pasivo de una

¹²² “Althusser’s negative, nominalist and statist conception of the subject realises only the ubiquity of the state” (Clemens y Bartlett, 2012: 182). O incluso, siendo más radicales, como sucede con el propio Badiou, se podrá decir que para Althusser no hay teoría del sujeto (Power, 2012: 169).

¹²³ Época localizada por Feltham (2010: 13-14) entre los años 1965 y 1969, en la que Badiou publicó *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques* (1969), donde las muestras de tal influencia son evidentes.

¹²⁴ Para ver una defensa, elogio y puesta en valor del trabajo de Lacan (especialmente en lo concerniente a lo que ha condicionado a Badiou frente a la presión de las corrientes dominantes de la época), además de la cita que sigue, también se puede consultar: Badiou y Roudinesco (2012: 20-22, 55-56, 78-80).

estructura, ni una instancia trascendental que a ella se sobreponga (Farrán, 2008): “El sujeto resulta de circunscribir el punto límite del efecto de estructura”.

Con el fin de huir de todo particularismo, Badiou recurre a un concepto de sujeto vacío, que pueda ser útil para pensar los diferentes procedimientos genéricos. Y lo logra, sin caer en la deriva y repetición del sujeto trascendental clásico, totalmente abstracto, ideal, gracias a que su origen es acontecimental, el cual permite mantenerlo ligado a lo material de la situación, a lo real –imposible– constitutivo de la situación.

“Fundar el sujeto como división [a partir del acontecimiento], y no como mantenimiento de una tradición [deponiendo, a partir del acontecimiento, toda diferencia establecida por lo objetivo de tal situación], hace apropiado el elemento subjetivo de universalidad, invalidando el particularismo predicativo de los sujetos culturales. (...) el universalismo, y por consiguiente la existencia de cualquier verdad, exige la deposición de las diferencias establecidas y la instrucción de un sujeto dividido en sí mismo por el desafío que le impone no tener que enfrentarse sino al acontecimiento desaparecido” (Badiou, 1997b: 61-62 trad.)

Ello supone la “estructuración de un sujeto según un ‘no... sino’ del cual hay que comprender que no es un estado, sino un devenir” (Ibíd.: 67-68). Es esta división del ‘sino’ la que porta la universalidad y evita el anclaje en los particularismos, conformando un nuevo sujeto a partir del acontecimiento –que excede la situación– y no a partir de datos objetivos de la situación. Recordemos que el axioma principal de *Logiques des mondes* también incorpora esa misma conjunción adversativa (“sino que [*sinon que*]”) como marca del acontecimiento y fuerza sustractiva: “Il n’y a que des corps et des langages, *sinon qu’il y a des vérités*”. Aunque es cierto que quizá, como afirma Toscano (2011: 92), y enlazando con las críticas de Peter Hallward y Daniel Bensaïd del último párrafo del apartado precedente, el precio a pagar sea el de “une théorie universaliste sans compromis, non sociale et non-idéologique”. Lo que desde aquí convenimos en parte, únicamente en lo que a su composición teórica se refiere; porque tanto su ligazón materialista vía lo real, como la exigencia del despliegue de un pensamiento genérico (teoría y praxis) fiel al axioma acontecimental, ambos, exigen de un compromiso militante –no filosófico, sino efectivo– que otro tipo de propuestas dejan recaer del lado de lo trascendental.

Fiel a la corriente del anti-humanismo teórico, en este sentido afín a Althusser¹²⁵ –no como en lo referente al sujeto–, Badiou (2006: 80) separa de “los límites de la especie humana” todo lo que tenga que ver con la verdad, incluido, como es evidente, el sujeto. La teoría del sujeto desplegada por Badiou a lo largo de los años es lo que le ha permitido mantener esa postura anti-humanista de un modo tan férreo; no obstante, también es la que le sirve de ligazón para dar el salto a la cuestión ética. Lo que se convierte, como bien señala Pluth (2009b: 205; 2010: 105-106), en una paradoja: cuanto más persistente se muestra Badiou en el anti-humanismo, cuanto más se aleja de las posiciones que él denomina del ‘animal humano’ (las que no tienen nada que ver con los procedimientos de verdad), más humanidad le resta a tal categoría de animal humano, y más cerca la sitúa de la animalidad –alejándola, al mismo tiempo, de la humanidad–. En sentido inverso, esto significa que cuanto más cerca del humanismo se sitúa una teoría, más está reduciendo a los humanos a la animalidad, a la persecución de sus propios intereses y placeres. En suma, siguiendo este razonamiento acorde al pensamiento de Badiou, a mayor anti-humanismo de una filosofía, más capacidad tendrá ésta de posibilitar que los animales humanos sean algo más que eso y puedan aspirar a incorporarse a los procedimientos de verdad que dan acceso a lo que Badiou llama, como decíamos más arriba, “vivir en Inmortal”.

¹²⁵ “Humanism is defined (...) by Althusser as both theoretically pretentious and ideological. The rejection of humanism is accompanied by the rejection of the subject: as *homo economicus*, as legal subject, as ethico-political, as socially atomised and, most importantly, as philosophical” (Power, 2012: 165).

1.8. Filosofía y Verdad

Sobre lo que no puede quedar ninguna duda, aunque llegados a este punto es poco probable que no esté ya suficientemente claro, es que “la filosofía pronuncia no la verdad, sino la *coyuntura* –es decir la conjunción pensable– de las verdades” (Badiou, 1989: 20 trad.). A la filosofía le corresponde, especialmente desde la conocida tesis ontología = matemática, la tarea de pensar los procedimientos de verdad (acontecimiento y sujeto incluidos, evidentemente). Pero, puesto que la filosofía necesita pensar el presente, para ello no puede recuperar los conceptos de la metafísica clásica sin más, en sus ruinas, sino que necesita crear conceptos –o modificar los que hayan podido quedar relegados– que le sean útiles para pensar las verdades que se dan en nuestro tiempo, las cuales a su vez proporcionan el material necesario para ello. Y así tiene que ser, porque la “filosofía [según Badiou] es pensar, en el universo de su propio tiempo, aquello que ocurre a partir de las condiciones fijadas en cuanto acontecimientos (...); busca tener con su tiempo una relación de pensamiento tal que esta relación sea universalizable” (Badiou, 1990c: 4). Para lograrlo precisa de una categoría operatoria de verdad que sea vacía, del mismo modo que sucedía con la categoría de sujeto, y que “abra en el pensamiento un vacío activo” (Ibíd.: 71 trad.) que permita pensar la heterogeneidad de las verdades de su tiempo. Necesita, por tanto, un concepto de verdad formal que posibilite, desde su unicidad formal, la composibilidad de los cuatro tipos de procedimientos de verdad contemporáneos (ciencia, política, arte, amor). Es por ello que se debe afirmar que la filosofía de Badiou gira sobre el eje de un concepto de verdad post-acontecimental; éste (Badiou) organiza el espacio de construcción del discurso filosófico como lugar de pensamiento en torno a la noción de verdad (Badiou, 1989-1990: seminario).

Asimismo, la categoría de verdad ha sido el centro del discurso filosófico desde Platón, bien sea para afirmarla y construirla, o bien para negar su pertinencia y tratar de destruir las construcciones precedentes que sí la tenían como referente. En su caso, en el caso de Badiou, el concepto de verdad es tributario de la crítica a la metafísica (fuertemente impulsada por Kant y recuperada por Heidegger –tan importante para Badiou¹²⁶–), concretamente de la distinción

¹²⁶ “La gran fuerza de Heidegger es haber articulado una crítica de la objetividad positivista, del despliegue de la técnica y del olvido del pensamiento del ser” (Badiou, 1990c: 2 trad.). “C’est Heidegger qui a rendu à la philosophie contemporaine le couple originaire, parménidien, de l’être et la pensée” (Badiou, 2015: 7-8). “Il faut sans aucun doute accorder à Heidegger que l’ontologie philosophique, en tant que servante de la théologie, a largement cédé –sous le nom aristotélien de métaphysique– à la tentation de faire prévaloir sur l’être une sorte de

fundamental entre verdad y saber, o entre pensamiento y cognición. No se puede pensar la verdad bajo la figura de la adecuación; “la verdad no es *adequation rei et intellectus*” (Badiou, 2003: 61). Sin embargo, el filósofo francés “insiste en que el carácter extra-proposicional de la verdad (...) no debe ser relegado ni al terreno de las intuiciones no conceptuales [Kant] ni al dominio no-formalizable y extra-conceptual de la moral o la poesía [Heidegger]”¹²⁷ (Brassier y Toscano, 2004: 270- 271). En su lugar, Badiou propone la matemática (*L'être et l'événement*, 1988) y la lógica-matematizada (*Logiques des mondes*, 2006) como fundamentos del discurso onto-lógico (*ontológico* y *ontológico*, lo veremos).

De todos modos, Badiou va más allá de esa primera separación entre saber y verdad, también rechaza la tesis heideggeriana que establece una copertenencia originaria entre el ser y la verdad. “Lo que puede decirse del ser es disjunto de lo que puede decirse de la verdad. (...) Sólo la filosofía piensa la verdad, en su sustraerse [el acontecimiento y el procedimiento genérico en su totalidad] a lo sustractivo del ser. (...) –[porque aunque] una verdad no es, sino que ad-viene– hay, sin embargo, *un ser de la verdad*, que no es la verdad, sino justamente su ser. (...) La *compatibilidad* de la ontología con la verdad implica que el ser de la verdad, como multiplicidad genérica, sea pensable ontológicamente, aun cuando una verdad pudiera no serlo¹²⁸” (Badiou, 1988: 393 trad.). Una verdad, en tanto post-acontecimental (con origen en un múltiple ilegal, que se sustrae a las normas propias del pensamiento del ser, de la ontología), en la medida en que tiene su origen en lo-que-no-es-el-ser, en lo que adviene, tiene que ser, obligatoriamente, distinta del devenir natural del ser. Una verdad, entonces, es de carácter excepcional, relativo a lo que adviene, en tanto procedimiento genérico se construye a partir del acontecimiento; mientras que el ser es lo que hay.

La verdad, en consecuencia, se encuentra separada del ser, del saber y, huelga decirlo, de la opinión. Y como tal, concebida como un procedimiento genérico, como una multiplicidad indiscernible, la verdad siempre es incierta. Hasta que un procedimiento de verdad no es clausurado, no se puede tener la certitud de que en efecto es una verdad; separada del saber y ligada a la ruptura acontecimental, no hay fundamento objetivo al que agarrarse para atestiguar

souveraineté de l'Un” (Ibíd.: 9).

¹²⁷ La traducción es nuestra.

¹²⁸ Esta última frase, que se muestra un poco enigmática, parece querer decir que aunque una verdad efectiva no pueda ser pensada ontológicamente, sí que puede ser pensado el ser del concepto de verdad filosófica como multiplicidad genérica.

que, efectivamente, se trata de una verdad; sólo es posible retroactivamente. Ese es el precio a pagar por la inmanencia de los procedimientos de verdad, cuyo origen acontecimental nos lleva, de nuevo, hasta Freud y Lacan.

“Le fait notable, qu’été également, légué par Freud, un point de départ de Lacan, c’est que dans la conception de la vérité ici proposée, il y a une disjonction radicale entre certitude et vérité. Nous rompons donc le lien cartésien entre les deux et nous soutenons même que c’est justement un critère spécifique de la vérité d’être in-certain” (Badiou, 2015: 323-324).

De modo que, siguiendo las enseñanzas de su *maître* Lacan –fiel, a su vez, a Freud–, y a diferencia de la senda tomada por el psicoanálisis tras su salto a los Estados Unidos¹²⁹, se aferra a la inmanencia de la verdad sin que ello suponga asociación aristotélica de la verdad al conocimiento, al saber. Eso sí, Badiou (Ibíd.: 122-124), en esta ocasión alejándose de Heidegger, rechaza, primero, la idea de la presencia del ser asociada por el filósofo alemán a los pensadores y poetas pre-socráticos –al tiempo que afirma (Badiou) su dimensión sustractiva–; y, segundo, sin separarse de las enseñanzas de Lacan, niega que la verdad sea un velo que esconda dicha presencia del ser o, incluso, que la verdad misma sea considerada una existencia velada que hay que desvelar en la situación –y por tanto *ya* desde un principio presente en esa situación; algo totalmente imposible en el sistema de Badiou–. Pero el carácter inmanente que Badiou asigna a la verdad (inmanente a la situación de la que es una verdad) no está asociado ni al final de la situación de la que es una verdad, ni a su norma, ni tampoco a su destino; sino que exige la existencia de un *impasse* que ya conocemos como *real* de la situación (su imposible). Y es de ahí, insistimos, de donde puede surgir una ruptura acontecimental, único lugar posible para liberar la fuerza sustractiva necesaria que abra la posibilidad (únicamente la posibilidad) del inicio de un procedimiento de verdad. De ahí que Badiou (2015a: 46) pueda afirmar que “la vérité est (...) un mot qui peut venir à la place du mot réel”, sólo en ese sentido.

Con respecto a la importancia de la inmanencia en la filosofía de Badiou, si bien en todas sus obras se encuentran referencias más o menos explícitas, es a partir del seminario del curso 2012-2013 que se le dedica una atención más concentrada, convirtiéndose en categoría central de su trabajo. En el primero de esos seminarios, Badiou (2012-2013: seminario) esboza una definición inaugural del concepto de verdad centrada en su inmanencia y en la potencialidad de

¹²⁹ “(...) el objetivismo científico y moralista de la escuela de Chicago” (Badiou, 2004: 123).

tal inmanencia, en la que subraya sus características principales; las cuales a nosotros nos sirven para detectar tres puntos de inmanencia y otros dos que indican que –tal inmanencia– no limita su potencialidad como verdad:

“Une vérité est un processus hasardeux quant à sa possibilité, subjectif dans sa durée, particulier dans ses matériaux, universel dans son adresse ou son résultat, infini dans son être et déployé selon quatre types distincts de processus. (...) une vérité c'est une exception immanente au monde où elle surgit”.

En lo relativo a los tres puntos que destacan su carácter inmanente, son de destacar los siguientes aspectos:

- La verdad, pensada como procedimiento de pensamiento que forma parte de lo real y que, consecuentemente, puede ser mostrado en tanto existente en un mundo, es una construcción, una creación, un procedimiento inmanente, en una situación concreta.
- El origen acontecimental de toda verdad (surge de lo imposible de una situación) implica que su principio sea inmanente e irreductible a las necesidades (azaroso) constitutivas de la situación en la que abre la posibilidad de construcción de nuevas formas de pensamiento; es una interrupción interna a la repetición constitutiva del devenir natural de las cosas.
- Que el procedimiento genérico de una verdad esté orientado por un sujeto –de verdad– interno a la propia situación en la que la construcción tiene lugar, no nos indica más que la inmanencia propia de un operador principal en tal proceso de creación.

En lo que concierne a la potencialidad de su inmanencia, remarcamos:

- La universalidad potencial de un procedimiento de verdad es la muestra de que, en su completa inmanencia (origen y orientación por un sujeto interno), una verdad es una excepción a tal mundo; pero una excepción que puede ser inteligible y

desplegada en otros mundos distintos. La inmanencia de una verdad no limita su carácter universal; su carácter sustractivo y su genericidad [*généricité*] refuerzan su potencia universal. Sólo lo genérico, en tanto sustraído a las leyes particulares, es unívoco e inteligible independientemente del mundo en el que tiene lugar; lo particular requiere, para ser reconocido, de la estructura que lo nombra.

- Un procedimiento de verdad es siempre un procedimiento abierto, infinito. En este sentido tampoco se ve limitado por su carácter inmanente; siempre puede ser retomado y desplegado de nuevo, incluso, retomando la idea del punto anterior, en un mundo diferente.

Estos cinco aspectos remarcados (tres que refuerzan el carácter inmanente de las verdades y dos que muestran su potencialidad) son totalmente coherentes con la frase que Badiou incorpora –en el texto original– a tal definición, y que aquí nos es muy útil para cerrar lo relativo a la inmanencia y dar paso a las siguientes cuestiones:

“Formulation où se concentre le fait qu'une vérité est produite en immanence à un monde, qu'elle est une production dans le monde, et qu'elle est aussi, en raison de son universalité potentielle, en exception à ce monde” (Badiou, 2012-2013: seminario).

Fijémonos ahora en el carácter universal de las verdades. El filósofo francés recupera un concepto de verdad indisolublemente unido a la noción de universalidad, en este caso sí en un sentido clásico; para él no merece la pena recuperar el concepto de verdad si no es desde una posición de búsqueda de la universalidad¹³⁰, desde la inmanencia, por supuesto. Una universalidad alejada de posiciones filosóficas positivistas o trascendentales abstractas, lejos de considerar que es la propia filosofía la que debe producir la verdad mediante la exposición de proposiciones universales. Una universalidad, por tanto, que no puede ser tal más que gracias a su origen acontecimental, sustractivo; puesto que sólo una ruptura acontecimental permite que, en una situación en la que el devenir mundano es la norma y en la que el cambio verdadero es imposible, un procedimiento genérico, en tanto indiferente a las diferencias, pueda estar dirigido a todos sin excepciones, incluso en otros mundos.

¹³⁰ Ver, en la bibliografía destinada a los documentos de audio y/o visuales, Badiou (2013a).

La verdad puede ser universal, pero no Absoluta (con mayúscula)¹³¹; en el pensamiento de lo múltiple, en la ontología (fundamento del pensamiento de toda filosofía), no existe el Absoluto, el múltiple de todos los múltiples; como veremos, no hay Todo, no hay Universo. Ésta es una cuestión muy importante, que, directamente relacionada con el concepto de universalidad, no deja más salida que la de la universalidad de principio (no excluyente), en lugar de la empírica. Además, los procedimientos genéricos, en tanto múltiples infinitos, deben ser también abiertos; una verdad se agota, se satura, se clausura, pero nunca alcanza su fin, su acabamiento, lo Absoluto¹³². Lo que cobra aún más fuerza cuando se afirma que las verdades son doblemente múltiples: múltiples en cuanto que son cuatro los campos posibles de las verdades efectivas, y múltiples en la medida en que en cada uno de esos terrenos las verdades también son múltiples; si bien en retrospectiva siempre son en número finito, potencialmente son infinitas. Este último apunte nos está indicando que las verdades en el sistema de Badiou serán siempre plurales y discontinuas; no hay *una* Verdad, Absoluta. Aspecto que, obviamente, no elimina la universalidad de las verdades efectivas, universalidad que se encuentra fundada en su origen acontecimental –pese a que, desde un punto de vista de las normas de la situación en la que tenga lugar, siempre será in-fundada, pues tiene origen en lo real, en su imposible–. Por último, el hecho de que no sean Absolutas ni cerradas, además de que sean construidas a partir de rupturas acontecimentales en una estructura, implica que las verdades sean construidas, efectivamente, como procedimientos, y más concretamente como procedimientos inacabados.

De modo que, según la propuesta filosófica de Alain Badiou, no hay una verdad en general, sino que hay verdades singulares, en plural. Él mismo lo expresa así, tratando de precisar lo máximo posible y no dejando lugar a dudas con respecto a su carácter indefinido: “‘il y a *des vérités*’. Ce n’est ni ‘il y a *la Vérité*’ ni ‘il y a *les vérités*’” (Badiou, 2008: seminario). Es decir, hay *verdades*, indefinidas; pero nunca *la* Verdad, ni *las* verdades, todas ellas expresiones definidas, limitativas, sean en plural o en sentido absoluto, único. Verdades que, como sabemos,

¹³¹ No obstante, en una entrevista con Gilles Haéri, Badiou afirma que una verdad puede ser absoluta: “absolue, tout en étant une construction localisée” (Badiou con Haéri, 2015: 83). Por eso precisaremos aquí, para estar prevenidos en caso de que se vuelva a utilizar tal expresión, primero, que en el texto aparece con minúscula; segundo, que, como él mismo indica, una verdad es una construcción localizada (en una situación, en un mundo); y tercero, que el término “absoluta” hace referencia, concretamente, a que una verdad es infinita (una multiplicidad genérica). Es decir, que no es una conceptualización abstracta, trascendental, en el sentido de Absoluto (ahora sí con mayúscula), lo que implicaría que fuera inabarcable, ilocalizable, porque precisamente lo abarque Todo.

¹³² Un aspecto directamente relacionado con la ética, con el forzamiento, con el terror, que veremos en su momento.

no pueden ser deducidas de la estructura en la que tienen origen acontecimental, lo cual, además, impide que su existencia pueda ser probada: “Il n’y a pas vérité de la vérité, pas de méta-vérité^[133]” (Badiou, 1989-1990: seminario; 2011a: 175). Las verdades sólo pueden ser constatadas y pensadas en su composibilidad, a partir de la creación de un espacio conceptual que así lo permita. Y en el caso de Badiou, lo sabemos, ese espacio permite pensar –y se construye a partir de los pensamientos que esas mismas verdades producen– cuatro tipos de procedimientos de verdad diferentes, a los cuales asocia un tipo de capacidad operativa en el pensamiento –el cual, como decimos, la condiciona y, por tanto, del cual se nutrirá–: la ciencia, que hace verdad de la relación posible entre la escritura y lo real; el arte, que hace verdad de los límites entre la forma y lo informe; la política, que hace verdad de las capacidades colectivas, de lo colectivo como potencial de creación de un espacio común a partir de principios universales como la libertad y la igualdad; y el amor, que hace verdad de la diferencia en tanto tal, de la aceptación radical del otro, de la experimentación del mundo a partir de la potencialidad del Dos frente a la limitación y opresión de lo Uno (Badiou, 1989-1990 : seminario ; 2012-2013 : seminario; con Haéri, 2015: 82).

Para ello, Badiou necesita, como ya anticipábamos más arriba, que la categoría de verdad, del mismo modo que la de sujeto, sea vacía. “La categoría filosófica de verdad es por sí misma *vacía*. Ella opera pero no presenta nada. La filosofía no es una producción de verdad sino una operación *a partir* de verdades, operación que dispone el ‘hay’ y la composibilidad epocal” (Badiou, 1992a: 59 trad.). La filosofía construida en torno a un concepto de verdad vacío debe servirse de las verdades materiales de su tiempo para poder ser construida y, al mismo tiempo, debe ser capaz de capturar (en el mismo sentido en el que hablábamos en el apartado 1.4.1.

¹³³ Sin embargo, en su seminario del curso 2007-2008, Badiou escribe lo siguiente: “Je dirai que la philosophie est *le lieu des méta-vérités*. À savoir qu’elle n’est pas le déploiement d’une vérité neuve, mais l’articulation des caractéristiques (...) des vérités neuves du temps” (2007-2008: seminario). Y más abajo, en una nota a pie de página: “il n’y a pas de méta-vérité de la méta-vérité”. No obstante, en este cruce de citas hay un dato significativo, porque si bien la referencia del texto que acabamos de citar en el origen de esta nota a pie de página es del año 2011, en realidad se refiere a un texto leído en noviembre de 2006; lo que significa que tras la expresión “la philosophie est *le lieu des méta-vérités*” no se ha vuelto a significar sobre ello, o al menos nosotros no tenemos constancia de ello. Teniendo todo en consideración, quizá nos debamos quedar con esta última enunciación como ‘correcta’; que, por otro lado, va en total coherencia con la afirmación de que la filosofía es el espacio de composibilidad de las verdades efectivas. Hecho que no invalida la afirmación de que las verdades no pueden ser probadas, sino únicamente pensadas.

Filosofía y Composibilidad) el despliegue de esas verdades. Además, como destacan Brassier y Toscano (2004: 265), el vaciado de la categoría de verdad permite identificar y formalizar el pensamiento de las verdades efectivas que condicionan la filosofía, y ello evitando caer en la objetivación de tales condiciones extra-filosóficas, pues ya sabemos que es algo que Badiou trata de impedir a toda costa; sus condiciones externas son autosuficientes, la filosofía no puede tomarlas como objetos de los que se apropia y domina desde el terreno propiamente filosófico. Si se diera el caso de que la filosofía se presentara no como una captura de sus condiciones externas, sino como una “*situación de verdad*”, la filosofía estaría cayendo en lo que el propio Badiou (1992a: 63 trad.) considera el desastre del pensamiento filosófico. Un desastre, el del “llenado del vacío” –o “advenimiento en presencia”–, que acabaría con tres aspectos esenciales de la filosofía de Badiou (Ibíd.: 63-65 trad.), a saber:

- La filosofía perdería, en primer lugar, el carácter múltiple de las verdades; el único lugar de la verdad sería la filosofía misma. Se acabaría con la distancia entre el concepto de *Verdad* filosófica y las *verdades* efectivas; convirtiéndose así la filosofía en el camino a recorrer hasta alcanzar la verdad, de tal modo que esta última (la verdad) residiera en ella (en la filosofía): la verdad *es*, no *adviene*.
- En segundo lugar, al acabar con tal heterogeneidad, acabaría también con la variedad en la nominación de las verdades efectivas; provocando así la “*sacralización*” forzosa de tal *Nombre* y duplicando “el éxtasis del lugar” (al estilo del papel que juega la Idea del Bien en Platón).
- Por último, la filosofía perdería su capacidad crítica y de moderación: “*deviene en una prescripción angustiante, un mandato oscuro y tiránico*”. La propia filosofía se convertiría en la que dicta lo que debe ser y lo que no, o sea, lo que forzosamente debe ser y lo que, también forzosamente, debe ser aniquilado.

En el lado opuesto encontramos que, habiéndose mantenido la distancia entre el concepto de verdad –vacío– y las verdades efectivas, puede suceder que estas últimas no tengan lugar¹³⁴, dado que éstas son plurales y discontinuas. En ese caso, en caso de que no existan verdades

¹³⁴ Como veremos en lo relativo a *Logiques des mondes*, en el apartado 2.2.3.2. Los puntos, ese paisaje en el que no hay verdades es el que Badiou asigna a los “mundo átonos [*mondes atones*]”.

materiales (científicas, políticas, artísticas o amorosas), la categoría filosófica de verdad, que solo es operativa bajo condición de la existencia de tales verdades efectivas, perdería su efectividad, y el acto filosófico se vería reducido a una racionalización académica (Badiou, 1998c: 60 trad.). De ahí que, si las verdades efectivas existen, y si no se quiere caer en el academicismo puro, la tarea de la filosofía sea la muy complicada de mostrarlas, o sea, la de distinguir las del saber y de las opiniones.

Tras lo dicho hasta el momento, podemos afirmar que, desde una perspectiva histórica, la propuesta de Badiou supone una ruptura con la tendencia heredada del aristotelismo, tendencia en la que la verdad se entiende como un modelo de adecuación entre el pensamiento –o el lenguaje– y la cosa misma. Badiou, en cambio, llama verdad a la producción de una novedad de valor universal surgida de las consecuencias del advenimiento de un acontecimiento (de la potencia que se extrae de la *nada*, del *vacío* de la situación, de lo real). Por tanto, se trata de una concepción de la verdad que conserva el concepto de universalidad, que es creada a partir de las consecuencias acontecimentales –en lugar de ser la adecuación del concepto a lo ya existente–, pero que de ningún modo es abstracta o impuesta a partir de una particularidad a la que se le dona un valor ontológico (algo que podría suceder si se careciese del concepto de acontecimiento). De ahí que Badiou se sienta cómodo recurriendo al psicoanálisis lacaniano como una de las condiciones contemporáneas de la filosofía, pues, como él mismo afirma, el psicoanálisis y la filosofía están (estamos, dice él) “*a priori* de acuerdo en repudiar toda doctrina de la verdad en términos de adecuación entre la mente, o el enunciado, y la cosa” (Badiou: 1992a: 263-264 trad.).

La consecuencia lógica de una declaración como la anterior y de la elaboración de un concepto propio de verdad –en torno al cual se construye un campo conceptual que permite pensar los procedimientos de verdad contemporáneos de un modo composable– implica que el criterio de verdad no pueda adecuarse a ninguna de las concepciones de ‘verdad’ que hoy se consideran las más comunes. En este sentido, Hallward (2003: 153-155) apunta que ni la coherencia (i.e. Gadamer, Rorty, Davidson o Foucault), ni la correspondencia (i.e. Gödel, Maddy, Bhaskar o Norris), ni la confirmación (i.e. el antirealismo de Dummett) comparten los criterios de verdad con la propuesta de Badiou:

- En la teoría de la verdad como coherencia las proposiciones son verdaderas o falsas en función de si son compatibles o no con un sistema dado de proposiciones, es decir,

en función de si son armónicamente aceptadas en un contexto determinado, de si existe conformidad de las proposiciones a un criterio (Ferrater Mora, 2004: 587).

- En la teoría de la verdad como correspondencia –o teoría realista–, sin embargo, la verdad consiste en la adecuación de la relación entre un enunciado y la realidad extra-lingüística a la que se refiere o describe (Ibíd.: 3665-7); lo que en ningún caso quiere decir que tales enunciados agoten la realidad extra-lingüística, pues la realidad existe independientemente de ellos y de los que los enuncian, lo que también significa aceptar la creencia de que los enunciados considerados verdaderos trascienden lo que somos capaces de conocer¹³⁵.
- El antirealismo, por su parte, exige una prueba directa o demostración antes de aceptar un enunciado como cierto. Asimismo, este criterio de verdad acepta la posibilidad de que ciertos enunciados violen el principio de bivalencia, es decir, que un enunciado no sea ni verdadero ni falso.

Efectivamente, la verdad, en el sentido en el que Badiou desarrolla el concepto en su propuesta filosófica, supera toda concepción de lo que puede ser probado o conocido. Desde un punto de vista ontológico, o sea según lo expuesto en *L'être et l'événement*, esos criterios se asocian al saber, al conocimiento, a lo que él denomina la veridicidad [*véridicité*]¹³⁶. La verdad, sin embargo, pensada como procedimiento genérico que encuentra su fundamento en lo real de la situación, excede el saber y fuerza, por medio del sujeto, que sus enunciados sean aceptados como verídicos en el “futuro anterior [*futur antérieur*]¹³⁷”, cuando la verdad “habrá sido [*aura été*]” reconocida como tal¹³⁸. Badiou (1998b: 54) ejecuta así un “gesto radical en el que se

¹³⁵ Ver Dummett: (1978:146), citado en Hallward (2003: 153).

¹³⁶ Si bien la traducción directa de “*véridicité*” es “veracidad”, continuaremos utilizando “veridicidad” por ser el término utilizado en el texto referencia de la traducción al español de *L'être et l'événement* (de hecho es la única existente por el momento en esta lengua), que corre a cargo de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados para la editorial Manantial de Buenos Aires, Argentina, cuya primera edición data de 1999 (aquí utilizamos la edición de 2007). Sin embargo, cuando no se hace referencia al sustantivo sino al adjetivo, en ese mismo texto sí que se traduce directamente como “verídico”, sin ninguna modificación; y así lo haremos aquí también.

¹³⁷ Tiempo verbal que en castellano se denomina futuro perfecto o futuro compuesto.

¹³⁸ “Se trata del punto en el que una verdad, por inacabada que sea, autoriza anticipaciones de saber, no sobre lo que

reconoce la filosofía moderna: el gesto de sustraer el examen de las verdades a la simple forma del juicio”.

“Nous ne sommes pas dans la théorie (...) de la vérité comme jugement qui correspond au réel, proposition qui est adéquate au réel. Nous ne sommes pas dans une théorie de la vérité comme adéquation, adéquation de la pensée du réel, etc. Nous sommes dans l’idée de la vérité comme processus, qui développe, qui construit les conséquences d’une trace d’un événement” (Badiou, 2008: seminario).

Es por ello que Hallward (Ibíd.: 154) afirma que la verdad según el sistema filosófico de Badiou establece sus propios criterios de un modo más riguroso que lo que lo hacen la coherencia, la correspondencia y la confirmación; una verdad sobrepasa lo que puede ser conocido o probado con los propios recursos de una situación, y “liga la aserción con el método de su propia verificación”, de su propia construcción como procedimiento genérico.

Si, por el contrario, se afirma que la verdad se corresponde con el saber y se limita a una única parcela académica o incluso se admite que cada parcela tenga su propio concepto de lo verdadero, se estará reduciendo la categoría filosófica de verdad (universal, originada en una ruptura acontecimental) a lo verídico (a lo objetivamente comprobable, al positivismo); y, del mismo modo, se estará restringiendo la filosofía al pensamiento de lo que hay, a una mera recopilación del saber que debe ser analizado y/o interpretado, incluido en una taxonomía, acumulado y transmitido. Además, con esa reducción de la verdad a lo verídico y el consiguiente confinamiento de la filosofía al terreno de lo objetivamente comprobable, se estaría propiciando la división de la filosofía en pequeñas parcelas que poco o nada guardan en relación. Eso mismo es, nos dirá Badiou (2010b: vídeo), lo que la universidad –o el discurso académico, es lo mismo– practica en la actualidad con la descomposición de la filosofía en departamentos y asignaturas que la desfiguran e impiden que pueda ser pensada como tal. La filosofía no es posible fragmentada, dirá; concebida como una composición de departamentos estancos se desvanece en saberes. El siguiente esquema, realizado por el propio Badiou (2010f: vídeo), muestra cómo cada una de las parcelas en las que el discurso universitario descompone la filosofía se encuentra en realidad dentro de lo que es la filosofía en sí misma (siempre desde la propia concepción del filósofo francés), en inseparable unión con el resto para poder conformarla como tal.

es, *sino sobre lo que habrá sido si la verdad llega a su acabamiento*” (Badiou, 1992a: 196 trad.). Sobre esta cuestión volveremos y profundizaremos en el apartado 2.1.3. Verdad y Sujeto en *L’être et l’événement*.

Filosofía

Existencia/ser		Acontecimiento		Fidelidad		Sujeto		Verdad
↓		↓		↓		↓		↓
Ontología		Estética		Lógica		Psicología/política		Epistemología

Cada uno de los apartados anteriores no constituye por sí mismo lo que desde la propuesta de Badiou se entiende como filosofía, que se conforma como la construcción filosófica del movimiento completo (incorpora todos los apartados: ontología, estética, lógica, psicología, política y epistemología), necesario para la comprensión racional de los procedimientos de verdad; es en su unidad que se configura como filosofía. Además, la “especialización”, “fragmentación” y “abstracción”, permiten la reducción de la filosofía a pequeños contenedores del saber e impiden su concepción como totalidad, obstaculizan su vocación y aspiración a la universalidad (Badiou, 2015b: 21-22).

“No se trata aquí de la historia de la filosofía. No se trata aquí de la ideología. No se trata tampoco de una estética, o de una epistemología, o de una sociología política. No se trata del examen de las reglas del lenguaje. Se trata de la filosofía *en sí misma*, (...) tal como fue instituida por Platón” (Badiou, 1992a: 69 trad.).

Badiou en ningún momento se pliega al discurso universitario; pensar tales parcelas en su unidad implica una concepción propia y diferente de la establecida por el discurso universitario, dominante. Veamos, una por una, la distancia del planteamiento de Badiou con respecto a cada una de las parcelas que establece el discurso académico.

Uno de los ejemplos más claros es el relativo a la tesis inicial de Badiou, en la que, de modo totalmente innovador y alejado del discurso dominante, afirma que ontología y matemática son una y la misma cosa (ontología = matemática). Poco más hay que decir sobre la radicalidad de tal axioma.

En lo que respecta a la relación entre la política y la filosofía, o, en términos académicos, en lo relativo a la filosofía política, hemos de recordar que las condiciones externas de la filosofía (ciencia, política, arte, amor), la política en el caso concreto que nos ocupa, en tanto

pensamientos se piensan a sí mismas; lo que quiere decir, como Vermeren (2007; 2010: 160) subraya, que “no existe una forma general de vínculo entre filosofía y política, sólo hay singularidades y la primera singularidad es siempre la singularidad de la política”, y que, por lo tanto, Badiou toma “posición clara y frontalmente contra la filosofía política, cualquiera que sea su presupuesto, porque toda filosofía política tiene la pretensión de dictar la norma ética para guiar la acción desde el lugar del espectador” (Ibíd.: 162).

Dado que la estética, que se ocupa de la relación entre filosofía y arte, hace referencia a otra de las cuatro condiciones externas de la filosofía, no es necesario insistir en el hecho de que el arte también es un pensamiento, que, como en el caso de la política, elimina todo atisbo de forma general de vínculo entre la filosofía y el arte y la sitúa como singularidad previa a la filosofía.

Si analizamos ahora el discurso psicológico del sujeto, podemos decir que Badiou se esfuerza en todo momento por elaborar una teoría del sujeto completamente separada del psicologismo; algo totalmente lógico teniendo en cuenta que, para él, para Badiou, antes de un procedimiento de verdad no hay sujeto, sino solo multiplicidades, animales humanos.

En lo que a la lógica respecta, Badiou se aleja de los dictados impuestos por el giro lingüístico, de la reducción de la lógica a protocolos lingüísticos finitos y controlables; y propone recurrir a la lógica-matemática para desarrollar una Gran Lógica –que subordine a la primera (Badiou, 2006: 103)– que le permita pensar el ser-ahí del ser matemáticamente pensado.

El último de los casos que refleja ese alejamiento que practica con respecto al discurso académico, no por capricho sino en coherencia con las exigencias del proyecto racional que despliega, se corresponde con su concepción de la epistemología. Frente a la tesis que defiende la constructibilidad del objeto como norma que determina el saber científico, o que asocia el dominio del objeto al pensamiento constructivista, al saber; ya sabemos que Badiou sostiene que el pensamiento no debe ser determinado por lo que domina, sino por lo que escapa a su dominio, por las zonas de indeterminación (Badiou con Alunni, 2014: vídeo).

Vemos que la filosofía, tal y como Badiou la concibe, no puede darse por satisfecha con la reducción de la categoría de verdad filosófica a la de saber (a lo que hay), ni con su propia simplificación (la de la filosofía) a la recopilación, análisis, clasificación y transmisión de la información. La filosofía, desde su inicio, siempre ha tratado de pensar y nombrar lo imposible, a pesar de Wittgenstein y otros que quisieron eliminar esta tarea y reducir la filosofía a la producción de discursos lógicamente verídicos: “De lo que no se puede hablar hay que callar la

boca” (Wittgenstein, 2007: 7.). Idea que rechaza la categoría de verdad tal y como grandes filósofos de la talla de Platón, Descartes o Hegel, entre otros, la pensaron. No obstante, es de lo que no se puede hablar, precisamente de eso, de lo que se ocupa la filosofía; de sostener, por tanto, un discurso de lo imposible, de los procedimientos de verdad.

La propuesta del filósofo francés implica ir más allá del puro conocimiento y re-incorpora la experiencia subjetiva a la filosofía; experiencia personal que se demuestra, en tanto tal, intransmisible y ajena a las leyes de la comunicación objetiva, regla dominante de nuestra época. Además, ese carácter subjetivo que se le imprime a la filosofía también se extiende a los propios procedimientos de verdad, en los que la decisión es una categoría irrenunciable tanto en *L'être et l'événement* (decisión indecible de la existencia de un acontecimiento e intervención; Pascal) como en *Logiques des mondes* (incorporación a un sujeto y afirmación de un punto; Kierkegaard). Para producir rupturas en lo establecido es necesario un suplemento a lo que hay (*L'être et l'événement*) o un desajuste trascendental máximo (*Logiques des mondes*), y para lograrlo (ir más allá de lo puramente objetivo) se precisa de la existencia de una experiencia subjetiva fuente de sustracción, o sea, de un encuentro acontecimental. Pues es únicamente tras una ruptura con lo establecido, tras un acontecimiento, cuando una infinidad de nuevas posibilidades se encuentran pensables para un sujeto que pretenda sostener un nuevo presente, un procedimiento de verdad.

1.8.1. Verdad e infinitud¹³⁹

Desde la separación establecida, merced al brillante matemático Georg Cantor, entre la figura de Dios y el pensamiento de lo infinito, como infinito actual –más allá del clásico infinito potencial, como límite inalcanzable, que en sí mismo no permite salir del pensamiento de lo finito como repetición–, lo infinito queda definitivamente desacralizado. Lo cual tiene unas claras consecuencias filosóficas: pese a ser seres finitos, ahora tenemos acceso a lo infinito sin ningún tipo de dependencia divina. A Badiou le permite afirmar que toda situación –o mundo– es infinita, que, como apuntábamos unas páginas más arriba, no hay Absoluto; o sea, que incluso el devenir natural, el devenir mundano, es infinito; la infinitud como norma. Badiou sitúa lo infinito del lado de la naturalidad, de la normalidad; lo que, por otro lado, exige que los

¹³⁹ Evitaremos aquí cualquier referencia puramente matemática, pues es una cuestión que será abordada en lo relativo a *L'être et l'événement*.

procedimientos de verdad tengan que diferir en algo para constituirse como portadores de una infinitud que no sea la infinitud misma del devenir natural del ser, o de la red de relaciones mundanas del ser-ahí. La diferencia, entonces, la sitúa del lado de la genericidad de los múltiples que sirven para pensar el ser de la verdad, del lado de la imposibilidad de clasificar un nuevo cuerpo de verdad según la lógica que regla su mundo (carece de sentido según la lógica del mundo en el que se construye). La infinitud asociada a un procedimiento de verdad es la de una construcción in-fundada, únicamente apoyada en el axioma acontecimental, sustraído a toda norma vigente.

Con la idea de la infinitud de los procedimientos de verdad Badiou se sitúa frente a las filosofías de la pasión por el límite, filosofías del siglo XX que afirman que sólo lo finito puede ser pensado; es decir, las filosofías que se alejan de la tradición del racionalismo filosófico, dentro del cual el filósofo francés se siente cómodo junto a Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz o Hegel. En definitiva, se posiciona frente a formas de pensamiento tales como la fenomenología, la hermenéutica, la deconstrucción, la analítica o, respecto al psicoanálisis, las corrientes terapéuticas y de normalización¹⁴⁰ (Brassier y Toscano, 2006: 260-261). Lo hemos visto, Badiou se levanta en armas –intelectuales– contra el pensamiento de la finitud, de los límites, herencia de la crítica kantiana, que trata de legitimar los límites de la experiencia humana y delimitar lo que puede ser conocido y lo que no. Aquí recuperaremos y ampliaremos una cita de Bosteels (2011: 72) ya utilizada, y con la que acordábamos, para mostrar el gran entusiasmo con el que enuncia esa misma situación: “nous pourrions même dire qu’avec son retour à la dialectique de Hegel et à l’infini actuel de Cantor, la philosophie de Badiou marque le véritable commencement du XXI^e siècle, tandis que le siècle dernier, avec son ‘analytique de la finitude’, pour employer l’expression que Foucault dans *Les mots et les choses* emprunte a Heidegger, reste entièrement dominé par la figure de Kant”.

Es decir, Badiou (2005: 192-199 trad.), con la inestimable colaboración de Cantor y del pensamiento post-cantoriano, quiere acabar con el concepto de infinito relacionado con lo divino, lo infinito que adviene por una gracia divina a lo objetivo (finito). Se trata de sustituir la objetividad por precariedades acontecimentales, que, además, originadas en lo real, garantizan el pensamiento materialista; es una especie de apertura de lo finito a lo infinito, apertura de un nuevo ‘espacio’ y ‘tiempo’ infinitos en los que se despliega un procedimiento genérico, un nuevo cuerpo-de-verdad. Se apoya, también, como bien subrayaba Bosteels, en Hegel para

¹⁴⁰ Especialmente frente a las interpretaciones freudianas procedentes de E.E.U.U. que más arriba decíamos que chocan con la teoría de su *maître* Lacan.

demostrar que lo infinito es una “*determinación cualitativa de lo finito*”. “Contra la tiranía del resultado objetivo, la ‘recuperación en sí mismo’ del acto de salir de sí permite pensar el fondo ‘subjetivo’ de lo finito, esto es, lo infinito real inmanente a su movimiento” (Ibíd.: 198 trad.). Lo que importa es el movimiento, el acto, no el producto final u obra (la “esterilidad repetitiva”). “Lo infinito como cualidad de lo finito es esa capacidad creadora inmanente, ese poder indestructible de ‘franqueamiento’ de los límites” (Ibíd.: 198-199 trad.). Es la potencia que se libera de la contingencia del advenimiento de lo real acontecimental –no deducible a partir del conocimiento objetivo– como ruptura inmanente, la única capaz de liberar la potencia sustractiva necesaria para dar comienzo a un nuevo procedimiento genérico; de ahí la siguiente afirmación de Badiou (2013: a: 243): “(...) je donne, moi, à la synonymie entre la contingence et l’infini, le nom de vérité”.

En suma, se trata de la diferencia entre, por un lado, lo constructible, la repetición a partir de lo que hay y siguiendo las normas establecidas, que, pese a ser en un ‘espacio’ infinito (toda situación o mundo son infinitos) se mantiene en la repetición finita; y, por otro, lo genérico, que no tiene más punto de apoyo que lo real acontecimental y la construcción subjetiva fiel a esa ruptura originaria. Se trata de construir –un procedimiento genérico– a partir de lo no constructible –in-fundado en la acontecimentalidad–.

Esta última es una cuestión que, a tenor de lo tratado en los seminarios de los últimos años¹⁴¹, presumiblemente aparecerá con toda su potencia creativa en su *magnum opus* definitiva: *L’Immanence des vérités*. En esos seminarios Badiou despliega una nueva noción conceptual que asocia con la ya conocida orientación de pensamiento ligada al constructivismo (Gödel) y que denomina “recubrimiento [*recouvrement*]”. Con ella se refiere, a –muy– grandes rasgos, a las técnicas opresivas practicadas por todo régimen dominante (independientemente del ámbito de la vida en el que sea) para mantener cada nuevo intento verdaderamente creativo (originado en una ruptura acontecimental) sumergido bajo los límites bien establecidos de lo que hay; lo que en términos clásicos podría ser conocido como el control ideológico. Aún tratándose de situaciones o mundos infinitos, las leyes del recubrimiento se apoyan en los saberes finitos para negar toda posibilidad de infinitud genérica, verdaderamente creativa. De ahí la principal diferencia entre la infinitud natural o mundana, asociada a –y reglada por– la finitud del conocimiento, del saber; y lo no constructible, la infinitud de un procedimiento genérico que, in-fundado en un

¹⁴¹ Consultar, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (2012-2013; 2013-2014; 2014-2015; 2015-2017).

acontecimiento, y mediante la subjetivación fiel a él en la práctica sustractiva, despliega todo su potencial de creación de nuevas formas de organización y legitimación abriendo así un nuevo tiempo, un tiempo de una infinidad de nuevas posibilidades –antes imposibles–. La infinidad de un procedimiento de verdad cae, por tanto, del lado de lo in-sabido (sustracción; no negación ni afirmación de lo que hay¹⁴²), excede todo conocimiento, y, consecuentemente, requiere de la elección subjetiva, de la incorporación a un procedimiento de verdad, a un sujeto; la verdad, lo infinito no constructible, se sitúa del lado de la incertitud, de lo inconsistente, del lado de la apuesta, del riesgo, o sea, del lado de lo post-acontecimental.

“Supposez qu'on ait fait le choix d'être du côté du non constructible, pour une raison ou pour une autre. Ce n'est pas forcément, j'y insiste, parce que vous avez sous la main un ensemble non constructible, parce qu'un ensemble non constructible, ça ne se trouve pas sous le pas d'un cheval. Votre choix fondamental peut se présenter sous la forme: *il y a du non constructible*, il y a de la nouveauté indéfinissable dans l'ordre établi (...). En réalité, là, on touche vraiment à l'infini. Car, en définitive, il faut affirmer *qu'il y a de l'infini*, de l'infini au sens strict, de l'infini non constructible” (Badiou, 2015-2017: seminario).

Esa es precisamente la tarea que Badiou plantea para la dialéctica materialista, la de la apertura sustractiva a la infinidad de las verdades frente a la finitud que tratan de imponer las corrientes de pensamiento dominante contemporáneas, las mismas que él localiza en torno a la categoría de materialismo democrático, o sofisticada contemporánea. Es la práctica de la dialéctica materialista la que nos dará acceso a la universalidad de los infinitos no constructibles, del pensamiento genérico desplegado por los procedimientos de verdad efectivos. En palabras del propio Badiou (2006: 15):

“De façon générale, la dialectique matérialiste oppose au principe de finitude, déductible des maximes démocratiques, l'infinité réelle des vérités. (...) *Une vérité affirme le droit infini de ses conséquences, sans égard à ce qui la contrarie*”.

De modo que, habiendo negado que una verdad sea una verificación, la exactitud de un juicio, nos reafirmaremos, sin que a estas alturas tenga ya un valor de novedad excepcional, en

¹⁴² “(...) la verdad está sustraída al saber, no lo contradice” (Badiou, 1988: 447 trad.).

que una verdad es una creación, una construcción, un procedimiento originado en lo real, en lo imposible de un mundo o situación, y desplegado localmente por un nuevo sujeto. Una verdad así pensada, en tanto procedimiento genérico originado en una ruptura acontecimental, es, más concretamente, un procedimiento de construcción infinito.

Tal afirmación exige reconocer, como más arriba hemos hecho, que no se puede convertir el acontecimiento (finito) en la verdad misma (infinita), porque eso supondría la práctica de una especie de acto sagrado o místico en el que la verdad se alcanza instantáneamente, como por revelación divina. En este sentido, para arrojar luz sobre la cuestión –y de paso clausurarla, al menos por el momento–, recurriremos a unas palabras de Badiou (2015c: 305-309) en su seminario del curso 1992-1993, en las que hace referencia a la relación entre, por una lado, lo finito y lo infinito y, por otro, el acontecimiento y la verdad, ambas relaciones asociadas a la que, a su vez, se establece entre obra de arte y procedimiento genérico en el terreno del arte mismo: si las obras de arte son finitas y decimos que los procedimientos de verdad son procedimientos genéricos infinitos, la verdad no puede estar asociada a la obra. Caer en la asociación directa de la obra con la verdad misma supondría la identificación del acontecimiento y de la verdad, lo que no sería posible más que de un modo trascendental; una obra, finita, no podría alcanzar el carácter de infinitud más que por medio de la encarnación divina de la infinitud, o de la verdad, en la obra –finita–.

“Si l’on se tient à l’œuvre comme unité pertinente d’une vérification du nuage à l’art, on identifiera événement et vérité. Ce qui nous ramènera nécessairement à une figure sacralisant de l’art: si l’art arrive, pas ses œuvre, à être un événement de vérité comme tel, chaque œuvre sera un événement de vérité, et on retrouvera en réalité une variante du schème romantique, quand l’œuvre est l’événement d’une descente de l’absolu dans le sensible” (Ibíd.: 307).

Como lo veremos en su momento, el modo de evitar el recurso trascendental de hacer descender el absoluto sobre lo sensible es mediante el concepto de, en este caso concreto, configuración artística¹⁴³. Una configuración artística no es más que un conjunto complejo de

¹⁴³ No obstante, no debemos preocuparnos por el hecho de que aquí nos estemos refiriendo al terreno del arte, pues teniendo en cuenta que la filosofía de Badiou se apoya en formalizaciones matemáticas, totalmente abstractas, no es más que un ejemplo concreto que requiere de la terminología adecuada a ese tipo de procedimiento de verdad, pero que bien nos sirve para comprender de un modo general lo que sucede en el resto de procedimientos (ciencia, política y amor). La configuración no es más que una multiplicidad genérica; la misma figura de verdad que en el

obras que se asocian por su identificación con el acontecimiento y que los saberes establecidos son incapaces de nombrar, que no cae bajo el determinante de ningún predicado. Es el acontecimiento el que permite la aparición de una nueva configuración, anteriormente imposible. Así, las obras, en su finitud, agrupadas bajo el influjo sustractivo del acontecimiento, conforman un conjunto genérico, infinito, que escapa a todo determinante del saber. De tal modo que la verdad se configura localmente como un procedimiento infinito constituido por multiplicidades finitas que no pueden ser clasificadas –en su conjunto– bajo ningún determinante; según el saber establecido no hay nada que las ligue más allá del hecho de pertenecer a una misma situación (profundizaremos en ello en lo relativo a la verdad en *L'être et l'événement*).

1.8.2. Verdad y eternidad

Más allá de lo que el título del presente apartado indica, antes de llegar a la relación propiamente dicha entre verdad y eternidad, pasaremos por la establecida entre filosofía y tiempo, pues consideramos que ambas son inseparables. Recordemos que decíamos que hay un deseo de filosofía, y que ese deseo puede ser tanto el deseo de que haya filosofía, como el deseo de la filosofía misma como sujeto, o incluso un deseo que la atraviesa de modo diagonal, transversal. A lo que incluíamos el hecho de que tal deseo es un deseo de carácter dialéctico, concretamente dialéctico sustractivo –si así se puede decir, puesto que no se trata ni de una negación ni de una afirmación de lo que hay–, que busca sustraerse de las leyes del presente para construir un nuevo presente, un nuevo orden simbólico. Además, por otro lado, parece más o menos claro que el deseo nos sitúa mirando hacia delante, hacia el futuro, pero desde el presente mismo, pues se desea lo que no se tiene pero se espera poseer. De ahí que se pueda decir que la filosofía, en tanto deseante y atravesada por el deseo mismo –en sus cuatro dimensiones (revuelta, lógica, universalidad, riesgo)–, se encuentra en parte fuera de nuestro tiempo.

Echemos la vista atrás de nuevo, y recordemos también la multitud de ocasiones en las que, hablando de las condiciones de la filosofía y de su composibilidad, subrayábamos la idea de la ‘contemporaneidad’, de ‘su tiempo’, de la ‘actualidad’. Esta retrospectiva es pertinente para

resto de terrenos susceptibles de producir procedimientos de verdad. De todos modos, si se desea identificarlos en cada caso, se dirá que lo que en el terreno del arte se denomina configuración pasa a llamarse secuencia en el terreno de la política, encantamiento en el terreno del amor y teoría en el de la ciencia. Ver Badiou (2006: 86), o, en este mismo trabajo de tesis doctoral, el apartado 2.2.3.1. El sujeto (meta-física).

reforzar la idea de que tanto cada nuevo procedimiento genérico (verdad) como cada nueva filosofía que los composibilita en un original espacio conceptual que gira en torno a una inédita categoría de verdad, ambos, abren un nuevo tiempo. En su seminario del curso 1986-1987, concretamente sobre Heidegger, Badiou (2015: 20-21) pone como ejemplos de apertura de un nuevo tiempo las declaraciones de Kant, Nietzsche y Heidegger, una por cada siglo, respectivamente: “Notre siècle est le siècle de la critique”, “L’événement du siècle s’est la mort de Dieu” y “Notre siècle c’est celui de l’empire nihiliste de la critique”. Los ejemplos son claros, pero la principal diferencia que los separa de la propuesta de Badiou es que para él, para el filósofo francés, como siempre sucede en las relaciones entre la filosofía y sus condiciones extrafilosóficas, la apertura primera y primaria siempre viene dada por las verdades materiales y su acontecimentalidad, lo que significa que la filosofía viene después con su trabajo formalizador.

Por ello, cuando hablamos de futuro no debemos caer en la trampa dogmática de querer poner en manos de la filosofía la determinación de cuál es el ‘buen’ futuro, el ‘verdadero’ futuro al que debemos aspirar. Esa posición llevaría a la filosofía a pasar “de las aporías del vacío de la verdad [dijimos que el concepto de verdad es vacío] a la legitimación de prescripciones criminales” (Badiou, 1992a: 63 trad.). Pero ya se apuntó que la filosofía no es ni dueña ni creadora de la verdad. La no clausura de la filosofía sobre sí misma (fidel a su naturaleza dialéctica) permite que pueda ser condicionada desde el terreno de las verdades efectivas y sus nuevas formas de pensamiento; pues forjar castillos en el aire supone otro modo de clausura de la filosofía (reducirla al idealismo). La relación entre los procedimientos de verdad como condiciones de la filosofía (las verdades efectivas en el terreno de la política, la ciencia, el arte y el amor) y la verdad como concepto filosófico supone la creación de un lugar de pensamiento que permita la composibilidad unificadora de dos tiempos diferentes: el histórico y concreto de las verdades materiales, por un lado, junto con el eterno de la verdad filosófica, por otro (Badiou, 1989-1990: seminario); “la philosophie doit avoir pour vocation de ralentir la pensée, d’établir son propre temps” (Badiou, 2015b: 26). Se trata, pues, de reconocer la apertura de un nuevo tiempo filosófico, originado en lo real acontecimental, y las consecuencias que de él se extraen en la forma de un procedimiento de verdad.

Es la visión dialéctica de la filosofía la que protege la idea de futuro; lo que no quiere decir que la filosofía cree un futuro, pues esta última es una cuestión científica, política, artística o relativa al amor (Badiou, 2010: vídeo). Se trata de la protección de la idea de futuro frente a la clausura que impone la filosofía del límite, de lo finito, normativa. Frente a una concepción de la filosofía ligada al saber, que clausura; la concepción filosófica de Badiou acepta y afirma su

naturaleza dialéctica, se muestra abierta al condicionamiento extra-filosófico y dispuesta a afrontar los riesgos propios de una producción novedosa, creativa. La filosofía que acepta su naturaleza dialéctica es una filosofía que en parte se encuentra en exterioridad, bien materialmente (condicionada por verdades efectivas), bien temporalmente.

“La filosofía, o más bien una filosofía, es siempre la elaboración de una categoría de verdad. No produce por sí misma ninguna verdad efectiva. Ella toma las verdades, las muestra, las expone, enuncia donde se encuentran. Al hacer esto, vuelve el tiempo hacia la eternidad, ya que toda verdad, en tanto infinitud genérica, es eterna. Por último, ella composita verdades dispares y, al hacerlo, enuncia lo que es ese tiempo, aquel en el que ella opera, en tanto que tiempo de verdades que proceden de allí” (Badiou, 1998c: 59-60 trad.).

Vemos que aparece con fuerza el término eternidad, ligado a la verdad y a su infinitud genérica. Del mismo modo que la verdad va unida a la infinitud, va unida a la eternidad. No hay ninguna duda de la vehemencia con la que Badiou defiende la importancia de la relación entre la verdad, en sentido universal y desligado del saber, y la filosofía misma; hecho que también se puede apreciar con respecto a la relación entre la filosofía y la eternidad. En este caso recurriremos a unas palabras suyas en el seminario del curso del 89-90, titulado *La République de Platon*, en el que afirma que una de las tareas de la filosofía contemporánea, frente a la sofística, es la de recuperar la cuestión de la eternidad (Badiou, 1989-1990: seminario). Tal es la importancia que le confiere que afirma que la ruptura de esa relación supone el comienzo del fin de la filosofía: “quand l'éternité est perdue, la philosophie l'est aussi, et elle la met à énoncer sa propre fin” (Ibíd.).

Para mantener viva esa relación entre eternidad y filosofía, ésta debe disponer de un campo conceptual que le permita pensar las verdades en su eternidad pero sin separarlas de la singularidad de su presente; porque si una verdad es eterna, más allá de su singularidad, es porque puede ser inteligible y repetida en otro mundo y en otro tiempo. Lo que Badiou (2009b: 34 trad.) propone, entonces, es pensar la eternidad de las verdades en el tiempo; pues, creadas a partir de lo que hay y de una ruptura acontecimental, deben ser compatibles con la singularidad de su aparición. La eternidad de una verdad, en tanto verdad inmanente, no puede ser contraria al tiempo, sino que debe pensarse como eternidad filosófica en el tiempo efectivo; y, además, en forma de secuencia, puesto que, a pesar de ser eternas –y susceptibles de ser resucitadas–, las verdades se saturan, se clausuran, son secuenciales. Sin embargo, para ello es preciso escapar del

historicismo, dado que éste renuncia a efectuar esta relación entre filosofía y tiempo en la que, desde Platón, el concepto de eternidad es asociado a la categoría de verdad (Badiou, 1992a: 58-59).

“El presente histórico, contrariamente a lo que afirman la dialéctica hegeliana y el marxismo dogmatizado, no coincide con el presente del cuerpo de verdad” (Badiou, 2009b: 105 trad.).

Es por ello que Badiou establece una doble recusación del historicismo, pues para él la Historia (con mayúscula) no existe (Meillassoux, 2008: 5; 2011a: 21). La primera es en *Théorie du sujet* (1982), donde rechaza la historia totalizante de Hegel –incluso la hegeliano-marxista–; la segunda en *Logiques des mondes* (2006), donde rehúsa la absorción de las verdades eternas por el relativismo histórico contemporáneo (Meillassoux: 2008: 5). El historicismo, como las corrientes asociadas al materialismo democrático, desentendiéndose de la infinitud para ensalzar lo finito, renuncia a la eternidad en pos del ser-para-la-muerte; para ellos solo el presente y lo inmediato tienen valor. Para la dialéctica materialista, en cambio, la infinitud (más cercana al sentido ontológico) y la eternidad (ligada a lo fenomenológico –en el sentido de Badiou–), términos asociados a la verdad, se encuentran ligados a la vida “en Inmortal”.

Veamos ahora cuál es el principal inconveniente de lo que quizá no sea disparatado llamar la no-teoría de la eternidad, puesto que no la hay. Es Clemens (2006: 139-140) quien subraya que existe cierta complicación a la hora de explicar cómo una verdad eterna puede emerger del interior (es inmanente) de un mundo y cómo esa eternidad puede ser inteligible en diferentes mundos; cómo se puede capturar y presentar la “*historicidad de la eternidad de la contingencia* [*the historicity of the eternity of contingency*]”, cómo una verdad eterna emerge en un mundo inscrita en el tiempo¹⁴⁴. Clemens nos dirá que Kant no vio la necesidad de hacerlo, que Hegel pudo tener éxito en ello porque disponía del Absoluto; sin embargo, el carácter secuencial, más que evidente, de la pluralidad de las verdades en Badiou evita que la práctica de Hegel sea posible. Así que, más allá del llamamiento a la autoridad de un personaje como

¹⁴⁴ Siempre dentro de la terminología de *Logiques des mondes*, puesto que la eternidad es un término recurrente e importante en dicha obra.

Descartes, con el que Badiou se asemeja en este sentido¹⁴⁵, Clemens no ve ninguna salida racional.

Maniglier (2011: 151-153), a este mismo respecto, habla de la imposibilidad de mostrar tal eternidad fenomenológicamente y reduce la propuesta de Badiou a una pura abstracción. Sin embargo, él mismo termina por resolver el problema recurriendo a un texto de *L'hypothèse communiste* titulado “*L’Idée du communisme*” (Badiou, 2009a: 179-205), donde descubre que todo el peso de la eternidad recae sobre la Idea [*Idée*], y que, cuando se habla de resucitar una verdad, de lo que en realidad se está hablando es, efectivamente, de la Idea, de resucitar la Idea. No obstante, nos detendremos aquí sin profundizar más en ello, pues, como dijimos, la cuestión de la Idea será abordada en apartados posteriores.

Ahora trataremos de encontrar una solución a la cuestión presentada por Clemens. Desde nuestro punto de vista, pese a carecer de una teoría que explique de un modo racional la posibilidad de inscribir lo eterno en el presente, que permita capturar “la historicidad de la eternidad de la contingencia” y, además, que sea inteligible como tal en otros mundos, lo que hace factible la propuesta de Badiou es el hecho de que una verdad es una excepción inmanente a lo que hay, a la lógica vigente; y, en tanto excepción, comparte con el resto de procedimientos de verdad (en otros mundos y en otras épocas) su excepcionalidad misma. Es decir, la eternidad de las verdades, por un lado, se inscribe en el presente en tanto excepción inmanente al mundo en el que tiene lugar; y, por otro, es inteligible ‘históricamente’ como excepción inmanente a un mundo en sentido genérico. Finalmente, diremos que lo que las puede situar, pese a ser secuenciales, en una especie de ‘pensamiento histórico’ de los procedimientos de verdad, es su propio carácter de excepción, o, en términos de *L’être et l’événement*, su condición de conjunto genérico. Se trata pues de la sustracción como carácter diferenciador y donante de inteligibilidad; sólo lo que se sustrae al orden establecido en su propio mundo –o situación– puede ser comprendido más allá de sus particularidades, y, así, inscrito en la eternidad de un presente. Si hay algo que ensamble históricamente las diferentes secuencias que componen los procedimientos de verdad y las haga inteligibles como conjunto –o incluso susceptibles de ser resucitadas– es, precisamente, que inscribieron su eternidad en forma de excepción a lo particular en un tiempo concreto, como procedimiento de sustracción creador de nuevas formas

¹⁴⁵ “Je crois aux vérités éternelles et à leur fragmentée dans le présent des mondes. Ma position sur ce point est tout à fait isomorphe à celle de Descartes: les vérités sont éternelles parce qu’elles ont été créées, nullement parce qu’elles sont là depuis toujours” (Badiou, 2006: 534).

de pensamiento imposibles hasta el momento. Es lo in-diferente, lo genérico, lo que permite pensarlas en su eternidad; el hecho de no caer bajo ningún determinante particular.

Esta última cuestión nos lleva al acontecimiento como punto de ruptura y –posibilidad– de apertura de un tiempo nuevo, de un procedimiento de verdad eterno; el acontecimiento, como también apuntábamos en el resto de cuestiones y apartados, es imprescindible para propiciar la posibilidad de un nuevo procedimiento de verdad, de un nuevo tiempo. El acontecimiento evanescente e intemporal separa el estado previo a su advenimiento, el devenir mundano, de la infinidad de nuevas oportunidades de creación verdadera que se abren con su (del acontecimiento) haber tenido lugar. Con respecto a la relación entre acontecimiento y tiempo, más allá de la afirmación de la evanescencia e intemporalidad de una ruptura con el devenir natural, diremos que es el acontecimiento el que extrae de un tiempo (del devenir de un mundo) un tiempo nuevo (la apertura de una infinidad de nuevas posibilidades), del mismo modo que decíamos que extrae lo infinito de lo finito.

“El punto que hemos de encontrar [el punto de imposible, lo real, el acontecimiento] ha de ser tal que le podamos anexar una duración diferente. (...) Se trata, por tanto, de un tiempo imposible, pero que será *nuestro* tiempo” (Badiou, 2007c: 35 trad.).

A ese nuevo tiempo se lo denomina “nuevo presente [*nouveau présent*]” a partir de *Logiques des mondes* (2006), y se dice de él que su materialidad envuelve las consecuencias propias del acontecimiento. Así, a diferencia de lo que sucede en Deleuze, el acontecimiento de Badiou no puede ser ni pasado ni futuro, sino la posibilidad de un nuevo presente a partir del presente mismo, un nuevo presente inmanente; “il [el acontecimiento] nous fait présent du présent” (Badiou, 2006: 407). Él, el acontecimiento, esconde, por tanto, la llave de la eternidad, de la apertura a un nuevo infinito no constructible..., en definitiva, la de toda posibilidad sustractiva de dar inicio a un nuevo procedimiento de verdad orientado por el pensamiento portado por una subjetivación fiel a él, al acontecimiento.

1.9. A modo de conclusión

Ensayaremos aquí una brevísima síntesis de las ideas principales con la intención de llegar a un punto de sobra conocido, pues el propio Badiou lo expone explícitamente. Hemos visto que es en torno a la categoría de verdad que gira toda la filosofía de Badiou, construida ésta, la verdad filosófica, como un concepto vacío, de carácter totalmente formal que, eso sí, se nutre de la captura material de las verdades efectivas en tanto pensamientos (ciencia, política, arte y amor). Una vez identificados los acontecimientos, la filosofía trata de pensar los pensamientos (los acontecimientos y las consecuencias que de ellos se derivan) de nuestro tiempo de un modo composable en un espacio único proyectado conceptualmente por ella misma y desplegado de un modo sistemático; y todo ello mediante la práctica racional deductiva a partir de la cual se extraen las consecuencias de la autodeterminación axiomática (tensión entre su origen filosófico y su cualidad de condicionada) con la que se funda cada nueva filosofía.

Sabemos que ese espacio conceptual no es Absoluto; que la filosofía, fiel a su naturaleza dialéctica, se muestra totalmente abierta a las nuevas rupturas que en los diferentes terrenos de la verdad puedan advenir, atenta a las novedades de sus condiciones extra-filosóficas, a la captura del pensamiento de lo real de su tiempo. La filosofía es, por tanto, dinámica, y, en tanto tal (abierta al condicionamiento extra-filosófico de nuevos procedimientos de verdad), afirmativa; insiste, en interacción con los operadores que actúan directamente sobre lo real produciendo nuevas formas de pensamiento genérico, en que la verdad es hoy pensada y materialmente desplegada de modo universal gracias a la fidelidad a su origen sustractivo.

Así, la filosofía, pensada como afirmación de la posibilidad de lo radicalmente nuevo en nuestro tiempo (la verdad), se encuentra en parte fuera de nuestro tiempo; la filosofía, atravesada por el deseo de revuelta, de lógica, de riesgo y de universalidad, es deseo de cambio, deseo de libertad radical, deseo de nuevos procedimientos genéricos; deseo, por tanto, de un futuro disímil de lo que el presente trata de imponer. La filosofía así concebida se sustrae a lo que hay, a las normas de su tiempo, y, extra-filosóficamente condicionada, afirma también la posibilidad de construir en el presente, tras el ‘haber tenido’ lugar contingente de una ruptura acontecimental, un futuro sustraído a las constricciones de ese mismo presente; es la filosofía como orientación más allá de lo particular, de la experiencia mundana y de la confusión turbadora de un exceso de información interesada; la muestra de que las verdades son posibles en nuestros mundos.

Si nos fijamos detenidamente advertiremos, cierto es que sin demasiado esfuerzo, que de lo que aquí se trata es de una filosofía de carácter dialéctico (abierto a toda nueva ruptura sustractiva y a la afirmación del despliegue de sus consecuencias) y materialista (apoyada en los pensamientos genéricos que son las nuevas verdades efectivas, pues toda verdad tiene como material el pensamiento). Es, por tanto, una filosofía que se sustrae a lo establecido y afirma las novedades de su tiempo a partir de su propia composibilidad, en la medida en que ambas tienen su origen en la potencia sustractiva de una ruptura acontecimental; las verdades efectivas directamente originadas en esa ruptura, y la filosofía en tanto extra-filosóficamente condicionada por los nuevos procedimientos genéricos –que en ellas (en las rupturas) se originan–.

Además, Badiou (2012-2013 : seminario) considera que es inoportuno hablar de dialéctica entre idealismo y materialismo en términos de una posible contradicción antagónica entre pensamiento y real, porque para él el pensamiento (en los términos en los que más arriba hemos hablado de él) es parte de lo real, y toda distinción entre ambos obvia dicha relación; o sea, que “*el pensamiento forma parte de lo real [la pensée fait partie du réel]*”. Así que, en estos términos, es posible afirmar y mostrar que la verdad, en tanto compuesta por un pensamiento, en tanto procedimiento de pensamiento que forma parte de lo real, existe en un mundo. Se trata de lo que en *Le siècle* Badiou (2005: 197 trad.) denominaba como “el ideal de una *formalización materialista*”, o la forma de salir del romanticismo a partir de la idea hegeliana de extraer lo infinito de lo finito –independientemente de la distancia entre Hegel y Badiou–; de extraer lo infinito y eterno de un pensamiento verdaderamente genérico de la finitud de un acontecimiento evanescente.

Y por si fuera poco, también sabemos que es el propio Badiou quien en *Logiques des mondes* (2006) insiste en la idea de reservar para su propuesta la nominación de *dialéctica materialista*, frente a la primacía del devenir natural impuesta por el *materialismo democrático* de los sofistas con el apoyo insoslayable de la doxa generalizada. Insistiremos en su máxima, en la de *Logiques des mondes*, una vez más: “Il n’y que des corps et des langages, *sinon qu’il y a des vérités*”. Materialidad y verdad, presentes y unidas por la experiencia del acto que hace posible lo imposible, de lo real que adviene en sustracción a lo que hay, en suma, unidas por la ruptura acontecimental y el despliegue del pensamiento –que su axioma libera– por una nueva figura fielmente subjetivada.

De modo que la filosofía es un nuevo comienzo con raíces en lo real de su tiempo; en cuyo caso también lo es la filosofía de Badiou, pero no por que él o nosotros lo digamos, sino

porque así la practica. De hecho, si nos presentáramos directamente ante Badiou y le cuestionásemos por lo que él considera que es la filosofía, la respuesta podría ser que él mismo es la filosofía.

“Quand j’aurai écrit *L’Immanence des vérités* [su tercera gran obra filosófica], ayant ainsi véritablement proposé l’unité de trois composantes de toute philosophie [diagnóstico de una época, construcción contemporánea de un concepto de verdad y una experiencia existencial relativa a la verdadera vida], je pourrai dire: la philosophie c’est moi. Et c’est donc aussi bien, également, vous tous, qui me lisez, et qui pensez ce faisant avec moi, ou contre moi. Car si pensée il y a, il y a aussi l’éternité d’une expérience terrestre, celle d’une immanence à la vraie vie. Alors, nous tous, amis et ennemis, partagerons le bonheur de cette immanence”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Consultar, Badiou (2015b: 85); o bien en formato vídeo, en la bibliografía reservada a los documentos de audio y/o visuales, Badiou (2014a), una intervención realizada el 30 de octubre de 2014 en Praga, bajo el título *Qu’est-ce qu’une vérité?*, y encuadrada en un ciclo de conferencias sobre su propia filosofía: “Philosophie des vérités”.

PARTE II

2. *Ontología y ontología:* el proyecto onto-lógico de A. Badiou

Ahora que ya conocemos *qué es filosofía* para Badiou, cuáles son sus condiciones intrínsecas y extrínsecas, las categorías a las que éste considera que no puede renunciar si no quiere dejar de ser filosofía como tal, etc.; ahora es cuando podemos pasar a abordar el pensamiento onto-lógico de Badiou, es decir, las cuestiones relativas al ser, al ser-ahí, a los procedimientos de verdad tanto desde una posición como desde la otra, a la relación que entre ellos (ser y aparecer) se establece y a las modificaciones que los conceptos clave sufren con el paso de uno al otro y como consecuencia del contacto con lo real contemporáneo, con los nuevos y precarios procedimientos de verdad.

L'être et l'événement y *Logiques des mondes* conforman la metafísica¹⁴⁷ que sustenta el proyecto filosófico de Badiou, su estructura; toda obra secundaria, todo ensayo, todo análisis filosófico contemporáneo, en suma, toda reflexión que contenga la firma de Alain Badiou está pensada bajo el influjo –o, más bien, sobre la estructura– de los postulados que marcan estas dos gigantescas construcciones: la *ontología* y la *ontología*. Por un lado, el pensamiento del ser, del ser inconsistente sustraído a toda forma de lo Uno; por otro, el pensamiento del aparecer, de las redes de relaciones que hacen consistir ese ser que aparece, o sea, su ser-ahí. Sin embargo, a pesar de que diferenciamos entre los dos libros y el tipo de pensamiento que en cada uno de ellos se despliega –algo que, por otro lado, es totalmente natural y deseable si lo que se pretende es escudriñar el pensamiento de Badiou–, no cabe la menor duda de que ciertamente conforman, como el propio subtítulo de *Logiques des mondes* sugiere (*L'être et l'événement II*), un único sistema: una metafísica onto-lógica. Un sistema filosófico que gira en torno a una estructura dinámica y unificada de conceptos articulados de un modo totalmente riguroso. En el interior de ese sistema una *ontología* basada en la teoría de conjuntos y una *ontología* basada en la teoría de categorías constituyen las herramientas formales de las que Badiou se sirve para pensar el

¹⁴⁷ Metafísica es un término que el propio Badiou utiliza y al que, como apuntábamos en una nota anterior, no le tiene ningún miedo. A ello hace referencia en el “Prefacio a la nueva edición” del año 2007 de *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*; en la presente bibliografía, Badiou (1969: 20 trad.).

devenir natural mundano –o situacional– y cómo las rupturas acontecimentales puede abrir la posibilidad del inicio de nuevos procedimientos de verdad.

Esta segunda parte de la tesis, compuesta por los tres próximos apartados principales (2.1. *L'être et l'événement*, 2.2. *Logiques des mondes*, 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”), tiene como objetivo la introducción y adquisición de la base teórica y conceptual necesaria para la penetración en los intersticios de la filosofía de Badiou. Sabemos que, sin intención alguna de degradar el verdadero valor que *Théorie du sujet* tiene en el origen y la evolución del proyecto filosófico actual de Alain Badiou, sus dos grandes obras –a la espera de la tercera y definitiva– son *L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*. *L'être et l'événement*, 2. Que la segunda sea una secuela de la primera lleva implícito que entre ellas debe existir cierta relación, por mínima que ésta sea, incluso una relación que sea una no-relación, una relación que no haga más que constatar que, de hecho, esas dos obras no están relacionadas. Sabemos también que este último no es el caso al que aquí nos enfrentamos, sino más bien el de una relación dialéctica que es preciso analizar. Es por ello que se torna imprescindible estudiar también la relación entre ambas.

El primer paso, como no podía ser de otro modo, consiste en acercarse a cada una de esas obras por separado, sumergirse en el entramado conceptual y aprender a deslizarse con ligereza por los exigentes desarrollos formales (matemáticos y lógicos) que dan soporte a las obras a las que aquí nos referimos. La complejidad de esta construcción metafísica, su carácter sistemático y su base onto-lógica, en suma, su aspiración a la totalidad –si así puede ser dicho–, así lo requiere; sin una comprensión previa del conjunto de su obra, y de ésta como sistema, carecería de sentido tratar de adentrarse en cuestiones concretas que, en el fondo, dependen de esos fundamentos onto-lógicos fuertemente enraizados en las teorías matemáticas y lógico-matemáticas contemporáneas.

Podríamos optar por realizar un análisis conceptual que incorporara la evolución histórica de los conceptos durante las diferentes etapas del desarrollo de la filosofía de Badiou, podríamos organizar esos análisis en función de categorías que consideraríamos útiles para lograr nuestros objetivos o, de un modo más generoso, podríamos ordenar toda la exposición en torno a taxonomías que pudieran facilitar la comprensión de cuestiones concretas, como de hecho hemos practicado en la parte primera de la tesis. También podríamos buscar otros modos más originales de introducirnos en el entramado conceptual de Badiou, pero, sin embargo, la exposición

adolecería del carácter sistemático con el que el filósofo francés impregna sus dos *magna opera* –o, si se prefiere, única; considerando las dos como lo que son: un sistema–. De ahí que tomemos la determinación de que la línea a seguir no difiera en demasía del orden establecido en cada una de ellas. El objetivo es facilitar la aprehensión de los conceptos clave que sustentan la obra de Badiou (es en torno a ser, ser-ahí, acontecimiento, sujeto y verdad que gira toda su obra), así como la de otras construcciones conceptuales en las que se apoyan (sustracción, relación, situación, mundo, estado de la situación, trascendental, objeto sin sujeto, intervención, incorporación, fidelidad, procedimiento genérico, cuerpo, etc.), se encuentran entre los más significativos de los muchos que iremos viendo), pero también, hasta cierto punto y en función de cada caso, conocer los mecanismos técnicos (formales; lógico-matemáticos) que los sustentan (es preciso poner en la balanza tanto la complejidad de los desarrollos formales como su necesidad para la comprensión final de concepto¹⁴⁸ que esté en juego) e indagar sobre la interacción que se establece entre las propuestas que componen este –aún– *work in progress* que constituye el proyecto filosófico de Alain Badiou.

Renunciamos, sin embargo, a la exposición continuada de ejemplos, lo cual engordaría el proyecto de una manera desmesurada e innecesaria (las dos obras de Badiou, especialmente *Logiques des mondes*, están plagadas de elocuentes ejemplos que acompañan de un modo máximamente didáctico los desarrollos conceptuales y formales, y que difícilmente seríamos capaces de mejorar); no obstante, somos conscientes de la pérdida que ello supone, principalmente en el caso de las explicaciones sobre *Logiques des mondes*, donde las meditaciones sistemáticas que veíamos en *L'être et l'événement* (desarrollo conceptual, referencia filosófica, desarrollo matemático), si bien en su estructura se mantienen en la medida de lo posible, se convierten en “un entrelazamiento de ejemplos y de cálculos que pone en escena, directamente, la complejidad consistente de los mundos” (Badiou, 2006: 47; 56 trad.). A pesar de su peso, y recurriendo a ellos sin complejos cuando la dificultad de la argumentación así lo requiera, consideramos que el seguimiento de los desarrollos es posible aplicando, como tratamos de hacer, una exposición entrelazada (no paralela) de los desarrollos conceptuales y matemáticos, acompañados, a su vez, de pequeñas referencias o notas relativas al origen

¹⁴⁸ En esta segunda parte de la tesis doctoral, dedicada, como decimos, a la exposición de los conceptos principales que marcan el despliegue de *L'être et l'événement* y de *Logiques des mondes*, seremos lo más concisos posible en lo que a los desarrollos matemáticos se refiere, limitándolos a lo mínimo imprescindible, pues no son más que una herramienta más –si bien es cierto que en ocasiones imprescindible– para alcanzar nuestro verdadero objetivo: adquirir los conocimientos básicos para profundizar en las cuestiones concretas que aquí nos preocupan.

histórico-filosófico de las nociones más relevantes.

La estructura general de esos dos primeros apartados, dedicado cada uno de ellos a uno de los dos libros (aquí irán por vías paralelas; las relaciones se indagarán en el siguiente apartado), estará dividida en tres subapartados asignados en función de los conceptos en torno a los cuales gira toda la filosofía de Badiou, a saber: el ser, o ser ahí en su caso; el acontecimiento; y, conjuntamente, debido a la profundidad de su unión, sujeto y verdad –si bien es cierto que en el interior también serán abordados por separado–.

A continuación, con la intención de dar sentido a las declaraciones que describen el proyecto filosófico de Alain Badiou como un sistema íntegro que incorpora el pensamiento dialéctico entre el ser y el ser-ahí (o dicho en términos kantianos, paradójicamente –porque Badiou no renuncia a ninguno de ellos–, el *fenómeno* y el *noúmeno*), ensayaremos un análisis que nos permita localizar y analizar los puntos de continuidad y de ruptura que conlleva la publicación del segundo de esos dos volúmenes. *Grosso modo*, nos detendremos en el estudio de la relación dialéctica entre el pensamiento del ser y el del ser-ahí (incluidas las correlaciones internas que engloban), relación que Badiou se esfuerza por mantener con vida en su filosofía; así como también subrayaremos las tensiones, los giros, las inflexiones, las modificaciones, las reconceptualizaciones, los abandonos... que el paso del pensamiento del ser al ser-ahí comporta. Especialmente, trataremos de subrayar, de un modo transversal, los puntos que mantienen viva la relación dialéctica entre la *ontología* y la *ontología*, es decir, esos nexos que permiten hablar de una onto-logía. El valor de tales desplazamientos, lejos de pasar desapercibido, queda claramente reflejado y puesto en valor en las siguientes líneas escritas por Meillassoux (2011b: 122):

“Comme tout véritable philosophe, Badiou a progressé dans sa pensée à mesure qu’il l’élaborait. La pensée d’un philosophe authentique ne se contente pas de soumettre des domaines nouveaux à des concepts déjà prêts, mais soumet dans le même temps ses concepts à de tels domaines, les transforme à leur contact”.

Consecuentemente, y como no podía ser de otro modo, dedicaremos un espacio lo suficientemente amplio como para que las cuestiones de mayor relevancia con respecto a los cambios provocados por el paso de *L’être et l’événement* a *Logiques des mondes* puedan ser enunciadas y abordadas. En concreto, abordaremos diez cuestiones, principalmente centradas en las categorías que articulan la filosofía de Badiou, pues ésas son las que las dos obras comparten.

Entre ellas, la de mayor relevancia será la primera (2.3.1. Del ser al ser-ahí), que, además de encontrarse en el origen del resto de cambios que analizaremos, abraza un amplio espectro de desplazamientos.

Tras lo dicho, con la intención de evitar caer en redundancias innecesarias –al menos más de las moderadamente soportables–, y puesto que el objetivo aquí no es mayor que el de anticipar de un modo general lo que en los siguientes puntos abordaremos en profundidad, antes de dar paso al siguiente apartado no resta más que reconocer que lo que se persigue, con la siguiente exposición detallada de cada una de las dos obras y con el análisis de los desplazamientos principales provocados por la inevitable evolución del pensamiento de Badiou, es que dispongamos de los recursos fundamentales para poder avanzar y abordar cuestiones concretas siguiendo los encadenamientos conceptuales desde el interior mismo del sistema filosófico de Alain Badiou. Pero este último es un tema que reservaremos para la parte tercera. Por el momento acabaremos con una cita del propio Badiou, una que haga las labores de introducción a lo que viene a continuación.

“Une fois qu’on a dit que les quatre concepts les plus importants sont le multiple, la vérité, l’événement et le sujet, le problème philosophique, c’est le lien entre ces quatre concepts, c’est-à-dire comment ils vont être organisés, comment ils vont constituer une pensée” (Badiou, 2008: seminario).

2.1. *L'être et l'événement*

Como acabamos de ver, *L'être et l'événement* supone el (re)comienzo de un proyecto filosófico que todavía hoy se está desarrollando, creciendo y evolucionando¹⁴⁹, con la forma de un verdadero sistema filosófico de carácter totalizador. Badiou comienza con la construcción de una (meta-)ontología a partir de la cual irá creciendo todo su pensamiento en continua interacción –bidireccional– con el presente, con los retos filosóficos que le plantea la apuesta por el mantenimiento de un concepto de verdad a la medida de su tiempo. Principalmente hay tres gestos, tres líneas que marcan el devenir de la obra.

Ontología es matemática

El gesto fundador a partir del cual encara el problema del ser-en-tanto-ser es platónico: ontología = matemática. Esa es la afirmación inaugural de *L'être et l'événement*: la matemática es la que constituye el discurso ser-en-tanto-ser. O, en palabras del propio Badiou (1992a: 169 trad.): “la matemática *es* la ontología, en sentido estricto, o sea el desarrollo infinito de lo que puede decirse del ser *en tanto* ser”. Incluso aunque los propios matemáticos no sean conscientes de ser los ontólogos, la matemática avanza como una ciencia abierta que constituye todo lo que del ser se pueda decir. Por tanto, lo que Badiou asevera es que si algo se puede decir del ser-en-tanto-ser tiene que ser matemáticamente dicho.

“La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre su discurso”. (Badiou, 1988: 16 trad.)

La consecuencia principal de esa tesis consiste en que se obliga a la filosofía a renunciar a la ontología para, en su etapa fundadora, jugar el papel de meta-ontología. La filosofía deberá esforzarse por localizar y mostrar el discurso del ser, que se encuentra en los intrincados senderos de la matemática de su tiempo.

¹⁴⁹ Recordemos que Badiou tiene prevista la publicación de la tercera gran obra –tras *L'être et l'événement* (1988) y *Logiques des mondes* (2006)– en 2017, con la que dará por culminado su proyecto filosófico.

Badiou recupera así la fuerza del racionalismo y el matema [*mathème*] para pensar el ser. Con esta reivindicación se está situando, en primer lugar, contra Heidegger y las consecuencias de la dominación actual de sus tesis en el campo de la filosofía. Para el filósofo alemán la metafísica –asociada a la matemática, o a la ciencia en su propio lenguaje– se ha constituido desde Platón como el discurso del olvido del ser; es en el poema donde se presenta el ser –como *presencia*–. Las siguientes palabras de Badiou (1988: 18 trad.) muestran el abismo que separa a ambos en lo que al acceso al ser se refiere:

“(…) a la seducción de la proximidad poética (…) opondré la dimensión radicalmente sustractiva del ser, forcluido no solo a la representación sino de toda presentación. (…) La ontología poética, que se encuentra –como la Historia– en el *impasse* de un exceso de presencia donde el ser se oculta, debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura la des-cualificación y la impresentación”.

Pero esa relación con Heidegger no es de oposición directa sino ambivalente. Badiou coincide con él, como lo hace en otros aspectos, en la necesidad de que todo proyecto filosófico debe comenzar por la cuestión del ser (de la ontología). De ahí la afirmación realizada unas líneas más arriba en las que se indicaba que la filosofía en su etapa fundadora debe jugar el papel de una meta-ontología (o meta-matemática, según la tesis que equipara la ontología con la matemática).

En segundo lugar, Badiou se muestra beligerante contra las metafísicas dogmáticas, es decir, contra la determinación onto-teo-lógica que asocia el ser a Dios. Se trata en este caso de romper con la máxima de Leibniz que tan bien condensa el devenir de la historia de la metafísica: “Aquello que no es *un ser*, no es un *ser*”. Pero la tiranía de lo Uno (Dios o sustancia, es indiferente), del ser supremo es incompatible con la concepción del ser como multiplicidad pura. Lo que lleva a Badiou a una lectura del *Parménides* de Platón (166c) en la que termina seleccionando como axioma las palabras que Platón pone en boca de Parménides para resumir las consecuencias dialécticas del diálogo: “si lo uno no es, nada es”.

“La conclusión aporética a la que llega Platón es interpretable como *impasse* del ser, al filo del par constituido por lo múltiple inconsistente y lo múltiple consistente. ‘Si lo uno no es, nada es’ quiere decir también: sólo es pensado el no-ser

de lo uno hasta el fin que adviene el nombre del vacío como única presentación concebible de lo que siendo impresentable, soporta como multiplicidad pura, toda presentación plural, es decir todo efecto-de-uno” (Badiou, 1988: 48 trad.).

Si lo que se presenta es uno, y Badiou sostiene que el ser es múltiple y se sustrae a toda presentación; el ser, como múltiple puro que es, tiene que ser un múltiple inconsistente que necesita que se le aplique un efecto de consistencia (“efecto-de-uno”) que nos permita pensarlo en una presentación como nombre, o sea, como uno que no es. Ese nombre será, como más abajo veremos, “el vacío [*le vide*]”.

Para desplegar esas intuiciones conceptuales Badiou encuentra en la revolución lógico-matemática de Frege y Cantor –y posteriormente de Gödel y Cohen– el aliado que le proporcionará las nuevas –y necesarias– orientaciones de pensamiento que le permitan la afirmación del ser como múltiple puro –infinito– y avanzar en su proyecto racionalista. Así, la teoría matemática que en *L’être et l’événement* le dará acceso al pensamiento del ser como multiplicidad pura –inconsistente– es la teoría de conjuntos post-cantoriana axiomatizada por Zermelo y Fraenkel. Una teoría que piensa toda entidad matemática como un múltiple, una teoría sin Uno que le empuja a defender que el ser es multiplicidad y nada más que eso; un múltiple solo está compuesto por múltiples. El ser será, por tanto, por oposición a la consistencia que dona lo uno, un “múltiple inconsistente”¹⁵⁰. En este aspecto, en lo concerniente al pensamiento del ser como múltiple puro que se sustrae a lo Uno, aunque manteniéndose fiel a Platón, Badiou se aleja de él¹⁵¹. En *Manifeste pour la philosophie* escribirá: “Nuestro momento es el de un *platonismo de lo múltiple*” (1989: 81 trad.). Entonces, situado el ser en el terreno de la abstracción extrema, no puede ser más que el ser sin atributos¹⁵². Gracias a los trabajos que

¹⁵⁰ Más abajo profundizaremos en ello; aquí no interesa más que la simple presentación para contextualizar el proyecto de *L’être et l’événement*.

¹⁵¹ “Like Plato, Badiou insists on the primacy of the eternal and immutable abstraction of the mathematico-ontological Idea; however, Badiou’s reconstructed Platonism champions the mathematics of post-Cantorian set theory, which itself affirms the irreducible multiplicity of being” (Duffy, 2012: 59).

¹⁵² Para ejemplificarlo, Badiou (2009b: 54 trad.) recurre a la novela *El hombre sin atributos* del escritor austriaco Robert Musil (1880-1942). A partir de esa primera referencia a la novela de Musil, el filósofo francés recurre a ella en repetidas entrevistas y seminarios. Citaremos dos ejemplos de ello, sin carácter exhaustivo pero con la intención de mostrar que su utilización es continuada en el tiempo y por diversos medios. El primero, en el seminario *Que signifie “changer le monde”?* (7), con fecha del 14 de marzo de 2012. Éste se encuentra encuadrado en la serie de seminarios que impartía en la ENS (ahora en el teatro La Commune de Aubervilliers), concretamente en el curso

Cantor realizó sobre el infinito¹⁵³ y al posterior desarrollo de la teoría de conjuntos, hoy podemos pensar una nueva concepción del infinito más allá del infinito potencial (que no es más que lo finito en un proceso interminable –hacia arriba o hacia abajo–; pero siempre permaneciendo en lo finito).

“(…) la matemática ha localizado *los* infinitos en la indiferencia de lo múltiple puro. Ha tratado al infinito actual en la trivialidad del número cardinal. Ha neutralizado e íntegramente desacralizado al infinito, sustrayéndolo incluso a toda metafórica de la tendencia, del devenir o del horizonte, arrancándolo al reino de lo Uno, para diseminarlo (...) en la tipología sin *aura* de las multiplicidades” (Badiou, 1992a: 168 trad.).

Es decir, el infinito actual realiza la secularización del infinito de la que el pensamiento conceptual no era capaz y lo separa definitivamente de la figura de Dios (de lo Uno). En definitiva, la teoría de conjuntos le permite a Badiou pensar infinidades de múltiples únicamente compuestos por más múltiples, y todo ello a partir del conjunto vacío mismo. El vacío, nombrado como múltiple, múltiple al que no pertenece ningún elemento, será precisamente el nombre del ser; múltiple consistente (el nombre del ser, el vacío, que permite pensar un múltiple im-presentable o múltiple inconsistente, el vacío mismo) (Badiou, 1988: 67-74 trad.).

2011/2012, como continuación y cierre de la cuestión *Que signifie “changer le monde”?* iniciada en el curso previo (2010/2011). Está disponible en internet: <<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=800>>; pero también existe acceso libre a las notas sobre el curso (Badiou, 2011-2012) en: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/11-12.htm>>. El segundo, en una entrevista para la radio pública francesa France Culture, concretamente para el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance”, con fecha del 21 de enero de 2013. Ese encuentro en la radio pública francesa se encuadra en una serie de cinco entrevistas, todas ellas con un marcado carácter divulgativo –aunque sin renunciar por ello a la explicación de conceptos clave y complejos de su filosofía–, consecutivas (una por día) en semana para analizar diferentes aspectos de su filosofía. En este caso concreto el título de la entrevista fue: *Alain Badiou (1/4): métaphysique du multiple*. Disponible en internet: <<http://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/avec-alain-badiou-14-metaphysique-du-multiple>>. En adelante se convierte en un recurso común en sus intervenciones.

¹⁵³ “Cantor concluye el gesto histórico galileano: en el mismo lugar en que en el pensamiento griego –luego greco-cristiano– se producía una apropiación esencial del ser por lo finito –lo finito era el atributo óntico de la diferencia divina– se pasó a predicar, por el contrario, la infinitud del ser –y sólo de él– en tanto ser bajo la noción de ‘conjunto infinito’, en tanto que lo finito pasó a servir para pensar las diferencias empíricas, o propias del ente, intrasituacionales” (Badiou, 1988: 166 trad.).

Por último, Badiou se posiciona en contra de la reducción de la filosofía a mero análisis discursivo, actitud que la corriente analítica anglosajona defiende y practica. Por un lado, la imprescindible –tras la declaración del gesto platónico– fidelidad a la categoría de verdad, no permite de ninguno de los modos tal reducción, que más bien es característica de los sofistas. Por otro, sostener que las matemáticas son la ontología, la ciencia del ser-en-tanto-ser, obliga a que éstas sean tomadas en consideración como el pensamiento que puede iluminar la filosofía. Badiou rechaza la posibilidad de que las matemáticas sean entendidas como un simple instrumento o una técnica, como un objeto de escrutinio filosófico; y, además, niega la alternativa de que la relación entre filosofía y matemática sea reducida a meras cuestiones lógicas o lingüísticas. Es decir, Badiou (2004: 3-21) se sitúa de este modo del lado de lo que él mismo denomina la matemática como gran estilo [*grand style*], herencia filosófica de Platón, Descartes, Spinoza, Kant y Hegel, entre otros; frente al pequeño estilo –o estilo menor– [*little style*]. Esto significa que Badiou (1998b: 37-50 trad.) no se resigna a la “versión lingüística del aristotelismo” y considera que la matemática es un pensamiento que, como tal (pensamiento del ser, ontología), condiciona –y orienta– a la filosofía¹⁵⁴. En el caso concreto de *L'être et l'événement*, Badiou distingue y se sirve de tres “orientaciones de pensamiento”, que concretamente son: la orientación constructivista (Gödel), que subordina los juicios de existencia a protocolos lingüísticos finitos y controlables, es decir, asociados al saber (ya establecidos y estables); la orientación trascendente (teoría de los grandes cardinales), que regula la existencia en función de una totalidad trascendente dominadora; y la orientación genérica (teoría de los

¹⁵⁴ Para Badiou (1988: 314 trad.) todo *pensamiento* es consecuencia de enfrentarse al *impasse* de una estructura, a lo real de una situación: “Un pensamiento no es otra cosa que el deseo de poner fin al exorbitante exceso del estado”; afirmación que implícitamente nos está diciendo que todo pensamiento conlleva un acto, una decisión, una decisión indecidible: “(...) ningún verdadero conflicto que suceda en el pensamiento admite solución; el consenso es enemigo del pensamiento” (Badiou, 1998b: 49 trad.). Del mismo modo que el resto de condiciones de la filosofía (la política, el arte, el amor), la matemática tiene que enfrentarse a situaciones en las que se ve forzada a volverse sobre sí misma y encarar un *impasse* que los recursos de los que dispone no le permiten solucionar. “(...) en el momento en que la matemática topa con la paradoja y con la inconsistencia, con la diagonal y con el exceso, (...) da en pensar algo que, en su pensamiento, pertenece al orden de una decisión ontológica. Se trata propiamente de un acto que introduce de forma duradera lo real del ser, es decir, que introduce el elemento cuyas conexiones y configuraciones habrán de establecerse mediante una tarea que ese acto se encargará de asumir” (Ibid.: 45-46 trad.). Es en esos momentos de decisión indecidible en los que las condiciones de la filosofía (que lo son precisamente por ser pensamientos en sí mismos), en este caso concreto la matemática, se ven forzadas a tomar una decisión de pensamiento (una decisión axiomática) que, al tocar lo real del ser, se convierte en aserción de existencia. Aserciones que, lógicamente, condicionan y orientan a la filosofía.

conjuntos genéricos), que plantea que la única norma de la existencia es la consistencia discursiva (la existencia carece de norma¹⁵⁵). De todas ellas¹⁵⁶, la orientación genérica es la que se asocia a los procedimientos de verdad en la filosofía de Badiou. Y es ella, por tanto, la que a partir de este momento cobrará mayor importancia.

La filosofía debe centrarse en lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser¹⁵⁷

La filosofía, habiendo quedado restringida la tarea ontológica al campo de la matemática¹⁵⁸, y tras la etapa fundadora en la que ésta (la filosofía) se esfuerza por localizar –en las matemáticas– y mostrar el discurso del ser, debe centrarse, precisamente, en lo que hace excepción al ser, en lo que se sustrae a sus leyes: el acontecimiento y los posteriores y eventuales procedimientos de verdad; o sea, lo que acontece, lo que adviene o tiene lugar. Pese a que los acontecimientos –y en consecuencia los procesos de verdad que en ellos pueden tener inicio– son ontológicamente (matemáticamente) rechazados, Badiou no renuncia al pensamiento del ser del acontecimiento –ni al de la verdad, ni tampoco al del sujeto–. Aun siendo pensados como “múltiples extraordinarios” (reflexivos, que se pertenecen a sí mismos) por la matemática, la teoría axiomática de conjuntos no contempla la posibilidad de la existencia de ese tipo de múltiples –reflexivos–, que son, precisamente, el tipo de multiplicidad que sirven a Badiou para pensar el acontecimiento –y a partir del cual podrá comenzar un nuevo proceso de verdad–. Si los acontecimientos son los que abren la posibilidad del inicio de una multiplicidad genérica –o

¹⁵⁵ “(...) privilegia las zonas indefinidas, los múltiples sustraídos a toda acumulación de predicados, y también privilegia los puntos de exceso y los datos obtenidos mediante sustracción” (Badiou, 1998b: 48).

¹⁵⁶ En *Court traité de l'ontologie transitoire* Badiou realiza un interesante ejercicio que puede ser instructivo para acercarse de una manera intuitiva y conceptual a las tres orientaciones; asocia cada una de ellas a una naturaleza política concreta. Así, asocia la orientación constructivista a las democracias parlamentarias (política de particularidades empíricas), la orientación trascendente a Stalin y la orientación genérica a una política genérica (política de la existencia como sustracción a lo que hay, a lo empírico, al Estado; política de lo que existe únicamente por no poderse medir; de singularidades sustraídas).

¹⁵⁷ A diferencia de lo efectuado en la primera de las tres líneas que marcan el devenir de *L'être et l'événement*, éste y el siguiente punto se tratarán aquí de un modo más superficial. Se procederá de tal modo porque, al ser esos dos puntos particularmente importantes en la filosofía de Badiou, profundizaremos en ellos más abajo, tanto en lo que a *L'être et l'événement* se refiere como en otros apartados posteriores.

¹⁵⁸ “(...) la philosophie est originellement séparée de l'ontologie” (Badiou, 1988: 20).

proceso de verdad– que condicione a la filosofía, debemos recordar que los acontecimientos se podrán dar tanto en el terreno de la ciencia como de la política, del arte o del amor. Y si tales son los tipos de acontecimiento y procedimiento de verdad que pueden condicionar a la filosofía, el papel de ésta debe ser, precisamente, “el de producir la configuración conceptual susceptible de acogerlos, por poco nombrados , o identificados, que aún estén”¹⁵⁹ (Badiou, 1989: 65-66 trad.).

Con respecto a qué es lo que a Badiou le interesa de las matemáticas para pensar el ser del acontecimiento mismo y el de sus consecuencias, hay que reconocer que se interesa por la capacidad que éstas tienen para pensar lo indecible (acontecimiento) y lo indiscernible (verdad; múltiple genérico), más allá de la pretensión de exactitud y objetividad del neopositivismo (Farrán, 2008). Un acontecimiento, efectivamente, no podrá nunca provenir ni ser comprendido por las leyes establecidas, por el discurso del saber (en el caso de la ontología por la doctrina del ser, o sea, los axiomas de la teoría de conjuntos y sus implicaciones); porque el acontecimiento es siempre algo nuevo y espantoso (*suplementario* a la situación; *supernumerario*) a los ojos de las leyes del ser, es lo que abre una brecha en el orden natural de dichas leyes. En definitiva, lo que sucede es que el acontecimiento se sustrae a las leyes del ser.

Del mismo modo que el acontecimiento se sustrae a leyes, lo que a partir de él surja tampoco podrá ser discernido por tales leyes. Las verdades, múltiples genéricos –infinitos– constituidos –mediante operaciones finitas– a partir de la intervención y fidelidad de un sujeto a un acontecimiento (el sujeto decide afirmar lo indecible y mantenerse fiel a sus consecuencias), serán indiscernibles según las leyes establecidas, o sea, ningún saber podrá reconocer tal múltiple genérico. Entones, diremos que es un múltiple que está siempre por venir y que sólo podrá ser reconocido en el futuro, haciendo brecha en el saber de la situación como resultado de la fidelidad de un sujeto a las consecuencias ilimitadas de un acontecimiento.

Todo ello nos lleva a introducir la figura del sujeto, tercera y última de las líneas que marcan el desarrollo de *L'être et l'événement* –aunque también el del resto de su obra filosófica, si bien evolucionando junto a ella–.

¹⁵⁹ En el momento de la elaboración de *L'être et l'événement* los acontecimientos que Badiou (1989: 57-66) considera que condicionan a la filosofía son: en el terreno de la ciencia, del matema, el trayecto que va de Cantor a Paul Cohen; en el orden de la política, la secuencia histórica que va, aproximadamente, de 1965 a 1980 (mayo del 68 y sus secuelas, la revolución cultural china, el movimiento obrero nacional de Polonia ‘Solidarność’, la revolución iraní); en el terreno del arte, del poema, la obra de Mallarmé, de Paul Celan, de Fernando Pessoa o de Ósip Mandelstam; y, en el terreno del amor, la obra de Jacques Lacan. La propuesta filosófica que Badiou presenta en *L'être et l'événement* se encuentra condicionada por tales acontecimientos y sus consiguientes procedimientos de verdad.

Las consecuencias del advenimiento de lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser

Acabamos de reconocer que la última de las líneas de pensamiento que marcan el devenir de *L'être et l'événement*, y que aquí nos interesa resaltar, es la referente al sujeto. Tras la equiparación de la ontología a la matemática, y tras la asignación a la filosofía de la tarea de una meta-ontología que debe incorporar la cuestión sobre el acontecimiento y sus consecuencias, el problema del sujeto aparece como una cuestión esencial. Es así porque es el sujeto el que, mediante las operaciones finitas que constituyen la invención de una fidelidad a un acontecimiento indecidible, producirá una verdad –inacabada– cuyo ser es siempre infinito.

En una época en la que se anunciaba la muerte del Hombre como concepto histórico y construido y se exigía, como consecuencia, la renuncia a la categoría de Sujeto por su incapacidad para fundar un proyecto universal, Badiou (1982: 295; 1988: 1 trad.; 1993: 8-9; 28-31 trad.) recurre a las prácticas no filosóficas (Marx y Freud, pero también Lenin y Lacan) que se encuentran en el origen de una doctrina post-cartesiana del sujeto¹⁶⁰. El sujeto que propone Badiou es, ya hemos hablado de ello, post-acontecimental; alejado de toda idea de consciencia y de todo particularismo (de toda asociación al saber, a lo estructurado, a lo que hay en una situación), el sujeto no puede surgir hasta que un acontecimiento haga brecha en las leyes de la situación en la que se presenta y abra una infinidad de nuevas posibilidades dirigidas a todos sin excepción (universalista, al abrir la posibilidad de la creación de un múltiple genérico que no pueda ser caracterizado como conjunto por las características particulares de los elementos que lo constituyen). Por tanto, estamos hablando de un sujeto post-cartesiano totalmente alejado de la fenomenología y que, además, también evita caer en las constricciones del estructuralismo. Así configurado, el sujeto es inseparable de la excepción que permite su aparición (un acontecimiento) y de la novedad universalista que su fidelidad a tal excepción provoca (un procedimiento infinito de verdad, un múltiple genérico). Diremos también que, si el sujeto depende de un acontecimiento y él es el soporte finito de una verdad infinita, no puede haber más que sujeto científico, político, artístico o amoroso.

Sobre estas tres ideas principales que acabamos de transitar se construye *L'être et l'événement*, obra que ahora trataremos de introducir conceptualmente para poder continuar

¹⁶⁰ Subrayaremos aquí, de nuevo, que esta figura post-cartesiana del sujeto, como también se puede comprobar por las referencias que se acaban de citar, se remonta a su época de *Théorie du sujet* (1982), y continúa en *Logiques des mondes* (2006).

analizando el papel que la sustracción juega en la filosofía de las verdades de Badiou. Sin este arduo¹⁶¹ trabajo sería imposible continuar y alcanzar nuestro objetivos. De todos modos, al ser aquí nuestra intención meramente propedéutica, se dejarán para posteriores apartados los análisis más pormenorizados, a los que concretamente va dirigida esta tesis doctoral. Si bien podrían ser aquí tratados, incurriríamos en un error de repetición innecesaria si así procediéramos. Por ello, insistimos en que esta primera parte va dirigida a fijar los conceptos imprescindibles y las líneas básicas del trabajo de Alain Badiou, para más abajo poder centrarnos en los problemas objeto de esta investigación; a grandes rasgos : la sustracción, la universalidad y sus implicaciones éticas.

¹⁶¹ Con este adjetivo se quiere hacer referencia a la exigencia conceptual y matemática que *L'être et l'événement* demanda por parte del lector. Aquí, sin embargo, se hará el esfuerzo de reducir a la mínima expresión posible el lenguaje formal y los desarrollos matemáticos, limitándonos a lo estrictamente necesario para el correcto desempeño de nuestros objetivos.

2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en *L'être et l'événement*

Frente a las metafísicas dogmáticas de lo Uno, la única propuesta post-onto-teo-lógica posible es la de sustraer el ser a lo Uno. Badiou escribe en *Court traité d'ontologie transitoire* (1998b: 27 trad.): “Inventar una fidelidad contemporánea a aquello que jamás se ha plegado a la coerción histórica de la onto-teo-logía, a la potencia no razonadora de lo uno, tal fue y sigue siendo mi móvil”. Sin embargo, pretende ir más allá todavía y extender la sustracción del ser también a lo uno; trata de separar completamente el ser de lo uno. Ya hemos visto que para ello Badiou recurre a la matemática. Con la tesis ‘ontología = matemática’ está entregando el pensamiento del ser a la ciencia de lo múltiple puro. El ser es múltiple. Y como tal, sustraído a toda referencia constitutiva a lo uno o a la unidad, no puede ser mas que *nada* [*le néant*].

Recordemos que la teoría que le permite pensar el *ser* como multiplicidad pura es la teoría axiomática de conjuntos creada a partir de los trabajos de Cantor y la posterior axiomatización de la mano de Zermelo y Fraenkel¹⁶². Ésta nos permite pensar el *ser* como

¹⁶² El sistema, también conocido como ZF, o ZFC en caso de que incluya el axioma de elección (*choice*, de ahí la C) –del que Badiou se sirve–, está compuesto por los axiomas que a continuación introduciremos para facilitar la comprensión del presente trabajo (sin ánimo, sin embargo, de exhaustividad; pues no es preciso para cumplir los objetivos aquí marcados). Para ello nos centraremos especialmente en el conciso pero esclarecedor “diccionario” que Badiou incorpora al final de *L'être et l'événement* (1988: 545-573 trad.).

- Axioma de extensionalidad: Dos conjuntos son iguales si tienen los mismos elementos. Es el esquema ontológico de lo mismo y lo otro.

- Axioma de los subconjuntos o de las partes o del conjunto potencia: Existe un conjunto cuyos elementos son los subconjuntos o partes de un conjunto dado. Este conjunto se indica $p(\alpha)$, si α es dado. Lo que pertenece a $p(\alpha)$ está incluido en α .

- Axioma de unión: Existe un conjunto cuyos elementos son los elementos de los elementos de un conjunto dado; la unión de α se anota $U\alpha$. Constituye el esquema ontológico de la diseminación.

- Axioma de separación: De un conjunto dado, α , se puede separar una parte, β , con los elementos que poseen una propiedad explícita, $\lambda(\beta)$. Nos indica que el ser es anterior a la lengua; pues sólo es posible ‘separar’ un múltiple mediante la lengua, en el ser-múltiple ya dado.

- Axioma de reemplazo: Si un conjunto dado existe, también existe el conjunto que se obtiene reemplazando los elementos de ese conjunto dado por otros múltiples que existen. Piensa la consistencia del ser-múltiple de un modo

multiplicidad –pura– inconsistente y presentarlo como multiplicidad consistente (*no-ser*). El pensamiento no es capaz de capturar lo múltiple puro y necesita agruparlo en *uno* mediante la *cuenta-por-uno* [*compte-pour-un*] para poder pensarlo y presentarlo. Esta estructura de presentación no es más que una *cuenta* implícita sin *concepto-uno* de sus términos (sin concepto de lo múltiple). Se da la paradoja de que lo uno *no-es*; la multiplicidad pura, apenas adviene, desaparece; lo que el lenguaje captura no es el *ser* inasible de lo múltiple inconsistente, sino que lo hace consistir a través de la estructura de la *cuenta-por-uno*. Necesitamos la consistencia para hacer teoría de la inconsistencia. Podemos decir entonces que el *ser* no se puede pensar separado de lo *uno*. La multiplicidad pura, el múltiple inconsistente, es el *ser*; y, para poder pensarlo y operar, recurrimos a la estructura consistente y contable que es el *hay*.

Si el *ser* no es aprehendido por la presentación a modo de múltiple consistente, entonces, retomando la fórmula anterior, diremos que el *ser* es *nada*. Pero –que el *ser* sea *nada*– no significa que sea el *no-ser*; sino que el *ser* no es capturado por la presentación. Es por esta razón que Badiou prefiere denominarlo *vacío* [*vide*] (\emptyset); el *ser* que la presentación no puede capturar en sí mismo es el *vacío* de la presentación. Por tanto, decimos que es en el *vacío* de la presentación donde mora el *ser*; y que, consecuentemente, “el único término del que se pueden tejer las composiciones sin concepto de la ontología es, forzosamente, el *vacío*” (Badiou, 1988: 72 trad.).

trascendente a la particularidad de los elementos; después de la sustitución, la forma múltiple mantiene la consistencia.

- Axioma del conjunto vacío o del vacío: Existe un conjunto que no tiene ningún elemento. Es un conjunto único y tiene por nombre propio la marca \emptyset .

- Axioma de fundación: Todo conjunto no vacío posee un elemento cuyos elementos no son elementos del conjunto inicial, o sea, un elemento cuya intersección con el conjunto inicial es vacía. Si partimos de $\beta \in \alpha$, pero $\beta \cap \alpha = \emptyset$, entonces, si $\gamma \in \beta$, podemos decir que $\sim (\gamma \in \alpha)$. En este caso diremos que β funda α , o que está al borde del vacío en α . Este axioma impide la auto-pertenencia; niega, por tanto, la existencia del acontecimiento para la ontología.

- Axioma del infinito: Nos indica que existe un ordinal-límite; que el ser-natural admite el infinito.

- Axioma de elección: Dado un conjunto, existe un conjunto compuesto por un representante de cada uno de los elementos (no vacíos) del conjunto inicial; o sea, existe una función f , tal que, si α es el conjunto dado y $\beta \in \alpha$, tenemos $f(\beta) \in \beta$. Constituye el esquema ontológico de la intervención, aunque sin acontecimiento; es el ser de la intervención. Lo que viene a decir es que todo conjunto puede ser bien ordenado.

Badiou le da el nombre de *situación* a esa presentación-múltiple estructurada que se encarga de dar consistencia a lo múltiple puro (o inconsistente). La *situación* es la cuenta-por-uno que hace advenir a lo *uno* como sello nominal de lo múltiple¹⁶³, lo que supone que, en esa estructura –o *situación*–, el *vacío* es el nombre de la inconsistencia y no puede ser ni presentado ni fijado. Pero esta aparente firmeza de la *situación* no es tal y, si no se quiere advenir en la ruina de lo *uno*, es preciso dar un paso más, una nueva cuenta:

“Se entiende que la garantía de consistencia (el ‘hay uno’) para circunscribir el errar del vacío e impedir que se fije –y sea por esto, en tanto presentación de lo impresentable, la ruina de toda donación de ser, la figura subyacente del Caos– no puede depender sólo de la estructura, de la cuenta-por-uno. (...) El ‘hay uno’ es un puro resultado operatorio que transparenta la operación que hace que sea un resultado. Sería entonces posible que el lugar en el que es dado el vacío sea la estructura misma sustraída a la cuenta y por consiguiente a-estructurada. Para impedir la presentación del vacío es necesario que la estructura esté estructurada, que el ‘hay uno’ valga para la cuenta-por-uno. La consistencia de la presentación exige, entonces, que toda estructura sea duplicada por una metaestructura que la cierre a toda fijación del vacío” (Badiou, 1988: 111-112 trad.).

Así, con esta reduplicación de la cuenta, con esta cuenta-por-uno de la propia estructura o *situación*, obtenemos una representación de la presentación; representación a la que Badiou llama *estado de la situación*. Pero esta segunda cuenta no puede limitarse a contar los términos de la situación porque, en ese caso, estaría cumpliendo la misma función que la situación y carecería de sentido; es obligatorio que cumplan diferentes funciones, para lo que es necesario introducir nuevos conceptos de la teoría de conjuntos, que en este caso son los dos operadores de relación posible entre múltiples: la *pertenencia* [*appartenance*] (\in), que significa que un múltiple es contado como elemento en la presentación de otro múltiple; y la *inclusión* [*inclusion*] (\subset), que quiere decir que un múltiple es subconjunto (o parte) de otro. Estos dos nuevos conceptos se emparejan con los de *situación* (estructura, cuenta-por-uno) y *estado de la situación* (metaestructura, puesta-en-uno –de la propia cuenta–) respectivamente y marcan su relación. Entre ellos existe la siguiente correlación: “todos los múltiples incluidos en un α –que se supone que existe– pertenecen a un β , es decir, forman un conjunto, un múltiple contado por uno:

¹⁶³ No se puede olvidar que la estructura que hace *uno* es también un múltiple; dentro de la teoría de conjuntos siempre hablamos de múltiples compuestos por otros múltiples.

$$(\forall \alpha) (\exists \beta) [(\forall \gamma) [\gamma \in \beta] \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)]$$

Dado α , el conjunto β –el conjunto de los subconjuntos de α – cuya existencia se afirma, se anotará $p(\alpha)$. También puede ser escrito del siguiente modo:

$$[\gamma \in p(\alpha)] \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)$$

[como vemos] es posible definir la inclusión a partir de la pertenencia” (Badiou, 1988: 98-99 trad.) sin necesidad de hacer referencia a ella. El conjunto de los múltiples que pertenecen a α es el propio α , pero el conjunto de los múltiples incluidos en él es el múltiple nuevo $p(\alpha)$.

Es importante subrayar que siempre existirá un exceso de las partes (inclusión, metaestructura, estado de la situación) sobre los elementos (pertenencia, estructura, situación)¹⁶⁴, independientemente de que estemos hablando de múltiples finitos (diferencia local) o infinitos¹⁶⁵ (diferencia global). “La inclusión excede de manera irremediable, a la pertenencia. En particular, el subconjunto incluido que se constituye de todo lo ordinario es un punto de exceso definitivo sobre el conjunto considerado. No le pertenece jamás” (Badiou 1988: 102 trad.).

Toda esta amalgama de términos quizá se comprenda mejor si se organiza en dos grupos en función de su pertenencia a un campo conceptual o a otro:

ESTRUCTURA / SITUACIÓN	METAESTRUCTURA / ESTADO DE LA SITUACIÓN
Cuenta-por-uno	Puesta-en-uno
Elemento	Parte / Subconjunto
Presentación	Representación
Pertenencia (\in)	Inclusión (\subset)
α	$p(\alpha)$

¹⁶⁴ El teorema del punto de exceso nos dice que para todo α siempre hay, obligatoriamente, al menos un conjunto que es elemento de $p(\alpha)$ pero que, sin embargo, no lo es del propio α .

¹⁶⁵ Más abajo se incidirá en el pensamiento de tal exceso en el caso de los múltiples infinitos y en sus consecuencias para la (meta-)ontología. Es precisamente ahí, en el caso de los múltiples infinitos, donde hay que poner el énfasis, dado que, como veremos, todas las situaciones humanas (multiplicidades naturales) son infinitas.

Una vez establecido lo anterior, nos encontramos en disposición de concretar ciertas diferencias entre múltiples y fijar otros conceptos:

- Multiplicidad ordinaria [*multiplicité ordinaire*] es aquella que tiene la propiedad de no pertenecer a sí misma: $\sim(\beta \in \beta)$. De este tipo de multiplicidad se obtiene el esquema ontológico de los múltiples naturales [*naturelles*].
- *Multiplicidad acontecimental* [*multiplicité événementiel*] es la que tiene la propiedad de pertenecerse a sí misma: $(\beta \in \beta)$. Lo que significa que no *es*, puesto que los axiomas –o Ideas– de la teoría de conjuntos no aceptan que un múltiple se pertenezca a sí mismo. Es a partir de este múltiple, y de la fidelidad a él, que surgen los procesos de verdad.
- Subconjunto ordinario [*sous-ensemble ordinaire*] son todos los β en α que tienen la propiedad de ser ordinarios: $\gamma = \{\beta / \beta \in \alpha \ \& \ \sim(\beta \in \beta)\}$. Por lo tanto, γ está incluido en α , ($\gamma \subset \alpha$), γ pertenece al conjunto de los subconjuntos de α , es decir, $\gamma \in p(\alpha)$; sin embargo, γ no pertenece a α .

Además de esas diferencias, según el grado de conexión entre la estructura de origen de una presentación y su metaestructura estatal, también tenemos que distinguir los extremos trascendental e inmanente. En función de la distancia de conexión hay 3 tipologías de *múltiples-en-situación*:

- El término *normal* [*normal*] es el que está presentado (pertenencia) en la situación y representado (inclusión) en la metaestructura (estado de la situación).
- Los términos *singulares* [*singuliers*] están presentados pero no representados; están sometidos al efecto-de-uno, pero no son aprehensibles como partes, porque se componen, en tanto múltiples, de elementos no admitidos por la cuenta.
- Una *excrecencia* [*excroissance*] es un *uno* del estado de la situación que no es un *uno* de la estructura de origen, un existente del estado que in-existe en la situación; es decir, está representado pero no presentado. Está directamente relacionado con el

exceso de la inclusión (metaestructura, estado de la situación) sobre la pertenencia (estructura, situación).

Entonces, diremos que “un múltiple presentado *natural* (una situación natural) es la forma-múltiple recurrente de un equilibrio especial entre pertenencia e inclusión, estructura y metaestructura. Sólo este equilibrio asegura y re-asegura la consistencia de lo múltiple. Lo natural es la normalidad intrínseca de una situación. (...) Una situación es natural si todos los términos-múltiples que presenta son normales y si, además, todos los múltiples presentados por sus términos son igualmente normales” (Badiou, 1988:148 trad.). A su vez, diremos que los conjuntos de estas situaciones naturales son conjuntos *transitivos* [*transitifs*], porque todo lo que les pertenece está también incluido, todos sus elementos son partes.

En cuanto al esquema ontológico de los múltiples naturales diremos que es el de un *ordinal* [*ordinal*] y, en consecuencia, también se les podrá llamar ordinales. Estos se caracterizan por su estabilidad y su homogeneidad, puesto que ellos y todos sus elementos son transitivos: “La pertenencia se transmite de un ordinal a todo ordinal que lo presente en lo uno-múltiple que es: el elemento del elemento es también un elemento. Si se ‘desciende’ en la presentación natural se permanece en la presentación” (Badiou, 1988: 156 trad.). Existe, por tanto, un orden inmanente a la estructura, garantizado por la relación de pertenencia \in , que conecta entre sí a todos los múltiples naturales. “Un ordinal puede entonces ser ‘visualizado’ por una cadena de pertenencia que se inicia con el nombre del vacío y continua hasta α ” (Badiou, 1988: 161 trad.), sin que α mismo le pertenezca ($\alpha \in \alpha$ está prohibido). Así, podemos decir que el ordinal α posee α elementos, puesto que es el α -ésimo múltiple de tal cadena; o sea, que “un ordinal es el número de aquello de lo que es el nombre” (Ibíd.). Si tenemos la cadena de pertenencia $\emptyset \in \beta \in \alpha$, entonces $\alpha = 2$.

Por todo ello Badiou asigna a la teoría de los ordinales el papel de ser, desde el pensamiento del ser-en-tanto-ser, la doctrina de la naturaleza. Doctrina que establece un equilibrio entre ser y orden, y que permite sustituir “naturaleza” por “número”.

Pero, más allá de la apertura ilimitada de una cadena de nombres-números que constituyen el esquema ontológico de las presentaciones naturales, es decir, más allá de poder afirmar que la naturaleza (con minúscula) existe, ¿podemos afirmar también que la Naturaleza (con mayúscula) existe? O, efectuada la pregunta desde un lenguaje del ser, ¿existe el ente-natural-en-totalidad, o el múltiple de todos los ordinales, de todos los múltiples naturales?

Badiou (1988: 162 trad.) nos muestra que no: “la Naturaleza no tiene ser decible”. La existencia de un múltiple de tales características no es compatible con los axiomas de la teoría de conjuntos que sostienen esta ontología. Si ese ordinal al que pertenecen todos los ordinales existiese, él mismo debería pertenecerse a sí mismo. Lo cual dentro de la axiomática de la teoría de conjuntos desembocaría en una contradicción que provocaría la inconsistencia del sistema, puesto que dicho sistema, como ya sabemos, no tolera la auto-pertenencia¹⁶⁶. No existe un ordinal de todos los ordinales; no hay ser de la Naturaleza.

De la aplicación de la doctrina ontológica de los ordinales a los múltiples naturales podemos extraer dos conclusiones: existe una presentación natural ordenada y abierta en la que todos los elementos están profundamente intrincados (transitividad), es decir, hay naturaleza; pero, sin embargo, no existe un múltiple al que pertenezca toda esa ‘naturalidad’, o sea, no existe la Naturaleza.

¹⁶⁶ Aunque Badiou no cita aquí a Russell en *L'être et l'événement*, sí que lo hace en *Logiques des mondes* (2006: 165-167) cuando, recurriendo a la axiomática de la teoría de conjuntos, refuta la existencia de un conjunto de todos los conjuntos. Sin embargo, en los dos casos apela a paradoja de Russell, independientemente de que en el primero sea de un modo implícito y en el segundo explícito. Esta paradoja hace referencia a la contradicción en que se incurre cuando se define un conjunto a cuya composición él mismo pertenece. Por ejemplo, el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos, llamémosle α : (1) si α no se pertenece a sí mismo, diremos que no entra dentro de su propia composición (no se pertenece) y que, a causa de la definición del conjunto, obligatoriamente α tiene que pertenecerse a sí mismo porque su definición indica que le pertenecen todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos; lo cual es una contradicción. Pero si (2), por el contrario, α es un conjunto que se pertenece a sí mismo (algo que de todos modos la axiomática de la teoría de conjuntos no aceptaría), al entrar dentro de un conjunto (él mismo) definido como el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen, estaríamos incurriendo de nuevo en una contradicción.

De todos modos, esta paradoja transmitida por Russell a Frege en 1902, va más allá de mostrar la inconsistencia del Todo. Badiou, primero en un texto que fue traducido al inglés y publicado bajo el título “Notes Toward a Thinking of Appearance” en *Theoretical writings* (2004: 184), y después en *Logiques des mondes* (2006: 165), haciendo referencia a las implicaciones de la paradoja con respecto a la soberanía del lenguaje, subraya que “no es verdad que a un concepto bien definido le corresponda necesariamente el conjunto de los objetos que caen bajo ese concepto. Lo cual constituye un obstáculo (real) para la soberanía del lenguaje: a un predicado bien definido, que consiste en la lengua, puede no corresponderle sino una inconsistencia real (un defecto de ser-múltiple)” (Ibíd.: 177 trad.). Esta aclaración es importante porque, siendo la matemática la que constituye el discurso del ser-en-tanto-ser, nos recuerda que, como acabamos de ver, entre lo real del ser y la consistencia predicativa hay una ruptura.

“La doctrina ontológica de las multiplicidades naturales conduce entonces, por una parte, al reconocimiento de la intrincación universal de las mismas y, por otra parte, a la inexistencia de su Todo” (Badiou, 1988: 162 trad.).

Sin embargo, pese a lo que la doctrina de los ordinales nos ha mostrado, la simple construcción de números ordinales sucesivos nunca alcanzará, en términos estrictamente matemáticos, un número infinito, independientemente de que tal sucesión sea infinita; nos encontramos todavía en el terreno del infinito potencial. Hasta el momento podemos constatar que la forma múltiple de la presentación es homogénea, pero ¿es también infinita? Para poder contestar a esta cuestión es preciso avanzar en las explicaciones.

2.1.1.1. El infinito

Para llegar a sostener la infinitud del *ser*, la infinitud de las situaciones, como fundamento de su (meta-)ontología, y, por su puesto, antes de pasar al terreno del no-*ser* inaugurado por el acontecimiento –que no hay que confundir con la *nada* [*rien*] o *vacío* [*vide*]–, es imprescindible realizar ciertos apuntes sobre el infinito y las exigencias y consecuencias de su afirmación.

Es cierto lo que sosteníamos en el último párrafo del apartado anterior: de la repetición infinita de ordinales no se puede nunca inferir la existencia de un infinito real, sino simplemente un infinito-uno imaginario. La pertenencia, que entre ordinales es una relación de orden total (transitividad), nos permite afirmar que no existe ningún ordinal β que pueda situarse entre α y su sucesor, o sea entre α y $S(\alpha)$ ¹⁶⁷. Así, desde el \emptyset inicial, se construye una secuencia de ordinales existentes (puesto que el \emptyset existe) en la que cada sucesor es un ordinal:

¹⁶⁷ Los elementos de $\alpha \cup \{\alpha\}$, la unión (\cup) entre un múltiple dado α y su *singleton* $\{\alpha\}$ (el *singleton* de un múltiple α es el múltiple cuyo único elemento es α ; es la puesta-en-uno de α), son, por una parte, los de α , y por otra, α mismo, único elemento de su *singleton*. Se añade a α su propio nombre, es decir, a los múltiples presentados por α , se agrega el uno-múltiple que él es. De manera que se obtiene otro múltiple diferente, un *otro* podríamos decir, puesto que α es elemento de $\alpha \cup \{\alpha\}$. Ahora bien, α no es elemento de α , ya que $\alpha \in \alpha$ está prohibido. Por consiguiente α es diferente de $\alpha \cup \{\alpha\}$, como consecuencia del axioma de extensionalidad. La diferencia entre α y su *singleton* $\{\alpha\}$ viene dada por un solo múltiple, que es precisamente α mismo. Diremos por tanto que tal unión entre α y su *singleton* $\{\alpha\}$, o sea $\alpha \cup \{\alpha\}$, es el sucesor de α , lo que formalmente escribiremos: $S(\alpha)$; $S(\alpha) = \alpha \cup \{\alpha\}$.

$$\emptyset, S(\emptyset), S(S(\emptyset)), \dots, \underbrace{S(S(\dots(S(\emptyset))))}_{n \text{ veces}}, \dots$$

Sin embargo, en la repetición de una regla (la sucesión) “no se tiene sino lo indefinido de los *otros-mismos* y no un existente infinito” , no un *Otro* (Badiou, 1988: 174 trad.). Si existe un ordinal infinito este tiene que ser un ordinal no sucesor; no un otro-mismo sino un Otro, lugar de presentación de los otros-mismos. Se precisa de una discontinuidad de la repetición de la regla. De la sucesión de ordinales finitos no se puede obtener un ordinal infinito. Nos encontramos, de nuevo, en uno de esos puntos en los que la matemática tiene que tomar una decisión existencial; el primero fue con respecto a la afirmación de la existencia del nombre del vacío.

“La tesis de la infinitud del ser es necesariamente una decisión ontológica, es decir, un axioma [el axioma del infinito]. Sin esta decisión será siempre posible que el ser sea esencialmente finito” (Badiou, 1988: 169 trad.).

Aplicado a los ordinales, doctrina ontológica de los múltiples naturales (imprescindible mostrar su infinitud para poder afirmar la de los múltiples naturales, o situaciones naturales, es lo mismo), esto significa que hay ordinales infinitos. Esos ordinales infinitos, u ordinales no sucesores, tomarán la forma ontológica (matemática) del *ordinal límite* ($\lim(\alpha)$):

$$\lim(\alpha) \leftrightarrow \sim Sc(\alpha) \leftrightarrow \sim(\exists\beta) [\alpha=S(\beta)]$$

Será en esta “discontinuidad cualitativa en el universo homogéneo de la subestructura ontológica de los múltiples naturales (...) donde se apoye la apuesta del infinito. (...) un ordinal límite es el lugar del Otro para la sucesión de los otros-mismos que le pertenecen” (Badiou, 1988: 175 trad.). El ordinal límite (el Otro) es el lugar de presentación de los ordinales sucesores (los otros-mismos), de lo múltiple natural finito.

El nombre propio del primer ordinal límite será ω_0 ; “el nombre de la división entre finito e infinito en lo que hace a los múltiples naturales” (Badiou, 1988: 180 trad.). Precisamente, el hecho de que posea la característica de “minimalidad del límite” (es el primer ordinal infinito) es lo que justifica la especificidad del nombre propio del matema del infinito; es un ordinal único: el primer ordinal infinito, el ordinal límite al que no pertenece ningún ordinal límite (al resto de los ordinales límite pertenecerá, al menos, ω_0 –que, como consecuencia de las leyes de la teoría

de conjuntos, no puede pertenecerse a sí mismo–). Lo que a su vez implica que entre los ordinales finitos (los que pertenecen a ω_0) y ω_0 haya “un abismo sin mediación”, inmensurable (Badiou, 1988: 181 trad.). Diremos, entonces, que un ordinal es infinito cuando es ω_0 , o cuando ω_0 le pertenece; y que es un ordinal finito cuando pertenece a ω_0 . Lo que formalmente se escribirá así:

$$\underline{\lim}(\omega_0) \ \& \ (\forall \alpha) \ [(\alpha \in \omega_0) \ \& \ (\alpha \neq \emptyset)] \ \rightarrow \ Sc(\alpha)$$

minimalidad del límite

Infinito: $\text{Inf}(\alpha) \leftrightarrow [(\alpha = \omega_0) \ \text{ó} \ (\omega_0 \in \alpha)]$

Finito: $\text{Fin}(\alpha) \leftrightarrow (\alpha \in \omega_0)$

Una vez finalizada la explicación sobre la declaración de la infinitud del ser (infinitud de las multiplicidades naturales, de las situaciones naturales), es importante subrayar una diferencia que Badiou (1988: 178 trad.) no deja pasar por alto: este segundo sello existencial (la declaración de la infinitud del ser) no concierne al ser mismo, como sí lo hacía el primero de estos sellos existenciales (la identificación del vacío con el ser), sino a su potencia; “el ordinal límite no es ‘existente’ sino en segundo lugar”, sólo tras la afirmación de la existencia del vacío. Esto quiere decir que no hay dos principios (el ser y el infinito); lo que sucede, en cambio, es que “mientras que \emptyset convoca a la presentación ontológica al ser como tal”, el ordinal límite hace existir el lugar de la operación (repetición, sucesión).

Así pues, nos encontramos en condiciones de responder a la pregunta lanzada en el último párrafo del apartado precedente, que hacía referencia a la posibilidad o imposibilidad de la infinitud de la multiplicidad natural (los ordinales, ontológicamente hablando), de la que señalábamos que conforma una presentación homogénea (equilibrio máximo entre la pertenencia y la inclusión; transitividad). Como consecuencia de la decisión ontológica de la infinitud del ser –que hasta entonces era finito: \emptyset –, de la existencia del ordinal infinito ω_0 , podemos constatar, efectivamente, que existe una multiplicidad natural infinita (al menos una, por el momento). Es decir, estamos en condiciones de afirmar que *la forma múltiple de la presentación natural es infinita y homogénea*.

2.1.1.2. Los infinitos de infinitos

Partamos del siguiente fragmento de *L'être et l'événement* de Badiou (1988: 300 trad.), a cuya primera frase otorga el carácter de ser un enunciado crucial de la ontología:

“Todo múltiple tiene al menos la misma potencia que un ordinal. Dicho de otro modo: la ‘clase’ de los múltiples que tienen la misma cantidad contiene al menos un múltiple natural. No existe ‘magnitud’ tal que no se pueda encontrar un *ejemplo* de ella en los múltiples naturales. O bien: la naturaleza contiene todos los órdenes de magnitud pensables”.

Cierto, gracias a la proyección comparativa de los múltiples en general sobre la serie de ordinales (naturales, estables por tanto), se puede construir una escala de medida para todo pensamiento de lo múltiple –en función de su número y cantidad–. Pero, si la matemática es la ciencia de lo múltiple, el infinito no puede ser sólo lo uno-infinito (ω_0); lo infinito tiene que ser por necesidad múltiple, tiene que haber una infinitud de infinitos. Por tanto, ese enunciado hay que aplicarlo también no solo a una serie infinita de múltiples finitos, sino a series infinitas de múltiples infinitos. Entramos así en el terreno en el que yace el *impasse* de la ontología: el problema de los cardinales¹⁶⁸ infinitos (iguales o superiores a ω_0 –el primer cardinal infinito¹⁶⁹–), los cuales numeran múltiples infinitos. Fue una idea central del trabajo de Cantor la de proponer un protocolo de comparación de los múltiples infinitos. Existe una proliferación infinita de cantidades infinitas *diferentes* que pueden ser comparadas (‘más grandes’, ‘más pequeñas’)¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Básicamente, el cardinal nos indica el número o cantidad de elementos de un conjunto. Si recurrimos al diccionario de términos que aparece al final de *L'être et l'événement*, vemos que Badiou (1988: 549 trad.) resume diciendo que un cardinal es un ordinal que no tiene (no existe) correspondencia biunívoca con ningún ordinal más pequeño. La cardinalidad de un conjunto cualquiera es el cardinal con el que este conjunto está en correspondencia biunívoca. La cardinalidad del conjunto α se escribe $|\alpha|$. Si se admite el axioma de elección, como sucede en el caso de Badiou, la cardinalidad de un conjunto existe siempre.

¹⁶⁹ Puesto que un cardinal es un ordinal que no tiene correspondencia biunívoca con un ordinal más pequeño, se dice que ω_0 es el primero de los cardinales infinitos porque de él, siendo el primer ordinal infinito –u ordinal límite–, no se conoce el ordinal que lo precede (hay una infinitud de ordinales finitos, pero ninguno lo alcanza). De modo más conceptual, decíamos más arriba que ω_0 es el Otro de los otros-mismos.

¹⁷⁰ Gozamos de esta posibilidad de pensamiento gracias al teorema de Cantor. Sin embargo, este no es el lugar para desplegarlo, nos conformaremos con una somera aclaración.

Cantor hace suceder una escala uniforme de cantidades, desde el vacío hasta una serie ilimitada de *cardinales* infinitos cuantitativamente diferentes (comparables, por tanto). Construcción que implica una “diseminación total”, “una desunificación del concepto de infinito” (Badiou, 1988: 307 trad.); es decir, “la ruina de todo ser de Uno” (Ibíd.: 303 trad.).

Sabemos que la cantidad del conjunto de las partes de un conjunto es siempre superior a la cantidad de ese conjunto mismo, por tanto, es preciso que exista un cardinal más grande que ese primer cardinal infinito llamado ω_0 . Ese cardinal que se compone de las partes del cardinal de ω_0 será $p(\omega_0)$. Es decir, será el sucesor de ω_0 , y su notación se corresponderá con ω_1 . Acción que siendo repetida creará un orden creciente de cantidades infinitas, un orden creciente de cardinales infinitos $\omega_0, \omega_1 \dots \omega_{n+1}, \dots$. Además, del mismo modo que sucedía con los ordinales¹⁷¹, podemos aquí constituir el primer *cardinal límite* más grande que ω_0 . Este nuevo cardinal sería $\omega_{(\omega_0)}$, y estaría constituido por toda la serie infinita de sucesores infinitos que da comienzo con ω_0 , es decir $\omega_{(\omega_0)} = \cup \{\omega_0, \omega_1 \dots \omega_n, \dots\}$. Y así sucesivamente hasta alcanzar multiplicidades gigantescas, sin que se establezca ningún límite a la repetición del proceso¹⁷².

Así, podemos decir que mientras que la serie de los ordinales nombraba, superando el carácter finito, una infinidad de infinitos naturales ordenados; la serie de los alephs designa –sin prestar atención al orden– una infinidad de infinitos cualesquiera haciendo referencia a la extensión cuantitativa de lo que presentan (al número se sus elementos) (Badiou, 1988: 307 trad.). Lo que nos permite confirmar, echando de nuevo la vista atrás hacia los ordinales infinitos (multiplicidades naturales infinitas) y a la consiguiente negación de la existencia de la Naturaleza (el conjunto de todos los ordinales), en esta misma línea, pero tomando ahora como fundamento los cardinales infinitos y las nuevas posibilidades que ellos nos legan, la inexistencia del Todo –o de Dios– (el conjunto de todos los cardinales), o sea, la inexistencia del “infinito absolutamente infinito, el infinito de todas las infinitudes intrínsecas pensables” (Badiou, 1988: 308 trad.).

¹⁷¹ En esencia, lo que aquí hacemos es corresponder cada ordinal α con un cardinal infinito ω_0 hasta alcanzar irrepresentables cantidades cuantitativas. “(...) *la naturaleza mide al ser*” (Badiou, 1998: 301 trad.), porque ella “contiene todos los órdenes de magnitud pensables” (Ibíd.: 300 trad.). Por ello, al finalizar la explicación sobre los cardinales, se podrá sostener que “(...) hay ‘tantos’ tipos de infinitud cuantitativa como múltiples naturales infinitos” (Badiou, 1988: 307 trad.).

¹⁷² A esta escala de múltiples infinitos se la denomina serie de los alephs, y se identifica con la letra hebrea \aleph –seguida de subíndices–.

Recordemos también que más arriba, cuando hacíamos referencia al teorema del punto de exceso, decíamos que, para los ordinales, el conjunto de las partes de un múltiple α , o sea $p(\alpha)$, posee al menos un conjunto que no es elemento de α . Ahora, gracias al teorema de Cantor y a los cardinales, podemos afirmar que la cardinalidad del conjunto de las partes de un conjunto α , o sea $|p(\alpha)|$, siempre es superior a la de α mismo, o sea a $|\alpha|$. Es por ello que Badiou (1988: 305-306 trad.) nos indica que, si gracias al teorema del punto de exceso (respuesta local) podemos afirmar que el estado no es sólo un ‘reflejo’ de la situación, pues entre ellos hay una separación, sólo ahora, en virtud del teorema de Cantor (respuesta global), sabemos que el estado domina a la situación. Lo que significa que el estado es ‘más numeroso’ que la situación, o que el conjunto de las partes de un conjunto es ‘más numeroso’ que dicho conjunto. Pero, ¿cuanto ‘más grande’?

Cuando tratamos lo finito no hay problemas para identificar el exceso de las partes sobre los elementos; si un conjunto posee n elementos, el conjunto de sus partes posee 2^n . Sin embargo, ahora tratamos con cardinales de conjuntos infinitos (alephs), no con cardinales de conjuntos finitos (los números enteros naturales), por lo que ya no obtendremos como resultado un número entero definido y calculable. Nos encontramos frente a un *impasse*, no se puede determinar la cantidad del conjunto de las partes de un conjunto infinito de una serie de alephs. El exceso del estado sobre la situación cae en un error que no se puede estimar; “*la escala de medida natural de las presentaciones-múltiples no se adecua a las representaciones*” (Badiou, 1988: 309 trad.). Solo podemos afirmar que $|p(\alpha)|$ es más grande que $|\alpha|$, pero no cuánto más grande¹⁷³. El *impasse* de la ontología nos dirige de un modo ineluctable, si se quiere estimar el exceso del estado sobre la situación, a la decisión y a lo aleatorio.

“En su *impasse*, la ontología devela un punto en el que, desde siempre, los pensamientos habían de distribuirse, inconscientes de que el ser allí los convoca” (Badiou, 1988: 311 trad.).

Donde se suponía que el estado debía reasegurar el error del vacío y fijar las situaciones, resulta que su “des-mesura” (la del estado) establece un error del exceso –de la representación sobre la presentación– solamente resoluble a partir de una elección.

¹⁷³ El teorema de Cohen-Easton, que muestra que para un número muy grande de cardinales la cardinalidad del conjunto de sus partes puede ser asociado a casi cualquier valor en la escala de los alephs –sin que ello haga perder la coherencia con los axiomas de la teoría de conjuntos–, establece el completo error del exceso (Badiou, 1988: 311, 571 trad.).

Si una vez más echamos la vista atrás (apartado 2.1. *L'être et l'événement*), podemos apreciar que nos encontramos, concretamente, en el punto en el que más arriba nos referíamos a las orientaciones del pensamiento. Ese punto en el que todo pensamiento, toda condición de la filosofía (ciencia, política, arte, amor), debe girarse sobre sí mismo y tomar una decisión indecible que toca al ser; punto en el que se crean nuevas orientaciones de pensamiento que la filosofía debe indagar y por las que se verá condicionada¹⁷⁴.

“Que en este punto sea necesario tolerar la arbitrariedad casi completa de una elección, y que la cantidad, ese paradigma de la objetividad, conduzca a la subjetividad pura, es lo que llamaré con gusto el síntoma de Cantor-Gödel-Cohen-Easton” (Badiou, 1988: 311 trad.).

En el caso concreto de la matemática es en el punto del *impasse* de la ontología, donde debe volverse sobre sí misma y tomar una decisión que toca lo real del ser (Badiou, 1988: 313-317 trad.; 1998b: 37-50 trad.), creando así las diferentes orientaciones de pensamiento que en aquel apartado ya citábamos: la orientación constructivista, creada a partir de los trabajos de Gödel; la orientación trascendente, es decir, la teoría de los grandes cardinales, en la que contribuyeron todos los especialistas de la teoría de conjuntos; y la orientación genérica, a partir de la teoría de los conjuntos genéricos, creada por Cohen. Tampoco se olvida Badiou (1988: 316 trad.) de resaltar que cada una de estas orientaciones de pensamiento de la ontología también tienen sus garantías filosóficas; de tal modo que asocia la orientación constructivista a Leibniz (Ibíd.: 351-359 trad.), la orientación trascendente a la metafísica clásica, y la orientación genérica a la teoría de la voluntad general de Rousseau (Ibíd.: 381-391 trad.).

Sin embargo, Badiou (Ibíd.: 316-317 trad.), situado en lugar del filósofo (del meta-ontólogo), propone una cuarta vía transversal a las anteriores. Una propuesta que posibilita pensar los procesos de verdad más allá de la propia ontología: a partir de la presentación de un

¹⁷⁴ En el caso de las matemáticas, este punto hace referencia a la hipótesis del continuo. Las diferentes orientaciones de pensamiento surgen a partir de las decisiones que se toman con respecto a este problema. Badiou (1988: 558 trad.) subraya la indecidibilidad de la hipótesis del continuo, pues puede demostrarse en el universo constructible y refutarse en ciertas extensiones genéricas.

Concretamente, la hipótesis del continuo, formulada por Cantor en 1878, hace referencia a la relación entre el primer y más pequeño de los cardinales infinitos (ω_0 , o \aleph_0) y su conjunto potencia (o sea, conjunto de las partes) ($p(\aleph_0)$, o 2^{\aleph_0}). Se trata de demostrar que $2^{\aleph_0} = \aleph_1$; es decir, que la cardinalidad del conjunto de las partes de \aleph_0 , o sea $|p(\aleph_0)|$, es igual a \aleph_1 ; que entre uno, \aleph_0 , y otro, $p(\aleph_0)$ o 2^{\aleph_0} , no hay ningún otro cardinal.

múltiple supernumerario que constriñe a una decisión indecible. Es la vía que da acceso al pensamiento de lo que surge a partir de lo-que-no-es-el-ser. Esta cuarta vía

“(…) discernible a partir de Marx, tomada por Freud desde otra perspectiva, (...) sostiene que la *verdad del impasse* ontológico no se puede aprehender ni pensar en la inmanencia de la ontología misma o de la meta-ontología especulativa. Atribuye la desmesura del estado a la limitación historial del ser, que la filosofía, sin saberlo, solamente refleja para repetirla. Su hipótesis consiste en decir que solo desde la perspectiva del acontecimiento y de la intervención se puede *hacer justicia* a la injusticia. No hay motivo entonces para asustarse ante una des-ligazón del ser, puesto que todo procedimiento de verdad se origina en la ocurrencia indecible de un no-ente supernumerario, incluso de una verdad que pusiese en juego esa des-ligazón” (Ibíd.).

Es a partir del siguiente apartado que se empezará a dilucidar el significado completo del párrafo anterior. Así pues, una vez mostrada la ontología, no queda más que avanzar hacia el acontecimiento y sus consecuencias.

2.1.2. El acontecimiento en *L'être et l'événement*

El acontecimiento (origen de las verdades), “que algo tenga lugar más allá que el lugar”¹⁷⁵, es un concepto clave en la filosofía de Badiou. Pensar que algo nuevo pueda ser inventado sin que nada suceda en una situación es, en cierto modo, presuntuoso (Badiou, 1998c: 24); el inicio de todo proceso de verdad (algo novedoso) requiere, precisamente, que algo haya tenido lugar, que algo haya sucedido: un acontecimiento. Es preciso que una excepción tenga lugar en el devenir *natural* de las situaciones. En este punto, la simetría –pese a mantenerse únicamente por ser múltiples– entre naturaleza e historia llega a su fin: mientras que la ontología acepta una doctrina completa de los múltiples naturales, no la admite del acontecimiento. “(...) del acontecimiento, la ontología no tiene nada que decir” (Badiou, 1988: 214 trad.). Con el acontecimiento *forcluido*¹⁷⁶ de la ontología matemática, tenemos el primer concepto en el terreno de lo otro-que-el-ser, de lo a-normal, de lo inestable. Sin embargo, eso no quiere decir que no haya un ser del acontecimiento, que el acontecimiento no pueda ser pensado matemáticamente; sino que los axiomas de la teoría de conjuntos (Ideas de la meta-ontología de Badiou) no lo aceptan. Por ello, el acontecimiento es, desde un punto de vista ontológico, algo que adviene, y no algo que *es*.

Entonces, es en las multiplicidades singulares donde hay acontecimiento, y no en las multiplicidades naturales (o normales). Las situaciones en las que hay multiplicidades singulares, presentadas (pertenecen a la situación) pero no representadas (no están incluidas en la situación), son las que conforman, frente a la naturaleza (en la que todos los múltiples son presentados y representados), lo que Badiou denomina situaciones históricas; uno de los múltiples del múltiple

¹⁷⁵ Badiou cita en numerosas ocasiones a Stéphane Mallarmé, otro de los personajes que el filósofo francés califica explícitamente de maestro. En este caso la reseña corresponde al famoso poema “*Un coup de dés jamais n’abolira le hasard*” (ver Mallarmé, 2008).

¹⁷⁶ Es un término, forclusión [*forclusion*], que Badiou recupera del psicoanálisis lacaniano (ver: Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós). Se sirve de este concepto –y no de otros– por el significado que se le otorga –siempre desde el psicoanálisis– frente a otro mecanismo de defensa como es la *represión*. Mientras que en este último mecanismo (la represión) el significante fundamental (el *acontecimiento* en nuestro caso) queda integrado en el *inconsciente* y se podría recuperar; para la *forclusión*, sin embargo, el *acontecimiento* queda expulsado afuera del universo simbólico del sujeto (para nosotros fuera de la ontología matemática). Es decir, que el *acontecimiento* quede *forcluido* de la ontología matemática significa que para la ontología no hay posibilidad de *acontecimiento*.

presentado permanece impresentado en la situación, es decir, no es representado, o no está incluido en la situación; “es un punto que se sustrae al reaseguro de la cuenta a través del estado” (Badiou, 1988: 197 trad.). El acontecimiento se sustrae al discurso enciclopédico del saber (a la lógica del estado de la situación, a sus leyes)¹⁷⁷.

En el interior de las situaciones históricas (multiplicidades singulares), Badiou denomina *sitio de acontecimiento* [*site événementiel*] al “múltiple totalmente a-normal”, presentado como múltiple-uno pero en el que ninguno de sus elementos lo está. Que sólo el múltiple de esos términos haga-uno quiere decir que “por debajo” no hay nada –porque nada es presentado–, impidiendo así la regresión de las combinaciones múltiples que permiten reconocer su procedencia. De modo que se dice que está *al borde del vacío* [*au bord du vide*], porque ese múltiple (el sitio de acontecimiento) es la consistencia de la cuenta-por-uno compuesta por la inconsistencia que se sustrae a dicha cuenta; y que es *fundador* [*fondateur*], porque, al no dejar pensar nada de su procedencia combinatoria por debajo de su ser-presentado, es un elemento absolutamente primero para la situación. Por tanto, lo que tiene lugar en las situaciones históricas es “una fundación simple a través de otro-que-el-vacío” (Badiou, 1988: 213 trad.). Decimos, finalmente, que el acontecimiento verdadero¹⁷⁸ está ligado a la singularidad de una situación porque constituye su vacío (múltiple-de-nada que no excluye ni obliga a nadie).

Vemos entonces cómo Badiou opone historicidad a naturalidad. Considera que el ser-ahí de la naturaleza, en contra de lo que Heidegger pensaba, supone el mayor olvido del ser: estabilidad estructural, equilibrio entre la presentación y representación, ocultación de la inconsistencia –tras la globalidad de la normalidad– que se desvía del vacío, o sea del ser. De modo que propone la historicidad como la presentación de los múltiples puntuales de su ser sustraídos a la representación (al estado de la situación). Abrir la convocatoria local del acontecimiento de su ser, imposible desde la globalidad estructurada de la normalidad, sólo es operable desde “la precariedad representativa de los sitios de acontecimiento, en los que se va a revelar, al azar de un suplemento, que el múltiple es inconsistente” (Badiou, 1988: 200 trad.). Por tanto, un acontecimiento concierne siempre a un múltiple presentado en la situación, y no a

¹⁷⁷ Profundizaremos en ello en el apartado 2.1.2.2. Pensamiento constructivista.

¹⁷⁸ Decimos ‘verdadero’, o también ‘real’, porque, como veremos en el apartado relativo a la ética (apartado 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva), también puede haber *simulacros* de acontecimiento que, en consecuencia, no deriven en procesos genéricos de verdad sino en el *terror*.

la situación en conjunto; es local, no global. Es preciso distinguir aquí, entonces, entre hechos y acontecimiento. Mientras que los hechos constituyen el devenir normal de las situaciones naturales, asignable globalmente debido a la continua repetición de la misma operación (recordemos los comentarios sobre los múltiples naturales en el apartado anterior: repetición y sucesión de los ordinales infinitos a partir de ω_0); los acontecimientos rompen en un punto singularizable (sitio de acontecimiento) la naturalidad de una situación, abriendo la historicidad, la posibilidad de una infinidad de nuevas posibilidades (tocan el ser de una situación, el vacío \emptyset fundador). Frente a la repetición predecible de la estructura natural de una situación, la impredecibilidad acontecimental (es azaroso, impredecible en tanto que nada de la situación nos permite su anticipación) supone una verdadera novedad que rompe con el orden estructural.

- Situaciones naturales (o neutras) → Hechos (criterio global).
- Situaciones históricas → Acontecimientos (criterio local).

Debe quedar claro, entonces, que todo acontecimiento tiene un sitio (múltiple singular) en una situación histórica; condición necesaria para que haya acontecimiento. El sitio es una “*condición de ser*” que hace advenir la posibilidad del acontecimiento, pero nunca una garantía de que éste exista (Badiou, 1988: 202 trad.). Que el sitio sea reconocido estrictamente de acontecimiento solo puede suceder de un modo retroactivo; la situación no nos proporciona ningún recurso capaz de discernir si un acontecimiento ha tenido lugar o no. Constituyendo, el acontecimiento, un múltiple no reconocible por la lengua de la situación (las reglas, las leyes, la lógica), necesita ser calificado, nominado¹⁷⁹ como tal (siempre sin garantías de que un acontecimiento sea un acontecimiento).

Un múltiple acontecimental se compone por los elementos impresentados de su sitio y por sí mismo (por su significante):

- S: situación (histórica)
- X: sitio (múltiple singular), presentado por la situación S.
- x: elementos del sitio X ($x \in X$)
- a_x : acontecimiento (compuesto de los elementos pertenecientes al sitio X en la situación S y de su propio significante a_x)

¹⁷⁹ Este es un punto delicado de la obra de Alain Badiou, que, como analizaremos más abajo (en el apartado 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”), sufre modificaciones en *Logiques des mondes* (Badiou reconoce ciertas deficiencias que exigían un cambio).

$$X \in S, \quad a_x = \{x \in X, a_x\}$$

El acontecimiento está formalizado matemáticamente por lo que el lógico Mirimanof acuñó como conjuntos *extraordinarios*. No obstante, insistimos, este tipo de conjuntos no son aceptados por la ontología conjuntista; “el axioma de fundación forcluye toda existencia de los conjuntos extraordinarios y arruina toda posibilidad de nombrar un ser-múltiple del acontecimiento” (Badiou, 1988: 214 trad.). Es preciso que haya una intervención al margen de la representación estatal, sustraída a su ley inmediata, que afirme que un acontecimiento ha tenido lugar. Es decir, la imposibilidad que conlleva un múltiple que se pertenece a sí mismo ($a_x \in a_x$) para ser reconocido por el estado, exige, también, que para que ese múltiple sea reconocido como tal es necesario que ya haya sido nombrado, que una intervención haya decidido sobre su pertenencia a la situación a la que pertenece su sitio. La autopertenencia (a_x , como significante, pertenece al propio a_x) supone el carácter supernumerario (se presenta un múltiple que, según las leyes de la presentación, no puede ser presentado), con respecto a la mera enumeración infinita de los elementos de su sitio, y lo deja fuera de lo que es el *ser* según las leyes de la teoría de conjuntos; las Ideas, o axiomas –es lo mismo–, de la ontología matemática excluyen cualquier posibilidad de autopertenencia y, así, hacen que el acontecimiento –excluido por dichas leyes– sea caracterizado como lo-que-no-es-el-ser.

Así, impresentados sus elementos en la situación y sustraído al estado, la intervención se convierte en un elemento indispensable para la afirmación de la existencia de un acontecimiento y las posteriores consecuencias. Veamos pues en qué consiste, e indaguemos sobre las consecuencias que darán inicio a un nuevo procedimiento de verdad.

2.1.2.1. Intervención y fidelidad

En esencia, la *intervención* [*intervention*]¹⁸⁰, el reconocimiento de la existencia de un acontecimiento, consiste en una nominación y en el posterior despliegue de las consecuencias de tal acción en el espacio de la situación que alberga el sitio al que pertenece el acontecimiento.

¹⁸⁰ El axioma de la teoría de conjuntos en el que Badiou (1988: 249-258 trad.) se apoya para la construcción de este concepto es el de elección. Axioma que no siempre es incluido en el sistema de Zermelo y Fraenkel, de ahí la diferencia marcada entre el sistema axiomático ZF (Zermelo Fraenkel) o el ZFC (Zermelo Fraenkel Choice).

“La intervención tiene como operación inicial hacer el nombre de un elemento impresentado del sitio, para calificar al acontecimiento del que ese sitio es el sitio” (Badiou, 1988: 228 trad.).

Comencemos, entonces, por la nominación y sus implicaciones. Cuando Badiou (1988: 201 trad.) escribe que el acontecimiento “sólo se puede *comprobar* en la retroacción de una práctica de intervención” lo que nos indica es que la *indecidibilidad* [*indécidabilité*] es un atributo del acontecimiento. No se puede conocer a priori (la situación no lo reconoce) y necesita de una intervención que lo nombre (sin certeza de que eso que nombra sea, en verdad, un acontecimiento), puesto que la situación no ofrece ningún apoyo para decidir si le pertenece o no. Entonces, de ese modo, sólo se podrán conocer las consecuencias de la decisión¹⁸¹; a su vez, único modo de comprobar –de modo retroactivo– que, efectivamente, un acontecimiento tuvo lugar: por sus consecuencias.

De ese modo, la intervención se convierte en el procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento en el espacio de la situación a la que pertenece su sitio al borde del vacío. La dificultad de tal nominación reside en que no se puede extraer de lo que la situación presenta, sino de lo que se impresenta en el sitio de acontecimiento; “el nombre del acontecimiento se extrae del vacío en cuyo borde se sostiene la presentación institucional de su sitio” (Badiou, 1988: 228 trad.). Sin intervención que afirme la pertenencia del acontecimiento a la situación, nada habrá tenido lugar (recordemos el poema de Mallarmé), pues los términos de un sitio de acontecimiento no están presentados. En cambio, si una intervención afirma su pertenencia (la del acontecimiento a la situación a la que su sitio pertenece), y de hecho le pertenece (algo que, sin embargo, sólo se podrá atestiguar retroactivamente), el acontecimiento “se interpone entre el vacío y él mismo, y se encuentra, de ese modo, determinado como ultra-uno¹⁸²” (Badiou 1988: 225 trad.).

¹⁸¹ Podemos subrayar aquí que esta decisión indecible supone el primer acto ético en la propuesta ética de Alain Badiou: la ética de las verdades. Sin embargo, las reflexiones concretas sobre la ética serán abordadas más abajo (apartado 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva), aquí simplemente continuaremos con el desarrollo conceptual de *L'être et l'événement*.

¹⁸² Se dice que el acontecimiento es el ultra-uno porque “el solo y único término del acontecimiento que asegura que no está al borde del vacío, como su sitio, es el uno-que-él-es. Y él *es* uno, puesto que suponemos que la situación lo presenta, (...) que cae bajo la cuenta-por-uno” (Ibíd.). Por tanto, cuando se afirma la pertenencia del acontecimiento a la situación, se da por hecho que ésta lo cuenta dos veces, es decir, como múltiple presentado y como múltiple

Sin embargo, la decisión –mediante la intervención–, sobre la pertenencia de un acontecimiento a la situación en la que su sitio es presentado, no evita que siga siendo indecible. Mallarmé, de nuevo en su famoso y poco convencional poema “*Un coup de dés jamais n’abolira le hasard*”, escribía que “todo pensamiento emite una tirada de dados” o, con el propio título del poema, que “una tirada de dados jamás abolirá el azar”. Este azar, esta indecidibilidad del acontecimiento, representa una ilegalidad para el estado, porque no hay nada en la situación que nos garantice que lo que nombramos como acontecimiento es tal, sino que únicamente se puede reconocer por sus consecuencias incalculables; no se ajusta a “ninguna ley de la representación” (Badiou, 1988: 230 trad.). De este modo, excepto para quien interviene, el acontecimiento siempre seguirá siendo dudoso; el estado de la situación no es capaz de reconocer la relación entre el acontecimiento y los elementos de su sitio, porque para el estado esos elementos no existen. Diremos que la intervención, sustraída a la cuenta-por-uno¹⁸³, toca el vacío. La consecuencia es que el estado no reconocerá la pertenencia del acontecimiento a la situación, ni siquiera después de haber sido nominado; sólo para quien interviene en la nominación hay acontecimiento, sólo para él el acontecimiento pertenece a la situación. De manera que el nombre del acontecimiento (a_x), extraído del vacío de la situación, es un representante –de ese vacío– sin representación –por tanto–.

Como vemos, la decisión que una intervención supone con respecto a la pertenencia de un acontecimiento a una situación no quita que siga siendo indecible; que algo indecible haya sido decidido no elimina su indecidibilidad¹⁸⁴. Eso es así por que lo que se presenta no son los elementos –impresentados– del sitio, sino el nombre del acontecimiento; los múltiples impresentados del sitio (el vacío de la situación), precisamente en lo que el acontecimiento se sustenta, “por ser ilegal[es], no puede[n] advenir tal cual a la presentación” (Badiou, 1988: 231 trad.). Si bien el estado reconoce el sitio de acontecimiento y el nuevo nombre que hay en la situación (sólo el nombre, pues sus elementos permanecen impresentados para el estado), no

presentado en su presentación.

¹⁸³ “La función de elección [que sostiene matemáticamente el concepto de intervención] está sustraída a la cuenta y si se considera que puede ser presentada (puesto que existe), no hay ninguna vía general para su presentación. Se trata de una presentabilidad sin presentación” (Badiou, 1988: 254 trad.).

¹⁸⁴ Una vez más Mallarmé (maestro de Badiou en lo concerniente al pensamiento conceptual del acontecimiento), como aquí se pone de manifiesto por su reiteración. Y una vez más en referencia al mismo poema, a su título: “*Un coup de dés jamais n’abolira le hasard*”.

establece ninguna relación entre ellos. Para el estado, “entre ambos [entre el sitio y el nombre del acontecimiento] *sólo hay el vacío*. O bien. El Dos que forman el sitio y el acontecimiento puesto en uno es, para el estado, un múltiple presentado e incoherente” (Ibíd.: 232 trad.). El acontecimiento se convierte para el estado, por tanto, en una excrecencia; concretamente, en una excrecencia estatal incoherente. Así las cosas, lo único que se podrá constatar serán las consecuencias de tal intervención.

En suma, el acontecimiento es una decisión indecible sobre la pertenencia o no de un acontecimiento a una situación. En ella no hay más que dos posibilidades: o hay acontecimiento, o nada ha tenido lugar. La cuestión estriba en que no hay nada en la situación que garantice que un acontecimiento lo es. No se trata de resistir, sino de afirmar que algo nuevo ha tenido lugar en una situación, pese a que nada de esa situación pueda identificarlo como tal. Hallward (2003: 126) subraya en este punto la importancia de una actitud activa –más que reactiva– para la intervención; y remarca la similitud con el pensamiento de Lenin y San Pablo, dos figuras muy importantes para Badiou, si bien por diferentes razones¹⁸⁵. La intervención requiere la afirmación de que una novedad ha tocado el ser de la situación, ha roto con lo establecido y ha abierto la posibilidad de una infinidad de nuevas posibilidades.

Antes de continuar y dar paso a las consecuencias de la nominación acontecimental, es preciso subrayar que la intervención es la clave para establecer una “teoría del tiempo”, pues la intervención es un “entre-dos acontecimental” (Badiou, 1988: 234 trad.).

“La enseñanza más profunda que nos deja el axioma de elección [fundamento matemático de la intervención] consiste en que el tiempo y la novedad histórica son resultado del *par* formado por el acontecimiento indecible y la decisión de intervención” (Ibíd.: 258trad.).

La intervención es aquí pensada como la distancia que va de un acontecimiento a otro; es la que determina la duración de los procesos de verdad. El tiempo de los procesos de verdad no es extensivo al tiempo estructural y mensurable del estado; un acontecimiento abre una brecha en la temporalidad posibilitando el inicio de un nuevo tiempo. Sin embargo, para evitar un

¹⁸⁵ Brevemente, diremos que Lenin por ser el pensador de la revolución política; y San Pablo por ser el primero que presenta, mediante una fábula –no hay que olvidarlo–, qué es un acontecimiento y cuál es el alcance universal de sus consecuencias.

comienzo radical que, en términos nietzscheanos, parta la historia en dos, la nominación de un acontecimiento no puede ser más que la causa de una intervención –ya existente– sobre un acontecimiento anterior¹⁸⁶. Badiou (Ibíd.: 234 trad.) escribe que “es necesario atribuir la posibilidad de intervención a las consecuencias de otro acontecimiento”. El acontecimiento sólo puede existir como vacío de una estructura ya reglada, no es una presentación absoluta que no tiene relación con lo anterior, con las estructuras establecidas. El acontecimiento sólo es posible a partir de lo que impresenta (del vacío) un sitio que es presentado en una situación, y, en tanto situado ahí (hay un sitio de acontecimiento que pertenece a una situación), sólo puede ser nominado por una intervención que ya existe en esa situación. Intervención que, a su vez, marcará el tiempo de un entre-dos acontecimental.

Puesto que para las leyes establecidas el acontecimiento es ilegal (tiene como materia propia los múltiples impresentados en la situación por el sitio y se pertenece a sí mismo), tan pronto como aparece desaparece. Es fugaz porque la ley no lo permite; el estado sólo acepta su sitio (representación vacía) y su nombre (representante sin representado), pero no establece unión entre ellos. Esa fugacidad exige que, una vez nombrado (el acontecimiento), una *fidelidad* [*fidélité*] sea requerida. Si no, la ilegalidad, la ruptura inmanente que supone el acontecimiento, se desvanecería totalmente. La fidelidad es el nombre del proceso de “investigación continua de la situación, bajo el imperativo del acontecimiento mismo”, es el proceso que da continuidad –de un modo inmanente también, por tanto– a la ruptura inmanente inicial que supuso un acontecimiento en una situación (Badiou, 1993: 60; 100 trad.).

Recordemos que dijimos que la decisión de la pertenencia de un acontecimiento a una situación no elimina su indecidibilidad y que, por tanto, un acontecimiento sólo podrá ser reconocido a partir de sus consecuencias. Pero si avanzamos en el proceso, podemos constatar que la mayor dificultad reside, precisamente, en que las consecuencias acontecimentales, sometidas a la estructura, no son discernibles. Es por ello que, del mismo modo que recurrimos a la intervención para decidir sobre la existencia de un acontecimiento; ahora, para discernir sus consecuencias –de lo que no es consecuencia suya– tenemos que hacer uso de la operación que Badiou denomina fidelidad. El discernimiento de las consecuencias de la nominación

¹⁸⁶ Es el modo de solucionar, aunque, como más abajo veremos (apartado 2.3.1. Del ser al ser-ahí), de un modo insuficiente, la circularidad consecuencia de la necesidad de una intervención que nombre un acontecimiento para que pueda ser considerado como tal, pero que, a su vez, sólo será tal si hay una intervención que necesita de él para poder intervenir.

acontecimental no será algo que pueda ser llevado a cabo por las estructuras del estado, pues tales consecuencias tienen origen en un acontecimiento que se sustrae a las reglas de esas mismas estructuras; para el estado, si no hay acontecimiento tampoco puede haber consecuencias acontecimentales.

Veremos que, desde una posición (meta-)ontológica, la fidelidad pone en juego una regla de conexión que permite evaluar la dependencia de los múltiples de una situación con respecto a un acontecimiento (múltiple singular decidido por una intervención); pero también que, desde un punto de vista interno a la situación, ser fiel a un acontecimiento conlleva pensar la situación y actuar en ella según dicho acontecimiento.

Siguiendo la primera aproximación de Badiou (1988: 259 trad.) al concepto de fidelidad, decimos que ésta

“(…) es el conjunto de procedimientos mediante los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención. En suma, una fidelidad es el dispositivo que separa, en el conjunto de los múltiples presentados, a aquellos que dependen de un acontecimiento. Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar”.

Por un lado, puesto que la fidelidad depende de un acontecimiento situado –por su sitio– en una situación concreta, y dado que ella (la fidelidad) opera en el estado de la situación, a partir de la práctica de las agrupaciones (cuenta-por-uno) de múltiples de dichas situaciones, diremos que “no hay disposición fiel en general”, que “la fidelidad es siempre particular” (Ibíd.: 260 trad.). Lo que sin embargo no impide que filosóficamente se pueda pensar la forma universal de los procedimientos que la constituyen. Pensada como operación (como no-ser), la fidelidad está siempre en exceso sobre su ser. Ese exceso es consecuencia de que, pensada en su ser, la fidelidad se constituye como una parte finita del estado; no obstante, pensada como operación, es un procedimiento infinito denominado *indagación* [*enquête*]¹⁸⁷. Lo que, según Badiou (Ibíd.: 263 trad.), permite considerarlo “un casi-nada del estado o un casi-todo de la situación”.

Por otro lado, que la fidelidad sea un conjunto de procedimientos nos está indicando que ella no es un múltiple de la situación sino del estado. Es una cuenta-por-uno de los efectos de la nominación de un múltiple paradójico, supernumerario; es “una operación, una estructura”

¹⁸⁷ Sobre la indagación profundizaremos algo más en el apartado 2.1.3.1. Verdad, o múltiple genérico.

(Ibíd.: 260 trad.). Lo que existe son los múltiples de la situación que ella agrupa en función de su dependencia de un acontecimiento. Si decimos que la fidelidad cuenta partes de la situación (discierne y reagrupa múltiples presentados), su resultado (el de estos procedimientos fieles) estará incluido en la situación. Por tanto, “la fidelidad opera, en un cierto sentido, sobre el terreno del *estado* de la situación. Una fidelidad puede aparecer, según la naturaleza de sus operaciones [en función de la proximidad de su operador con respecto a las conexiones ontológicas de pertenencia (\in) e inclusión (\subset)], como un contra-estado [alejado de tales conexiones], o como un sub-estado [afín a ellas]” (Ibíd.: 60 trad.). Cuanto más alejado se encuentre un operador de fidelidad de la pertenencia al múltiple acontecimental, es decir, cuanto más alcance tenga, cuanta más capacidad posea para discernir las marcas acontecimentales alejadas del acontecimiento mismo, mayor efecto de contra-estado ejercerá.

Es por ello que Badiou (Badiou, 1988: 264-265 y 282-283 trad.) establece 3 tipologías diferentes de fidelidad; dos cercanas, cada una a su modo, a las conexiones ontológicas (sub-estado) y una tercera como contra-estado. Para la primera de ellas, la tesis *espontaneísta* [*spontanéiste*], solo están conectados con el acontecimiento los múltiples que le pertenecen. Es la tesis estatal, o institucional, la cual nos indica que sólo pueden servirse del acontecimiento quienes lo han provocado; no tiene más alcance. La segunda de las tesis, la *dogmática* [*dogmatique*], pretende asociar al acontecimiento todo múltiple presentado en la situación; constituye un operador de fidelidad que no separa nada, es totalizador. Sin embargo, a pesar de ser la operación inversa a la espontaneísta, continúa siendo plenamente estatal, puesto que todo múltiple presentado forma parte del conjunto de los múltiples dependientes del acontecimiento. Por último, la tesis *genérica* es la que constituye la figura de contra-estado, la menos redundante con respecto a la redundancia de los conectores ontológicos. Según esta tesis, “una fidelidad real establece dependencias que, para el estado, son sin concepto y divide –a través de estados finitos sucesivos– la situación en dos, puesto que discierne también una masa de múltiples indiferentes al acontecimiento” (Ibíd.: 265 trad.). Vemos que no sólo es importante el alcance del operador de fidelidad (según la tesis dogmática todo múltiple presentado es dependiente del acontecimiento), sino también su capacidad de separar, de organizar a partir de los múltiples de la situación una legitimidad de las inclusiones diferente a la establecida por el estado. De modo que la fidelidad genérica

“construye, según el devenir infinito de resultados provisionales finitos, una suerte de *otra* situación, obtenida a partir de la división en dos de la situación primitiva” (Ibíd.).

Es precisamente esta fidelidad, la fidelidad genérica, la que se erigirá como soporte de los procedimientos de verdad. De esta fidelidad, que procede mediante indagaciones particulares finitas, Badiou quiere llegar a fundar una regla de la fidelidad infinita: el sujeto como amalgama de múltiples que mantienen la ligazón entre el acontecimiento (intervención) y el procedimiento de fidelidad (su operador de conexión) para soportar el peso de los procedimientos genéricos –o de verdad–.

Nos acercamos cada vez más a los conceptos de –procedimiento de– verdad (o procedimiento genérico, en su origen matemático) y de sujeto. Sin embargo, antes de pasar a tratarlos procederemos a conocer el tipo de pensamiento (la orientación) dominante en las situaciones en las que ningún acontecimiento ha sido afirmado.

2.1.2.2. Pensamiento constructivista

El acontecimiento produce una ruptura en la historicidad de las situaciones singulares que abre la posibilidad de una infinidad de nuevas posibilidades, lo acabamos de ver. Sin embargo, en ausencia de acontecimiento o de fidelidad a un acontecimiento cualquiera que desencadene la potencia de la orientación transversal que Badiou propone (principalmente apoyada en la orientación genérica, construida a partir de los trabajos de Cohen), ya vimos que hay otras orientaciones por las que se rige el devenir de las situaciones. En este caso concreto, nos centraremos brevemente en la orientación constructivista, en el *pensamiento constructivista*; orientación de pensamiento que es incompatible con la existencia acontecimental, que niega, por tanto, toda intervención acontecimental¹⁸⁸.

Recordemos que más arriba¹⁸⁹ decíamos que había un exceso de la representación sobre la presentación (de la inclusión sobre la pertenencia, del estado sobre la situación, son lo mismo). Hablábamos del error del exceso, lugar del *impasse* de la ontología, y –muy sucintamente, en una

¹⁸⁸ “(...) si se asume que todo múltiple es constructible, el acontecimiento no es, la intervención es no interventora (o legal) y la des-mesura del estado puede medirse con exactitud” (Badiou, 1988: 339 trad.). En el apartado siguiente insiste: “En el universo constructible, es necesario (y no decidido) que el acontecimiento no exista. El acontecimiento de la intervención del acontecimiento (...) *refuta* la coherencia del universo constructible. (...) Es necesario elegir entre la hipótesis de constructibilidad y el acontecimiento” (Ibid.: 340 trad.).

¹⁸⁹ Ver el apartado 2.1.1.2. Los infinitos de infinitos.

nota a pie de página— de la hipótesis del continuo; temas recurrentes y cruciales en la (meta-)ontología de Badiou. Recordemos también que la orientación de pensamiento constructivista tiene como forma ontologizada los trabajos de Gödel sobre la hipótesis del continuo. Éste demostraba que aceptar la hipótesis del continuo es compatible con los axiomas fundamentales de la teoría de conjuntos¹⁹⁰, que la des-mesura cuantitativa del estado sobre la situación puede ser ‘medurada’ como un sucesor, $2^{\aleph_0} = \aleph_1$, lo más cerca posible de la situación misma. Es decir, demostraba que afirmar que la cardinalidad del conjunto de las partes de \aleph_0 , o sea $|p(\aleph_0)|$, es igual a \aleph_1 ; que entre uno y otro no hay ningún otro cardinal, y que eso es totalmente compatible con los axiomas fundamentales de la teoría de conjuntos siempre y cuando \aleph_0 sea un múltiple constructible¹⁹¹.

“La hipótesis de constructibilidad convierte en paso el *impasse* de la ontología. No solo es fijada perfectamente la magnitud intrínseca del conjunto de las partes, sino que, además (...) es la más pequeña posible” (Badiou, 1988: 342 trad.).

Situar al estado lo más próximo posible de la situación tiene como consecuencia que lo que predomine en el pensamiento constructivista (normalización de la hipótesis del continuo) sean las opiniones y el saber enciclopédico; se da una situación de “plegamiento del ser y soberanía de la lengua”¹⁹². A diferencia de los procesos de verdad, que nacen del vacío de las situaciones (tocan el *ser*) y parten de lo indecible a lo indiscernible, la orientación de pensamiento constructivista subsume la relación con el *ser* en la dimensión del saber. Esta orientación se caracteriza porque la lengua, la regla que designa los unos-múltiples que forman

¹⁹⁰ A condición, eso sí, de que en los universos constructibles el axioma de elección no sea más un axioma, sino una deducción a partir de los otros axiomas de lo múltiple. “Conviene entonces abandonar, en el universo constructible, la expresión ‘axioma de elección’ y sustituirla por la de ‘teorema del buen orden universal’” (Badiou, 1988: 341 trad.).

¹⁹¹ A pesar de que el término “constructible” no es aceptado por la RAE, que solamente acepta “construible”, al contrario que en sucede en Francia con el término “*constructible*”, que sí es aceptado; nosotros insistiremos en su utilización, pues proviene del terreno de las matemáticas. De igual modo procederemos con el resto de términos de origen matemático, o con los que deban ser traducidos directamente del francés sin un homólogo en español —como, por ejemplo, en el caso de la “autonimia [*autonimie*]”, que más abajo aparecerá—. En ciertas ocasiones, cuando consideremos que una reseña puede ser aclaratoria, se darán las explicaciones pertinentes; en el resto de los casos avanzaremos sin perdernos en detalles innecesarios.

¹⁹² Título de la meditación número 29 de *L'être et l'événement* (1988: 329-350 trad.).

parte del estado de la situación, solamente reconoce como partes (subconjuntos) a los múltiples ya presentados –con una relación definida– en la situación; “hace prevalecer la lengua como norma respecto de lo que es admisible considerar, en las representaciones, como unos-múltiples” (Ibíd.: 320 trad.).

“Las consecuencias normalizadoras de este plegamiento del ser, de esta soberanía de la lengua, son tales que proponen un universo aplanado y correcto, en el que el exceso es llevado a la más estricta de las medidas y las situaciones perseveran indefinidamente en su ser reglado” (Ibíd.: 339 trad.).

El estado, amo de la lengua, la convierte en el filtro legal de los agrupamientos que ciñen la proximidad entre presentación y representación, entre situación y estado. Badiou denomina a este filtro, que mantiene la inclusión lo más cerca posible de la pertenencia, *lengua de la situación* [*langue de la situation*]. Así, por medio de la lengua de la situación, el pensamiento constructivista evita los cambios radicales en las situaciones y las mantiene estables. Se trata de “mantener lo múltiple bajo el control de lo que se puede escribir y verificar” (Badiou 1988: 345 trad.), limitando todo tipo de innovación a lo ya sabido. Aquí el cambio y la diversidad provienen del despliegue de las funciones representativas, en lugar de provenir del origen presentador; de modo que “los efectos del estado traen a la luz nuevas conexiones, hasta entonces desapercibidas, que son controlables lingüísticamente. Lo que sostiene la idea de cambio es, en realidad, la infinitud de la lengua” (Ibíd.: 323-324 trad.). El trazado de las normas neo-clásicas en el arte, las epistemologías positivistas y las políticas programáticas son los considerados por Badiou (Ibíd.: 324-327 trad.) como algunos de los ejemplos más característicos de esta orientación de pensamiento, del constructivismo.

Badiou (1988: 345 trad.) indica que ese plegamiento del ser y soberanía de la lengua tiene un “precio a pagar”: “la revocación absoluta y necesaria de todo pensamiento del acontecimiento, y el rebajamiento de la forma múltiple de la intervención a una figura definible del orden universal”. En el constructivismo todo lo indiscernible, susceptible de no ser clasificado por el saber, es rechazado o, directamente, no es¹⁹³. Desde el punto de vista

¹⁹³ Badiou se apoya aquí, además de en Gödel, en el pensamiento de Leibniz (jerarquía constructible y soberanía de la lengua). Concretamente, en *L'être et l'événement* (1988: 351-359 trad.) dedica la meditación 30, al completo, a indagar sobre la relación de sumisión del ser con respecto a la lengua en el pensamiento de Leibniz. Badiou (Ibíd.: 351 trad.) escribe: “La tesis que propongo es que Leibniz puede dar muestras de la más implacable libertad

constructivista el *estado* sólo legisla sobre la existencia, el resto lo rechaza. Discernimiento y clasificación son las dos operaciones constitutivas de todo el dominio del saber; mantiene y multiplica las diferencias, reproduce el *statu quo*.

“Mas allá de lo indiscernible, lo que el saber paciente desea y que solicita a través del amor por la lengua exacta, aunque fuera al precio de un enrarecimiento del ser, es que nada sea indecible.

La ética del saber tiene por máxima: obra de tal suerte, y habla de modo tal que todo sea claramente decible” (Badiou, 1988: 350 trad.).

Lo que nos lleva de nuevo al inicio del apartado presente. Todo lo que exceda la inmanencia de la lengua respecto de la situación, como hace la intervención, todo lo que no sea constructible, como le sucede al acontecimiento, o bien es impresentable, como la intervención, o directamente no *es*, como el acontecimiento. De hecho, el propio nombre de la orientación, ‘constructivista’, nos está indicando que lo que ella hace es construir –un pensamiento inmanente a la situación–, no decidir –un acontecimiento– (Badiou, 1988: 323 trad.).

A pesar de todo, nadie puede eludir el saber: relación ordinaria con el *ser* a falta de una nueva fundación temporal impuesta por un acontecimiento, o en ausencia o deterioro de la fidelidad a un acontecimiento, el saber es la regla que rige las situaciones en su *naturalidad*. “Incluso aquel que, errando en las cercanías de los sitios de acontecimiento, arriesga su vida en la ocurrencia y en la prontitud de la intervención, le conviene, después de todo, ser sabio” (Badiou, 1988: 328 trad.). Pero no se trata aquí de la cuestión del saber, sino de lo universal de las verdades, porque además de significaciones o interpretaciones, también hay verdad. Lo que nos interesa es cómo, a partir de la brecha que abre un acontecimiento en el saber –controlado por el estado– de una situación, existe la posibilidad de iniciar un viaje transversal, un procedimiento de verdad. “Pero el trayecto de lo verdadero es práctico y el pensamiento donde él se libera está en parte sustraído a la lengua (indiscernibilidad) y en parte sustraído a la jurisdicción de las Ideas (indecidibilidad)” (Ibíd.: 471 trad.).

inventiva a partir del momento en que *aseguró* el fundamento ontológico más firme, el más controlado, es decir, aquel que cumple hasta el detalle con la orientación constructivista”. De modo que lo indiscernible queda totalmente excluido, no hay presentación posible de lo in-diferente (de lo indiscernible); toda diferencia reposa únicamente en la lengua, no en el ser.

2.1.3. Verdad y Sujeto en *L'être et l'événement*

Continuamos en el terreno de lo-que-no-es-el-ser, en el de las consecuencias que tiene la intervención que afirma que un acontecimiento ha tenido lugar en una situación. Ciertamente, el ser-en-tanto-ser no es más que la composición-múltiple del vacío y el múltiple a partir del cual toda situación natural inicia. Pero también hay situaciones históricas, en las cuales un acontecimiento (lo-que-no-es-el-ser, lo que adviene o tiene lugar en una situación), en tanto que tiene su origen en el vacío de la situación, toca el ser, puede fundar un proceso de verdad¹⁹⁴. “Esta vía [la del acontecimiento y sus consecuencias] afirma, al revés de la ontología, contrariamente al ser y no discernible de él más que punto por punto (...), el procedimiento impresentado de lo verdadero, único resto dejado por la ontología matemática a quien anima el deseo de pensar, y al que le corresponde el nombre de Sujeto” (Badiou, 1988: 317 trad.). Permanecemos, por tanto, no en el terreno de la ontología en sentido estricto, sino en el de la filosofía, que es la que piensa los procesos de verdad. A pesar de ello hay que afirmar que la verdad tiene ser, es múltiple; hay ser de la verdad: la multiplicidad genérica –o indiscernible–. De no ser así, Badiou caería en el dualismo y debería mostrar cuál es el reino de la verdad, diferente de lo múltiple en tal caso. Asimismo, igual que sucede con los conceptos de verdad y de acontecimiento, la ontología no es capaz de formalizar el concepto de sujeto¹⁹⁵. Sin embargo, también del mismo modo que sucede en esos casos (el del acontecimiento y el de la verdad), la ontología sí que es útil porque “puede servir para pensar el tipo de ser al que corresponde la ley fundamental del sujeto, es decir, el forzamiento” (Badiou, 1988: 451 trad.). En otras palabras, si bien la verdad y el sujeto se encuentran sustraídos a la ontología (al decir del ser, o matemática), eso no significa que no tengan posibilidad de ser. Eso sí, debe quedar claro que la matemática, así como no piensa la verdad misma sino su ser, tampoco piensa el sujeto sino su ley, la ley del sujeto. Es Cohen quien muestra, por un lado (con respecto al concepto de verdad), la existencia de las multiplicidades genéricas –respetando las leyes de la ontología, de la teoría de conjuntos–; y, por otro (en lo relativo al sujeto), que es posible determinar en qué condiciones un enunciado es verídico en la extensión genérica obtenida a partir de la adjunción de una parte indiscernible (múltiple

¹⁹⁴ Badiou (1997a: 132) lo enuncia así: “L'être en tant qu'être n'est que composition-multiple du vide, sinon que de l'événement seul procède que du fondement vide il puisse y avoir vérité”.

¹⁹⁵ Dado que la ontología no dispone del concepto de acontecimiento (pues éste no respeta las leyes del ser), tampoco puede tenerlo de lo que son sus consecuencias: la verdad y el sujeto.

genérico) de la situación a esa situación misma –de la que luego obtendremos tal extensión genérica–. Por el momento es suficiente con esto, iremos desvelando su significado a medida que avanzamos.

Continuemos entonces con el análisis de las consecuencias de la brecha abierta por el concepto de acontecimiento (expuesto en el apartado anterior) en la ontología y abordemos, así, el concepto de verdad (procedimiento genérico, infinito, global) y el de sujeto (sustento finito, local, del proceso genérico¹⁹⁶).

2.1.3.1. Verdad, o múltiple genérico.

Las multiplicidades genéricas (estructura ontológica –o ser– de la verdad) son múltiples compuestos por múltiples particulares (pertenecientes a la situación) pero que poseen una cierta universalidad no reductible a las cualidades de la situación de la que constituyen su verdad. La demostración matemática de este tipo de multiplicidades es extremadamente compleja y exigente, por lo que aquí, siguiendo la línea de trabajo propuesta hasta el momento, carecería de sentido extendernos en arduos desarrollos matemáticos que nos desviarían de nuestro principal objetivo. De todos modos, puesto que en la obra de Badiou los desarrollos formales se entremezclan y van de la mano de los conceptuales, será ineludible tener que apoyarse en ciertos términos cercanos a la matemática para poder entender algunas de las nociones sin las cuales no podríamos alcanzar a dotar de pleno el sentido al concepto de verdad (multiplicidad genérica) que Badiou propone¹⁹⁷.

Si para el pensamiento constructivista, lo acabamos de ver en el apartado anterior, lo indiscernible queda fuera de su lógica por no poder ser aprehendido por la enciclopedia del

¹⁹⁶ “El ‘hay’ sujeto es, para el acaecimiento ideal de una verdad, el venir-a-ser del acontecimiento en sus modalidades finitas” (Badiou, 1988: 476 trad.).

¹⁹⁷ Peter Hallward (2003: 130-139), en *Badiou. A subject to truth*, libro que se ha convertido en una referencia de acceso al pensamiento que Badiou despliega en *L'être et l'événement*, realiza una magnífica y clara síntesis de los puntos imprescindibles para transitar por el pensamiento meta-ontológico de Badiou sobre las multiplicidades genéricas desarrolladas a partir del pensamiento de Cohen, y ello sin necesidad de recurrir a desarrollos matemáticos. Además, en el apéndice a tal obra (Ibíd.: 323-348) incluye una sucinta y accesible introducción a la teoría de conjuntos y a los conceptos clave de la ontología que sostiene la filosofía de Badiou.

saber, por la lengua –o lenguaje– de la situación; para pensar los procedimientos genéricos se torna imprescindible. El conjunto genérico no es más que un indiscernible, un conjunto que

“no tiene ninguna propiedad particular que discierna, que separe. Es un representante anónimo de las partes del conjunto de las condiciones [o indagaciones, fuera del lenguaje matemático]. En el fondo no tiene más que la propiedad de consistir como puro múltiple, es decir, de ser. Sustraído a la lengua, se contenta con su ser”
(Badiou, 1988: 410 trad.).

Genérico e indiscernible son prácticamente sinónimos pero, para evitar cualquier posible equívoco, y por las connotaciones positivas (genérico) y negativas (indiscernible) de uno y otro, Badiou (Ibíd.: 363 trad.) se decanta por el término genérico: lo indiscernible nos recuerda que “una verdad es siempre lo que agujerea un saber”¹⁹⁸; y lo genérico designa, pero de un modo positivo, eso mismo que no se puede discernir en la realidad, es decir, hace alusión a la verdad general de una situación y al fundamento de todo saber por venir. Lo que nos indica que el pensamiento se centrará en el par verdad/saber, en la relación entre fidelidad post-acontecimental y la enciclopedia de la situación (los saberes de esa situación). Ya dijimos que el acontecimiento queda forcluido de las leyes de la ontología matemática y que, en consecuencia, para la enciclopedia de la situación in-existe; por lo tanto, lo que sea una consecuencia suya (del acontecimiento) también quedará fuera del alcance de la lógica de la situación en la que ha tenido lugar, se sustraerá al saber de tal situación, a su lengua (a la lengua de la situación).

Entonces, para localizar los múltiples conectados (o desconectados) al acontecimiento puesto en circulación por una intervención, dado que el acontecimiento no cae bajo ningún determinante de la enciclopedia de esa situación (está sustraído a ella), no se puede recurrir a la enciclopedia de la situación; la fidelidad no depende del saber. Depende, sin embargo, para realizar el trabajo de las *indagaciones* finitas en torno a la conexión entre el acontecimiento y los múltiples presentados en la situación, de lo que Badiou (1988: 365-367 trad.) denomina el *trabajo militante*. De tal manera que propone una alternativa de discernimiento externo al saber mismo. Este proceso de fidelidad militante es similar a un saber: tras el discernimiento se realiza una clasificación de los múltiples de la situación conectados, o no, con el acontecimiento. De modo que se completan conjuntos de indagaciones finitas conectadas al acontecimiento y

¹⁹⁸ Por eso mismo, lo indiscernible, al serlo en relación con el saber, será siempre relativo, es decir, unido a una situación y, por tanto, a una lengua concretas; lo que impide hablar de un múltiple indiscernible en sí.

conjuntos de indagaciones finitas no conectadas al acontecimiento. Todos ellos coincidentes con un determinante enciclopédico, puesto que toda parte finita de las situaciones está clasificada por el saber (pensamiento constructivista), que no admite ningún agujero (ningún indiscernible) en su espacio de referencia.

Teniendo en cuenta que las indagaciones finitas realizadas por el trabajo militante, fiel al acontecimiento, caen bajo el determinante enciclopédico (el saber), pero que, sin embargo, nuestro interés es conocer los procesos de verdad que agujerean el saber; es menester, antes de continuar, reconocer la necesidad de establecer una diferencia entre *veridicidad* [*véridicité*] y *verdad* [*vérité*] (de nuevo el par saber/verdad), de establecer la irreductibilidad de la verdad a la veridicidad. Mientras que con lo *verídico* hacemos referencia a los enunciados controlables (constructibles) por el saber, a las partes de la situación que dependen de la enciclopedia; en el terreno de lo *verdadero* los enunciados los produce el procedimiento de fidelidad ligado al acontecimiento, los múltiples conectados con el nombre supernumerario del acontecimiento.

De todos modos, para que la verdad sea algo más que una simple selección de múltiples de la situación con unas características determinadas por la enciclopedia del saber (discernibles en la situación), es preciso ir un paso más allá. Necesitamos algo que una indagación finita no sea capaz de discernir, algo que nos permita, por tanto, diferenciar entre lo verídico y lo verdadero. Primero, es necesario que lo verdadero sea una parte infinita de la situación –aunque, recordémoslo, compuesta por una fidelidad acontecimental de indagaciones finitas–, porque lo finito es discernido y clasificado por el saber; “*lo verdadero tiene posibilidad de ser distinguido de lo verídico sólo si es infinito*” (Badiou, 1988: 369 trad.). Sin embargo, lo infinito como único criterio no es suficiente para garantizar la indiscernibilidad de las verdades fieles con respecto al criterio del saber¹⁹⁹. Por ello, en segundo lugar, teniendo en cuenta que una verdad reagrupa

¹⁹⁹ Badiou (1988: 370-371 trad.) muestra un elocuente ejemplo de ello, un ejemplo que también nos sirve como representación de la distancia que toma con respecto al marxismo –al “marxismo vulgar”, concretamente–. El marxismo vulgar “consideraba que la verdad era desplegada históricamente, a partir de acontecimientos revolucionarios, por la clase obrera”. El error, según Badiou, se encontraba en considerar a la clase obrera la clase de ‘los obreros’; clase que, a pesar de ser considerada en términos de múltiple puro infinito –en lugar de empíricamente–, siempre podía caer “bajo un determinante enciclopédico (sociológico, económico, etc.)” y convertir la “pretendida verdad” en una simple veridicidad sometida a las reglas del lenguaje de la situación. De modo que Badiou termina por sentenciar: “Por esta coincidencia, que pretendía asumir en el interior de sí mismo, pues se declaraba al mismo tiempo verdad política –combatiente, fiel– y saber de la Historia o de la Sociedad, el marxismo terminó por morir, ya que seguía las fluctuaciones de la enciclopedia puesta a prueba en la relación entre la lengua y el Estado”.

todos los términos de la situación que están conectados positivamente con el nombre del acontecimiento $[x(+)]$ (puesto que los conectados negativamente $[x(-)]$ no hacen más que repetir la situación previa al acontecimiento), para que sea realmente concebida (la verdad) como un proceso de producción de una novedad es preciso que esa parte $x(+)$ no coincida con un determinante enciclopédico. Lo que implica que, si únicamente se utilizan los recursos del lenguaje de la situación, esa parte sea *innombrable* [*innommable*]. En palabras de Badiou (Ibíd.: 375 trad.):

“(...) *si* un procedimiento fiel contiene, para todo determinante de la enciclopedia, una indagación que lo evite, *entonces* el resultado positivo de este procedimiento no coincidirá con *ninguna* parte subsumible bajo un determinante. Así, la clase de los múltiples que están conectados con el nombre del acontecimiento no está determinada por ninguna de las propiedades explicitables en el lenguaje de la situación. Será, por lo tanto, *indiscernible e inclasificable* para el saber. En este caso, la verdad es irreductible a la veracidad.

Diremos entonces que una verdad es el total infinito positivo –la recolección de los $x(+)$ – de un procedimiento de fidelidad que, para todo determinante de la enciclopedia, contiene al menos una indagación que lo evita.”

Vemos que la fidelidad, si es a un acontecimiento real, sostiene un procedimiento genérico, esa parte indiscernible que no tiene ninguna propiedad particular que pueda ser expresada (se sustrae a los determinantes del saber y es rebelde a las clasificaciones más artificiales). Lo genérico, que tiene propiedades de cualquier parte, es igualitario. La única marca de la parte genérica, compuesta de términos que no tienen en común más que pertenecer a esa situación (indagaciones finitas), es depender de la presentación; es decir, no tienen en común, desde dentro de la situación, nada que permita reagruparlos más allá del hecho de tener una propiedad que también poseen el resto de términos de esa situación. Es, por tanto, una parte indiscernible de la situación, una representación. Así, el conjunto genérico cumplirá el papel de un contra-estado; recordemos que en el apartado referente al acontecimiento decíamos que el procedimiento fiel no ciñe las indagaciones a las conexiones ontológicas de pertenencia e inclusión –como sí hace el estado–, sino a su conexión positiva con el acontecimiento. En consecuencia, dado que \emptyset^{200} es un representante vacío que no está presentado en S' –por ser \emptyset un

²⁰⁰ A partir de aquí, situándonos un poco más cerca del lenguaje formal, cuando utilicemos el símbolo \emptyset estaremos designando un múltiple genérico, concretamente un subconjunto genérico de una situación –*quasi* completa– S . Si

indiscernible—, diremos que nos encontramos ante una excrecencia (Badiou, 1988: 379 trad.): el múltiple genérico \varnothing , está representado (incluido, es parte) en la situación, o sea $\varnothing \subset S$; pero no está presentado (no pertenece, no es elemento) en esa situación, $\sim (\varnothing \in S)$. Para un habitante²⁰¹ de S el conjunto genérico, o sea \varnothing , es un nombre vacío, no pertenece a S ; para él “no existe ninguna parte genérica” (Ibíd.: 412 trad.).

En consecuencia, con el fin de evitar que tal múltiple genérico se quede en una excrecencia vacía, es preciso hacerlo advenir a la presentación, hacerlo existir allí donde existe, donde es indiscernible. Para ello, para hacer advenir a la presentación esa parte indiscernible, solamente representada, es preciso que el proceso de verdad *force* la existencia de una nueva situación. Esa nueva situación contendrá la parte indiscernible tanto representada (ya lo estaba) como presentada (es lo que se fuerza, su presentación); lo cual, a su vez, “cambiaría el estatuto ontológico” de la verdad, que pasaría de ser una excrecencia (un múltiple sólo representado, una parte o inclusión de la situación) a ser un múltiple normalizado (tanto presentado como representado; que pertenece y está incluido). En términos ontológicos podríamos decir que se trata de naturalizar la excrecencia²⁰². Podemos afirmar, por tanto, que “un procedimiento fiel genérico hace inmanente lo indiscernible”; lo que únicamente era contado por uno —de manera anónima— por el estado, “puro exceso indistinto sobre los múltiples presentados”, pasa a ser reconocido como término —interno— de la situación (Badiou, 1988: 380 trad.). A esa nueva situación “obtenida por adjunción de lo indiscernible”, Badiou (Ibíd.: 414

bien en matemáticas la convención para designar este tipo de conjuntos consiste en utilizar la letra G (de *generic*); Badiou, por fidelidad velada —sólo en este caso, pues suele ser bastante explícita— al pensamiento de su maestro Lacan, se decanta por dicho símbolo \varnothing . Si para Lacan (1975) el hombre está asociado al saber fálico [*phallique*], lo que en Badiou va unido al estado (que representa lo ya presentado en la situación), a la enciclopedia de la situación (clasificación de las partes de una situación que son discernidas por una propiedad que se puede hacer explícita en la lengua de la situación); la mujer, o —mejor— la no-toda [*pas-toute*] mujer, va más allá del saber fálico, es una categoría ilimitada y abierta, lo que en Badiou se asocia al conjunto genérico (no determinado por el saber enciclopédico).

²⁰¹ Es preciso diferenciar aquí entre ‘habitante de la situación’ y ‘ontólogo’. Mientras que el primero está dentro de la situación y sólo dispone de la lengua (el saber) de esa misma situación para discernir, lo que implica que para él un indiscernible no exista; el ontólogo se sitúa fuera de ella, lo que le permite, gracias al recurso de las leyes de la ontología, afirmar la existencia de múltiples genéricos, indiscernibles.

²⁰² Algo nada sencillo si tenemos en cuenta que los múltiples naturales (los ordinales, o sea, múltiples presentados y representados) “son lo que hay de más natural en el ser”, mientras que los múltiples genéricos (el indiscernible, “esquema ontológico de un operador artificial”) “son lo que hay de menos natural, lo que se encuentra más alejado de la estabilidad del ser” (Badiou, 1988: 424 trad.).

trad.) la denomina *extensión genérica* [*extension générique*] de S , formalmente: $S(\varnothing)$. Para que eso sea posible, lo que el procedimiento de verdad hace es forzar –por medio del sujeto y los saberes– a la situación de la que \varnothing es una parte a que la acoja (que S acoja a la parte genérica \varnothing) como elemento de la presentación –como perteneciente a la situación–. La parte genérica, inexistente e indiscernible en la situación, ahora existe en la extensión genérica de esa situación; la verdad de la situación inicial es presentada en su extensión genérica, $\varnothing \in S(\varnothing)$.

Es preciso subrayar que no hay un comienzo absoluto, que la verdad –en tanto *extensión genérica*– siempre es verdad de una situación; lo que sucede en un procedimiento genérico es una recomposición de la situación conservando todos los múltiples –de la situación antigua, de S –. Es el saber, y no la verdad, el que se ocupa de la destrucción de múltiples, pues es la enciclopedia la que realiza las clasificaciones –que, sin embargo, no son inalterables–. Eso es a lo que Badiou (1988: 450 trad.) llama *el principio de los inexistentes*: si, como consecuencia de la recomposición de la situación provocada por una verdad indiscernible, resulta que un múltiple está ligado a la inexistencia, es porque ya estaba calificado de ese modo en la situación anterior; la verdad no contradice al saber, sino que está sustraída a él (Ibíd.: 447 trad.).

De todos modos, aunque la situación se recomponga en una extensión genérica, si no cambia el lenguaje de la situación (el saber), lo genérico indiscernible –o sea la verdad– permanecerá indiscernible. Lo que permite a Badiou (1988: 411-428 trad.) realizar esa afirmación es que elabora un concepto de indiscernibilidad *intrínseca (en situación)*²⁰³: el múltiple \varnothing está presentado en la nueva situación (extensión genérica), pero se encuentra “radicalmente sustraído a la lengua de la situación”, “ninguna forma explícita de la lengua lo separa” (Ibíd.: 426 trad.). Del mismo modo que sucedía más arriba, para una habitante de la situación –ahora la extensión genérica $S(\varnothing)$ – el múltiple \varnothing sigue siendo indiscernible. Por tanto, si bien \varnothing está incluido (es parte) tanto en S como en $S(\varnothing)$, sólo pertenece a (es elemento de) $S(\varnothing)$, nunca a S . Badiou construye así, con la introducción de ese nuevo concepto de indiscernibilidad, el ser de la verdad.

²⁰³ Como venimos repitiendo insistentemente, es imposible entrar aquí en el terreno de los desarrollos matemáticos de esta construcción. Tales desarrollos se van complicando en función que *L'être et l'événement* avanza –hasta alcanzar un nivel elevadísimo con la técnica del forzamiento de Cohen–, lo que cada vez dificulta más su inclusión en el presente trabajo.

“En lo indiscernible, que se sustrae a toda nominación explícita en la situación de la que sin embargo es el operador [o sea, en $S(\varphi)$] –habiéndola inducido en exceso a partir de la fundamental [o sea, de S], donde se piensa su falta [la del indiscernible]–, es preciso reconocer, cuando en la primera situación [en S] inexistente bajo el signo supernumerario φ , nada menos que la marca puramente formal del acontecimiento, cuyo ser es sin ser, y cuando en la segunda se indiscierne su existencia, nada menos que el reconocimiento ciego, a través de la ontología, de un ser posible de la verdad” (Ibíd.: 427-428 trad.).

Finalmente podemos concluir que, puesto que lo discernible es *verídico*, pero sólo lo indiscernible es *verdadero*, el arte, la ciencia, la política y el amor (condiciones de la filosofía y únicos espacios posibles para la verdad) son capaces de cambiar las situaciones “por lo que indisciernen”, no por lo en ellas discernido (Ibíd.: 380 trad.).

La principal dificultad del proceso genérico, como se puede intuir por todo lo dicho hasta el momento, estriba en que para realizar esa adjunción de φ en S no es suficiente con los recursos propios de S (con la lengua de la situación); las leyes de S implican que $\sim(\varphi \in S)$, es decir, el múltiple genérico no puede pertenecer a S (es un indiscernible para ella). Nos encontramos en ese punto del proceso del que más arriba, sin entrar en detalles, nos hacíamos eco: el *forzamiento* [*forçage*]²⁰⁴, el proceso por el cual se fuerza que una parte indiscernible de una situación S pase a pertenecer a la situación (a ser también su elemento, no sólo una parte). De modo que, al forzar la adjunción, la situación ya no será más la propia S , sino una extensión –genérica– de ella: $S(\varphi)$. Pero, ¿cómo sucede ese paso a la presentación de φ , múltiple indiscernible? ¿Cuál es el proceso para que S acepte la pertenencia de φ , convirtiéndose así en una nueva situación, en una extensión genérica $S(\varphi)$? En definitiva, ¿qué es el forzamiento? Si, como introducíamos unas líneas más arriba, es el sujeto el que ejecuta tal forzamiento, el que se esfuerza en “nombrar aquello mismo que es imposible *discernir*” en una situación (Badiou, 1988.: 415 trad.), veamos pues en qué consiste.

²⁰⁴ El origen es inglés: *forcing*, el término del matemático P.J. Cohen.

2.1.3.2. El Sujeto

El sujeto es una figura crucial en la filosofía de Alain Badiou. Ya comentábamos en el apartado 2.1. *L'être et l'événement* que desde los inicios mismos en *Théorie du sujet* –pasando por el recommienzo de *L'être et l'événement* y, posteriormente, en *Logiques des mondes*– Badiou siempre ha defendido una postura post-cartesiana del sujeto; a pesar de que desde otras posiciones contemporáneas, especialmente en la época de *Théorie de sujet* y de *L'être et l'événement*, se preconizara su muerte y obligada renuncia. Para el filósofo francés el sujeto es el verdadero problema que le queda a la filosofía, máxime después de haberle sustraído el estudio del ser-en-tanto-ser para entregárselo a las matemáticas. El acontecimiento, forcluido de la ontología matemática, es el punto inicial de los procesos fieles (verdades) y, por tanto, también el de los sujetos (en plural, pues hay tantos como procedimientos de verdad):

“Todo Sujeto pasa forzado, en un punto en el que la lengua desfallece y la Idea [la ley del ser, la ontología] se interrumpe. Aquello sobre lo que abre es una desmesura [errar del exceso] en la que se mide a sí mismo, porque el vacío [el acontecimiento] fue convocado, originalmente” (Badiou, 1988: 471 trad.).

Más allá de las indagaciones finitas que nos permite el saber, la pretensión de Badiou consiste en mostrar que de la conversión acontecimental se pueden deducir las reglas de la fidelidad infinita. La cuestión sobre el sujeto, entendida como el “proceso de ligazón entre el acontecimiento (intervención) y el procedimiento de fidelidad (su operador de conexión)” (Badiou, 1988: 266 trad.), es decir, como la “configuración local de un procedimiento que sostiene una verdad” (Ibíd.: 432 trad.), será la que nos de el acceso a tales reglas. El primer paso para comprender el concepto de sujeto de la propuesta de Badiou consiste, lo sabemos, en desligarlo de toda asociación con la metafísica moderna; la categoría de sujeto se debe ubicar “a lo último” del proceso y lo más alejada posible de todo psicologismo. Si el sujeto es una articulación local y hay tantos como procedimientos de verdad, no puede haber un concepto explícito y universal de sujeto. Para Badiou el sujeto no es anterior al proceso que da inicio con el acontecimiento; antes de él (del acontecimiento) es absolutamente inexistente, sólo hay individuos ordinarios, elementos finitos indiferentes ya presentados en la situación. También hay que tener claro que el sujeto no es el origen de una verdad, sino que es el propio procedimiento de verdad el que “induce un sujeto” (Badiou, 1993: 39-40; 73 trad.; 2006: 42; 51 trad.). A Badiou (1988: 447 trad.) le resulta “abusivo” decir que una verdad es una producción subjetiva;

dirá, más bien, que “un sujeto está *capturado* en la fidelidad del acontecimiento y *supeditado* a la verdad”. Sin embargo, tampoco se muestra partidario de afirmar que la verdad es la que origina el sujeto²⁰⁵; prefiere ubicar el origen “del lado del ultra-uno”, del acontecimiento (Ibíd.: 475 trad.). Por tanto, como ya sabemos que el acontecimiento –que es un múltiple singular que se origina en un múltiple al borde del vacío (fundador) como lo es el sitio acontecimental– convoca el errar del ser (el vacío mismo) en la situación, podemos afirmar, citando algunas de las últimas palabras de Badiou (Ibíd.: 477 trad.) en *L’être et l’événement*, que “sólo el acontecimiento autoriza que el ser, lo que se llama el ser, funde el lugar finito de un sujeto que decide”.

Puesto que hay tantos sujetos como procesos de verdad, y teniendo en cuenta que las verdades pueden darse en cuatro terrenos diferentes (ciencia, política, arte y amor), podemos decir que hay sujeto individual, cuando se trata de una fidelidad amorosa; sujeto mixto, cuando hay un proceso de fidelidad en el arte o la ciencia; y que el sujeto es colectivo cuando hay un procedimiento genérico en política. Más allá de estas distinciones concernientes al terreno en el que un procedimiento de verdad es posible, Badiou no realiza aquí ningún matiz con respecto a la subjetivación; o hay sujeto de una verdad –post-acontecimental–, o no hay sujeto²⁰⁶. Concretamente, Badiou (1988: 432-433 trad.) llama *subjetivación* [*subjectivation*] a

“(…) la emergencia de un operador, consecutiva de una nominación de intervención. La subjetivación es la forma del Dos. Se orienta hacia la intervención en los parajes del sitio de acontecimiento. Pero se orienta también hacia la situación (...). (...) es una *cuenta especial* distinta tanto de la cuenta-por-uno en la que se ordena la presentación, como de la reduplicación estatal. En efecto, la subjetivación cuenta lo que está conectado fielmente al nombre del acontecimiento”.

²⁰⁵ Recordémoslo, ni uno ni el otro, ni verdad ni sujeto, pueden ser origen o consecuencia del otro, sino que más bien constituyen la instancia infinita y finita de un proceso.

²⁰⁶ Si bien es cierto que se puede puntualizar que Badiou (1998: 264-265 y 282-283 trad.) diferencia entre la fidelidad *dogmática* y la *genérica*, recordemos lo escrito sobre la fidelidad acontecimental y sus tipologías (ver apartado 2.1.2.1. Intervención y fidelidad). Pero hay que tener presente en todo momento que en *L’être et l’événement* (1988) sólo hay sujeto de una verdad. Es cierto que en *L’Éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993) Badiou introduce el concepto de “simulacro de sujeto”, pero no llega a ser un sujeto en sí mismo, en el sentido de *L’être et l’événement*, sino sólo formalmente. Sin embargo, en *Logiques des mondes* (2006) sí que se establecen diferencias subjetivas y se distingue entre diferentes formas subjetivas, entre diferentes sujetos; pero esa cuestión será dilucidada en lo referente a dicha obra.

Por tanto, además de separar claramente el sujeto de las reglas de la situación y de su estado, no se debe caer en el error de confundir la *subjetivación* ni con la intervención para nombrar el acontecimiento, ni con el proceso de fidelidad a él –que indaga su relación con los múltiples de la situación–; ésta (la subjetivación) hace referencia a la conexión entre esos dos puntos (intervención y fidelidad), constituyéndose como la configuración local de los procedimientos genéricos infinitos (relativos a lo global). La subjetivación orienta, a partir de los términos –asociados con el acontecimiento– que encuentra en la situación, el acontecimiento hacia el horizonte de la verdad de la situación. Decimos del sujeto que es reglado en sus efectos pero completamente azaroso (depende del encuentro) en su trayectoria. Si, como afirmamos, el sujeto es local (es finito y depende del saber) y azaroso (dependiente del puro encuentro con los términos de la situación), se puede concluir que se encuentra separado del saber por el azar.

Esta localidad (finitud) del sujeto, frente a la globalidad (infinitud) del procedimiento de verdad (o procedimiento genérico), nos indica que el sujeto (finito), a pesar de ser el que materialmente sostiene dicho procedimiento de verdad (infinito), no es conmensurable con la verdad (Badiou, 1988: 436-437 trad.). La verdad trasciende al sujeto, pues éste no es capaz de discernir en la situación lo indiscernible (subconjunto genérico) sirviéndose únicamente del nombre supernumerario del acontecimiento y de la lengua de la situación. Por ello, el sujeto, para poder sostener el procedimiento de una verdad, debe recurrir a la *confianza* en que en efecto hay un procedimiento de verdad. Las indagaciones finitas (conexiones y desconexiones de los múltiples de la situación con el nombre del acontecimiento) suponen una *verdad aproximativa*; los términos indagados positivamente están por venir en una verdad. Se puede decir que lo que la creencia representa es la genericidad [*généricité*] de lo verdadero retenida en la finitud local de las etapas de su trayecto a partir de la promesa que supone un acontecimiento. Y esta creencia con forma de saber, sirviéndose de las indagaciones positivas entre el nombre del acontecimiento y los múltiples encontrados en la situación, genera nominaciones. Al conjunto de nominaciones que genera el sujeto, que carecen de referente en la situación²⁰⁷, es lo que Badiou denomina una *lengua-sujeto* [*langue-sujet*]. El carácter esencial de los nombres de esta lengua, la lengua-sujeto, está ligado a la capacidad del sujeto de anticipar, mediante el forzamiento, lo que desde el punto de vista de una verdad *habrá sido* verídico (Ibíd.: 475-476 trad.). De tal modo que para todo el

²⁰⁷ En caso de que tuvieran un referente en la situación serían redundantes con el lenguaje de ésta y, por tanto, carecerían de todo carácter innovador; de todos modos, ya se ha subrayado que el sujeto queda alejado tanto de la cuenta-por-uno de la situación como de la puesta-en-uno del estado, lo que automáticamente imposibilita tal referencia en la situación.

que esté fuera del proceso local de subjetivación, para los que no *crean* en la existencia de un procedimiento de verdad –puesto que la indiscernibilidad del múltiple genérico afecta a todo habitante de S , también a los fieles al acontecimiento–, estas nominaciones carecerán de sentido; es decir, a pesar de que puedan ser reconocidas –porque han sido creados a partir de los términos de la situación– serán vacías. Para los que no formen parte del procedimiento genérico, el lenguaje-sujeto será “arbitrario y sin sentido”, al tiempo que tacharán de utópico y no realista todo discurso que utilice ese lenguaje²⁰⁸.

“La creencia se sostiene por el hecho de que, con los recursos de la situación, de sus múltiples, de su lenguaje, un sujeto genera nombres cuyo referente está en el futuro anterior. Tales nombres ‘habrán sido’ afectados por un referente, o una significación, cuando haya advenido la situación en la que lo indiscernible, que sólo es representado (o incluido), sea finalmente presentado por una verdad de la primera situación” (Badiou, 1988: 438 trad.).

El sujeto, lo real finito o etapa local del suplemento situacional que es una verdad genérica (indiscernible), nombra lo que está por-venir, afirma la hipótesis de una novedad (una posibilidad, totalmente imposible desde el punto de vista de los que están fuera del procedimiento fiel); “un sujeto es la *autonomía* [*autonymie*] de una lengua vacía” para el resto (Ibíd.: 440 trad.). Además, se introduce aquí el hecho de que el sujeto formula el sentido de lo que nombra en el *futuro anterior* [*futur antérieur*]: tal enunciado de la lengua-sujeto *habrá sido* verídico, si la verdad es tal o cual, es decir, siempre y cuando el múltiple genérico \varnothing no solo esté incluido en la situación sino que también le pertenezca, algo que sólo sucederá en la extensión genérica de la situación, en $S(\varnothing)$. Esa es, precisamente, “la potencia de una verdad” en lo que al futuro anterior se refiere, “la de legislar, en anticipación de su propia existencia, sobre lo decible verídico” (Badiou, 1992a: 197).

Así, de lo dicho hasta el momento podemos concluir que el carácter finito del sujeto, el reconocimiento de la necesidad de cierta *creencia* o confianza –en que un proceso de verdad está teniendo lugar–, la *autonomía* de la lengua-sujeto y el futuro anterior en el que el sujeto emite sus nominaciones mediante dicha lengua, todas ellas, se convierten en características reconocidas del sujeto. Badiou (Badiou, 1988: 440 trad.) lo condensa magistralmente en un único párrafo:

²⁰⁸ Uno de los ejemplos más claros puede ser el de las revoluciones científicas, siempre recibidas con escepticismo o incluso rechazo absoluto –y violencia en ocasiones–; huelgan las referencias concretas.

“Un sujeto es lo que previene la indiscernibilidad genérica de una verdad –que él hace efectiva en la finitud discernible– a través de una nominación cuyo referente se sitúa en el futuro anterior de una condición. Así, un sujeto es a la vez, por la gracia de los nombres, lo *real* del procedimiento (lo indagante de las indagaciones) y la *hipótesis* de lo que su resultado inacabable introduciría de novedad en la presentación. Un sujeto nombra, en el vacío, el universo por-venir que se obtiene porque una verdad indiscernible suplementa [*supplémenté*²⁰⁹] la situación. Al mismo tiempo, es lo real finito, la etapa local, de esa suplementación. La nominación está vacía solo por estar plena de lo que esboza su propia posibilidad”.

Son esas características definitorias del sujeto las que, definitivamente, nos darán acceso al *forzamiento*, ese punto en el que “una verdad, por inacabada que sea, autoriza anticipaciones de saber no sobre lo que es, sino sobre lo que habrá sido si la verdad llega a su acabamiento” (Badiou, 1992a: 196 trad.). Teniendo en cuenta que un subconjunto genérico es al mismo tiempo inacabado (es una composición infinita) y sustraído a la identificación inmediata por la lengua de la situación, es obvio que todos sus elementos no pueden ser nombrados²¹⁰. En consecuencia, el sujeto se sirve de una lengua propia (la lengua-sujeto) basada en la confianza en la existencia de un procedimiento de verdad genérico (confianza en la existencia de un indiscernible), una lengua que permita anticipar su pertenencia (la de la verdad, subconjunto genérico o indiscernible) a una nueva situación (extensión genérica de la anterior). El forzamiento es la técnica que permite al sujeto –gracias a que posee las características que acabamos de otorgarle– restringir la exactitud de los enunciados a la condición de la existencia de un subconjunto genérico²¹¹; insistimos, un enunciado habrá sido verídico –o erróneo– si tal indiscernible pertenece –o no– a una extensión genérica de la situación actual, es decir, si es un componente de una verdad “supuestamente”

²⁰⁹ Si bien la RAE no acepta el verbo ‘suplementar’, y en consecuencia habría que recurrir a una perífrasis, aquí lo mantenemos por ser el modo en el que en la traducción que manejamos se ha vertido del francés al castellano el término ‘supplémenter’. Siendo la traducción de *L’être et l’événement* que corre a cargo de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, para la editorial Manantial de Buenos Aires (Argentina), cuya primera edición data de 1999 –si bien aquí utilizamos la edición de 2007–, la única existente en lengua española, y por ello habiéndose convertido en la referencia a la hora de verter a dicha lengua los términos clave de esta obra de Badiou, consideramos adecuado mantener el término tal y como ha sido en ella traducido.

²¹⁰ “Una verdad procede en situación, sin tener la potencia ni de decirse ni de acabarse” (Badiou, 1992a: 197 trad.).

²¹¹ “[La verdad] tiene (...) la potencia, respecto de un enunciado cualquiera, de anticipar (...) [un] juicio condicional” (Badiou, 1992a: 197 trad.).

acabada²¹². De este modo podemos decir que los predicados forzados se encuentran bajo condición de verdad, bajo la condición de una parte genérica aún no concluida.

El sujeto, en virtud de su capacidad autonómica (a través de la lengua-sujeto), se ubica en el entrecruzamiento del saber y la verdad: “se trata de conectar el ser de la verdad (los múltiples genéricos) con el estatuto de los enunciados (demostrables o indemostrables)” (Badiou, 1988: 451 trad.). Eso sí, con la salvedad de que de los procedimientos de verdad el sujeto sólo puede controlar la parte finita que él es, el resto depende del azar. Por eso fuerza los enunciados autonómicos (indecidibles) al punto indiscernible, con el azar mediante (el puro encuentro con los múltiples conectados al acontecimiento). Es decir, continúa indagando sobre si los términos de las enunciaciones de su lengua-sujeto están conectados o no al proceso genérico, siempre dependiendo del puro encuentro azaroso. Si esos términos están positivamente conectados serán verídicos en la extensión genérica, a la que sí pertenecerá lo genérico. Entonces, podemos decir que el sujeto fuerza la decisión sobre lo indecible y que lo hace gracias a que realiza sus nominaciones en el futuro anterior, apoyado en un proceso de verdad genérico (es decir, apoyado en el por-venir de una extensión genérica $S(\text{♀})$ que tome como elemento lo que era parte genérica –indiscernible, por tanto– en la situación inicial S). El sujeto puede así forzar los saberes mediante la lengua-sujeto, motivado por la creencia en la existencia de lo indiscernible; sin ella, sin esa confianza en la existencia de una parte indiscernible, sus nominaciones no serían más que una serie incoherente de determinantes enciclopédicos.

“Si se la piensa [la verdad] como una parte genérica de la situación, una verdad es fuente de veridicidad, puesto que un sujeto fuerza un indecible, al futuro anterior. Pero si la veridicidad toca el lenguaje (en el sentido más general del término), la verdad solo existe si es indiferente en él, ya que su procedimiento, en tanto *evita* toda aprehensión enciclopédica de los juicios, es genérico” (Badiou, 1988: 475 trad.).

Esas son, en palabras de Badiou, las relaciones que se establecen en ese entrecruzamiento del saber y la verdad en el que el sujeto se ubica: sustracción de una verdad (del procedimiento genérico) al saber (a la lengua) y, sin embargo, fuente de veridicidad (el sujeto fuerza un indecible) en el futuro anterior (el indecible, ya decidido, será verídico en $S(\text{♀})$, la extensión

²¹² Se dice ‘supuestamente acabada’ porque el múltiple genérico es un múltiple infinito, global, que sólo el sujeto puede localizar y dar por concluido al constituirse como su real finito.

genérica) apoyándose en esa parte genérica (indiscernible) que se sustrae al saber de la situación inicial (S).

Llegados a este punto, el forzamiento practicado por el sujeto nos catapulta hasta las consecuencias que finalmente cercarán el papel que un sujeto juega en el desarrollo de un procedimiento de verdad. Es muy importante reconocer que el sujeto, cuando fuerza la decisión, con esa acción también “descalifica lo desigual” (interno a la lengua de la situación y al exceso del estado) y “salva lo singular” (lo que tiene origen en el acontecimiento y está, en consecuencia, ligado a él) (Badiou, 1988: 450 trad.). En el apartado referente a la verdad ya afirmábamos que un proceso de verdad (genérico, indiscernible) nunca destruye múltiples, que el paso de una situación a su extensión genérica no elimina ningún múltiple; es más, comprender la verdad como destrucción nos llevaría al *desastre*²¹³ e interrumpiría el procedimiento de verdad. La situación que está por-venir (la extensión genérica), pensada en su novedad, presenta todos los múltiples de la situación inicial y la verdad de esa situación misma (lo que hasta entonces sólo era una parte genérica, indiscernible), portando ésta nuevos enunciados verídicos que modificarán los anteriores. Si sucede que alguno de los múltiples in-existe en la extensión genérica, recordémoslo, es porque ya in-existía en la situación inicial. Lo que sí variará en la nueva situación, con los nuevos enunciados verídicos, son las jerarquías establecidas por la enciclopedia de la situación inicial, pues éstas no son invariables. Todo ello nos empuja a insistir en la idea de que es el sujeto el que se encarga de la descalificación de las desigualdades motivadas por la enciclopedia de la situación; si venimos diciendo que lo genérico (ese indiscernible en el que se apoya el forzamiento de lo indecible) es igualitario, y ahora sabemos que el sujeto fuerza lo indecible (relativo a la veridicidad) al punto indiscernible (relativo a la verdad, a lo genérico), entonces, el sujeto se dispone a la igualdad –a partir de lo singular–.

Finalmente, para dar por concluido lo referente a los puntos clave de *L'être et l'événement*, debemos echar la vista atrás, concretamente hacia las orientaciones de pensamiento²¹⁴. Recordemos que éstas se originan como consecuencia del posicionamiento que

²¹³ Badiou asocia el desastre a uno de los tres Males (el simulacro y terror, la traición, lo innombrable) de la clasificación que realiza en *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (1993), concretamente al forzamiento de lo innombrable. El desastre tiene lugar cuando se identifica una verdad con una potencia total, como le sucedió a los Guardias Rojos de la Revolución Cultural China cuando, en 1967, anunciaron la supresión completa del egoísmo.

²¹⁴ En los apartados 2.1. *L'être et l'événement* y 2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en *L'être et l'événement*, ya

cada una de ellas toma con respecto al *impasse* de la ontología, o sea, a partir del modo en el que cada una de ellas asume el abordaje del problema del error del exceso, de la hipótesis del continuo presentado por Cantor. Decíamos, de un modo general, que un pensamiento surge en ese punto en el que hay que tomar una decisión sin la tutela de lo establecido (decisión indecidible); que el pensamiento conlleva, por tanto, un acto (la decisión indecidible y la fidelidad a sus consecuencias). Un pensamiento, entonces, se gira sobre sí mismo y marca su propio devenir (el de la política, la ciencia, el arte o el amor), al tiempo que condiciona la filosofía. En este caso particular el giro de la matemática sobre sí misma convierte las diferentes soluciones propuestas ante la cuestión de ese *impasse* (el error del exceso) en orientaciones de pensamiento para la filosofía, orientaciones que la condicionan. En el apartado dedicado al acontecimiento mostrábamos que la orientación constructivista (Gödel) es la que rige el devenir *natural* de las situaciones, situando al estado lo más próximo posible de la situación ($2^{\aleph_0} = \aleph_1$), representando únicamente aquello que ya estaba presentado y negando toda posibilidad acontecimental. Antes, en los apartados 2.1. *L'être et l'événement* y 2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en *L'être et l'événement*, y también en el apartado relativo a la verdad de este mismo apartado que aquí estamos desarrollando (2.1.3.1. Verdad, o múltiple genérico), ya habíamos anticipado cierta información sobre las tres orientaciones de pensamiento de la ontología y anunciábamos que la orientación genérica –construida a partir del trabajo de Cohen– es la que nos permite pensar el ser de la verdad. Ahora es el momento de incluir que tal orientación, la orientación genérica, también es la que nos da la posibilidad de pensar la ley fundamental del sujeto gracias a la técnica del forzamiento, desarrollada por Cohen en sus trabajos sobre los

hemos diferenciado entre las orientaciones de pensamiento constructible, trascendente y genérica, al tiempo que indicábamos sus fundamentos básicos. Sin embargo, a diferencia de lo practicado con las orientaciones constructible (a la que hemos dedicado el apartado 2.1.2.2. Pensamiento constructivista) y genérica (que se ha ido desplegando progresivamente durante el apartado presente, dedicado a la Verdad y al Sujeto, y que ahora concluiremos con los últimos detalles), con respecto a la orientación de pensamiento trascendente no hemos ido más allá de esas primeras referencias en espacios compartidos con las otras dos orientaciones. Ello se debe a que la orientación trascendente, situada bajo la idea de un ente supremo o potencia trascendente y basada en los grandes cardinales, no “fuerza la decisión en cuanto al valor exacto de $p(\alpha)$ para α infinito” (Badiou, 1988: 557 trad.); sino que, por el contrario, muestra una incapacidad para ‘cerrar’ el abismo sin medida entre la pertenencia y la inclusión, que produce un error continuo del exceso. Por ello, y como además lo que aquí nos interesa es remarcar la singularidad de los procesos de verdad con respecto a las situaciones naturales, hemos optado por dar prioridad a las orientaciones constructible, dado que es la que guía el pensamiento del devenir natural de las situaciones, y genérica, que es el instrumento para pensar los procesos de verdad y el sujeto; pudiendo dejar al margen la tercera orientación sin que la exposición se vea mermada en unidad o sentido.

conjuntos genéricos.

Podemos decir, por tanto, que es Cohen quien nos muestra la compatibilidad entre la existencia de un sujeto (figura irrenunciable en la filosofía de Badiou) y la ontología de lo múltiple (teoría de conjuntos); es él quien establece el esquema ontológico de la relación entre lo indiscernible y lo indecible (esquema del forzamiento de la veridicidad de un indecible a partir de un indiscernible), conexión que “es propiamente el rasgo de ser del Sujeto en la ontología” (Badiou, 1988: 470 trad.). Y eso es precisamente lo que aquí nos interesa: qué papel juega esa técnica, que ahora ya sabemos que nos permite conectar el ser de la verdad (los múltiples genéricos, lo indiscernible) con el estatuto de los enunciados demostrables (decidibles) o indemostrables (indecidibles), en la manera en que el pensamiento genérico afronta el problema del *impasse* de la ontología (del error del exceso). Del mismo modo que Gödel demostró que en un universo constructible la hipótesis del continuo es compatible con los axiomas fundamentales de la teoría de conjuntos²¹⁵; Cohen desarrolló la técnica del *forcing* (del forzamiento) para poder demostrar la independencia de la hipótesis del continuo con respecto a esas mismas leyes. Mostró que 2^{\aleph_0} puede ser forzado a una correspondencia biunívoca con casi cualquier cardinal transfinito mayor que \aleph_0 (sea éste \aleph_1 o \aleph_{435} –por poner dos ejemplos cualesquiera–), estableciendo así el completo error del exceso. Es ahí, en esa inmensurable distancia entre la pertenencia (la situación, la presentación) y la inclusión (el estado, la representación), donde el sujeto fuerza lo indecible a partir de lo indiscernible; fuerza, mediante nominaciones (decide lo indecible) realizadas en el futuro anterior, la adjunción (pertenencia) del subconjunto genérico (indiscernible) φ a la situación S , obteniéndose así la extensión genérica $S(\varphi)$ y poniendo límite a la desmesura del estado al tiempo que mide su propia capacidad.

“El *impasse* del ser, que hace errar sin medida el exceso cuantitativo del estado, es en verdad el pase [*passé*] del Sujeto. (...) el *impasse* del ser es el punto en el

²¹⁵ Es decir, que en un universo constructible (modelo, que él mismo introdujo, en el que los conjuntos que existen son aquellos que pueden ser contruidos a partir de otros conjuntos más simples ya existentes) la cardinalidad del conjunto de las partes de \aleph_0 , o sea $|P(\aleph_0)|$, es igual a \aleph_1 , que entre uno y otro no hay ningún otro cardinal; o, en el lenguaje de Badiou, que la distancia entre la situación y el estado –la des-mesura cuantitativa del estado sobre la situación– puede ser ‘medurada’ como un sucesor, $2^{\aleph_0} = \aleph_1$, siempre y cuando \aleph_0 sea constructible; y que, por lo tanto, el múltiple del estado de la situación se construye únicamente a partir de los múltiples de la situación. En suma, que el exceso queda mesurado como consecuencia de la compatibilidad de la hipótesis del continuo con las leyes de la teoría de conjuntos.

que un Sujeto se convoca a sí mismo a decidir, porque al menos un múltiple, sustraído a la lengua, propone a la fidelidad y a los nombres que induce una nominación supernumeraria, la posibilidad de una decisión sin concepto” (Badiou, 1988: 471 trad.).

Es en las indagaciones (o condiciones, dijimos en un lenguaje más cercano a la matemática, que constituyen el esquema ontológico de las indagaciones) en lo que el sujeto se apoya para forzar las enunciaciones (nominaciones) que realiza en el futuro anterior; si esas condiciones conectadas con el acontecimiento, y que constituyen el material del subconjunto genérico (todavía como excrecencia, sólo incluido), terminan perteneciendo a la extensión genérica (el múltiple genérico pasa de ser una excrecencia a estar presentado y representado), entonces tales nominaciones serán verídicas en esa extensión genérica. La conclusión que de ello se obtiene es que “la veridicidad en una extensión genérica es controlable *en la situación* por la relación de forzamiento” (Ibíd.: 469 trad.).

Así pues, teniendo en cuenta todo lo visto hasta el momento (incluido lo referente al ser y al acontecimiento), podemos decir que el acontecimiento, que abre una brecha en el saber (en la infinitud del saber de lo múltiple puro) de la situación en la que aparece, reaparece en la figura del sujeto bajo la forma de lo indecible que debe ser forzado. Lo que nos lleva a sostener, con Badiou (Ibíd.: 471 trad.), que la veridicidad tiene dos fuentes: “el ser, que prodiga el infinito saber de lo múltiple puro, y el acontecimiento, donde se origina una verdad, ella misma pródiga en veridicidades incalculables” que sólo el sujeto puede forzar.

Concluimos con un extracto que condensa de un modo eficaz las características del sujeto. En él se aprecian los diferentes puntos del procedimiento de verdad que el sujeto sostiene localmente. Destacan el peso de la fidelidad y las indagaciones, cuando hace referencia a la finitud y a lo discernible; y, posteriormente, el papel del forzamiento y sus consecuencias, cuando se refiere a la lengua-sujeto, a la decisión –de lo indecible al punto indiscernible– y a la salvación de lo singular.

“Un sujeto, instancia finita de una verdad, realización discernida de un indiscernible, lengua autonómica, es aquello que fuerza la decisión, descalifica lo desigual y salva lo singular” (Badiou, 1988: 450 trad.).

2.2. Logiques des mondes

Nos situamos ahora ante la segunda *magnum opus* de Badiou: *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, que fue publicada en el 2006, tras 18 años de intenso trabajo. Como el propio subtítulo del libro indica, es la continuación de *L'être et l'événement* (1988). Nuestra intención aquí es, igual que se hizo en lo relativo a *L'être et l'événement*, localizar y presentar los objetivos generales y líneas fundamentales que rigen *Logiques des mondes*. Del mismo modo que en el caso anterior, se señalarán tres líneas –u objetivos– principales, que ya se encuentran inscritas en el prefacio de *Logiques des mondes* (2006: 9-50), donde su autor esboza los propósitos que lo sostienen²¹⁶.

El aparecer, o ser-ahí

El primero de los objetivos consiste en incorporar a la teoría del ser una teoría del aparecer, de la existencia, del *ser-ahí* [*être-là*]. Se trata de pensar la aparición de la multiplicidad pura inconsistente (el ser) como mundo consistente (el ser-ahí); pensar un orden del aparecer que no proceda únicamente del ser-en-tanto-ser, que no sea reductible a él; ir más allá de la matemática pura que nos permite pensar el ser, para adentrarnos en el terreno de la lógica²¹⁷, de la relación. Lo que aquí preocupa a Badiou es la clásica distinción entre el ser y el aparecer, que se remonta a los orígenes de la filosofía y pasa por las diferentes etapas hasta nuestra época (Platón con el mito de la caverna o Kant con la diferencia entre *noúmeno* y *fenómeno* son solo dos de los múltiples ejemplos por todos conocidos). Las siguientes palabras demuestran la

²¹⁶ Sin embargo, insistimos en que para analizar lo que supone el paso de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes* será preciso esperar hasta el punto 2.3 Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”, donde sí se analizarán los cambios principales que supuso la publicación de esta segunda parte.

²¹⁷ Si la matemática es la ontología (ciencia del ser-en-tanto-ser) y la lógica se encarga del pensamiento del ser-ahí (la aparición en un mundo) de ese ser pensado matemáticamente, esa lógica, en tanto pensamiento de la aparición del ser (matemática) en un mundo, debe ser una lógica matematizada; “phenomenology is a part of ontology rather than being distinguish from it”, de nada sirve pensar por un lado lo que *es* y por otro separado lo que *parece ser* (Bhattacharyya, 2012: 92). Para conocer los detalles, ver Badiou (1998b: 153-169 trad.).

importancia que Badiou (2009b: 51 trad.) atribuye a esta distinción²¹⁸: “no es exagerado decir que, incluso hoy en día, la elaboración de esta diferencia comanda el destino de una construcción filosófica”

La cuestión que aquí se trata es, por tanto, la del trascendental, o sea, la de las relaciones; las cuales quedaban excluidas por la matemática de la teoría de conjuntos en *L'être et l'événement*. El sistema binario de dicha teoría impedía el despliegue de la infinitud de categorías relacionales asociadas a la fenomenología. La ontología extensiva reducida a la pertenencia –y la inclusión (aunque ésta es una derivación de la primera)– no era válida para afrontar la construcción de un sistema fenomenológico que exigía la plasticidad intensiva del aparecer²¹⁹. Para favorecer esa plasticidad Badiou necesitaba una lógica que le permitiera trabajar dejando a un lado la rigidez del principio del tercero excluido (*tertium non datur*). La teoría que le permite desprenderse de tal principio es la teoría de categorías²²⁰, cuya principal ventaja es que permite pensar tanto universos clásicos (binarios) como no-clásicos²²¹.

Por otro lado, a pesar de que la lógica del aparecer viene asociada al trascendental desde Kant, Badiou no vacila a la hora de alejarse de éste. Como subrayan Meillassoux (2011a: 10) y Pluth (2010: 125), mientras que Kant hace consistir el orden fenomenal en la exhibición de

²¹⁸ A su análisis dedica, siempre desde sus propios postulados, el libro *Court traité d'ontologie transitoire* (1998b).

²¹⁹ Consecuencia también de que las cuestiones a las que se trataba de dar respuesta en *L'être et l'événement* no eran las mismas que ahora. Sobre esa diferencia hablaremos en el apartado 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”, donde se tratará de elucidar cuáles son las principales diferencias entre las dos obras y, ya más adelante, lo que esos cambios han supuesto en la concepción filosófica de Badiou y en lo concerniente a las categorías que aquí nos ocupan.

²²⁰ A lo largo del apartado relativo a *Logiques des mondes*, del mismo modo que se hizo en lo concerniente a *L'être et l'événement*, se reducirá la presencia de desarrollos formales a lo mínimo imprescindible; sin embargo, nunca se renunciará a ellos, pues sería imposible llegar al fondo de la propuesta de Badiou. Además, como bien subraya Clemens (2006: 131-132), no hay que olvidar que en el caso de *Logiques des mondes* los desarrollos formales son incluso más intrincados y complicados que en *L'être et l'événement*, pero también más ineludibles. Por ello, para atenuar esa dificultad y familiarizarse con el uso que Badiou hace de la teoría de categorías, resulta de gran ayuda, más allá de lo que los manuales de matemática pura puedan aportar, la lectura de los resultados de las primeras incursiones de Badiou en el terreno de la teoría de categorías dirigidas a la elaboración de *Logiques des mondes*, pues son más accesibles para un lector que procede del ámbito filosófico. Además del libro *Court traité d'ontologie transitoire* (Badiou, 1998b), también son de gran utilidad unos apuntes que únicamente se encuentran publicados en su traducción al inglés: Badiou, A. (2014b). *Mathematics of the transcendental* (trads. A.J. Bartlett y A. Ling). London and New York: Bloomsbury.

²²¹ Una doble exigencia que se le presentará a Badiou en el caso de la teoría de los puntos, como más abajo veremos.

normas *a priori* de un sujeto constituyente; Badiou, haciendo gala de su posición materialista, niega la posibilidad de todo sujeto constituyente y afirma que solamente puede ser constituido²²². Es decir, el sujeto dependerá de la aparición en un mundo de un acontecimiento que él mismo (el sujeto) no puede producir. Podemos apreciar que, en este aspecto, se sigue la línea directriz de *L'être et l'événement*, se mantiene la idea de un sujeto post-cartesiano y post-acontecimental. El sujeto de Badiou sigue siendo colectivo (al menos dos personas, como en el caso del amor) y secuencial (los procesos de verdad –sostenidos por los sujetos– se saturan y nuevos dan comienzo con la aparición –y fidelidad a su marca– de nuevos acontecimientos²²³).

La principal consecuencia de lo anterior es que si el sujeto es posterior al aparecer, y el aparecer puede gozar de cierta consistencia, tal consistencia del aparecer no puede depender del sujeto; el orden debe ser “a-subjetivo” porque la “(...) ‘existencia’ va a ser un concepto a-subjetivo” (Badiou, 2009b: 58 trad.). Un orden a-subjetivo que esté en relación con el ser pero que no pueda reducirse a un mero resultado de ese ser, porque el aparecer es el aparecer del ser, no el ser mismo. El aparecer, entonces, es el ser-ahí del ser. Para lograr desplegar ese pensamiento es preciso disponer de una lógica capaz de captar todos los matices posibles del ser-ahí, y que además sea matematizada. La exigencia de la matematización de la lógica viene dada como consecuencia de que el aparecer que se pretende pensar es el aparecer del ser mismo, y ese ser ha sido pensado desde la matemática (ontología = matemática, es la tesis primera de *L'être et l'événement*). La relación entre ser y aparecer queda aquí reflejada en la establecida entre matemáticas (ser) y lógica (aparecer, ser-ahí). En este punto es necesario subrayar, con Badiou (2011a: 176), que tal distinción entre la matemática (ser) y la lógica (ser-ahí) no desaparece por el hecho de que la lógica sea matematizada; del mismo modo que la matematización de la física a partir de Galileo, por ejemplo, tampoco la reduce a las matemáticas. En un texto manuscrito inédito hasta 2004²²⁴, dos años antes de la aparición de

²²² Badiou mismo hace referencia a esa diferencia entre sujeto constituyente y sujeto constituido en *Logiques des mondes*: en una primera ocasión (Badiou, 2006: 185), comparando su propuesta con la de Husserl y, más adelante (Ibid.: 245), con Kant, como aquí subrayan Meillassoux y Pluth.

²²³ Es Sylvain Lazarus quien, en el terreno de las verdades políticas, mejor muestra el carácter secuencial de los procesos de verdad –y, por ende, de los sujetos–. Ver: *L'Anthropologie du nom* (1996) y *L'intelligence de la politique* (2013).

²²⁴ Ver pp.182-193 en: Badiou, Alain (2004). *Theoretical writings* (ed. y trad. de Alberto Toscano and Ray Brassier). London y New York: Continuum. Este texto es el mismo al que nos referíamos en el apartado 2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en *L'être et l'événement*, del que decíamos que fue traducido al inglés y publicado bajo el

Logiques des mondes, Badiou (2004: 192-193) escribía que las matemáticas debían ser la fuente a partir de la cual se tenían que establecer todas las variantes de la lógica, y que esa relación tenía que ser la que guiara el programa de pensamiento del aparecer²²⁵. La teoría que cumple con las características requeridas y que permitirá a Badiou alcanzar sus objetivos es, efectivamente, la teoría de categorías. Además, el hecho de que ésta autorice el pensamiento de la relación entre la matemática (ser) y la lógica (ser-ahí) le permite, como se ha insinuado al utilizar el término “a-subjetivo”, hacer inteligible un objeto sin sujeto²²⁶.

Dialéctica materialista contra materialismo democrático

El segundo objetivo principal de esta obra da continuidad a los designios que tuvieron origen en el gesto platónico de *L'être et l'événement*²²⁷. Allí se situaba en oposición directa, entre otros, a los por él considerados sofistas modernos, pensadores de lo finito, independientemente de que estos estuvieran en asociación con la fenomenología, la hermenéutica, el deconstruccionismo, la analítica o, incluso, situados en una posición cercana a la terapéutica. Ahora, empujado por el contexto que envuelve la elaboración de *Logiques des mondes*, se ve obligado a ampliar el enfrentamiento²²⁸ también contra posiciones vitalistas –post-deleuzianas–, postmodernistas y relativistas –ya sean de origen histórico o lingüístico–. Esos posicionamientos filosóficos a los que se enfrenta serán englobados, a partir de *Logiques des mondes*, bajo el término de *materialismo democrático* [*matérialisme démocratique*], que podría condensarse en el axioma “no hay más que cuerpos y lenguajes” [*il n'y a que des corps et des*

título “Notes Toward a Thinking of Appearance”.

²²⁵ “Ontology (mathematics) will be our indispensable resource. In other words, we will propose an ‘ontologization’ of the phenomenological. The exposition of the transcendental means a thinking of the transcendental in the ambit of the ontologization of phenomenological access. These are the guidelines in accordance with which we will realize the general programme of a thinking of appearance” (Ibíd.).

²²⁶ Este aspecto será tratado en el apartado 1.2.1. El ser(-ahí) en *Logiques des mondes*.

²²⁷ Si bien el gesto platónico comenzó con *L'être et l'événement*, no se reconoce el gesto en su totalidad (incorporando todas sus implicaciones) hasta 1989 con *Manifeste pour la philosophie*.

²²⁸ Decimos ampliar porque, como el propio Badiou (2011a: 178) subraya, se suele indicar que entre sus fortalezas y debilidades se encuentra el hecho de que toca todos los frentes (para bien o para mal, en función de la ocasión). Lo expresaba de este modo: “(...) ma force et ma faiblesse étaient de donner du grain à moudre à tout le monde”.

langages]. En él predomina la materialidad corporal finita sobre cualquier Idea, al tiempo que la universalidad descansa en la multiplicidad –particularista– de las lenguas y las culturas. Tenemos, por un lado, una clara y explícita asociación entre materialismo y cuerpos: “el individuo, tal y como ha sido forjado por el mundo contemporáneo, sólo reconoce la existencia objetiva de los cuerpos (Badiou, 2006: 9; 17 trad.). Y por otro, una inseparable unidad entre la idea de democracia y la pluralidad de lenguajes: “el consenso contemporáneo, al reconocer la pluralidad de los lenguajes, supone su igualdad jurídica” (Ibíd.: 10; 18 trad.).

Sin embargo, Badiou propone añadir al axioma “no hay más que cuerpos y lenguajes” un sintagma nominal con el fin de elaborar un nuevo axioma capaz de hacer frente al materialismo democrático dominante y, así, fundar una propuesta personal apta para portar tal axioma: la *dialéctica materialista* [*dialectique matérialiste*]²²⁹. Es cierto que no hay más que cuerpos y lenguajes, como clama el materialismo democrático; pero es que además, dirá Badiou en clara alusión a la dialéctica materialista, también hay verdades. De tal modo que el nuevo axioma queda de la siguiente manera: “no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que también hay verdades [*Il n’y a que des corps et des langages, sinon qu’il y a des vérités*]²³⁰”. Las verdades,

²²⁹ Siguiendo la línea *Théorie du sujet* (Badiou, 1982), en un primer momento, concretamente en su seminario del curso 2003-2004 bajo el título *Qu’est-ce que vivre?* (cuya transcripción y notas, sin revisar por Badiou, se encuentran disponibles en internet; ver, en la bibliografía relativa a los seminarios en internet, Badiou (2003-2004); texto que, asimismo, fue posteriormente publicado bajo el título *Images du temps présent* (Badiou, 2014a), el cual incluye, ahora sí, los manuscritos y la revisión del propio filósofo, junto con los dos seminarios precedentes), Badiou (2003-2004: seminario; 2014a: 339-451) utilizó el término *materialismo dialéctico*, del mismo modo que antes lo hicieron, entre muchos otros, Stalin (por poner el ejemplo más extremo materialmente y denostado moralmente) o Althusser (por ser el más cercano a Badiou), si bien es cierto que este último con muchas reticencias. Pero para alejarse de las connotaciones políticas que tal término portaba y tratar de mantener al margen –quizá de un modo insuficiente– las posibles críticas de “arcaísmo”, decidió rebautizarlo y reelaborarlo para la redacción de *Logiques des mondes* (ver Badiou, 2006: 11-12; y Bosteels 2011: 63). En ese mismo seminario del curso 2003-2004 ya se mostraba dubitativo con respecto a la pertinencia del término y anunciaba cierta distancia con respecto a su significado originario: “(...) un spectre, á savoir le matérialisme dialectique qui, lui, il revient vraiment d’entre les morts. Je vais procéder á une résurrection du matérialisme dialectique. Naturellement, il ne sera peut-être pas tout à fait reconnaissable (...)” (Badiou, 2014a: 344). Además, este cambio, que como hemos dicho no se hace tangible hasta la publicación de *Logiques des mondes* (2006), también es corregido en la posterior publicación, en el año 2014, del citado seminario del curso 2003-2004 (ver Badiou, 2014a: 352); mientras que si se revisa la transcripción y las notas del año en que impartió el seminario (ver Badiou, 2003-2004: seminario), se puede apreciar que aún no existe ninguna referencia al término *dialéctica materialista*.

²³⁰ Badiou, en este caso, fuerza la gramática para cargar de énfasis el axioma. Lo hace mediante la fórmula *sino que* [*sinon que*] tras la afirmación de que no hay más que cuerpos y lenguajes. La traducción al castellano de *Logiques*

teniendo lugar en nuestros mundos –y no en ningún reino trascendente–, no pueden estar compuestas más que por lo que hay: cuerpos y lenguajes. La evidencia materialista que se extrae del axioma de la dialéctica materialista (aspecto que a su vez que comparte con el materialismo democrático) es la siguiente: las verdades, sin ser cuerpos ni lenguajes –ni combinaciones de ellos–, para que tengan lugar en este mundo tienen que estar compuestas por cuerpos y lenguajes. Las verdades tienen que ser inmanentes. Además, aparte de la materialidad de las verdades, el “*sino que*” establece la necesidad de una excepción, que no será ni una adición –o suplemento a los cuerpos y lenguajes– ni una síntesis. “Se admite entonces que ‘lo que hay’–lo que compone la estructura de los mundos– es un mixto de cuerpos y lenguajes. (...) Y ‘verdades’ es el nombre (filosófico) de lo que llega así en inciso a la continuidad del ‘hay’” (Badiou, 2006: 13; 21 trad.). O sea, las verdades no tienen “*existencia sustancial*” más allá de lo que ya había en un mundo antes de que el proceso de verdad diera comienzo; su existencia es de carácter lógico. En concreto, una verdad es una excepción lógica inmanente cuyo portador es un sujeto²³¹.

La aparición de las verdades y su inteligibilidad

El tercer y principal objetivo de Badiou en *Logiques des mondes* consiste en elaborar un entramado conceptual que le permita hacer inteligible la existencia de las verdades; cómo las verdades eternas y universales existen, o sea, cómo un múltiple genérico (en lenguaje matemático, el lenguaje del ser utilizado en *L'être et l'événement*) aparece en un mundo, en tiempo y lugar determinado, pero, a su vez, de un modo “trans-mundano [*trans-mondain*]” (Badiou, 2006: 18), “trans-temporal [*trans-temporelle*]” (Ibíd.: 37) y “trans-lingüístico [*trans-langagière*]” (Ibíd.: 42). Las verdades, creadas (Descartes también decía que eran creadas, pero por Dios²³²; Badiou las coloca a nivel mundano, como posibilidad a nuestro alcance),

des mondes, a manos de María del Carmen Rodríguez y con revisión técnica de Raúl Cerdeiras, lleva una pequeña reseña sobre ello, pero elude explicarlo por la recurrencia de su aparición en la obra y la precisión con la que se construye y explica todo concepto asociado a ello. Además, el propio Badiou subraya el hecho y explica su significado y consecuencias en el prefacio de tal obra, *Logiques des mondes* (Badiou, 2006: 12-17).

²³¹ “El portador activo (o corporal u orgánico) del sobrepaso dialéctico del materialismo simple” es un sujeto singular (Badiou, 2006: 53; 63 trad.).

²³² Ver *Principios de la filosofía [Principia philosophiae]*, donde Descartes distingue dos tipos de sustancia: *res extensa* (sustancia material o cuerpo) y *res cogitans* (alma o pensamiento o espíritu); pero también afirma la existencia de Dios (las verdades eternas y universales), que no pertenece a ninguna de las dos categorías

construidas en mundo concreto, son reconocibles desde otros mundos, lo que no quiere decir que siempre sean reconocidas como tales. Se trata, una vez más, de la lucha contra el postmodernismo, por un lado, y contra las verdades trascendentales, por otro; las verdades son posibles, además lo son en este mundo y con la materia de este mundo. Su esfuerzo se centra en mostrarnos que es posible pensar el *objeto* que localiza la verdad en un mundo, ya sea bajo el nombre de *cuerpo subjetivado* [*corps subjectivé*], *cuerpo-sujeto* [*corps-sujet*], o *cuerpo-de-verdad* [*corps-de-vérité*]. Ese objeto que localiza la verdad será, en coherencia con lo expuesto hasta el momento, inmanente al mundo, construido a partir de los elementos propios del mundo (no hay más que cuerpos y lenguajes); pero se distinguirá del resto por constituirse como una nueva combinación lógica –de eso que ya hay en un mundo– consecuencia de una ruptura acontecimental (es el *sino que*, carácter excepcional de las verdades). Es decir, Badiou se propone presentar una teoría corporal (materialista) de las verdades que haga posible el pensamiento de la excepción –lógica– (cuerpo de verdad) interna al propio mundo (inmanente). Por el contrario, de lo que no se trata es de probar que las verdades existen; además, carecería totalmente de sentido afanarse en ello, pues el hecho de que no haya meta-verdad vuelve imposible probar su existencia (Badiou, 2011a: 175). En suma, *Logiques des mondes* es el resultado de un titánico esfuerzo por mostrarnos la inteligibilidad de las verdades, recurriendo para ello a la teoría de categorías como fundamento²³³ que sostenga su desarrollo racional

precedentes. Para Descartes, por tanto, no solo hay *res extensa* y *res cogitans*, sino que también hay verdades, aunque éstas no estén a nuestro alcance.

²³³ Es precisamente en lo relativo a ese acto racionalista (recurrir a la matemática y la lógica matematizada como fundamento onto-lógico) que Rabouin (2011: 46) alaba el trabajo de Badiou en *Logiques des mondes*. Destaca que haya sido el primero en incorporar a un sistema filosófico completo la teoría de categorías como fundamento sólido para el “antiguo sueño” de una lógica del aparecer; algo que ya estaba en la mente de muchos pero que nadie había conseguido. Para lograr ese objetivo Badiou se enfrenta a dos dificultades principales (Ibid.: 24). La primera tiene el origen en el hecho de que cuando Badiou da inicio a esta inmensa tarea la matemática todavía no había absorbido e interiorizado de una forma generalizada los conceptos con los que él va a trabajar (entre otros, el “álgebra de Heyting completa”, que permite formalizar el trascendental que regirá la evaluación de las relaciones de identidad y diferencia; o los “ Ω -conjuntos completos”, para la formalización de lo que Badiou denomina objeto). La segunda dificultad, más general, radica en que, en *Logiques des mondes*, las intuiciones inmediatas posibles sobre las que se pueda apoyar la filosofía para guiar el pensamiento son aún más complicadas y menos intuitivas que en la versión axiomática y abstracta de la teoría de conjuntos; en *L'être et l'événement* Badiou podía seguir paso a paso el desarrollo de la teoría utilizando el mismo vocabulario (pertenencia, inclusión, conjunto vacío, etc.) y postulados (axiomas), mientras que en *Logiques des mondes* se ve en la necesidad de ir introduciendo nuevos conceptos matemáticos en función de las necesidades del desarrollo de la presentación sistemática, sin poder seguir paso a

¿Qué es vivir?

Más allá de los tres objetivos generales que marcan la línea de pensamiento de *Logiques des mondes*, es importante recuperar aquí la cuestión final del libro: “¿*Qué es vivir?* [*Qu’est-ce que vivre?*]” (Badiou, 2006: 529-537). En el fondo, a pesar de que no se corresponde con ninguna de las líneas seleccionadas como determinantes en el devenir de la obra, ésta es una cuestión con la que toda filosofía, tarde o temprano, debe enfrentarse. Sin entrar aquí a desplegar la respuesta o en profundas disquisiciones, sí que queremos subrayar la novedad de la incorporación de dicha línea inquisitiva. En este libro, al dejar a un lado las cuestiones más abstractas de *L’être et l’événement* y centrarse en las que tienen que ver con el aparecer, Badiou se puede permitir, aunque parezca que no sea más que de soslayo, afrontar una cuestión de ese tipo, de tal calibre.

Las razones, necesidades, o incluso exigencias, que esgrime para encarar este problema son tres (Badiou, 2014a: 341-343): La primera hace referencia a la importancia que de nuevo está cobrando la categoría de vida en los diferentes dispositivos filosóficos e ideológicos contemporáneos. Estos dispositivos tienen origen, generalmente, en los trabajos de Nietzsche y Bergson como precursores, pero también, más actuales, en Deleuze, Foucault, Negri o Agamben. La segunda razón se encuentra relacionada con la insistencia de Badiou en separar la ética de la moral²³⁴, del humanismo, de todo lo que tenga que ver con la defensa de los derechos de un sujeto constituyente (recordemos que Badiou propone un sujeto post-acontecimental, eventualmente constituido a partir del aparecer de un acontecimiento). Por último, resaltaremos la oposición del filósofo francés al concepto contemporáneo de vida en nuestra sociedad, para la cual el horizonte de la vida, en un intento obsesivo de negación de la muerte, es la vida misma: “Nous retrouvons donc (...) cette espèce de scission immanente qui fait de la vie simultanément la puissance affirmative et l’horizon de cette puissance, l’être de ce qu’il y a étant la norme de cet être” (Ibíd.: 343).

Es precisamente a eso último a lo que Badiou, desde los postulados de la dialéctica materialista, se opone directamente. El materialismo democrático, recurriendo a ‘el fin de las ideologías’, propugna que hay que ‘vivir sin Ideas’; que hay perseverar en las libres virtualidades del cuerpo, puesto que solo hay cuerpos y lenguajes. En cambio, para la dialéctica materialista, “vivir” es, como decíamos más arriba, “vivir en Inmortal [*vivre en Immortel*]”, en sentido

paso los desarrollos de la teoría subyacente (Tª de categorías). Lo que acredita la extrema complejidad del proyecto.

²³⁴ Proyecto al que explícitamente contribuyó con *L’éthique: Essai sur la conscience du Mal* (Badiou, 1993).

aristotélico (Badiou, 2006: 529); una vida que merezca la pena ser vivida, en la “que no haya más distinción entre la vida y la Idea” (Badiou, 2009b: 20 trad.). Para poder conocer más de lo que ya sabemos sobre el significado de ese “vivir en Inmortal”—en el que la vida y la Idea son indiscernibles—, y teniendo en cuenta que sólo se podrá alcanzar de la mano de la dialéctica materialista, se torna imprescindible avanzar en el desarrollo de nuestra investigación²³⁵.

²³⁵ Sin embargo, no será en este apartado donde se incida en esa cuestión concreta, pues está más bien reservado a la exposición de los conceptos básicos y al funcionamiento lógico de *Logiques des mondes*; las cuestiones éticas serán abordadas más abajo, en el apartado 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva.

2.2.1. La (meta-)ontología; ser-ahí en *Logiques des mondes*

Ya sabemos que en *L'être et l'événement* el múltiple puro era pensado por medio de las matemáticas y generalizado por la filosofía; y que en *Logiques des mondes* el pensamiento de lo múltiple puro en su aparecer mundano le corresponde a la lógica –si bien matematizada²³⁶–, que se ocupa de las relaciones entre *objetos*²³⁷. Según el *aparecer*, a diferencia de lo que sucedía con el *ser*, las diferencias entre entes no son absolutas: mientras que en el terreno del ser (de la teoría de conjuntos) una diferencia local implicaba en todo caso la diferencia global (si de la infinidad de elementos del múltiple α uno difiere de la infinidad de los de β , diremos que esos dos múltiples son absolutamente diferentes); en el terreno del aparecer dos entes se parecerán o se diferenciarán en función de una escala que regirá el mundo en el que aparecen (no hay identificación entre las diferencias locales y las globales). Desde el momento en que el ser-ahí (álgebra trascendental) es diferente del ser-en-tanto-ser (lógica clásica, binaria), desde el momento en que las situaciones parmenídeas (*ser estable*) pasan a ser mundos de la relación –heracliteanos (*ser en continuo cambio*), podríamos decir–, es preciso que exista la posibilidad de diferenciar entre medidas trascendentales (de identidad y diferencia) que nos permitan dar sentido a esas relaciones dentro de una escala.

Badiou nos proporcionará aquí los medios que nos concedan aprehender el aparecer, los conceptos para pensar el *ser-ahí* del *ser* pensado en *L'être et l'événement*; desarrollará lo que él denomina la Gran Lógica [*la Grande Logique*]: una teoría del pensamiento materialista de los mundos²³⁸ que, para no sucumbir al materialismo democrático, subordina completamente a “la pequeña lógica lingüística y gramatical” (Badiou, 2006: 103; 115 trad.), al contrario de lo que venía sucediendo desde el giro lingüístico²³⁹. Ambas, la matematización de la lógica (la Gran

²³⁶ Recordemos que el hecho de que la lógica sea matematizada no implica que ésta deje de serlo para convertirse en matemática.

²³⁷ Por el momento no es necesario conocer el particular significado de *objeto* en *Logiques des mondes*, pues se aleja de la clásica construcción subjetiva del objeto que encontramos a lo largo de la Historia de la filosofía. Esta cuestión la abordaremos en el siguiente apartado.

²³⁸ Un mundo, también lo veremos más abajo, es el lugar en el que aparece el ser en función de la lógica en él (en ese mundo concreto) establecida. Por el momento es suficiente para continuar.

²³⁹ Es más, Badiou (2006: 185-194) dedica la sección 4 del libro II de *Logiques des mondes* a mostrar que la lógica

Lógica) y la subordinación de la lógica lingüística y gramatical –a la Gran Lógica– están estrechamente ligadas: “si se desea abandonar toda concepción trascendental del lenguaje [consecuencia del giro lingüístico], entonces es inevitable reconsiderar filosóficamente la matematización de la lógica” (Badiou, 1998b: 103 trad.). La matematización de la lógica y la subordinación de la lógica lingüística y gramatical a ella (a la Gran Lógica, matematizada), entendidas como una y la misma cosa, son una exigencia irrenunciable si se pretende, como Badiou hace, que para pensar los procesos de verdad el lenguaje no sea más que un elemento entre otros.

A continuación desplegaremos los puntos esenciales de la Gran Lógica dividida en tres apartados principales. Primero el trascendental, que nos proporcionará las reglas generales que hacen posible que una multiplicidad pura llegue a ser ahí-en-un-mundo, es decir, la lógica trascendental que regirá un mundo mediante el ordenamiento de los elementos –que en él (ese mundo) aparecen– a partir de las relaciones de identidad y diferencia que entre ellos (los elementos) se establecen. A continuación se presentará el novedoso concepto de objeto y la lógica atómica que lo determina, lugar en el que se concentra el punto de fusión entre la ontología y la fenomenología. Para finalizar, se clausurará la construcción del concepto de mundo a partir de la cuestión de la coexistencia de los objetos en un mundo (bajo un mismo trascendental), o sea, del análisis de las relaciones entre los objetos que en ellos aparecen.

Con ello se concluirá lo relativo a las leyes trascendentales del ser-ahí, parte analítica de *Logiques de mondes*, dejando las bases sentadas para abordar el problema de los cambios; o más concretamente: de los cambios verdaderos, de la posibilidad de una ruptura de los protocolos de aparición de los entes.

en su sentido usual (cálculo formal de proposiciones y predicados) obtiene sus valores de verdad y la significación de sus operadores del trascendental de un mundo dado (lo verdadero sería el grado máximo de aparición; lo falso el grado mínimo; y, entre ellos, los valores intermedios estarían determinados por otros grados del trascendental). Es decir, muestra que la lógica trascendental (del aparecer) de un mundo cualquiera, la misma que regula la intensidad de aparición de los entes en tal o cual mundo, es la clave de toda lógica (en el sentido usual de la lingüística) que viene ha establecerse en el mundo que ella regula trascendentalmente. “La logique n’est que la transcription langagière de certaines de règles de cohérence de l’être-là. Il n’y a pas d’autre logique que celles des mondes” (Ibíd.: 185).

2.2.1.1. El trascendental

Hay que comenzar por negar el Todo; del mismo modo que en *L'être et l'événement* se negaba la existencia de un *ser* del Todo, aquí, en *Logiques des mondes*, se negará la posibilidad de la existencia de un *ser-ahí* del Todo. Tanto la *ontología* (matemática, ser) como la *ontología* (lógica, se-ahí) niegan la posibilidad de la existencia del Todo. Es más, desde el punto de vista del paso del ser al ser-ahí, teniendo en cuenta que el ser-ahí siempre es el ahí (el aparecer) de un ser en un mundo, todo lo que aparezca en un mundo será, necesariamente, un ser (un múltiple puro); no puede aparecer(-ahí) lo que no *es*.

Alejándose de posiciones empíricas y fenomenológicas (en un sentido sofisticado contemporáneo), Badiou pone esta cuestión a merced de las matemáticas –especialmente de las matemáticas a partir de los descubrimientos de Cantor–. Por tanto, la demostración de la inexistencia del Todo no corresponde a la lógica (instrumento para pensar las relaciones entre entes) sino a la matemática (teoría de conjuntos), que es la que establece si un múltiple lo *es* o no. La matemática niega la existencia del conjunto de todos los conjuntos, es decir, del Todo²⁴⁰. Para negar la existencia de un ser del Todo en *Logiques des mondes* Badiou (2006: 165-167) si se sirve de la paradoja de Russell (inconsistencia de la existencia de un conjunto de todos los conjuntos²⁴¹) y del axioma de separación –o de Zermelo²⁴²–.

Badiou, cuando sostiene que “No hay Todo”, se posiciona frente a la tesis del “No hay

²⁴⁰ Este punto ya lo trató Badiou muy someramente, en apenas una página, en *L'être et l'événement* (1988: 162 trad.), pensado como “Naturaleza”. Allí también utilizó el término “Todo”, aunque únicamente lo hizo en una ocasión. En ese primer acercamiento, en el que sin embargo no hacía referencia explícita a la paradoja de Russell, negaba la existencia de la Naturaleza –o el Todo– aludiendo a su carácter de conjunto ordinal, transitivo y que, en consecuencia, no posee la característica de pertenecerse a sí mismo. Ver, en este mismo trabajo de tesis doctoral, el apartado 2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en *L'être et l'événement*.

²⁴¹ El conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos ($\neg(\alpha \in \alpha)$, o conjunto no reflexivo) desemboca en la siguiente paradoja: si ese conjunto –de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismo– no se pertenece a sí mismo, se obtiene que debería pertenecerse a sí mismo –precisamente por poseer la propiedad de no pertenecerse–; y si como consecuencia de lo anterior se pertenece, entonces rompe la regla de la irreflexividad. Lo que no deja otra opción que la de la inconsistencia para el pensamiento, de ahí que no sea posible pensarlo, que no exista.

²⁴² Se explicó, si bien brevemente, en el apartado 2.1.1. La (meta-)ontología; el ser en *L'être et l'événement*, concretamente en lo referente al ser múltiple puro.

sino el Todo” de Hegel²⁴³. La pluralidad de las verdades –locales– que propone el filósofo francés exige una multiplicidad de mundos y niega, en consecuencia, cualquier posibilidad del Todo. Esa es precisamente una de las consecuencias de la defensa que el filósofo francés hace de que la fundación de la filosofía sólo es posible bajo condiciones de verdad (políticas, científicas, artísticas y relativas al amor) externas a ella; lo cual es incompatible con la propuesta de Hegel, que lo hace bajo la idea de la auto-fundación (la filosofía es la exposición del pensamiento del Todo como desarrollo inmanente de sí mismo, es el camino del pensamiento, el Todo mismo como exposición de sí).

Por tanto, si las verdades –que condicionan la filosofía– son múltiples, es imprescindible que desde el punto de vista del ser-ahí se exija que no haya un solo Mundo [*Monde*], un Universo en el que el ser pueda aparecer; un *ser* puede aparecer en diversos mundos, e incluso puede diferir consigo mismo en función de su aparición en cada mundo. A cada múltiple que aparece en un mundo Badiou lo denomina el ser-ahí de un *ente* [*étant*]. Éste es identificado por su identidad (relación consigo mismo) y su relación con los otros entes que también han aparecido en ese mundo; es un *ente del mundo* [*étant du monde*], en relación. Entonces, cada ente, cada múltiple que aparece, sólo podrá ser pensado en tanto perteneciente a un mundo, en tanto que es localizado en función de una lógica de relaciones –de identidad y diferencia– por las que ese mundo en particular está regido; lo que garantiza que toda aparición sea siempre reglada, ordenada: “L’apparaître (...) n’est jamais chaotique” (Badiou, 2006: 128). El *ahí* del ser establece la diferencia con la lógica clásica (binaria) de la *ontología*²⁴⁴ permitiendo que un ser que aparece modifique su propia identidad y su relación con los demás múltiples en función de las reglas lógicas del mundo en el que ese ser aparece, es decir, en el que es localizado por sus relaciones como ser-ahí, no como simple ser. Es por ello, por esas diferencias que se establecen –consigo mismo y en relación con los demás– al aparecer en un mundo, que se puede decir que el ser que aparece no es un ser-en-tanto-ser en sí mismo, sino el ser-ahí del ser que aparece en un

²⁴³ Para abordar la cuestión del Todo Badiou (2006: 153-164) considera imprescindible retornar a Hegel y afrontar las diferencias que de él lo distancian, pero siempre de un modo tributario, desde la fidelidad a “la idea hegeliana en su movimiento”: “Sólo ese seguimiento autoriza que, en nombre de la dialéctica materialista, le hagamos justicia a nuestro padre: el maestro de la dialéctica ‘idealista’” (Ibíd.: 153; 163 trad.).

²⁴⁴ Toda diferencia entre un ser-en-tanto-ser y otro, por mínima que ésta sea, es una diferencia máxima, sin grados, y en la que toda identidad es única y estable; o es el mismo múltiple o es totalmente otro, por mínima que sea la diferencia.

mundo concreto. Queda meridianamente claro que ser y ser-ahí no son lo mismo; cada ente tiene su ser y, en función del mundo en el que aparezca –ahí– (puede aparecer en más de uno, no lo olvidemos), el grado de aparición de su ser-ahí variará. Esta clara diferenciación pone de manifiesto la necesidad de un segundo volumen de *L'être et l'événement*, uno que diese acceso al pensamiento del ser-ahí del ser.

El grado de aparición de un ente en un mundo variará en función de la lógica de ese mundo, determinado por el conjunto de operaciones que regulan las relaciones en tal mundo. A ese conjunto de operaciones que nos permiten establecer el grado de aparición –mediante la evaluación de la identidad y diferencia en relación consigo mismo y con los demás– de un ente que “adviene” a su ser-ahí en un mundo, Badiou lo denomina *el trascendental* [*le trascendental*]²⁴⁵. El trascendental es la escala de grados en la que todo ente que adviene a su ser-ahí debe ser indexado. Dentro de una escala de grados de aparición, el valor –de la relación de identidad y diferencia consigo mismo y con el resto de los entes que han aparecido en dicho mundo– del ente que aparece (del ser-ahí) en un mundo variará trascendentalmente entre la identidad casi nula (o diferencia absoluta) y la identidad total (o in-diferencia [*in-différence*]). Badiou (2006: 128; 140 trad.) enuncia como sigue el significado de aparecer y de trascendental:

²⁴⁵ Badiou (2006: 130-132) sitúa el origen del uso del *trascendental* en Kant y Platón. Considera el *Sofista* de Platón como el primer gran ejemplo de lo que podría ser denominado como una investigación trascendental, donde se cuestiona cómo es posible la diferencia. Platón configura una disposición trascendental, constituida por el Ser, lo Mismo y lo Otro, que le permite pensar la identidad y la diferencia más allá de la mera negación de la identidad. Por otro lado, Badiou comparte con Kant que el trascendental sea relativo a una cuestión de posibilidad, pero se distancia en el hecho de que mientras el de Königsberg hace referencia a una teoría universal de las diferencias que unifica la organización del trascendental en torno al concepto abstracto de Sujeto; él, Badiou, se refiere a las disposiciones locales, afirma que hay una multiplicidad de mundos y que cada mundo tiene su propia organización trascendental. Lo que sí comparten las tres configuraciones es que la identidad ontológica (el ser) no es suficiente para deducir las diferencias intra-mundanas (el ser-ahí), porque no nos facilita información sobre la localización de –o relación entre– los diferentes entes. Mientras que Platón recurre a la Idea de lo Otro para superar las limitaciones relacionales de la Idea de lo Mismo, y Kant introduce el Sujeto trascendental para conseguir explicar la unidad de la experiencia en sus objetos, algo que la cosa-en-sí no es capaz de explicar (no puede explicar ni la diversidad fenomenológica, ni la unidad del mundo fenoménico); Badiou se sirve de la lógica (Teoría de categorías o grupos) para superar la imposibilidad de la Teoría de conjuntos (*ontología*) a la hora de evaluar las relaciones entre entes y establecer una unidad y cohesión intra-mundana del aparecer (*ontología*).

“Llamaremos ‘aparecer’ a aquello que, de un múltiple matemático, es capturado en una red relacional situada (un mundo), de modo tal que ese múltiple adviene al ser-ahí, o al estatuto de ente-en-un-mundo. Es entonces posible decir que ese ente es más o menos diferente de otro ente que pertenece al mismo mundo. Llamamos ‘trascendental’ al conjunto operatorio que permite darle sentido al ‘más o menos’ de las identidades y de las diferencias, en un mundo determinado”.

Esa escala, que varía de un mundo a otro, depende de las evaluaciones que vienen determinadas por la lógica (el trascendental) que domina cada mundo y que, por tanto, legisla sobre el *ahí* del *ser* que aparezca en tal mundo. Por tanto, y puesto que “*se llamará lógica a las leyes de la red relacional que fijan el aparecer mundano del ser múltiple*” (Badiou, 2006: 168; 180 trad.), la localización de un ser en el mundo, su aparición mundana (ser-ahí), vendrá determinada por su relación con al menos otro múltiple del mismo mundo. A esa relación Badiou la denomina *función de aparecer* [*fonction d'apparaître*]. Es la función que mide el grado de identidad entre dos entes (pongamos α y β) según la lógica del mundo en el que aparecen. $\mathbf{Id}(\alpha, \beta)$ se corresponderá con su escritura formal, a la que se le otorgará un valor de identidad p en función de la lógica trascendental concreta de ese mundo. $\mathbf{Id}(\alpha, \beta) = p$ será la primera indexación trascendental.

Si la lógica trascendental es pensable gracias a unas propiedades generales que se mantienen estables, invariables independientemente de que la lógica sea una y diferente en cada mundo. Hay una “matemática general del trascendental” que permite “que la lógica del aparecer se presente como un orden, y las operaciones trascendentales como indexaciones de los entes sobre los recursos algebraicos y topológicos que este orden entraña” (Badiou, 2006: 169; trad.). Dicha estructura general de orden, o matemática general del trascendental, Badiou (Ibíd.: 165-184) la piensa bajo la forma de un álgebra de Heyting completa, cuyos elementos constitutivos son los siguientes (partiremos de la suposición de la existencia de un mundo \mathbf{m} con un trascendental T):

1. El *orden* [*ordre*] (establecido por la relación \leq) del que está dotado el trascendental T (siendo él una estructura de orden en sí mismo), y los axiomas que lo fundamentan: reflexividad, $x \leq x$; transitividad, $[(x \leq y) \text{ y } (y \leq z)] \rightarrow (x \leq z)$; y antisimetría, $[(x \leq y) \text{ y } (y \leq x)] \rightarrow (x = y)$.

Los valores que se otorguen a cada relación de identidad se ordenarán en torno a una estructura general de orden. De modo que si tenemos que $\mathbf{Id}(\alpha, \beta) = p$ e $\mathbf{Id}(\alpha, \gamma) = q$, podemos decir que el valor q de identidad otorgado por el trascendental de tal mundo es menor que el valor p de ese mismo mundo, o $p \leq q$.

2. El *mínimum* [*minimum*] (μ) es inferior o igual a todo elemento del trascendental T.

Todo trascendental T es capaz de fijar una *intensidad mínima* [*intensité minimal*], nula [*nulle*] para ese conjunto que estructura. La intensidad de tal elemento de la estructura de un mundo será nula (de valor cero) desde el interior de dicho mundo, pero desde fuera (para el lógico, dirá Badiou²⁴⁶), sin embargo, relativa al propio mundo en el que él (el *mínimum*) es un in-apareciente [*in-apparaissant*]. Es a ese elemento de intensidad mínima de una estructura ordenada al que se lo llamará *mínimum*, μ ; el elemento²⁴⁷ “más pequeño” de todos los elementos –de valor– p de la estructura ordenada del trascendental T de un mundo: $\mu \leq p$. Lo que formalmente se escribe $(\forall x) (\mu \leq x)$.

El grado mínimo de la escala es la “medida trascendental del no-apareciente-en-ese-mundo, (...) (una suerte de cero) en el orden de las evaluaciones del aparecer”²⁴⁸ (Badiou, 2006: 133; 145 trad.). Pero ese no-apareciente no es en sentido estricto un ente que no aparezca en dicho mundo. Determinado ya en su ser, un no-apareciente es un ente absolutamente diferente de todo lo que aparece en ese mundo; su determinación ontológica no evita que la relación con todo ente del mundo –en el que se presenta como no-apareciente– sea la correspondiente al grado mínimo en el trascendental de dicho mundo. Es decir, a pesar de ser localizado en un mundo, para el resto de los entes presentados en ese mundo –que no sean del mismo grado de aparición (el *mínimum*)– ese ente de grado “cero” será nulo, será el no-apareciente de dicho mundo. Su determinación ontológica lo hace aparecer, pero al hacerlo bajo el grado mínimo (absolutamente diferente del resto) se convierte en un no-apareciente dentro de ese mundo en el que él es el *mínimum*; y, en consecuencia, su identidad con el resto de los entes de esa situación es mínima, nula desde el punto de vista del trascendental de ese mundo. Se puede apreciar claramente aquí la distancia entre lo ontológico (el ser) y las diferencias trascendentales (el ser-ahí): las diferencias que en el primero son absolutas, en el segundo se pueden convertir en identidades

²⁴⁶ Del mismo modo que sucedía en *L'être et l'événement* cuando establecíamos la diferencia entre el ontólogo y los habitantes de la situación.

²⁴⁷ A pesar de que se utilice el término “elemento”, no hay que olvidar que nos estamos refiriendo al grado de aparición asociado a un elemento, no al elemento en sí mismo.

²⁴⁸ En la línea de lo comentado en la nota a pie de página precedente, es importante recordar aquí, como el propio Badiou hace en *Logiques des mondes* (2006: 133), que con la expresión “evaluación del aparecer” no se hace referencia a un grado de aparición *en sí*, sino al grado de intensidad de la diferencia de aparición de dos entes en un mundo concreto, que es precisamente lo que se mide o evalúa en la organización trascendental de un mundo. El grado de aparición siempre es relativo a un mundo.

intramundanas (Badiou, 2006: 134; 146 trad.). Esta es la consecuencia de pasar de pensar desde una lógica binaria (*L'être et l'événement*), en la que las diferencias son absolutas, a un álgebra trascendental (*Logiques des mondes*), en la que las relaciones entre entes están regladas por un trascendental (escala de grados de relación).

Es importante subrayar que, como consecuencia del axioma de antisimetría, y pese a la infinidad de medidas de aparición posibles en un mundo, sólo habrá una única medida de aparición de valor cero. El axioma de antisimetría exige la *unicidad* [*unicité*] del *mínimum*. Es a causa de ello que hemos dicho que el *mínimum* es absolutamente diferente a cualquier otro ser-ahí del mismo mundo.

3. La *conjunción* [*conjonction*] (\cap) entre dos grados de T, ($p \cap q$), obtiene como resultado el grado mayor entre los menores o iguales que p y q.

La conjunción (\cap) no opera directamente sobre los entes, como lo hacía desde la teoría de conjuntos –bajo el nombre de intersección– cuando agrupaba los elementos que esos entes tenían en común, sino que lo hace sobre los grados trascendentales de aparición. La conjunción evalúa las relaciones entre entes, ahora posibles gracias al álgebra trascendental (frente a la lógica clásica), en función de la intensidad de aparición de la parte común entre dos –o más– entes que aparecen en un mundo.

Al igual que sucedía con el *mínimum* (μ) a consecuencia del axioma de antisimetría, la conjunción será única; una conjunción entre dos entes no puede obtener más que un único valor.

Hay tres tipos posibles de conjunción (Badiou, 2006: 136-139 y 174-175): la conjunción *inclusiva* [*inclusive*] entre dos ser-ahí (la parte común máxima) obtiene como resultado la medida de la intensidad de aparición de uno de esos dos entes –que precisamente porta, incluye la identidad apareciente del otro– (si $p \leq q$, entonces $p \cap q = p$); en la conjunción *intercalar* [*intercalaire*] la parte común máxima del ser-ahí de dos entes que aparecen en un mundo depende de la intensidad de aparición de un tercer ente que conjunte a los dos primeros máximamente, puesto que él es el más grande de todos los entes que constituyen una referencia común para los dos anteriores –independientemente de que la intensidad de aparición de este tercer ente sea igual o inferior a la de esos dos anteriores– (si $t \leq p$ y $t \leq q$, siendo t el ente de grado mayor del trascendental de todos los que tengan esa doble relación, entonces $t = p \cap q$, con t diferente tanto de p como de q); y, por último, en la *disyunción* [*disjonction*] se dice que la parte común máxima (conjunción) entre dos entes en un mundo dado es nula [*nulle*], no identificable en el aparecer (in-apareciente) porque su indexación en el trascendental de ese

mundo es del valor mínimo –o cero, podríamos decir– ($p \cap q = \mu$). Por tanto, la lógica trascendental de relaciones (de identidades y, obviamente, de diferencias) de un mundo irá desde el nivel mínimo de la *disyunción* hasta el nivel máximo de la *inclusión*, permaneciendo entre esos dos valores previos (mínimo y máximo en un mundo) el resto de valores de las relaciones identitarias que dependerán de la singularidad del orden trascendental del mundo en el que aparezcan, o sea, lo que llamamos *intercalación*.

4. La *envoltura* [*enveloppe*] (Σ). Siendo B un conjunto de grados del trascendental T –de un mundo \mathbf{m} –, ($B \subseteq T$), siempre existirá un grado de T que sea el más pequeño entre los *mayorantes* [*majorants*]²⁴⁹ del subconjunto B de T. Es precisamente a ese grado, que anotaremos ΣB , al que denominamos envoltura de B (también podremos decir que B es el *terreno* de ΣB). En el caso de que B posea sólo dos elementos: $\Sigma B = p \cup q$.

Dentro de un mundo, Badiou (2006: 141; 152 trad.) llama envoltura al “ente que tiene por valor diferencial de aparición el valor sintético” apropiado para una parte de ese mundo que comporta una colección de grados que esa envoltura subsume. La envoltura será, por tanto, de grado igual o uno superior a los de esa colección; siendo al mismo tiempo, de entre todos los entes que aparecen en el mundo al que ese mismo ente (la envoltura) pertenece, el ente con el valor de aparición más pequeño que contenga esa propiedad –que le permite dominar al resto de entes co-aparecientes en esa colección de entes seleccionada en un mundo, que a partir de este momento se llamará precisamente envoltura–. Es decir, la envoltura tiene un grado de aparición superior a todos los grados de aparición (a todas las conjunciones) que ella misma contiene (envuelve). Es la intensidad de aparición que *envuelve* la aparición global de una parte concreta de un mundo (un subconjunto), es decir, fija el grado de aparición inmediatamente superior a cualquiera de los elementos que pertenecen a la parte concernida.

Igual que en los casos anteriores, como consecuencia del axioma de antisimetría, diremos que toda envoltura de un subconjunto es siempre única; que todo subconjunto B de un trascendental T admitirá siempre una única envoltura ΣB .

²⁴⁹ Si t , un elemento del trascendental T ($t \in T$), es más grande (en términos fenomenológicos) que todo elemento b del trascendental B ($b \in B$), lo que formalmente sería $b \leq t$, entonces diremos que t es un *mayorante* de B. Y diremos que u es el más pequeño de esos mayorantes de B, o el grado de intensidad que domina del modo más preciso posible a todos los grados que pertenecen a B, si, primero, u es otro mayorante de B y si, segundo, al mismo tiempo es más pequeño que todo t mayorante de B; $u \leq t$.

5. La *distributividad* [*distributivité*] nos indica que el valor de la conjunción entre un grado p de T y la envoltura $\sum B$ del subconjunto B de T será igual a la envoltura de la conjunción de p con cada uno de los elementos de B , es decir, $p \cap \sum B = \sum \{(p \cap x) / x \in B\}$, o, lo que es lo mismo, $p \cap \sum B = \sum \{(p \cap x_1, p \cap x_2, p \cap x_3, \dots, p \cap x_n) / x \in B\}$.

Esta fórmula nos permite presentar la formalización del pensamiento del valor común (la conjunción) entre una envoltura y un elemento de ese mundo concreto en el que aparecen. Así, de un modo general se podrá afirmar que “la relación entre el operador local \cap y la envoltura global \sum es de *distributividad*” (Badiou, 2006: 178; 190 trad.), porque la conjunción entre el elemento p y la envoltura de B es igual a la envoltura de las conjunciones de p con todos los elementos de B .

Tomando distancia con el lenguaje formal, diremos que el álgebra de Heyting completa, conformada por estas cinco propiedades de orden que acabamos de ver, le permite a Badiou construir una formalización integral del aparecer, una fenomenología formal completa, una lógica acabada del ser ahí o, simplemente, una lógica trascendental, una fenomenología objetiva. De todos modos, a pesar de que ese álgebra nos permite pensar toda relación lógica entre los entes que aparecen en un mundo, Badiou ve la necesidad de introducir nuevas operaciones trascendentales derivadas de las operaciones que componen este sistema de la fenomenología objetiva.

Con el *reverso* [*envers*] de un apareciente, primera consecuencia (no una donación primaria) de las operaciones trascendentales, Badiou (2006: 146-149) obtiene la primera figura de la negación en el orden del aparecer, el grado de aparición contrario al de un ente-ahí. Así, el reverso de un ente-ahí en un mundo será la envoltura de los entes que aparecen en ese mundo siempre y cuando la conjunción entre ellos (entre el primer ente-ahí y los que componen esa envoltura) sea de valor mínimo (cero), es decir, para ese ser-ahí presentado su reverso se constituirá como su *mínimum* según el orden trascendental del mundo en el que aparecen. El reverso de un grado p de T está constituido por la envoltura de todos los grados q de ese mismo trascendental T que son disjuntos al primero (conjunción nula o disjunta, $p \cap q = \mu$). De tal modo que, siguiendo la idea de que un reverso es una negación, si se simboliza el reverso de p como $\neg p$, tenemos por tanto: $\neg p = \sum \{q / p \cap q = \mu\}$. Las dos principales propiedades formales del reverso son las siguientes (Ibíd.: 193-194): (a) la conjunción de un grado de aparición y de su reverso obtendrá siempre como resultado el *mínimum* ($p \cap q = \mu$), o sea, son absolutamente

diferentes (identidad nula); y (b) el reverso del reverso de un grado siempre será superior o igual a ese grado mismo ($p \leq \neg\neg p$; doble negación diferente a la que da como resultado la lógica clásica: $p = \neg\neg p$), pues la lógica del aparecer no tiene por qué ser necesariamente clásica.

Otra de las consecuencias del conjunto de operaciones de la fenomenología objetiva es la existencia de un *grado máximo* [*degré maximal*] de aparición (*máximum* [*maximum*]) en un mundo. Éste aparece como reverso del *mínimum* (que sí es de donación primaria dentro del sistema, no una consecuencia) de ese mismo mundo²⁵⁰; es decir, “en todo trascendental, el reverso del *mínimum* μ es un grado máximo de aparición, o sea M , para el mundo cuya lógica regla ese trascendental” (Badiou, 2006: 182; 194 trad.). Esto significa que todo grado p del trascendental T será igual o inferior al reverso del *mínimum* ($p \leq \neg \mu$), o $\neg \mu = \sum \{p / p \cap \mu = \mu\}$. Por tanto, como la conjunción de todo elemento del trascendental T con el *mínimum* es igual al *mínimum* mismo, tenemos que $\neg \mu = \sum T$. Y puesto que la envoltura ($\sum T$) implica que todo elemento que le pertenece ($p \in T$) debe tener un valor igual o menor al suyo ($p \leq \sum T$), se deduce que todo elemento de T será igual o menor que la negación del *mínimum* ($p \leq \neg \mu$). Badiou denomina M (*máximum*) a ese grado máximo en T , es decir $\neg \mu$, único en T como consecuencia del axioma de antisimetría. Se dirá que ese ente que aparece en un mundo con un valor trascendental o grado de aparición máximo está “absolutamente ahí” [*absolument là*] (Ibid.: 149). Este ser-absolutamente-ahí marca, por tanto, el límite –“por arriba”– de los valores de aparición en ese mundo, niega la existencia de un valor de aparición de potencia infinita (lo que supone la negación del Universo de la que ya se habló) y atribuye un valor mundano a los demás entes-ahí de ese mundo (todos de valor trascendental menor al del *máximum*) permitiéndonos localizar –según su valor de aparición– a todo ser-ahí.

²⁵⁰ Del mismo modo que se ha dicho que existe el reverso de un apareciente cualquiera en el mundo, también existe el reverso del grado máximo de aparición (del *máximum*). Fenomenológicamente diremos que, puesto que el valor de la conjunción entre cualquier ser-ahí y el *máximum* es el grado trascendental del primero, el reverso del *máximum* será siempre (dado cualquier trascendental, o sea, en todo mundo) el *mínimum*. Aquí es importante subrayar una diferencia notable con respecto al resto de los grados de un trascendental cualquiera, a saber, la de la relación de la doble negación del *máximum* y del *mínimum*. Mientras que para cualquier grado de un trascendental que no sea ni μ ni M la doble negación implica que ésta sea de valor igual o superior a su propia afirmación ($p \leq \neg\neg p$), en el caso de M y μ tenemos que cuando se aplica la doble negación se comportan como en una lógica clásica: $\neg\neg M = M$ y $\neg\neg \mu = \mu$. La explicación matemática es sencilla, pero prescindible para continuar; siguiendo la línea de trabajo establecida, la omitiremos.

Por último, para dar por concluidas las operaciones formales necesarias para la elaboración de una lógica trascendental acorde a sus necesidades, Badiou introduce la operación de la *dependencia* [*dépendance*], que sirve para “dar soporte a las conexiones causales en el aparecer y a la célebre implicación de la lógica formal” (Badiou, 2006: 145; 156 trad.): “*La ‘dependencia’ de un apareciente B respecto de otro, A, es el apareciente de intensidad más fuerte que uno puede conjuntar con el segundo permaneciendo más acá de la intensidad del primero. La dependencia es así la envoltura de los entes-ahí cuya conjunción con A es de medida menor a la de B*”. Es decir, “la dependencia de un grado es su capacidad de ser envolvente con respecto a todo lo que mantiene una relación no nula con aquello de lo cual depende” (Ibíd.: 637 trad.). Formalmente diremos que la dependencia (\Rightarrow) de q (el grado de aparición de B) respecto de p (el grado de A) es la envoltura (Σ) de todos los grados t de T cuya conjunción con p es menor que q, es decir, $(p \Rightarrow q) = \Sigma \{t / p \cap t \leq q\}$. Todo ello viene a decir que lo que en términos globales del aparecer vale para A, aproximadamente también vale para B cuando el valor de la dependencia es elevado, y que a mayor dependencia de B respecto de A, mayor será la envoltura.

Así, con estas tres nuevas operaciones trascendentales derivadas de las operaciones que componen este sistema de la fenomenología objetiva (un álgebra de Heyting completo), podemos dar por concluida la explicación de los operaciones formales necesarias para construir un trascendental que nos permita dar el primero de los pasos hacia el pensamiento del ser-ahí.

2.2.1.2. El objeto

Es en este apartado donde nos aproximaremos a la novedosa y esencial²⁵¹ propuesta que Badiou esgrime del concepto de *objeto* [*objet*], totalmente independiente del de sujeto. La importancia de la lógica del objeto que aquí se desarrollará, pensada bajo la forma matemática de la teoría de los Ω -conjuntos completos, reside en que es ella la que compone la dimensión objetiva de los formalismos subjetivos (los abordaremos en su momento), o sea, la que permite entrelazar la metafísica de los tipos subjetivos formales y la física de la teoría de cuerpos subjetivables.

²⁵¹ “(...) le principal moment logique de la dialectique matérialiste” (Badiou, 2006: 205).

“Solo una lógica del objeto como unidad del aparecer-en-un-mundo permite sostener, en efecto, los formalismos subjetivos de aquello que es su dimensión objetiva: el cuerpo, que soporta el aparecer y la duración de todo sujeto, y hace inteligible que una verdad eterna sea creada en un mundo particular” (Badiou, 2006: 205; 221 trad.).

Veremos que el objeto, contado por uno en su aparecer como “ser-ahí de un ente determinado en su ser” (Ibíd.: 207; 223 trad.), constituye la figura unitaria de lo Uno: la indexación trascendental de un múltiple puro bajo condición materialista. El objetivo es constituir el objeto como una “categoría onto-lógica”: plenamente lógica (ser-ahí) y plenamente *ontológica* (ser). Ya hemos visto que *L'être et l'événement* expone la ontología conjuntista de lo múltiple puro y que *Logiques des mondes*, en su primera fase, nos proporciona la estructura de orden del trascendental; ahora, el concepto de objeto nos permitirá pensar el lazo entre un múltiple puro y su aparición en un mundo, la relación entre los conjuntos y una estructura de orden. En adelante iremos desgranando las condiciones que cumple y las operaciones formales en las que Badiou se apoya para construir tal concepto de objeto.

El primer paso para determinar un objeto consiste en localizar el ser del ente que aparece en un mundo en la forma de *un ser-ahí-en-un-mundo*. A esa localización, que consiste en la atribución de un grado trascendental a todo par $\{x, y\}$ de entes en un mundo, Badiou (2006: 212, 257) le da el nombre de *indexación trascendental* [*indexation transcendantale*], o *función de aparecer* [*fonction d'apparaître*]. Para obtener tal medida se necesita un trascendental (T) que fije los valores de identidad (siendo M absolutamente idénticos; μ completamente diferentes; y p cualquiera de los valores intermedios que oscilan entre los dos anteriores) entre los diferentes entes de un mundo (**m**). Formalmente se representa **Id** (x, y), siendo x e y dos elementos del ente A que aparece en un mundo **m** de trascendental T. Puesto que la indexación es una función de identidad apareciente de los elementos de un ente, diremos que x e y son idénticos, con respecto al grado de aparición, en el grado p del trascendental T que rige tal mundo si **Id** (x, y) = p. En los casos en que p sea igual al *mínimum* μ de T, se dirá que x e y son ‘tan poco idénticos como es posible’. Lo que significa que el ser-ahí de x es –en ese mundo– absolutamente diferente de y.

A ese resultado que se obtiene de la evaluación trascendental de las diferencias de un ente, al “*sistema completo de evaluación trascendental de su identidad con todos los entes que co-aparecen* [*co-apparaissent*] *en ese mundo*” (Badiou, 2006: 213; 229 trad.), lo denomina *fenómeno* [*phénomène*]. Es precisamente aquí donde se dirime la cuestión de la existencia,

diferente de la del ser o múltiple puro. Acercándonos cada vez más al lenguaje formal, diremos que “*dado un elemento fijo de A, supongamos $a \in A$, se llama ‘fenómeno de a en lo relativo a A’ (en el mundo \mathbf{m} considerado) al conjunto de los valores de la función de aparecer $\mathbf{Id}(a, x)$ para todos los x que coaparecen con a en el conjunto A. (...) conjunto formado por a y por todos esos grados trascendentales (...)*” (Ibíd: 259; 275 trad.). Es decir, $\Phi(a/A) = \{a, [\mathbf{Id}(a, x_1), \mathbf{Id}(a, x_2), \dots, \mathbf{Id}(a, x_n), \dots] / x_n \in A\}$. Se puede apreciar que en este caso el referencial identitario deja de ser \mathbf{m} para pasar a ser el conjunto –o múltiple– A, y que el fenómeno de ese a de A se convierte en una noción ontológico-trascendental: a no es más que un ser múltiple (un elemento de A) que entra en relación con una colección de grados trascendentales dependientes del trascendental T del mundo \mathbf{m} (el mundo en el que a aparece).

Ahora que ya sabemos lo que es una indexación trascendental –o función de aparecer– y un fenómeno, podemos decir que la *existencia* [*existence*] de un ente que aparece en un mundo viene determinada por el valor trascendental (grado) que resulta de la indexación trascendental de su identidad consigo mismo (Badiou, 2006: 220, 260). Así, el grado de existencia de x en el conjunto A, partiendo de que $A \in \mathbf{m}$, será el valor (sea μ , p o M) que se le otorgue a la función $\mathbf{Id}(x, x)$, en función del trascendental que regula el mundo en el que aparezca. El grado que se obtenga de esa función se anotará \mathbf{Ex} ; o sea, $\mathbf{Id}(x, x) = \mathbf{Ex}$. Cuanto mayor sea la relación de identidad de un ente consigo mismo, cuanto más cercano al máximo sea el grado trascendental asignado a dicha relación, mayor será la afirmación de pertenencia al mundo en el que aparece, más intensamente aparecerá en ese mundo. Por tanto, queda claro que la existencia no será una categoría intrínseca del ente, una categoría invariable de su ser, prescrita por la pura composición múltiple de tal ente, o que pueda ser determinada matemáticamente; sino una categoría de relación, del aparecer, determinada por la lógica, por un grado trascendental²⁵².

Por otro lado, dado que la operación que regula la relación de identidad es la conjunción \cap (el grado mayor entre los menores o iguales que entran en relación), siempre tendremos que $\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ex}$; es decir, la conjunción entre dos entes (x e y) siempre obtendrá como resultado un valor trascendental (\mathbf{Id}) igual o menor (\leq) al grado de existencia más ‘pequeño’ de los dos entes (sea \mathbf{Ex} o \mathbf{Ey}). De ello podemos deducir que un ente nunca podrá aparecer –en un mundo– más

²⁵² “L’existence (comme la mort) est donc une catégorie de l’apparaître, et non de l’être” (Badiou, 2006: 608). “L’existence est relative à un monde et (...) elle est dans son concept une mesure, ou un degré” (Ibíd.: 260). “‘Exister’ n’a aucun sens en soi. (...) ‘exister’ ne se dit que relativement à un monde” (Ibíd.: 220). Badiou (Ibíd.; 2009; 52-53 trad.) precisa que esta intuición (que la existencia es relativa a un mundo) ya la enunció Sartre (quien tomó la idea de Heidegger, pero también de Kierkegaard, e incluso de Pascal).

idéntico a otro ente que a sí mismo; la relación consigo mismo (existencia) siempre obtendrá como resultado un valor trascendental mayor a su relación con cualquier otro ente de ese mismo mundo²⁵³. De tal modo que, es importante subrayarlo, “(...) lo que inexiste en un mundo no es idéntico en él a nada (o más bien, no hace aparecer ninguna identidad con otro)” (Badiou, 2006: 261; 277 trad.); si aplicamos $\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ex}$ a un inexistente $\mathbf{Ex} = \mu$ de un mundo \mathbf{m} , obtendremos $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$, o sea, la relación de ese inexistente con cualquier otro múltiple dará como resultado una identidad de grado cero, inexistente.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a pesar de lo dicho hasta este punto, en el que el álgebra trascendental establece las diferencias mundanas (la existencia), todavía no nos hallamos en el terreno de lo Uno, del objeto propiamente dicho. La existencia, grado trascendental que como tal podrá variar en cada uno de los mundos en los que un múltiple puro (ser) aparezca (ser-ahí) en función del trascendental de tales mundos, ya no es un concepto ontológico (ser), aunque todavía tampoco lo es onto-lógico (forma-uno del aparecer que incluye a ambos: ontología y lógica); es, a falta de un vínculo efectivo entre el ser-múltiple y los esquemas trascendentales de su aparición (existencia), meramente lógico (un grado trascendental). Por tanto, es muy importante no confundir la existencia con lo Uno –o forma-uno [*forme-une*]– del aparecer; la existencia no constituye por sí misma el objeto, sino que lo precede. Para dar el paso concluyente hacia la constitución definitiva del concepto de objeto aún precisamos de ciertos elementos operativos y de una digresión especulativa²⁵⁴.

El primero de ellos se corresponde con la noción de *componente fenoménico* [*composante phénoménale*], o *componente de objeto* [*composante d’objet*]: si partimos de un conjunto A que aparece en un mundo \mathbf{m} cuyo trascendental es T , “un ‘componente fenoménico’ de A es una función que asocia a todo elemento x de A un grado trascendental p . Dicho de otro modo, si π es la función en cuestión de A hacia T , se tiene, para todo x de A , un grado p tal que $\pi(x) = p$ ” (2006: 261; 277-278 trad.). Por tanto, $\pi(x) = p$ medirá el grado en el que un elemento x pertenece al componente A cuyo operador característico es π , pudiendo variar desde el minimum (μ) hasta el maximum (M ; pertenecen “absolutamente” a tal componente fenoménico). Este componente es una parte (en el sentido del aparecer –referido a grados del trascendental–, no de su conjunto-soporte ontológico) de un conjunto A determinada por una función de A sobre el

²⁵³ “(...) on existe au moins autant qu’on est identique à un autre” (Badiou, 2006: 223).

²⁵⁴ Nos referimos aquí al postulado o axioma del materialismo, que más abajo acometeremos.

trascendental T; es decir, se trata de un subconjunto del conjunto A compuesto por los elementos del propio A ordenados a partir del valor que se les otorga en función de que cumplan –en mayor o menor grado– una serie de propiedades (la función π de A sobre T).

Así, gracias a la figura del componente fenoménico, Badiou (2006: 229; 245 trad.) puede definir *átomo de aparecer* [*atome d'apparaître*] como “*un componente de un ente A que aparece en un mundo, tal que, si para dos elementos x e y de A, ontológicamente distintos, x e y pertenecen absolutamente, uno y otro, a ese componente, entonces x e y son absolutamente idénticos en el mundo*”. Ese componente de A tendrá un solo elemento que, en términos lógicos (del ser-ahí), le pertenezca absolutamente, aunque, en términos matemáticos (del ser), pueda aglutinar más de un múltiple puro. Dos múltiples-puros –distintos, por tanto, en el terreno de la *ontología*– pueden ser idénticos lógicamente porque, a diferencia de lo que sucede en el terreno del ser, donde un átomo es un múltiple puro que no puede separarse en más partes disjuntas (un múltiple indivisible), en el orden del ser-ahí (de la lógica) un mismo grado de indexación trascendental puede ser asignado a diferentes múltiples. En consecuencia, un átomo de aparecer puede ser un componente fenoménico ontológicamente múltiple, es decir, puede estar compuesto por más de un ser-múltiple siempre y cuando compartan el valor de aparición (grado de indexación trascendental), de tal modo que desde la lógica del aparecer no haya más que un solo múltiple, un solo valor de aparición. Es por esto último por lo que Badiou (Ibíd.: 262; 278 trad.) afirma que el átomo de aparecer, es el “punto de lo Uno”, punto por debajo del cual no puede aparecer nada más²⁵⁵.

En este punto disponemos de los elementos suficientes para abordar el último escalón hacia el concepto de objeto, el paso concluyente para entrelazar definitivamente la ontología de lo múltiple y la lógica del aparecer, para establecer la atomicidad de lo Uno como punto de articulación onto-lógica²⁵⁶. Es precisamente aquí, en este gesto que separa a Badiou del dualismo kantiano entre el nómeno y el fenómeno, donde entra en juego el *postulado del materialismo*

²⁵⁵ “(...) un atome est bien une composante simple (ou marquée par l'Un)” (Badiou, 2006: 264).

²⁵⁶ De nuevo una referencia velada, aunque si bien es cierto que finalmente destapada por el propio Badiou (2006: 231), a su maestro Lacan: “l'Un –l'atome– est le point de capiton de l'apparaître dans l'être”. *Grosso modo*, podemos decir que con el concepto de *point de capiton* Lacan (1981: 293-306) hace referencia a la unión estabilizada, sutura, entre el significante y el significado; del mismo modo que para Badiou lo Uno atómico del objeto es el punto en el que confluyen el ser y el aparecer.

[*postulat du matérialisme*]²⁵⁷ que más arriba anticipábamos, axioma que permite afirmar que “*todo átomo de aparecer es real*” (Badiou, 2006: 231; 247 trad.). Este axioma exige que todo lo que es contado atómicamente por uno en el aparecer (pertenencia lógica ‘absoluta’) lo haya sido también en su ser (matemáticamente). Por consiguiente, este postulado le permite construir la figura del *átomo real* [*atome réel*], la estrictamente anterior al objetivo final de este apartado (el objeto). “*Si un átomo cualquiera, definido por la función $\alpha(x)$, es idéntico a un único átomo del tipo $a(x)$, dicho de otro modo, si existe un único $a \in A$ [componente de ser] tal que, para todo $x \in A$, se tiene $\alpha(x) = a(x) = \mathbf{Id}(a, x)$, se dice que el átomo $\alpha(x)$ es real*. Un átomo real es un componente fenoménico, o sea una suerte de subapareciente del apareciente referencial que, por una parte, es un componente atómico (es simple, o indescomponible [*indécomposable*]), y, por otra, es estrictamente determinado por un elemento subyacente $a \in A$, que es su subestructura ontológica. En el punto de un átomo real, el ser y el aparecer se conjugan bajo el signo de lo Uno” (Ibíd.: 265; 281 trad.). Pero no hay que olvidar que un ‘átomo’, puesto que es un concepto del aparecer (objetivo), puede estar compuesto por diferentes múltiples –ontológicamente hablando–; recordemos que las leyes de la diferencia del aparecer no son las mismas que las del ser. Esta discriminación es la que nos permite establecer en qué ocasiones dos elementos diferentes –en el terreno de ser– prescriben un mismo átomo –relativo al aparecer–: “(...) las funciones partitivas atómicas $a(x)$ y $b(x)$ (lo que quiere decir $\mathbf{Id}(a, x)$ e $\mathbf{Id}(b, x)$) son las mismas si los elementos a y b tienen el mismo grado de existencia y si el grado de su identidad es, precisamente, el grado de su existencia “ (2006: 266; 282 trad.). Sin duda, más acá de toda explicación formal, lo que debemos retener sobre los átomos reales es que la instancia de lo Uno en el aparecer es dictada, prescrita por la instancia de lo Uno en el ser.

Es ese hecho, que ser y ser-ahí se unifiquen, el que nos dará el acceso definitivo al concepto de *objeto* [*objet*], a lo Uno. Lo que directamente exige que un objeto deba estar constituido por un múltiple puro (ser) y por la indexación trascendental (ser-ahí) de tal múltiple. Pero además, atendiendo a lo dicho en torno a la atomicidad real, tal indexación trascendental de

²⁵⁷ Se trata de una decisión especulativa a la que no se llega tras ninguna deducción trascendental o matemática; “elle [el postulado o axioma del materialismo] n’est cependant pas une conséquence obligée de la logique de l’apparaître” escribe Badiou (Ibíd.: 232). En consecuencia, se puede aseverar que es un punto conflictivo en lo que a cuestiones matemáticas se refiere (utiliza los desarrollos formales meramente al servicio del concepto, por pura conveniencia); sin ir más lejos, Badiou dedica un pequeño espacio a una nota aclaratoria en el apartado titulado *Informaciones, comentarios y digresiones* (ver Ibíd.: 559-560).

un múltiple puro debe estar “*bajo la condición de que todos los átomos de aparecer cuyo referencial es el múltiple considerado sean átomos reales del múltiple referencia*” (Badiou, 2006: 233; 249 trad.); es la composición atómica “la que ‘porta’ el inciso [*l’incise*] real sobre el objeto” (Ibíd.: 235; 251 trad.). El objeto se constituye así, definitivamente, como una categoría onto-lógica (es una figura del aparecer, pero su composición atómica es real), no siendo ni una parte puramente sustancial ni puramente ficcional. Con respecto a ese punto preciso en el que ser y ser-ahí se fijan, Badiou (Ibíd.: 234; 250 trad.), haciendo una vez más una mención velada a Lacan, escribe que “la ficción mundana del ser-ahí no tiene por verdad inflexible de su des-composición íntima sino la del ser-en-tanto-ser. El objeto objeta a la ficción trascendental, que sin embargo él [el objeto] es, la ‘fixión’ de lo uno en el ser”²⁵⁸. La naturaleza del objeto se encuentra unida a los elementos del ente-múltiple del que él (el objeto) es objetivación, puesto que el ser-ahí es la aparición de un múltiple puro (ser) en un mundo. Lo que se piensa con el concepto de objeto ya no es el ser-en-tanto-ser, ni tampoco una construcción ficcional o puramente empírica, sino la aparición del ser en un mundo: la estructura del ser-ahí.

“Sea un mundo determinado cuyo trascendental es T. Un objeto es, ante todo, el dato conjunto de un conjunto (llamado ‘conjunto-soporte’ del objeto) y de una indexación trascendental de ese objeto sobre T; tal es la razón por la cual se anota (A, **Id**), o también (A, α), o (A, β), etcétera. Y luego, la sumisión de ese dato al postulado del materialismo, que es que todo átomo es un átomo real. Bajo esas condiciones, se dice que un objeto (A, **Id**) es una forma del ser-ahí del múltiple A (en el mundo considerado)” (Badiou, 2006: 613; 644 trad.).

Queda así perfectamente reflejado el carácter onto-lógico de todo objeto. En adelante, cuando hablemos de elemento siempre nos estaremos refiriendo, por tanto, a un elemento de objeto [*élément d’objet*]; elemento, en tanto ser-múltiple, y objeto, relativo al aparecer. Un múltiple que aparece en un mundo aparece como múltiple-puro, en sentido ontológico (pensamiento matemático), y como indexación trascendental, en sentido lógico.

²⁵⁸ “La fiction mondaine de l’être-là n’a pour vérité inflexible de sa dé-composition intime que celle de l’être-en-tant-qu’être. L’objet objete à la fiction transcendantale, que cependant il [el objeto] est, la ‘fixion’ de l’Un dans l’être”. “*Fixion*” hace referencia al concepto lacaniano que une “*fiction*” [ficción] con “*fixation*” [fijación].

Ahora bien, una vez que disponemos del concepto de objeto, ¿qué tipo de relación se establece entre tales elementos del objeto? A la lógica que nos permite pensar esta nueva forma –onto-lógica– de lo Uno, en la que el ser se ve afectado por su aparición en un mundo, Badiou la denominará *lógica atómica* [*logique atomique*]. Ésta, que constituye el *cœur* de la Gran Lógica y se caracteriza por su complejidad, constituirá un paso más en la relación entre la matemática del ser y la lógica del aparecer (ser-ahí).

“La lógica atómica es la lógica que toma como punto de partida la identificación entre los elementos (en el sentido ontológico) de un ente y los átomos reales prescritos por esos elementos. La lógica atómica circula entonces ‘entre’ la ontología y la lógica” (2006: 611; 641 trad.).

Por tanto, dado que la aparición ahí-en-un-mundo de un átomo de aparecer –real (exigencia del postulado materialista)– significa que ese elemento (un múltiple) es asociado a un grado trascendental T de ese mundo, diremos que la lógica atómica concierne a una correlación entre los elementos de un múltiple A del mundo y los grados del trascendental T de ese mundo, es decir, entre la composición múltiple (ontología) y la intensidad de aparición –o valor trascendental– que se le asigna a tal composición múltiple (lógica). Se puede apreciar ahí la cercanía del concepto de trascendental al de topología²⁵⁹: el trascendental localiza los múltiples en su ordenada estructura asignándoles grados de intensidad (aparición); el objeto A, o sea (A, **Id**), es localizado en un mundo. La lógica atómica permite el pensamiento de la captura lógica del ser de un objeto²⁶⁰. Lo que sucede es, parafraseando a Meillassoux (2011a: 18), que el ser inconsistente es progresivamente invadido por la lógica que da consistencia a su propio aparecer.

Esa ‘localización de un átomo en un grado trascendental’ [*localisation d’un atome sur un degré transcendantale*] se realiza mediante una “función que asocia, a todo ente del mundo, la conjunción entre el grado de pertenencia de ese ente al átomo y el grado asignado” (2006: 237; 253 trad.). Se trata de localizar un componente fenoménico (parte de un objeto) –que es una

²⁵⁹ Rabouin (2011: 42) resalta que en este punto Badiou cambia la metáfora que había privilegiado hasta el momento, la de los grados de aparecer (intensiva, en contraposición del carácter extensivo de la ontología con la teoría de conjuntos), por una nueva imagen a partir de la idea de localización, cercana a la determinación espacial.

²⁶⁰ “(...) la localisation de A [el objeto] dans un monde, pensée comme capture logique de son être” (Badiou, 2006: 236).

función de un múltiple A sobre el trascendental T de un mundo \mathbf{m} –, $\pi(x)$ por ejemplo, considerando lo que “hay en común” entre tal componente fenoménico y un grado trascendental, o sea, $\pi(x) \cap p$; o también, qué es lo que aparece en común (conjunción) entre el grado según el cual x pertenece a dicho componente y el grado p . Lo que obtenemos de ese modo, siempre gracias al axioma o postulado materialista (todo átomo es un átomo real y, como corolario, toda localización de un átomo es ella misma un átomo), es una donación de ser a lo que no era más que una operación; una ontologización del trascendental, un paso de lo global (ser-ahí) a lo local (ser), o incluso una especie de retroacción del aparecer sobre el ser. Esto es así porque a toda localización de un múltiple a en un grado del trascendental p le corresponde un segundo múltiple b (átomo real también, como consecuencia del postulado materialista) asociado al grado trascendental que se obtiene de la conjunción previa ($a(x) \cap p$; localización de un átomo en un grado trascendental). El segundo elemento –o múltiple– (b) es la localización del primero (a) en lo relativo a un grado trascendental (p). Lo cual quiere decir que se establece una relación inmanente entre los elementos de A , dependiente a su vez de la lógica del mundo en el que aparece; hay elementos de A que son localizados por otros elementos de ese mismo múltiple. Además, teniendo en cuenta que hablamos de conjunciones y que el valor de un átomo es el máximo, hay que afirmar que ningún ente puede dar a la localización el valor máximo; dicho valor de localización en ningún caso será mayor que el de la localización misma. Por ello, porque esa localización es la máxima posible, también diremos que la localización de un átomo (a) en un grado trascendental (b , continuando con el mismo ejemplo) es también un átomo.

Debido a la complejidad que entraña y la importancia que cobra la localización en la lógica atómica, y con la intención de facilitar su comprensión, insistiremos sobre lo dicho más arriba, aunque ahora próximos al lenguaje formal: “Llamamos ‘localización de un átomo (real) en p ’, y anotamos $a \upharpoonright p$, a la función de A (al que pertenece a) sobre el trascendental T definida, para todo x de A , por $a(x) \cap p$ ”²⁶¹ (2006: 268; 284 trad.). Gracias al axioma materialista, se establecerá que toda localización de un átomo es ella misma un átomo: si $a(x)$ es un átomo del múltiple A de un mundo \mathbf{m} , y si anotamos $(a \upharpoonright p)(x)$ a la función $a(x) \cap p$, entonces esa función también será un átomo: $a \upharpoonright p$ es un átomo, diremos. “El postulado del materialismo exige entonces que exista $b \in A$ tal que $(a \upharpoonright p)(x) = \mathbf{Id}(b, x)$. Como le da un ser a lo que no era más que una operación, llamaremos b a la *localización de a en p* y escribiremos $b = a \upharpoonright p$ ” (2006: 269; 285-286 trad.). Esa es la escritura que, como decíamos más arriba, nos acerca a la topología; es una escritura, dice Badiou, onto-topológica [*onto-topologique*], porque a partir de

²⁶¹ No hay que olvidar –tampoco en adelante– que $a(x)$ no es otro que $\mathbf{Id}(a, x)$, la indexación trascendental de a .

las localizaciones trascendentales localiza al múltiple a. Por tanto, diremos que $b = a \uparrow p$ (o lo que es lo mismo, $\mathbf{Id}(b, x) = \mathbf{Id}(a, x) \cap p$), la localización trascendental del elemento a en b en lo relativo al grado p, nos permite “retroceder de la constitución trascendental del aparecer hacia la constitución ontológica de lo que aparece” o, del mismo modo, pasar “del objeto, modo de aparecer de un ente múltiple en un mundo, a una suerte de estructuración del múltiple como tal” (2006: 269; 286 trad.). Subrayemos, una vez más, el carácter onto-lógico de la localización; pero también el recurso a la retroactividad para la localización de un átomo –real– asociado a un grado del trascendental, para alcanzar el ser a partir del aparecer. De un modo retroactivo, tratando los grados del trascendental como operadores de localización de los entes múltiples, se llega al ser-en-tanto-ser.

Badiou se afana en elaborar un sistema relacional del ser-ahí capaz de hacer consistir al múltiple-puro en el espacio de su aparecer (un mundo); es decir, se esfuerza en fijar la relación onto-lógica entre la cuenta por uno ontológica de una región de la multiplicidad, por un lado, y la síntesis lógica de esa misma región, por otro. El medio para alcanzar esa síntesis óntológico-trascendental, que Kant no logró²⁶², es bajo la forma global del *funtor trascendental* [*foncteur transcendantale*]²⁶³, que permite relacionar la estructura del trascendental con la estructura retroactivamente asignable al múltiple que aparece en un mundo. Sin embargo, para calibrar el peso de este operador de consistencia regional ontológica, que permite pensar “la correlación fundamental entre el trascendental y ciertas formas de coherencia internas al ente-múltiple” (Badiou 2006: 209; 225 trad.), es preciso avanzar las etapas que lo componen (compatibilidad, orden, síntesis real).

Lo primero que se debe subrayar en el proceso de construcción del funtor trascendental es la exigencia de *compatibilidad* [*compatibilité*] entre los elementos –reales– de un objeto que aparece en un mundo. Que dos elementos del conjunto-soporte de un objeto (múltiples puros) sean compatibles dos a dos significa que la localización de uno en la existencia del otro es igual a la localización del segundo en la existencia del primero. Formalmente anotaremos

²⁶² Badiou (2006: 245-255) mismo realiza un análisis, en lo que concierne al concepto de objeto, de la relación entre la propuesta de Kant y la suya propia.

²⁶³ A pesar de su importancia, este es un término que carece de definición en *Logiques des mondes*, y, si bien Badiou (2006: 293-312) le dedica un escolio –“tan impresionante como sutil”, dirá– al final del libro III, es cierto que renuncia a su inclusión en el devenir natural del libro –quizás, en opinión de Rabouin (2011: 43), consciente del agotamiento del lector no especializado–. Más abajo volveremos sobre este concepto.

$a \ddagger b \leftrightarrow [a \vdash \mathbf{E}b = b \vdash \mathbf{E}a]$ y diremos “(...) *que dos elementos de A, supongamos a y b, son ‘compatibles’ (en lo relativo a un mundo m, al trascendental T de ese mundo y a la indexación trascendental Id de A sobre T) si la localización de a en el grado de existencia de b es igual a la localización de b en el grado de existencia de a*” (Badiou, 2006: 269-270; 286 trad.). Es decir, lo común de la existencia de esos dos elementos es igual a la medida de su identidad $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$. Además, puesto que cada uno opera atómicamente en su conjunción con la existencia del otro, el resultado de las operaciones es el mismo átomo, lo que significa que hay una acción retroactiva sobre la composición múltiple: los elementos a y b en el aparecer son retomados en la versión atómica que prescriben. Vemos que la compatibilidad es, por tanto, una especie de “afinidad en el aparecer, portada por las relaciones subyacentes entre la potencia de lo Uno de los átomos y la intensidad de existencia, en el mundo considerado, de los elementos reales que prescriben esos átomos” (Ibíd.: 272; 288 trad.); o sea, “por la mediación del trascendental, definimos una relación inmanente al múltiple” (Ibíd.: 238; 254 trad.).

Pero, puesto que el objetivo en el proceso de construcción del funtor trascendental consiste en obtener un operador de síntesis –ontológico-trascendental, decíamos–, debemos continuar facilitando el acercamiento entre las estructuras internas a los entes (ser-múltiple) y las estructuras trascendentales (grados). La estructura formal trascendental que nos permitirá acercarnos a dicha síntesis es la envoltura, dado que es ella la que nos permite medir la consistencia de una región (finita o infinita) del aparecer. Sin embargo, antes de dar el salto a tal concepto sintético es imprescindible centrarse en el concepto analítico de *orden* [*ordre*]. Para poder establecer una relación de orden es condición *sine qua non* que los átomos del múltiple-en-un-mundo que se quieran ordenar sean compatibles entre sí; solo así se podrá establecer una relación de orden entre dos elementos de un objeto de un mundo que poseen un grado diferente de existencia (vínculo inmediato entre la intensidad de aparición de un ente-ahí en un mundo y la jerarquía de los grados trascendentales). “*Un elemento de un objeto del mundo posee un tipo de ser-ahí inferior al de otro ente si los dos son compatibles, y si el grado de existencia del primero es inferior al grado de existencia del segundo*” (Badiou, 2006: 242; 258 trad.). Sin embargo, cuando Badiou expone las propiedades formales del orden, éste toma distancia con la exigencia de compatibilidad. Formalmente va a demostrar que es posible una definición “muy simple” del orden onto-lógico que prescinda de la localización y de la compatibilidad. Para ello se servirá de las categorías fundamentales del aparecer (existencia e identidad), de modo que se construya una definición trascendental del orden. Badiou (Ibíd.: 272; 289 trad.) demuestra que “la relación de a con b, que inscribe que la existencia de a es igual a su

grado de identidad con b , es una relación de orden. *Plantearémos* [dice Badiou] $a < b$ si a existe exactamente tanto como es idéntico a b , o sea, si tenemos $Ea = Id(a, b)$ ²⁶⁴.

Ahora que conocemos diferentes tipos de relaciones (que operan a diferente nivel), precisamos de una teoría que las conecte; una teoría de las relaciones “intra-objetivas” capaz de vincular, por tanto, la relación de la compatibilidad (\ddagger) –esencialmente algebraica–, la relación de orden ($<$) –puramente trascendental– y la localización (\lceil) –esencialmente topológica–. Es decir, antes de abordar la cuestión de la síntesis real, necesitamos una teoría de la *relación entre relaciones* [*relation entre relations*]. Puesto que Badiou nos acaba de mostrar que toda relación de orden trascendental viene precedida de una compatibilidad entre los elementos que se someten a tal relación (si $a < b$, entonces $a \ddagger b$), podemos afirmar que la compatibilidad (\ddagger) va implícita en toda relación de orden ($<$). Además, también sabemos que si dos elementos de objeto sufren una dominación por un tercero (si $a < c$ y $b < c$, entonces a y b están dominados por c), esa relación implica que todos sean compatibles dos a dos en ese mundo en el que aparecen; todo mayorante de una parte (dominador por una relación de orden $<$) es compatible con los elementos por él dominados –que a su vez también son compatibles entre sí–. Badiou (2006: 276; 293 trad.), insistiendo una vez más sobre la idea de la unión onto-lógica y el acceso retroactivo a su ser, subraya que este tipo de relación indica “la fuerza, y también la condición, de una síntesis retroactiva del ente múltiple por la lógica trascendental del mundo en el que aparece”. A esa relación entre la compatibilidad (relativa al álgebra) y el orden (concerniente a lo trascendental) hay que sumarle el vínculo entre este último (el orden; relación puramente trascendental) y la localización (relación esencialmente topológica), vínculo que terminará por unir los tres tipos de relación. Badiou (Ibíd.) nos indica que existe una “equivalencia de definiciones posibles”: se puede plantear que “ a es inferior a b si a (considerado como átomo) es igual a la localización de b en la existencia de a . O sea, $a = b \lceil Ea$ ”. Lo cual es equivalente²⁶⁵ a

²⁶⁴ No hay que olvidar que cuando hablamos de a y b , especialmente peligroso en los casos en que $a = b$, no estamos hablando de múltiples puros sino de identidades de aparecer, de los átomos $a(x)$ y $b(x)$ prescritos por los elementos a y b respectivamente. Cuando se dice que $a = b$ no se trata de una identidad ontológica (ser) sino de una identidad lógica (aparecer). La estructuración del múltiple se hace, como en casos anteriores, por una retroacción inmediata de aquello que legisla sobre el aparecer: la relación $Ea = Id(a, b)$ “proyecta retroactivamente la constitución trascendental de un mundo, que es originariamente un orden, sobre los elementos de un múltiple que aparece en ese mundo” (Badiou, 2006: 274; 291 trad.).

²⁶⁵ Si bien aquí no es posible desarrollar su demostración, y el propio Badiou la relega al apéndice del libro III de *Logiques des mondes* (2006: 287-291), ésta será esencial para el desarrollo final de lo que llamará, lo veremos unas líneas más abajo, el teorema fundamental del aparecer.

las otras dos relaciones que acabamos de examinar: la algebraica, donde una relación de orden, $Ea \leq Eb$, implicaba una relación previa de compatibilidad, $a \ddagger b$; y la trascendental, que establecía que $Ea = \mathbf{Id}(a, b)$. De modo que se establece la definitiva relación –intra-objetiva– entre relaciones que más arriba preconizábamos.

Así, tras haber definido las estructuras relacionales que afectan a los entes-múltiples en el pensamiento de la retroacción de su devenir objeto, resta poner el foco en el último de los operadores necesarios (compatibilidad, orden y síntesis real) para la construcción del operador global del funtor trascendental. Nos referimos aquí a la *síntesis real* [*synthèse réel*], que se apoya en la estructura formal de la envoltura (Σ). Sin embargo, para obtener la síntesis real de un objeto –o al menos de una región objetiva– no es suficiente con el procedimiento que permite definir la envoltura de los grados trascendentales: “la envoltura de una zona objetiva para la relación de orden soporta la unidad del ser-ahí, o del objeto, más allá de las desigualdades de su aparecer” (Badiou, 2006: 243; 259 trad.). De hecho, de lo que ahora se trata es de resolver el problema de lo Uno onto-lógico: Badiou necesita “pasar de la estructura relacional inmanente del objeto a las determinaciones trascendentales del mundo y, en particular, al estatuto de la identidad”; o, es lo mismo, establecer “una conexión entre los elementos b y b' de un múltiple B y la composición atómica de un objeto cuyo múltiple subyacente es B ” (2006: 277; 294 trad.); lo que en sí mismo es una vinculación onto-lógica, una correlación entre la presentación pura del múltiple y la legislación del aparecer. Tras ciertos desarrollos formales y la aplicación del postulado materialista (todo átomo es un átomo real), Badiou (2006: 278; 295 trad.) arriba al *teorema fundamental de la lógica atómica* [*théorème fondamentale de la logique atomique*], que dice que si hay una región objetiva B –de un objeto, sea (A, \mathbf{Id}) – cuyos múltiples son compatibles dos a dos (\ddagger)²⁶⁶, entonces esta región admite una envoltura (síntesis real), digamos ε , para la relación de orden ontológico ($<$), o sea, admite un mayorante (ε) que domine todos los elementos de B ($b < \varepsilon$ y $b' < \varepsilon$, por ejemplo). Por tanto, esta síntesis onto-lógica solo se deja construir cuando los elementos de B son compatibles dos a dos, es decir, cuando B es un subconjunto existencialmente homogéneo (sus elementos son absolutamente idénticos en el aparecer), en el que no existe ningún elemento cuya existencia sea mayor a la identidad que posea con cualquier otro elemento de ese mismo subconjunto. Sin embargo, la construcción de la

²⁶⁶ Recordemos la relación entre orden y compatibilidad expuesta unas líneas más arriba, y añadámosle el hecho de que “sólo puede tener una envoltura, y por lo tanto ser objeto en el mundo de una síntesis real, un objeto, o una región objetiva, cuyos elementos (en el sentido ontológico) son compatibles dos a dos” (2006: 277; 294 trad.).

envoltura ε de B exige que se haga bajo la forma de un átomo²⁶⁷. Así pues, mediante los desarrollos formales correspondientes, se demuestra que el elemento ε , definido como el que prescribe el átomo $\pi(x)$, es el más pequeño de los mayorantes de B, de tal modo que, para la relación de orden $<$, es una envoltura de B y asegura su síntesis real en el mundo en el que aparecen. Es decir, el teorema fundamental de la lógica atómica afirma que un elemento real asegura la cohesión sintética de una región objetiva.

“Se tiene el sentimiento de progresar según una línea que impone a la lógica general (la de la relación entre las multiplicidades y un orden trascendental) restricciones materialistas pertinentes (como la que impone que todo átomo sea real). Luego se ‘remonta’ del aparecer al ser, estudiando cómo afecta la composición atómica de un objeto al ser-múltiple subyacente a ese objeto. Este camino culmina cuando se demuestra que toda parte (real, ontológica) de un múltiple A posee, bajo ciertas condiciones una envoltura única. Lo cual quiere decir, a contrapelo de las conclusiones de Kant, que el aparecer autoriza síntesis reales. Que todo múltiple esté constreñido a aparecer en la singularidad de un mundo no vuelve en modo alguno imposible una ciencia del ser-ahí” (Badiou, 2006: 257; 273 trad.).

Así, tras el proceso de construcción del concepto del funtor trascendental y su culminación con la exposición de la síntesis real, nos encontramos en disposición de afirmar que es él, el funtor trascendental, el que “asegura (...) un remontarse inteligible de la síntesis trascendental en el aparecer hacia una síntesis real en el ser-múltiple” (Badiou, 2006: 305; 323 trad.). Durante este proceso hemos podido constatar que Badiou construye la unidad del ser del objeto, o al menos de ciertas zonas objetivas, anudando, “sobre el fondo de la íntima identidad entre el ser y el ser ahí, las orientaciones de pensamiento topológico [localización], algebraico

²⁶⁷ Conclusión a la que Badiou (2006: 278-282) llega con la introducción del lema Ψ , que aquí, obviamente, no vamos a desarrollar, pero que dice así: partiendo de un objeto (A, \mathbf{Id}) y considerando una parte ontológica de A ($B \subseteq A$), “si los elementos de B son compatibles dos a dos, la función de A en el trascendental T definida por la ecuación $\pi(x) = \sum \{\mathbf{Id}(b, x) / b \in B\}$ es un átomo”. Lo que aquí tenemos es que la función que pone en relación a x con la región objetiva B (con todos los elementos del subconjunto B de A), queda sintetizada por la envoltura (Σ) que fija el máximo de los grados de identidad considerados, es decir, el grado de identidad más elevado entre x y los elementos de B. Lo que es de un gran interés porque, como el propio Badiou remarca, “provee los medios para comparar un elemento aislado con un subconjunto, o con una región objetiva, a partir de la medida de identidad entre ese elemento y los elementos del subconjunto considerado”; eso sí, siempre bajo la condición, como ya se ha señalado, de que los elementos de B sean compatibles dos a dos.

[compatibilidad] y trascendental [orden]” (Ibíd.: 276; 293 trad.). De modo que, una vez revisados los desarrollos y demostraciones formales del escolio del libro III, podemos incluir que el funtor trascendental (FA) (un *haz* [*faisceau*], en términos matemáticos²⁶⁸) es el operador que, tomando como referencia el trascendental, y sin olvidar que no es (el funtor) exactamente una función (no asocia a grados trascendentales elementos del objeto, sino subconjuntos), nos permite trocear un objeto (unidad onto-lógica) en estratos existenciales rigurosamente homogéneos; es decir, “el ser del objeto es interiormente organizado, a partir del análisis existencial, por síntesis que corresponden a las envolturas trascendentales” (Ibíd.: 311-312; 329 trad.). Además, también hay que añadir, abriendo al mismo tiempo el próximo apartado, que es posible pensar la categoría de todos los haces que van del trascendental T de un mundo hacia todos los objetos (A, Id) de ese mundo y que eso forma un topos²⁶⁹. Esa “estructura se llama ‘topos de Grothendieck’. Un mundo, como sitio del ser ahí, es un topos de Grothendieck” (Ibíd.). Entonces, veamos que es un mundo.

2.2.1.3. Los mundos y las relaciones

Tras el complejo y novedoso desarrollo del concepto de objeto, toca adentrarse en lo concerniente a los mundos, en las relaciones entre objetos que en ellos (en los mundos) tienen lugar. Un mundo, figura compleja y cambiante, se caracteriza por una consistencia interna que permite que sea considerado como tal. Según la fenomenología objetiva, los criterios inmediatos que permiten identificar un mundo son las determinaciones intrínsecas (configuración de los entes-múltiples que aparecen ahí) y las redes de relaciones (configuración de las relaciones, trascendentalmente regladas, entre esos entes). Nos enfrentamos a la resolución del problema de la coexistencia de un grupo de objetos en un mismo mundo, bajo un mismo trascendental. Hecho que nos posicionará frente a cuestiones tanto de tipo ontológico (sobre lo que aparece) como lógico (sobre las relaciones que se establecen entre los aparecientes). Si se quiere garantizar su inteligibilidad, será preciso, como consecuencia de esa doble determinación (ontológica y lógica) de los mundos, pensar las relaciones entre objetos desde esa doble perspectiva onto-lógica: por un lado, las operaciones de la teoría –pre-objetiva– de lo múltiple puro, o del ser-en-tanto-ser; y,

²⁶⁸ El funtor trascendental se apoya sobre una estructura formal que los matemáticos denominan *haz* [*faisceau*].

²⁶⁹ Concepto que, como de nuevo subraya Rabouin (2011: 44), también queda sin definir en *Logiques des mondes*.

por otro, las relaciones entre objetos, o aparecientes, de un mismo mundo –gobernado por unas mismas leyes trascendentales–. De tal modo que en el desarrollo de esta teoría de los mundos se complete la matemática del ser múltiple con la lógica –matematizada– del ser-ahí, agotando así su dialéctica (la dialéctica del ser y el ser-ahí o, lo que es lo mismo, de la matemática y la lógica, o incluso de la multiplicidad extensiva y la multiplicidad intensiva).

Situados primero del lado de la ontología, nos topamos con la aseveración de que todo mundo es infinito y que su tipo de infinidad nos es inaccesible²⁷⁰. Como ya sabemos que los entes que conforman los mundos están ellos mismos compuestos por el ser subyacente (ontología) y por la indexación en el trascendental de tal ser-múltiple (lógica), nos vemos en la necesidad de reconocer que por el momento no nos referimos más que a la infinidad ontológica de un mundo. El examen ontológico de los límites de un mundo, del número de los múltiples contenidos en tal mundo, se realiza de un modo independiente a su aparecer en el mundo, ajeno a la función de identidad. Para ese análisis de la infinidad ontológica de los mundos, la teoría de conjuntos²⁷¹ se sirve de las operaciones fundamentales de la diseminación, basada en la transitividad –de un mundo–, y la totalización, a partir del conjunto potencia –o conjunto de los subconjuntos de un múltiple–.

Por ello, diremos que la primera causa de la infinidad ontológica de un mundo es su carácter transitivo: los elementos de todo múltiple subyacente (ontológicamente perteneciente) a un mundo son ellos también subyacentes a tal mundo. La diseminación $-\cup A-$, que consiste en considerar los elementos de los elementos del múltiple de partida, $x \in \cup A \leftrightarrow [\exists a (a \in A) \text{ y } (x \in a)]$, nos indica que lo propio de un mundo es que todo lo que compone un múltiple que aparece en él (en el mundo) es también un múltiple de tal mundo, $[(A \in \mathbf{m}) \text{ y } (a \in A)] \rightarrow (a \in \mathbf{m})$. Así obtenemos la primera propiedad fundamental en lo concerniente a la extensión operatoria de un mundo pensado en su ser (ontológicamente): “un mundo inmanentiza la diseminación de lo que lo compone” (2006: 323; 341 trad.). No hay materia “pre-mundana”, no hay nada “por debajo” de un mundo, nada que le sea exterior; todo lo que compone la composición de un mundo se encuentra en la propia composición del mundo.

²⁷⁰ “La mesure ontologique d’un monde quelconque est un infini de type inaccessible” (Badiou, 2006: 322).

²⁷¹ Recordemos que, como vimos en *L’être et l’événement*, en la teoría de conjuntos la medida de un múltiple cualquiera nos viene dada por los cardinales. Cuando se trata de conjuntos finitos nos servimos de los cardinales finitos para determinar la cantidad pura de dichos conjuntos; pero cuando se trata de conjuntos infinitos, como en el caso de los mundos, tenemos que recurrir a los cardinales infinitos de Cantor, que hacen en lo infinito lo que los números enteros naturales hacen en lo finito, determinan la cantidad de elementos que hay en tal múltiple infinito.

La segunda causa de la infinitud ontológica de los mundos, que nos llevará, a su vez, a la segunda propiedad fundamental en cuanto a la extensión operatoria de un mundo pensado en su ser, hace referencia a que un mundo tampoco posee un “por encima” heterogéneo a tal mundo. Es decir, toda totalización posible de las partes de un componente –ontológico– de un mundo es asimismo una entidad –una parte, diremos– de tal mundo. La totalización $\mathbf{P}(A)$, que consiste en contar por uno las partes del múltiple de partida, $x \in \mathbf{P}(A) \leftrightarrow \exists B [(B \subseteq A) \text{ y } (x = B)]$, nos indica que lo propio de un mundo es que las partes de un ente que aparece en él también formen parte de ese mundo, $(A \in \mathbf{m}) \rightarrow (\mathbf{P}(A) \in \mathbf{m})$. Así, la segunda propiedad fundamental indica que “un mundo imanentiza toda totalización local de las partes de lo que lo compone” (2006: 324; 342 trad.). Es decir, la cuenta por uno de las partes de un mundo, que en *L'être et l'événement* se denominaba ‘estado’ –de la situación–, no trasciende al propio mundo.

Por un lado, estas dos propiedades –“ni sub-sistencia ni trascendencia [*ni sub-sistance, ni transcendence*”²⁷²]” (Badiou, 2006: 325)– hacen indefectible y necesaria la afirmación de que todo mundo es ontológicamente infinito; de lo contrario, todo ente que entrase en la composición de un mundo finito también debería ser, obligatoriamente, finito (a un mundo finito no pueden pertenecer entes infinitos). Por otro, un mundo infinito es, sin embargo, inaccesible para las operaciones ontológicas de diseminación (inaccesible por debajo) y de totalización de las partes (inaccesible por encima); tal grado de infinitud de un mundo no puede ser construido por esas operaciones imanentes. De modo que formalmente es imposible ‘construir’ la cardinalidad de un mundo a partir de la cardinalidad de los entes que aparecen en tal mundo²⁷³; la medida de un mundo cualquiera no se puede calcular más que por medio de un cardinal infinito inaccesible (\aleph_0 es el primero de los cardinales infinitos, inaccesible como el resto²⁷⁴).

²⁷² O también: “Ni matière (en dessous), ni principe (au-dessus)” (Badiou, 2006: 324).

²⁷³ Recordemos el teorema de Cantor: el cardinal que numera un conjunto A es siempre inferior al que numera el conjunto de las partes de A , o sea menor que $\mathbf{P}(A)$; la cardinalidad de un múltiple (el cardinal que numera, o cuenta, sus elementos) siempre será inferior a la del conjunto de los subconjuntos de tal múltiple.

²⁷⁴ Hay que tener en cuenta que todo infinito inaccesible mayor que \aleph_0 (de un tamaño desmesurado, gigantesco, por tanto) ejerce un efecto de ‘finitización’ sobre todos los infinitos menores que él (que ese infinito inaccesible mayor que \aleph_0). Badiou (2006: 353-354) incide en ese aspecto de la infinitud de los mundos y en la importancia de mantener una “encarnizada” lucha conceptual contra la finitud y sus consecuencias. Pese a no haber modo de garantizar que tal infinitud inaccesible se corresponda siempre con \aleph_0 o que sea superior, Badiou se inclina por la segunda de las hipótesis. No olvidemos tampoco que ese cardinal infinito compuesto por cardinales infinitos mantiene con ellos la misma relación, a efectos formales, que \aleph_0 con los cardinales finitos.

Esta doble incapacidad de construcción de la necesaria infinitud ontológica de un mundo, que en sí misma es una paradoja, nos muestra que un mundo sufre al mismo tiempo una clausura operatoria [*clôture opératoire*] y una apertura inmanente [*ouverture immanente*], lo que viene a ser propiamente el concepto de su infinitud: “todo mundo está afectado de una *clausura inaccesible* [*clôture inaccessible*]” (Badiou, 2006: 326; 344 trad.). Un mundo está clausurado porque no puede ser representable como un Todo desde su propio interior, se encuentra clausurado para las operaciones (transitividad, diseminación, totalización de las partes) que despliegan el ser-múltiple de lo que en él aparece²⁷⁵; aplicando tales operaciones desde el interior del mundo, no se puede salir de él²⁷⁶. Pero al mismo tiempo que decimos que tal mundo se encuentra clausurado, también decimos que, debido a la inaccesibilidad de su infinitud, permanece abierto desde su interior, globalmente abierto para toda figura local de su composición inmanente.

Tras el análisis, desde una posición ontológica, en el terreno de la lógica atómica de los objetos, o sea, tras analizar su subestructura atómica (una especie de analítica del aparecer, podríamos decir); pasamos al terreno de la lógica del aparecer, de la relación entre objetos. Pasaremos, por tanto, de fijarnos en la lógica estructural de la objetividad, a poner el foco en la relación entre los objetos como lógica del mundo. Badiou (2006: 354; 372 trad.) recurre al léxico kantiano para indicar que aquí la aspiración consiste en “esbozar una dialéctica de la objetividad que inserte la donación lógica de los objetos en el universo de las relaciones”.

Antes de continuar y abordar el estudio de las relaciones entre objetos, es imprescindible recordar y subrayar que una relación no crea ni existencia ni diferencia, sino que está necesariamente subordinada a la intensidad trascendental de los entes aparecientes que ella vincula (es conservadora); es el ser-ahí el que constituye el ser del aparecer, no la relación. Es decir, partimos de la conservación de la lógica atómica de los objetos cuando estos entran en relación unos con otros, y, por tanto, también de la conservación de la síntesis real que afecta a su ser a partir de su aparecer. Así, una vez reconocida tal estabilidad o invariancia ontológico-trascendental, diremos que “*una relación* [entre objetos] *es un vínculo orientado de un objeto hacia otro, con la condición de que el valor existencial de un elemento del primer objeto no sea nunca inferior a lo que le corresponde por ese vínculo en el segundo, y de que a la medida*

²⁷⁵ “Como el Absoluto hegeliano, un mundo es el despliegue de su propia infinitud. Pero, contrariamente a ese Absoluto, no puede construir en interioridad la medida, o el concepto, del infinito que él es” (Ibíd.: 326; 344 trad.).

²⁷⁶ “Je ne sors jamais du monde” (2006: 326).

trascendental de una identidad en uno corresponda, en el otro, una medida trascendental que tampoco puede ser inferior” (2006: 328; 346 trad.). La relación entre los objetos²⁷⁷ (A, α) y (B, β), o sea una función ρ del conjunto A hacia el conjunto B, debe conservar los datos existenciales y topológicos fundamentales de su aparecer; la relación debe conservar globalmente los caracteres trascendentales de los objetos si quiere consistir y aparecer en el mundo en el que aparecen esos objetos. Queda meridianamente claro que una vinculación funcional entre objetos solamente es identificable como tal (como relación entre objetos) si conserva sus particularidades trascendentales mayores (los grados de identidad, $E\rho(a) = Ea$, y de localización de esos objetos, $\rho(a \uparrow p) = \rho(a) \uparrow p$). Lo cual quiere decir que “ninguna relación tiene la potencia de alterar la subestructura atómica real del aparecer” (2006: 354; 372 trad.); la materia se resiste al cambio.

De todo ello se deduce que, al menos por el momento, un mundo es “un sistema de objetos y relaciones que hace aparecer una colección infinita de múltiples puros y les prescribe una composición atómica que las relaciones dejan invariante” (Badiou, 2006: 358; 377 trad.).

Igual que demostró la existencia de la clausura inaccesible de los mundos a nivel ontológico, Badiou demuestra ahora la existencia de un principio equivalente a nivel puramente lógico: en el ámbito relacional tampoco es posible salir de un mundo (de su organización trascendental). Es la cuestión de la posibilidad de la *completitud lógica* [*complétude logique*] de un mundo, de la posibilidad de la existencia de un mundo lógicamente completo. Lo que significa que nos topamos con el problema de la universalidad; pero no en lo relativo a la universalidad en sí misma sino a la universalidad de la relación: “(...) habrá completitud lógica del mundo si tiene sentido decir que la Relación entre relaciones está, a su vez, en el mundo” (Ibíd.: 329; 347 trad.), o sea, la habrá si tiene sentido afirmar que toda relación está universalmente expuesta [*universellement exposée*] (más abajo veremos qué significa eso). Es por ello que Badiou (Ibíd.: 317-318) rechaza tanto la solución de (a) Platón²⁷⁸, pues cuando

²⁷⁷ Más allá de la cercanía al lenguaje formal de la siguiente explicación, renunciamos de nuevo, por no ser imprescindibles, y siguiendo la línea mantenida durante todo el trabajo, a los desarrollos matemáticos que le permiten llegar a las conclusiones que exponemos.

²⁷⁸ La cuestión de la universalidad es un problema platónico clásico: éste afirma, si bien con respecto a la universalidad en sí misma (aspecto que por el momento no nos preocupa), que la parte universal de un objeto sensible se corresponde con su participación en la Idea (o, situados en el campo conceptual de Badiou (2006: 317; 335 trad.): “la parte ontológica de un objeto es la multiplicidad pura, matemáticamente pensable, que le es

hablamos de relaciones intra-mundanas (entre objetos de un mismo mundo) no se puede fundar la universalidad de las relaciones en unos ‘géneros supremos’, sino que la universalidad de las relaciones debe tener su fundamentación en el interior mismo de esos mundos en los que aparecen; como la de (b) los modernos –en su forma relativista de la filosofía del lenguaje, de origen kantiano–, que concibe la universalidad como constitución subjetiva de la experiencia; y la de (c) los postmodernos, quienes niegan toda posible universalidad en favor de la multiplicidad –cultural, de género, de lenguas...– como mecanismo “productor de sentido”. En cambio, la solución que él propone consiste en esclarecer las condiciones formales que una relación debe cumplir para que ésta sea considerada como universalmente establecida en un mundo concreto: no se podrá dudar de la existencia de una relación “si su visibilidad intramundana es, a su vez, visible (...) *para todos*” (Ibíd.: 318; 336 trad.), lo que significa que esa relación es universal. Para pensar tal universalidad, para demostrar que un mundo es lógicamente completo (característica que indica que toda relación está universalmente expuesta), es preciso pensar la Relación entre un mundo (objetos y relaciones entre objetos) y las relaciones, y, a su vez, la expresión abstracta fundamental de esa Relación, es decir, un diagrama triangular conmutativo (un triángulo elemental).

Comencemos por explicar lo que quiere decir que una relación esté expuesta²⁷⁹. Sirviéndonos nosotros también de la adecuada metáfora de lo visible, diremos que una relación expuesta es la que se ve desde otro punto²⁸⁰. Si existe una relación ρ entre los objetos (A, α) y (B, β) , diremos que ésta está expuesta si existe un tercer objeto (C, γ) tal que

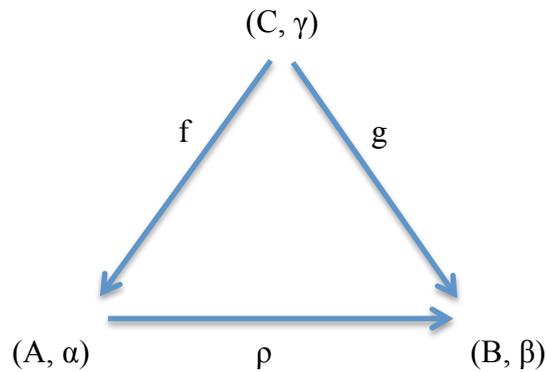
- hay una relación f entre (C, γ) y (A, α) ,
- hay una relación g entre (C, γ) y (B, β)
- y la combinación de las relaciones sucesivas f luego ρ (es decir, $\rho \circ f$; se lee en sentido opuesto al habitual), es igual a la relación g ; lo que significa que el triángulo que forman es conmutativo.

subyacente”). Sin embargo, es el propio Badiou (Ibíd.) quien lo subraya, no es sino en el *Sofista* donde Platón reconoce que las Ideas existen como ‘géneros supremos’ y que, además, poseen un contenido inteligible relacional (los casos de la Idea de lo Mismo o de la Idea de lo Otro).

²⁷⁹ “Dada una relación entre dos objetos de un mundo, se dice que esta relación está ‘expuesta’ si existe un objeto del mundo tal que componga, con los dos objetos iniciales, un diagrama triangular conmutativo” (Badiou, 2006: 333; 351 trad.).

²⁸⁰ Atención, pese a recurrir a dicha metáfora, en ningún caso hay que caer en el error de pensar que existe un sujeto; las leyes del aparecer son intrínsecas, los entes no requieren de ningún sujeto.

Por lo tanto, decimos que el objeto (C, γ) es un exponente de la relación ρ :



En consecuencia, si incorporásemos un nuevo exponente, se diría que una relación ρ entre dos objetos es universalmente expuesta si existe un exponente (U, υ) de la relación ρ tal que, para cualquier otro exponente (C, γ) de la misma relación, existe una única relación, de (C, γ) sobre (U, υ) , que hace conmutar el diagrama que inscribe las dos exposiciones; y así, mientras se cumplan las condiciones, infinitamente²⁸¹.

Así, en virtud de los diagramas y de la metáfora de lo visible, se dirá que una exposición es universal si ella misma está expuesta²⁸². Es decir, que una relación esté universalmente expuesta significa que esa relación es ella misma visible para otro objeto del mundo, y que ese nuevo punto del mundo (el primer objeto desde el que se ve la relación) es, a su vez, visible para otro punto, y solo uno, del mundo desde el cual esa relación es vista lo más clara y distintamente posible. Además, puesto que el exponente debe ser siempre capaz, desde su ver global y sin salir del mundo en el que aparece, de captar el exponente inicial junto a todos los anteriores (o intermedios) a él mismo, se concebirá la exposición universal de una relación como un indicador de la dimensión del mundo (Badiou, 2006: 336); “una exposición universal combina, en suma, la captura intramundana de una relación y una ley de unicidad” (2006: 334; 352-353 trad.).

Llegamos así a la segunda tesis fundamental del materialismo [*deuxième thèse fondamentale du matérialisme*], que no hace referencia a lo Uno (los átomos) –como sí hacía la

²⁸¹ Es por ello que carece de sentido continuar representando diagramas; no es complicado llegar a la conclusión de que la complejidad y el tamaño de los mismos irá en aumento en función del número de exponentes y relaciones.

²⁸² “La relación está ‘universalmente expuesta’ si, dadas dos exposiciones distintas de la misma relación, existe entre los dos exponentes una y solo una relación tal que el diagrama siga siendo conmutativo” (Badiou, 2006: 333; 352 trad.).

primera— sino al Infinito (al mundo), pues es de carácter global²⁸³ (legisla sobre los objetos y las relaciones entre objetos). Con ella se demostrará²⁸⁴ que la completitud lógica del aparecer es una consecuencia, en lo que a los mundos se refiere, de su clausura ontológica (Badiou, 2006: 360; 378 trad.): “del hecho de que todo mundo está ontológicamente clausurado (su tipo de infinidad es inaccesible) se deduce que es lógicamente completo (toda relación está en él universalmente expuesta)”. Es por ello que aquí también se puede, como en el caso de la primera tesis materialista, reconocer la subordinación de las principales propiedades del aparecer a las determinaciones más profundas del ser-múltiple; es decir, la subordinación de la completitud lógica de un mundo a su cardinalidad inaccesible (al soporte de ser de tal mundo). Cuya consecuencia es que, si desde un punto de vista ontológico todo mundo es infinito, toda relación de un mundo está, a su vez, universalmente expuesta.

Ahora que ya disponemos de todos los elementos para determinar de un modo general lo que un mundo es, podemos decir que

“se llama ‘mundo’ a un conjunto ontológicamente clausurado, por lo tanto medido por un cardinal inaccesible, que contiene un trascendental T e indexaciones trascendentales de todos los múltiples sobre ese trascendental. (...) un mundo es el lugar en el que aparecen objetos” (Badiou, 2006: 612; 643 trad.).

Sin embargo, para clausurar definitivamente lo relativo a la fenomenología objetiva, es menester tomar en consideración el concepto de *inexistencia* [*inexistence*], la marca de la contingencia de la existencia, que va a jugar un rol esencial a partir del apartado dedicado al acontecimiento. Una vez expuesto que hay una doble determinación onto-lógica tanto a nivel local (lógica atómica de los objetos) como global (lógica del aparecer en los mundos), y que en ambos casos el ámbito lógico queda subordinado al ontológico, se puede reconocer que un múltiple puede ser, para el pensamiento, separado del mundo en el que aparece, y que, como consecuencia, se da el caso de que no es totalmente expuesto en su aparición. Un ente puede

²⁸³ Recordemos que la primera tesis de este tipo, conocida como axioma o postulado del materialismo, consistía en que todo átomo es real; se reconocía allí una subordinación —de carácter local— del aparecer frente al ser: el objeto es una figura de lo Uno en el aparecer, pero las unidades de su aparición —en un mundo— imposibles de descomponer (sus últimos componentes) se encuentran bajo la ley de la ontología de lo múltiple puro.

²⁸⁴ Badiou (2006: 363-370) dedica el apéndice del libro IV de *Logiques des mondes* a tal demostración matemática.

aparecer, no aparecer, o incluso aparecer en otro mundo, y en caso –contingente– de que lo haga siempre quedará marcado por el trascendental del mundo en el que aparezca, por la indexación trascendental que reciba. Puesto que no aparecerá en su pura multiplicidad, sino como ser-ahí, como múltiple indexado, siempre habrá una ‘parte’ del ser que, como consecuencia de tal contingencia de la composición objetiva, se sustraiga al aparecer. A ese reducto de ser que es la marca de la contingencia del aparecer Badiou (2006: 339) la denomina, de un modo revelador, reserva de ser [*réserve d’être*]. Esa reserva de ser en el aparecer no es más que un “punto real de inexistencia” que nos indica que el objeto que ha aparecido podría no haber existido; tal es la contingencia del aparecer.

Así, “de manera general, dado un mundo, llamaremos ‘inexistente propio de un objeto’ a un elemento del múltiple subyacente cuyo valor de existencia es mínimo” (Badiou, 2006: 339; 358 trad.). La ‘existencia’ del inexistente propio de todo objeto está garantizada por la existencia del μ de todo trascendental, es decir, dado un objeto (A, **Id**) en un mundo cualquiera, un elemento de A inexistente en ese mundo si su grado de existencia es mínimo: $Ea = \mu$. Además, si se acepta el postulado materialista, también se dirá que un objeto no acepta más que un solo inexistente propio (el cálculo formal lo demuestra); “la tesis de la racionalidad de la contingencia de los mundos se enuncia, entonces: todo objeto dispone, entre sus elementos un inexistente” (Ibíd.: 340: 358 trad.). Para todo múltiple A del mundo, existe también el átomo real prescrito por \emptyset_A^{285} , el inexistente del objeto A. Puesto que, siguiendo el criterio de la lógica atómica, el grado de existencia y de identidad del inexistente local \emptyset_A con todo otro elemento de A es nulo, se lo nombra el inexistente propio de A. De modo que, volviendo a la dialéctica onto-lógica, de \emptyset_A se puede decir que *es*, en sentido ontológico (pertenece al múltiple A), y que *no es*, en sentido lógico (su grado de existencia en el mundo es nulo).

Es por todo ello que Badiou (2006: 341) afirma que el inexistente de un objeto se encuentra suspendido entre el ser de la ontología y cierta forma de no-ser de la lógica: “el ser (ontológico) tiene al no-ser (lógico) como ser-ahí”, lo que a simple vista, si no se discrimina entre los niveles ontológico y lógico, parece una paradoja. Y añade, recurriendo al léxico heideggeriano, que “ \emptyset_A es en el mundo un ente cuyo ser está testificado, pero cuya existencia no lo está. (...) un ser que llega ahí como nada” (Ibíd.: 362; 380 trad.).

²⁸⁵ No hay que olvidar que \emptyset_A es diferente del operador global que es el conjunto vacío (relativo a la ontología).

Ahora sí podemos dar por clausurada la Gran Lógica de *Logiques des mondes* (su parte analítica, leyes trascendentales del ser-ahí) y pasar a indagar sobre los tipos de cambio y la posibilidad de demostrar la inteligibilidad de la existencia en los mundos de las verdades post-acontecimentales, es decir, demostrar que las verdades aparecen en los mundos como excepciones inmanentes (*sinon que*) a tales mundos, como nuevos cuerpos.

2.2.2. El acontecimiento en *Logiques des mondes*

Emprendemos el viaje de los cambios posibles en los mundos; tanto de los que tienen origen en el devenir marcado por las reglas de esos mundos, como de los que dependen de la ruptura efectiva e interior de los protocolos de aparición de los entes. Por el momento, siguiendo las pautas ontológicas marcadas en *L'être et l'événement*, podemos distinguir entre el devenir mundano y la posibilidad de cambio real. Sin embargo, ahora nos encontramos en el terreno de la lógica trascendental, donde, a diferencia de lo que sucedía en el ontológico (lógica binaria), hay una infinidad de grados de aparición, lo que permite a Badiou distinguir entre cuatro niveles de cambio –más allá de la conocida diferencia ontológica entre el devenir natural y la ruptura–: modificación [*modification*], hecho [*fait*], singularidad débil [*singularité faible*] y singularidad fuerte [*singularité forte*] –o acontecimiento [*événement*]–. Sólo las tres últimas están asociadas al concepto de *sitio* [*site*] y son reconocidas como capaces de provocar un cambio real, y sólo a la singularidad fuerte se le reconoce la facultad de alcanzar la potencia de cambio suficiente como para provocar una ruptura cuyas consecuencias abran la posibilidad del surgimiento de un nuevo cuerpo subjetivado en el mundo en el que tiene lugar, lo que le da el honor de ser catalogada –si bien siempre retroactivamente– como acontecimiento.

Comencemos por el devenir mundano: la *modificación*. De hecho, las modificaciones no forman parte de lo que Badiou considera un cambio real; no son más que el efecto producido en el interior de los objetos a causa de las correlaciones trascendentales establecidas en un mundo.

“Llamaremos ‘modificación’ al aparecer reglado de las variaciones intensivas que un trascendental autoriza en el mundo del que es el trascendental” (Badiou, 2006: 379; 399 trad.).

Puesto que un mundo no es un universo fijo de objetos y relaciones, ninguna singularidad (o discontinuidad, o sitio, son lo mismo) es requerida para que las modificaciones tengan lugar en él. Éstas son, por tanto, parte constitutiva de la identidad de los mundos; son la consecuencia de toda indexación trascendental de una multiplicidad en un mundo y del despliegue de sus relaciones con otras multiplicidades que también aparecen en ese mismo mundo. Una modificación, entonces, se reduce a las variaciones que provoca el movimiento

inmanente del aparecer prescrito por el trascendental. De ahí que se pueda decir que “un mundo es el conjunto de sus modificaciones”. Si (A, \mathbf{Id}) es un objeto de un mundo \mathbf{m} , la modificación se corresponde con las variaciones de intensidad –o aparecer– que afectan a los elementos de ese mismo objeto; toda diferencia en la indexación trascendental de esos elementos de A es una modificación de A en lo que a su aparecer se refiere. Es decir, si $x \in A$, $y \in A$, e $\mathbf{Id}(x, y) \neq M$, se dice que el par $\{x, y\}$ registra una modificación del aparecer de A . Así, la modificación queda reducida a la objetivación de un múltiple, a los cambios que se producen en el despliegue –de tal o cual múltiple– en su aparecer, en su devenir objeto (Ibíd.: 413: 433 trad.).

Sin embargo, el cambio real es otra cosa, diferente del devenir constitutivo de todo ser-ahí, diferente de la modificación. El cambio real se asocia a la ruptura inmanente que un *sitio* es capaz de producir en el seno de la ontología y la lógica²⁸⁶ sin que, por otro lado, éstas (ni la estabilidad estructural ontológica –o pensamiento del ser–, ni las modificaciones intrínsecas a toda lógica del aparecer –o pensamiento del ser-ahí–) sean capaces de pensarlo (de pensar el acontecimiento o ruptura inmanente) por sí mismas²⁸⁷. Son las otras tres formas de cambio que Badiou propone (el hecho, la singularidad débil y la singularidad fuerte) las únicas capaces de provocar un cambio real más allá de las modificaciones que los objetos sufren al aparecer en los diferentes mundos y que estos (los objetos) absorben sin necesidad de ninguna modificación del trascendental de ese mundo en el que aparecen. Es a partir de la aparición de un sitio, que escapa a las leyes de la lógica trascendental –igual que escapaba a los axiomas de la ontología en su momento–, cuando comienza el pensamiento puramente filosófico. Como consecuencia de que el “hay” se forma tanto del ser-en-tanto-ser (ontología) como del ser-ahí (lógica), y de que, sin embargo, el cambio real –consecuencia de un sitio y no de una simple modificación producto del devenir natural de un mundo– no puede ser pensado ni según el orden matemático que funda el pensamiento de lo múltiple puro (ontología) ni según la regulación trascendental que regla la coherencia del aparecer (lógica), la principal dificultad radica en el hecho de que es imprescindible pensar el cambio –si no queremos que ese cambio real permanezca impensable– como la unión entre el ser y el ser-ahí. Eso sí, debe quedar claro que ese pensamiento se sustrae –imperativamente– a lo que ordinariamente permiten esos dos tipos de pensamiento, pues al no

²⁸⁶ “Il faut une exception (...) tant aux axiomes du multiple qu’à la constitution transcendantale des objets et des relations. Une exception aux lois de l’ontologie comme à la régulation des conséquences logiques” (Badiou, 2006: 380).

²⁸⁷ “La pensée du changement, ou de la singularité, n’est ni ontologique, ni transcendantale” (Ibíd.: 377).

respetar sus leyes escapa a ellos: “es posible que el ser múltiple, comúnmente soporte de los objetos, suba ‘en persona’ a la superficie de la objetividad” (Badiou, 2006: 380; 400 trad.), conformando así el ente paradójico que Badiou denomina sitio, origen de todo cambio real. Lo que debe suceder para que tal ruptura tenga lugar es una subversión del aparecer por el ser: el ser, que, como decimos, ordinariamente es el soporte de los objetos, aparece en la superficie de la objetividad. De tal modo que en un mundo aparece un múltiple que es una mezcla de ser-puro (soporte múltiple y referencial de una fenomenalidad) y de aparecer (relativo al fenómeno) (Ibíd.): ese múltiple “es objetivado [*est objectifé*], por la indexación trascendental de sus elementos”; pero también “(se) objetiva [*(s’)objective*], figurando entre sus propios elementos y siendo él mismo capturado, así, en la indexación trascendental de la que es soporte de ser”.

“Un sitio es un objeto al que le ocurre, en el ser, que se pertenece a sí mismo, y, en el aparecer, que cae bajo su propia indexación trascendental, de modo que él atribuye a su ser un valor de existencia. Un sitio testimonia una intrusión del ser como tal en el aparecer” (Ibíd.: 617; 648 trad.).

Ontológicamente hablando, lo sabemos desde *L'être et l'événement*, un sitio es un múltiple reflexivo, al que le adviene ser elemento de sí; es, por tanto, una figura imposible (pues las leyes axiomáticas de la matemática no aceptan la auto-pertenencia). Constituye una forma excepcional de lo Uno que se contiene a sí mismo (múltiple u objeto) como todo y como elemento del todo. Si (A, \mathbf{Id}) es un objeto de un mundo \mathbf{m} con un trascendental T , es reflexivo si se auto-pertenece ($A \in A$); en cuyo caso A mismo forma parte del campo referencial del objeto (A, \mathbf{Id}) . Una figura que, al aparecer en un mundo, se erige en el advenimiento de la posibilidad de lo imposible²⁸⁸. Además de esta auto-pertenencia, la precariedad de su aparición es también otra de las características del múltiple paradójico que un sitio es: aparece para desaparecer. La ontología del sitio es aquella que, por sufrir la violencia de la auto-pertenencia –o reflexividad– en excepción a sus propias leyes (axioma de fundación), no se puede mantener²⁸⁹. De lo que podemos concluir que, desde un punto de vista ontológico, el sitio (1) es una multiplicidad

²⁸⁸ “Un être apparaît sous la règle de l’objet dont il est l’être” (Badiou, 2006: 413); al ser A un múltiple reflexivo, A mismo aparece en el campo referencial del objeto (A, \mathbf{Id}) , algo que las leyes del aparecer –que son, al mismo tiempo, las que legitiman al propio A como objeto– no permiten.

²⁸⁹ “(...) n’est qu’un passage, une visitation: l’être referme ses lois sur ce qui y aura dérogé, le temps d’un éclair” (Ibíd.: 389).

reflexiva (la autopertenencia transgrede las leyes que rigen al propio ser, concretamente el axioma de fundación), (2) es la revelación instantánea del vacío que habita en toda multiplicidad (la aparición –temporal– de forma imprevisible del ser anula –por un periodo– la distancia entre el propio ser y el ser-ahí) y (3) es también una figura –ontológica– del instante (aparece para desaparecer).

Sin embargo, no se puede reducir la doctrina del cambio real únicamente a lo obtenido a partir del análisis del sitio desde el punto de vista de la ontología; esta doctrina exige, a su vez, un análisis desde la perspectiva del ser-ahí, del aparecer. Es gracias a esos infinitos matices asociados a la lógica trascendental que podemos precisar entre las distintas formas de cambio tomando como referencia la intensidad de aparición de un sitio en un mundo y sus consecuencias en él. Por el momento, si nos fijamos al mismo tiempo en la estructura ontológica de un sitio –o en la de su ausencia–, por un lado, y en su intensidad de aparición, por otro, podemos distinguir entre tres niveles de cambio (Badiou, 2006: 393): la modificación, ontológicamente neutra y trascendentalmente regular (no hay ningún múltiple reflexivo que aparezca); el hecho, ontológicamente supernumerario, pero existencialmente –y, por ende, lógicamente– débil ($EA = p$, con $p \neq M$); y la singularidad, ontológicamente supernumeraria y de valor de aparición –existencial– máximo ($EA = M$).

Pero esa diferenciación aún no es suficiente para poder establecer los matices que nos permitan clasificar todas las formas de cambio real. Para pensar el cambio más allá de la modificación (intrínseca a toda indexación trascendental) y de las particularidades ontológicas del sitio –que pueden ser de tan baja intensidad lógica que prácticamente no dejen huella [*trace*] en el mundo–, también es preciso tener en cuenta las consecuencias de la aparición de un sitio, es decir, el despliegue lógico o intra-mundano que se produce a partir de la aparición de un sitio en un mundo, y no solamente su grado existencial: “para pensar tal efectividad del cambio, a la vez en el orden del ser (sitio) y en el orden del aparecer (singularidad), hay que evaluar directamente la eficacia *sobre el trascendental* del valor existencial del sitio” (2006: 415; 435 trad.). Es más, teniendo en cuenta, como sabemos, que el sitio no aparece más que para desaparecer, serán sus consecuencias las únicas que nos muestren la verdadera potencia de cambio de tal múltiple paradójico (es decir, del sitio). Centrarnos en el pensamiento de las consecuencias lógicas que la aparición –y desaparición– de un sitio provoca en un mundo es lo que nos permitirá establecer las diferencias definitivas entre las formas de cambio. De tal modo que al puro devenir mundano (modificación) y al sitio de existencia débil (hecho) se les podrá sumar la discriminación entre

dos tipos de singularidad: la singularidad débil, sitio cuya intensidad es máxima, pero cuyas consecuencias no lo son; y la singularidad fuerte o acontecimiento, sitio con intensidad de aparición máxima y consecuencias máximas también. Es el análisis de esa red de consecuencias, que surgen a partir de la aparición inesperada de un sitio de intensidad máxima, el que dispondrá si tal sitio es una singularidad débil o un acontecimiento, porque esa distinción –entre una singularidad fuerte y una débil– se constituirá “con respecto a los vínculos de consecuencia que el sitio desvanecido teje con los otros elementos del objeto que lo ha presentado en el mundo” (Badiou, 2006: 394; 414 trad.).

Pero, ¿qué recurso utiliza Badiou para pensar la cuestión de las consecuencias que provoca la aparición de un sitio en un mundo? Partiendo de que el sitio es la aparición –para desaparecer– de un múltiple reflexivo (se auto-pertenece), y de que la lógica del sitio hace referencia a la distribución de las intensidades a partir de la desaparición de tal múltiple paradójico, Badiou recurre al concepto de *dependencia* para pensar esas relaciones –fuertes o débiles– que se establecen entre dos grados existenciales a partir de la desaparición del sitio (el ser que se presenta en la superficie del mundo). Recordémoslo²⁹⁰: la dependencia (simbolizada \Rightarrow) de un ente sobre otro (la dependencia de q respecto de p, por ejemplo) siempre dependerá de la intensidad de esos entes en el mundo en el que aparecen ($p \Rightarrow q$, en el mundo **m**)²⁹¹. Más allá de la intensidad excepcional de un sitio, independientemente de la duración de tal surgimiento (un fugaz aparecer y desaparecer), lo verdaderamente importante es el alcance de las consecuencias lógicas, pues son ellas las que marcarán su verdadera potencia –de un modo retroactivo, por tanto–. Así, diremos que “*un elemento múltiple afecta realmente (o absolutamente, es lo mismo) a otro elemento –para un mismo objeto– si la dependencia del valor de existencia del segundo respecto del valor de existencia del primero es máxima. Formalmente si (A, Id) es un objeto, con $x \in A$ e $y \in A$, se plantea: ‘x afecta realmente a y’ \leftrightarrow*

²⁹⁰ Ver, en el presente trabajo, apartado 2.2.1.1. El trascendental.

²⁹¹ Se puede ser más preciso. La dependencia de un grado q respecto a un grado p, o sea $p \Rightarrow q$, es la envoltura de todos los grados t cuya conjunción con p es inferior o igual a q. La medida que se obtiene del acarreamiento [*entraînement*] de q por p es el grado que, conjuntado [*conjoint*] con el grado ‘acarreador’ [*entraîneur*] (o sea, p), se mantiene lo más cerca posible del grado ‘acarreado’ [*entraîné*] (o sea, q) (Badiou, 2006: 389-391). Si además remontamos del trascendental a los entes que aparecen en el mundo, podremos decir que si el elemento a de un múltiple existe en el grado p, y si el elemento b de ese mismo objeto vale q, b es consecuencia de a en la exacta medida del valor de acarreamiento de q por p.

$[(Ex \Rightarrow Ey) = M]$ ” (Ibíd.: 414; 434 trad.). Por tanto, como consecuencia de esa fórmula –y de lo ya conocido sobre la Gran Lógica–, la dependencia en sí misma no requiere la aparición de ningún sitio, es un tipo de relación –entre grados de intensidad– que forma parte del devenir natural de los mundos (da soporte a las conexiones causales en el aparecer). De ahí que la afección real no sea más que una forma de la *modificación*.

Además, Badiou demuestra que un *hecho*, pese a ser un sitio, provoca, en términos de dependencia, las mismas consecuencias que una mera modificación; no afecta a otros múltiples más que de conformidad a la naturaleza del objeto. Si “A es un sitio, pero con $EA = p$, donde $p \neq M$, se tendrá $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si y sólo si $p \Rightarrow Ex = M$ en las condiciones regulares del objeto” (Badiou, 2006: 414; 434 trad.). Lo que esas condiciones regulares nos indican²⁹² es que se tiene $(p \Rightarrow Ex) = M$ si y sólo si $p \leq Ex$. El hecho, entonces, no afectará realmente más que a los entes de ese mismo objeto cuyo grado de existencia sea superior al suyo, sin llegar a producir una desestabilización del régimen de cambio, es decir, afectará a esos entes bajo la forma de la modificación. El establecimiento de las consecuencias como característica determinante para verificar que un sitio –ontológicamente determinado– sea verdaderamente una singularidad fuerte (aspecto lógico), nos lleva a admitir que puede suceder que un sitio no deje prácticamente ninguna huella –tras su desaparición– en el terreno de las relaciones lógicas –mostrando así su poca capacidad de cambio real– y que, por ello, sea muy similar a una simple modificación.

Para que esto último no suceda, es preciso que la fuerza de la existencia de un sitio que aparece compense su desaparición; sólo el sitio que alcance el grado máximo de existencia será capaz de abrir un agujero en las leyes del mundo y alcanzar, aunque no siempre (en función de sus consecuencias), la caracterización de acontecimiento. Por ello, hay que subrayar que, pese a disponer del grado máximo de existencia ($EA = M$), puede que una singularidad solo afecte a los elementos que ostentan el grado de existencia completamente verificada en el aparecer objetivo. Eso es así porque, para un objeto (A, **Id**), “se tendrá $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si y sólo si $EA \leq Ex$, lo cual implica $M \leq Ex$, y, por lo tanto, $Ex = M$ ” (Badiou, 2006: 415; 435 trad.). Es decir, se llamará *singularidad débil* al sitio que mostrando la intensidad máxima de aparición no tiene la potencia suficiente para desencadenar un cambio efectivo en la lógica del ser-ahí, su capacidad de cambio es limitada. A pesar de afectar realmente a la relaciones entre los elementos del objeto (cambio real), una singularidad débil “no es todavía un cambio efectivo”²⁹³.

²⁹² Ver libro II, sección 3, de *Logiques des mondes* (2006: 165-184).

²⁹³ El “cambio real” es el producido por las consecuencias de un sitio (independientemente de su intensidad); el

Es cierto que un sitio que –durante su fugaz aparecer y desaparecer– existe en su grado máximo hace de sí mismo una singularidad, pero también lo es que la verdadera fuerza de tal singularidad se mide por su capacidad para subvertir el régimen de lo posible. La cuestión es que esa subversión de la lógica establecida sólo es posible cuando el sitio, apareciendo con la intensidad máxima ($EA = M$; una singularidad), es capaz de hacer existir también máximamente al inexistente propio de tal objeto. Es decir, si teniendo $E\emptyset_A = \mu$, tras la aparición de A tenemos que $(EA \Rightarrow E\emptyset_A) = M^{294}$, diremos que nos encontramos ante una *singularidad fuerte* o *acontecimiento*, una singularidad (sitio que aparece con un grado de existencia máximo) cuyas consecuencias son capaces de alzar al inexistente propio del objeto hasta el valor máximo de aparición. Esa “absolutización del inexistente”, *huella [trace]*²⁹⁵ máxima que una singularidad (ser-apareciente) puede dejar tras su desaparición, es la única capaz de obligar a la lógica a reestructurarse²⁹⁶. Es el paso de ser nada en el mundo a serlo todo²⁹⁷.

“Se llama acontecimiento a un cambio real tal que la intensidad de existencia fugazmente atribuida al sitio es máxima, y que entre las consecuencias de ese sitio está el devenir máximo de la intensidad de existencia de lo que era el inexistente propio del sitio” (Badiou, 2006: 608; 633 trad.).

Una vez llegados al punto paradójico en el que, bajo el efecto de un acontecimiento, el inexistente del sitio debe existir máximamente, se pueden distinguir tres momentos esenciales, dos que podemos deducir de lo visto hasta aquí y un tercero consecuencia de esos que le preceden (Ibíd.: 399): El primero, nos muestra que para que exista ese paso radical de la

“cambio efectivo”, por su parte, se reserva para las consecuencias acontecimentales (singularidad fuerte).

²⁹⁴ El origen de $(EA \Rightarrow E\emptyset_A) = M$ se encuentra en que $EA \leq E\emptyset_A$. Pero como A es un singularidad, $EA = M$, tenemos entonces que $M \leq E\emptyset_A$, y finalmente $E\emptyset_A = M$ (ver Badiou, 2006: 416).

²⁹⁵ “L’existence ‘éternelle’ de l’inexistant est le tracé, ou l’énoncé, dans le monde, de l’événement disparu” (Badiou, 2006: 399).

²⁹⁶ Recordemos (ver, en el apartado 2.2.1.3. Los mundos y las relaciones, lo relativo al inexistente propio de un objeto) que todo objeto tiene siempre un inexistente, y que, por lo tanto, si su inexistente propio deja de serlo otro tendrá que ocupar su lugar. Es ese cambio el que constriñe, para preservar la coherencia del aparecer, a la reorganización de las relaciones. Más abajo profundizaremos en ello, por el momento es suficiente.

²⁹⁷ Badiou (1988: 427 trad.; Seminario 2004-2005; 2009b: 67-68 trad.; Seminario 2012-2013; Seminario 2015-2016); con Haéri, 2015: 93) subraya que es el mismo destino que Marx –en los *Manuscritos del 44*– reservaba para el proletariado como única forma genérica posible.

inexistencia a la existencia máxima en el aparecer de un mundo se requiere que una aparición “evanescente” haya tenido lugar (un sitio en forma de singularidad). Es en esa “transfiguración existencial” provocada por la aparición del ser en la superficie del aparecer donde el acontecimiento agota su potencia. Pese a ello, y pasamos así al segundo punto, en el mundo subsiste la maximalidad del inexistente propio del objeto-sitio como la marca (huella) del acontecimiento²⁹⁸; el inexistente propio del objeto ocupa el lugar del ser que apareció para desaparecer, convirtiéndose así en la “marcación lógica de una paradoja del ser” –o “quimera ontológica”–. Finalmente, llegamos a la consecuencia ineluctable provocada por el relevo del inexistente²⁹⁹; ahora que el inexistente existe –con la intensidad máxima–, es preciso que el lugar del inexistente lo ocupe otro elemento que sí existía en ese mismo objeto-sitio. Decimos ineluctable porque, como vimos, todo objeto tiene que tener un inexistente propio para que se preserve la coherencia del aparecer³⁰⁰. “Lo que parecía sostener la cohesión del mundo está herido de nulidad, de tal suerte que, si la indexación trascendental de los entes es indudablemente la base (lógica) del mundo, es con razón que hace falta decir: ‘El mundo va a cambiar de base’ [‘*Le monde va changer de base*’]” (Badiou, 2006: 400; 420 trad.).

A la consecuencia de esa máxima trascendental que –en caso de que el múltiple que poseía el valor nulo en el objeto-sitio pase a ocupar el valor máximo de existencia en tal objeto del mundo, empujado por el advenimiento del ser de ese objeto al aparecer– obliga a que otro

²⁹⁸ La intensidad que adquiere el inexistente propio del objeto-sitio no será abolida ni por el espacio ni por el tiempo al que se encuentre ligada (la aparición-desaparición del ser del objeto en la superficie del propio objeto); lo que permanece tras la aparición-desaparición del acontecimiento es su huella, la huella acontecimental (Badiou, 2006: 390-391). La huella del acontecimiento desaparecido es la marca lógica que deja el hecho ontológico de que el sitio –como múltiple– se pertenezca a sí mismo, a partir de la cual se despliegan las consecuencias de esa pertenencia y aparición ‘ilegal’. Lo poco que ya conocemos del concepto de huella –acontecimental– será ampliado en el apartado 2.2.3. Verdad y Sujeto en *Logiques des mondes*, donde se mostrará capaz de orientar un cuerpo subjetivable.

²⁹⁹ Se denomina ‘relevo del inexistente’ al paso del inexistente propio de un objeto a la existencia máxima, consecuencia de la aparición en un mundo de una singularidad.

³⁰⁰ “L’ordre mondain n’est pas subverti au point de pouvoir exiger qu’une loi logique des mondes soit abolie” (Ibíd.: 399). Puesto que los mundos –y en consecuencia los objetos que en ellos aparecen– están reglados por un álgebra de Heyting (su trascendental), siempre existirá la necesidad de un punto mínimo a partir del cual –mediante la aplicación de la negación, o reverso– se pueda deducir el punto de valor máximo de tal álgebra. Además, dado que la aparición se piensa como una escala de valores organizada a partir de las relaciones entre las intensidades de aparición de los entes que aparecen en un mundo, afirmar la igualdad entre todos los valores de los elementos de un mundo aboliría las leyes de la lógica que rigen los mundos.

elemento (cuyo valor de existencia sea p , y $p \neq \mu$) de dicho objeto (A) tenga que ocupar el lugar del inexistente (\emptyset_A), Badiou (Ibíd.: 400-401, 417-418) la denomina *muerte* [*mort*] o *destrucción* [*destruction*]. Ese otro elemento, pongamos δ , debe ser destruido para que las leyes trascendentales establezcan un nuevo orden coherente con las exigencias del aparecer. Formalmente diremos que hay la necesidad de que $(E\delta = p) \rightarrow (E\delta = \mu)$, figura que formaliza la muerte o destrucción de δ . Como consecuencia, ahora sucede que la función **Id** del objeto (A , **Id**) no se encuentra únicamente subvertida en el punto del inexistente \emptyset_A , sino que otro elemento que tenía un valor p , es decir, $\mathbf{Id}(\delta, \delta) = p$, pasa a tener un valor mínimo $\mathbf{Id}(\delta, \delta) = \mu$. “Así se inaugura, por una muerte inevitable bajo la conminación del acontecimiento, la destrucción de aquello que vinculaba el múltiple A al trascendental del mundo. La apertura de un espacio de creación exige la destrucción”, sentencia Badiou (Ibíd.: 418; 438 trad.).

Debe quedar claro que la muerte no es la no-identidad en sí misma, la inexistencia [$\mathbf{Id}(\delta, \delta) = \mu$], sino que “*sobreviene* [*souvient*]” a un existente (Ibíd.: 285). Es un movimiento que implica el paso de la existencia [$\mathbf{Id}(\delta, \delta) = p$] a la inexistencia [$\mathbf{Id}(\delta, \delta) = \mu$]; y no la inexistencia propiamente. Consecuentemente, del mismo modo que sucede con la existencia, la muerte tampoco es una categoría del ser (ontología), sino del aparecer o, quizá mejor, del “devenir del aparecer” (lógica). Dicho de otro modo: puesto que la existencia siempre es relativa a un mundo, un múltiple nunca podrá, desde un punto de vista lógico (relativo a la existencia), tener un grado de existencia concreto o ser nulo “en sí mismo”; y la muerte, en tanto concepto lógico, siempre será en un mundo. Además, como se puede apreciar por lo expuesto hasta el momento, la causa de ese movimiento (paso de la inexistencia a la existencia, o sea muerte o destrucción) es exterior al propio ente que experimenta el cambio; y, asimismo, no le afecta directamente a él, sino –local o globalmente– al trascendental que regula las evaluaciones lógicas del mundo en el que tal ente aparece³⁰¹. Al ser exterior es, por tanto, un cambio impuesto y contingente; la muerte no es más que una consecuencia post-acontecimental. De ahí que Badiou piense que hacia donde hay que dirigir el pensamiento no es hacia la muerte, sino que hay que pensar el acontecimiento que ha provocado los cambios locales de las funciones del aparecer.

“Entre la tranquilidad de la perpetuación reglada [la lógica establecida de cada mundo, con su devenir interno] (...) y la insurrección de la existencia [la aparición de un múltiple reflexivo como sitio] (...) se juega el sentido del aparecer, cuando lo que

³⁰¹ “(...) ce qui se passe avec la mort est un changement en extériorité de la fonction d’apparaître d’un multiple donné” (Badiou, 2006: 286.).

surge pone en cuestión la lógica de la cual resulta que ese aparecer [el del sitio] tiene la consistencia de un mundo” (Ibíd.: 394; 414 trad.).

De tal cita concluiremos que la violenta modificación que provoca un acontecimiento (singularidad fuerte), impulsando al inexistente propio del objeto-sitio a la existencia máxima, altera la indexación trascendental de A (objeto-sitio) y, por consiguiente, el régimen general del aparecer en el mundo de los elementos que le pertenecen; se sucede una re-objetivación de A que reestructura completamente el protocolo del objeto y que “aparece retroactivamente como una objetivación –nueva– del sitio” (Ibíd.: 417; 437 trad.). Es decir, tras la desestabilización provocada por la aparición del sitio, se busca una nueva forma de estabilidad, unas nuevas relaciones lógicas, un nuevo orden trascendental; “bajo el impulso que el ser ejerce sobre su propio aparecer, no puede advenir al mundo sino la chance [*chance*], existencia y destrucción mezcladas, de otro mundo” (Ibíd.: 401; 421 trad.).

El siguiente cuadro, una versión adaptada del propuesto por Badiou (2006: 417; 437 trad.), se revela de gran utilidad para ordenar los conceptos relativos a las formas de cambio. Con él concluimos lo relativo al acontecimiento –y al resto de formas de cambio–:

Cambio [para un objeto (A, Id) en un mundo m]	Criterio ontológico: ¿A es un sitio? ($A \in A$)	Criterio existencial: EA = ?	Criterio relativo a las consecuencias: $EA \Rightarrow E\emptyset_A = ?$ ($E\emptyset_A = \mu$)
Modificación	No	EA no es evaluado	No tiene valor
Hecho	Sí	EA = p ($p < M$)	$EA \Rightarrow E\emptyset_A = \neg p$ (sólo afecta a los entes cuya intensidad de aparición es superior a la suya)
Singularidad débil	Sí	EA = M	$EA \Rightarrow E\emptyset_A = \mu$ (no modifica la lógica del ser-ahí)
Singularidad fuerte (o acontecimiento)	Sí	EA = M	$EA \Rightarrow E\emptyset_A = M$ (subversión de la regla) ($E\emptyset_A = \mu$) \rightarrow ($E\emptyset_A = M$)

2.2.3. Verdad y Sujeto en *Logiques des mondes*

Recordemos que ‘verdad’ es el concepto filosófico dirigido a pensar en los mundos las excepciones inmanentes a lo que hay; cierto, no hay más que cuerpos y lenguajes (materialismo democrático), pero también hay verdades (el *sinon que* de la dialéctica materialista). Puesto que se componen de lo que hay en un mundo (cuerpos y lenguajes) y son inmanentes a él, no pueden ser más que formas nuevas de organización lógica: “el aparecer de las verdades es el de los cuerpos totalmente singulares (cuerpos post-acontecimentales) que componen la materialidad múltiple donde se disponen formalismos especiales (los formalismos subjetivos)” (Badiou, 2006: 17; 25 trad.); o también, las verdades son “procesos reales que, por sustraídos que estén a la oposición pragmática entre los cuerpos y los lenguajes, no dejan de estar en un mundo” (Ibíd.: 18; 26 trad.). Aun así, las verdades, lo veremos³⁰², son universales y eternas; la dialéctica materialista se propone hacer frente al relativismo del materialismo democrático.

Recordemos también que no hay meta-verdad, que no existe una Verdad que pruebe la existencia de las verdades en los diferentes terrenos en los que éstas son posibles (política, ciencia, arte, amor), pero que, sin embargo, su existencia es constatable: hay verdades. De ahí que Badiou centre todo su esfuerzo en la elaboración de un dispositivo que permita su intelección, cómo una verdad aparece en un mundo. Para ello se sirve de tres conceptos fundamentales: sujeto, cuerpo –subjetivado– y puntos³⁰³. Toda verdad, cuyo origen se encuentra en el surgimiento de un sitio de potencia acontecimental, comienza con el nacimiento de un cuerpo nuevo subjetivado –en un mundo–, resultado del despliegue –en ese mismo mundo– de un presente sostenido por una serie de puntos (decisiones sobre si continuar o no con el compromiso global ante las diferentes cuestiones singulares que se van planteando). Se considera que la verdad es un “conjunto que se supone acabado de todas las producciones de un cuerpo fielmente subjetivado (de un cuerpo capturado por un formalismo subjetivo de tipo fiel)” (Ibíd.: 619; 650 trad.). Que un cuerpo (soporte material de una verdad) sea subjetivado (el sujeto o subjetivación como figura formal operatoria), capacitado para afrontar y decidir sobre los

³⁰² Concretamente en el apartado 3.4. Universalidad.

³⁰³ Estos serán, precisamente, los tres sub-apartados que compongan este apartado. “On appellera ‘vérité’ ce que construit la suite de ce traitement des points ou de ces décisions sur des points, c’est-à-dire la capacité d’un corps doté d’une forme-sujet, qui est de décider des points, de faire comparaître le monde dans la dimension du deux” (Badiou, 2014a: 387).

diferentes puntos de un mundo, significa que ese cuerpo “se revela capaz de producir efectos que exceden el sistema cuerpos-lenguajes”, efectos que serán denominados verdades (Ibíd.: 54; 64 trad.). Una verdad será, entonces, una excepción inmanente radical en un mundo, constituida a partir del tipo de tratamiento que un cuerpo subjetivado hace de los puntos que se encuentra en ese mundo.

De modo que sujeto, cuerpo –subjetivado– y verdad, a pesar de ser categorías racionales distintas, forman una tríada inseparable, una relación intrincada³⁰⁴ en la que ninguno de los conceptos precede a otro³⁰⁵; podríamos decir que coaparecen en un mundo y se despliegan en un proceso creativo orientado y construido por una orientación subjetiva. Es la propia verdad la que induce un sujeto³⁰⁶, y éste, a su vez, crea una verdad cuyo soporte material es el cuerpo subjetivado –con el que nace esa verdad–. La verdad es, entonces, coextensiva a la construcción de su cuerpo subjetivado. Las verdades, sin excepción, son creadas por un sujeto que orienta la forma de su cuerpo punto por punto, si bien el sujeto es inducido por la verdad misma; el sujeto no pre-existe a la verdad, es post-cartesiano y post-acontecimental –dijimos–. Finalmente, como última muestra de lo intrincado de su carácter, añadiremos que una verdad es una subjetivación radical, punto por punto, de un cuerpo nuevo, un cuerpo subjetivado identificable por una lógica diferente a la de las leyes que rigen el mundo en el que aparece, es decir, en excepción a la mundanidad de ese mundo pero reconocible desde otros mundos (trans-histórica, trans-lingüística, trans-mundana).

Pero, ¿qué quiere decir todo esto? Para dotar de pleno sentido a esta pequeña introducción al terreno de la verdad, a cómo una verdad puede ser inteligible desde el punto de vista de la *ontología*, es preciso profundizar en cada uno de los tres conceptos clave (sujeto, punto, cuerpo). El método consistirá en desplegar esos tres conceptos, al tiempo que, de modo transversal, se vaya descubriendo el significado total del concepto de verdad; algo totalmente

³⁰⁴ “Tout est évidemment intriqué. (...) la forme-sujet n'existe pas sans le corps, le corps nouveau ne peut pas surgir sans la rupture événementielle, les points ne peuvent pas être traités s'il n'y a pas de corps qui porte une forme sujet” (Badiou, 2014a: 388).

³⁰⁵ Un hecho similar a lo que sucedía en *L'être te l'événement* con la verdad, el sujeto y el procedimiento genérico (ver apartado 2.1.3.2. Sujeto).

³⁰⁶ Como se ha señalado en ese mismo apartado del que hablábamos en la nota a pie de página precedente (2.1.3.2. Sujeto), esa fórmula ya la utilizó Badiou en *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993), una época más cercana a *L'être te l'événement* (1988) que a *Logiques des mondes* (2006). Sin embargo, en *Logiques des mondes* todavía insiste en ella: “(...) des sujets qu'induisent, comme forme d'un corps, les vérités” (2006: 53).

lógico, dado que es “punto por punto, [como] un cuerpo se organiza y hace aparecer en el mundo consecuencias cada vez más singulares, que tejen, subjetivamente, una verdad de la que puede decirse que eternizará el presente del presente” (Ibíd.: 525; 550 trad.).

Por último, antes de adentrarnos en ese proceso, resulta imprescindible reconocer la inseparable relación entre el concepto de verdad propuesto por Badiou y la pregunta *Qu'est-ce que vivre?*, qué significa vivir una vida digna de tal nombre³⁰⁷. Sólo comprendiendo qué es y cómo se forman las verdades podremos dar respuesta a dicha pregunta, pues ‘vivir’ no es más que participar de una verdad³⁰⁸; la vida como ‘Inmortal’ sólo es posible desde la incorporación a una verdad; situados, por tanto, en la dialéctica materialista. Es más, la categoría de sujeto sólo es pensable desde dentro de la dialéctica materialista; en el materialismo democrático, para el cual sólo hay cuerpos y lenguajes, el sujeto no tiene cabida.

2.2.3.1. El sujeto (meta-física)

Cuando hablamos de sujeto en *Logiques des mondes* hay que diferenciar entre el sujeto como conjunto de formas y operaciones que determinan sus posibles posiciones con respecto a una verdad (relativo a la metafísica, sin referencias ni a la sustancia ni a la consciencia); y el cuerpo –subjetivado– (material), soporte objetivo de las operaciones que constituye el sujeto metafísico. Es por ello que Badiou despliega, por un lado (libro I de *Logiques des mondes*), una teoría formal del sujeto (una metafísica del sujeto); y, por otro (libro VII de *Logiques des mondes*), sirviéndose del aparataje lógico-matemático pertinente, una teoría formal de los cuerpos (una física del sujeto) que haga de soporte objetivo del sujeto –y de la verdad–. Por el momento nos centraremos en la metafísica del sujeto.

Badiou (2006: 55-57) reconoce que su teoría formal del sujeto se enfrenta a los conceptos de sujeto dominantes en la actualidad, como lo son los propuestos desde la fenomenología –descriptiva– (sujeto como categoría de la experiencia), el neo-kantismo (sujeto como categoría moral) y cierto estructuralismo (ficción ideológica del Estado para designar a los individuos).

³⁰⁷ No obstante, insistimos en que las cuestiones éticas serán abordadas en el apartado 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva.

³⁰⁸ “Ce n’est qu’à mettre en œuvre une organisation du corps subjectivable qu’on peut espérer ‘vivre’ et non pas seulement le tenter” (Badiou, 2006: 493). “Vivre, ça n’est rien d’autre que participer à une vérité” (Badiou, 2014a: 388).

Asimismo, insiste en su agradecimiento a Lacan por mostrarle la vía que le permitiera construir una teoría formal del sujeto de fundamento materialista³⁰⁹. Presenta un concepto de sujeto que, a diferencia de lo que propone la fenomenología, no se puede describir; que, en oposición al moralismo neokantiano, no es una experimentación; y que tampoco tiene un origen imaginario o ideológico, como podría ser el sujeto creado a partir de la crítica dialéctica (Ibíd.: 58). Siguiendo a Toscano (2011: 97) podemos decir que a Badiou no le interesa el sujeto como fuente de enunciaciones originadas en el “Yo” o el “Nosotros”; aquí, en congruencia con una constante de su trabajo filosófico, simplemente se preocupa por la *forma* del sujeto.

Un sujeto como el que Badiou propone necesita de un acontecimiento para originarse, aunque éste no lo garantice por sí mismo. Recordemos que un acontecimiento (el sitio de intensidad máxima con capacidad para hacer existir máximamente al inexistente propio del objeto-sitio) es fugaz, aparece para desaparecer, y que lo único que permanece en el sitio es la huella acontecimental, que formalmente quedará representada como ϵ . A partir de ahí se abre la posibilidad de que un sujeto, un sujeto fiel [*sujet fidèle*] concretamente, oriente un procedimiento de verdad, como sucedía en *L'être et l'événement* a partir de la nominación del acontecimiento. Ahora, en *Logiques des mondes*, Badiou incorpora otras dos posiciones subjetivas más: el sujeto reactivo [*sujet réactif*] y el sujeto oscuro [*sujet obscur*].

1. El *sujeto fiel*, portador de un procedimiento de verdad, es el que se mantiene fiel a la prescripción acontecimental que reconocemos como la huella acontecimental³¹⁰. Al conjunto de

³⁰⁹ Badiou (2006: 58-59) reivindica la figura de Sartre y de Lacan como los dos únicos pensadores que en los 60 se enfrentaron a la deconstrucción post-heideggeriana; Sartre de un modo reactivo y Lacan de un modo constructivo.

³¹⁰ Esta huella acontecimental es un enunciado que guía al sujeto, que prescribe sus movimientos en el procedimiento de verdad; es por ello que Badiou (2006: 58) afirma que su teoría formal del sujeto es “*axiomática*”. En *Second manifeste pour la philosophie* (2009: 92 trad.) lo llamará “*enunciado primordial [énoncé primordial]*”. Un ejemplo significativo es el caso de la Comuna de París (Ibíd., 2006: 383-401). Consideremos el mundo “París en la primavera de 1871”; consideremos también el objeto “18 de marzo” que deviene objeto-sitio por la aparición de su ser en la superficie mundana como elemento –con un grado de existencia máxima– del objeto que él mismo es, y que lleva provisoriamente a la existencia máxima al inexistente propio del sitio: los obreros. Así, las proclamas que afirman el poder obrero, lanzadas por los desconocidos del Comité Central, y hasta entonces políticamente inexistentes, se convierten en la huella acontecimental, en los axiomas a los que el sujeto se mantendrá fiel, los que le orientarán y darán forma al nuevo cuerpo-subjetivado del mundo “París en la primavera de 1871”. Un segundo ejemplo, incluso más claro que el anterior en lo que al “enunciado primordial” se refiere, pero ahora en un terreno de la verdad distinto (en el científico concretamente), puede ser el del acontecimiento Galileo, que deja el siguiente

consecuencias surgidas del tratamiento sucesivo de los puntos a partir de la huella acontecimental, Badiou lo denomina *presente* [*présent*] (π). El cuerpo (C) es materia, pero su realización subjetiva –en el presente– de un posible anteriormente desconocido (o imposible) implica su subordinación a tal novedad de lo posible; es decir, la subordinación del cuerpo a la huella acontecimental, de tal modo que dicha incorporación al nuevo presente implica una producción de consecuencias que van conformando y modificando el sujeto y su cuerpo. Un cuerpo se va subjetivando punto por punto, decisión tras decisión, no se encuentra jamás en su totalidad en el presente; de manera que se divide frente a cada punto entre un *órgano* [*organe*] efectivo y eficaz para tratar dicho punto, por un lado, y un basto componente inerte (en ocasiones negativo) e ineficaz –para el tratamiento de ese mismo punto–, por otro. De tal modo que el cuerpo subjetivado, subordinado a la generalidad del axioma o principio que surge de la huella acontecimental, no está exento de quedar dividido por los puntos que debe tratar (órganos efectivos del presente frente a componentes inertes, que irán conformándose en función de cada punto). Esa división justifica que la marca del cuerpo subjetivado sea ϕ , es decir, la marca de un cuerpo (C) tachada por una barra oblicua (/) que designa su división³¹¹ en órganos –al afrontar cada nuevo punto–.

Además de todos estos símbolos, para conformar el matema [*mathème*] del sujeto fiel –a la huella acontecimental– hay que incluir la barra de la subordinación (—) y el símbolo de la consecuencia o dependencia (\Rightarrow). Así el *matema del sujeto fiel* quedaría simbolizado bajo la siguiente fórmula:

$$\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi$$

Un cuerpo (C) pasa a ser un cuerpo subjetivado (ϕ) al someterse (—) a la huella acontecimental (ε), obteniendo como consecuencia (\Rightarrow) un nuevo presente (π) que hasta ese momento era imposible o desconocido. Esa exploración punto por punto de las consecuencias que amplían el presente nos presenta una nueva verdad.

enunciado primordial –o axioma– (Ibíd., 2009: 92 trad.): “El mundo está escrito en la lengua matemática”.

³¹¹ El origen de esa marca se encuentra, como en casos anteriores, en Lacan, quien utilizaba la barra oblicua (/) para designar “el clivaje [*le clivage*]” del sujeto, su división, su escisión. El término fue primeramente introducido por Freud como “*clivaje del yo* [*Ichspaltung*]”, referido a la coexistencia en el seno del yo de dos actitudes contradictorias: aceptación de la realidad, por un lado, y su negación, por otro. Fue Lacan quien, al acercarlo al marco de sus desarrollos teóricos, habló de un clivaje, no solo del yo, sino también del sujeto. Se puede consultar la entrada sobre clivaje en Roudinesco y Plon (1998).

2. Por otro lado, frente a la novedad creadora del sujeto fiel, Badiou propone el *sujeto reactivo* [*sujet réactif*]. Una disposición subjetiva que rechaza incorporarse de un modo fiel a la llamada de la novedad creadora, a la indagación de las consecuencias de la fidelidad a ε . Para esta nueva forma subjetiva no es suficiente con negar el acontecimiento ($\neg\varepsilon$) y permanecer bajo las leyes del mundo anterior a él; para resistir a la llamada de la novedad creadora precisa de lo que Badiou denomina las *novedades reaccionarias* [*nouveautés réactionnaires*]: el propio sujeto reaccionario tiene la urgencia de producir nuevos argumentos de resistencia, nuevas formas de organización que se ajusten a las necesidades que exige el combate contra ese nuevo presente (π). Esto implica que toda disposición reactiva sea contemporánea de la novedad creadora que él niega y a la que, como no podía ser de otro modo, rechaza incorporarse; el sujeto reactivo no permanece anclado a las leyes anteriores. Se aprecia claramente que la forma subjetiva reactiva se ve condicionada por la existencia de una huella acontecimental (ε) y el posterior sujeto fiel (φ) creador de un nuevo presente (π). Sin embargo, ese nuevo presente es declarado por el sujeto reactivo como *presente extinguido* [*présent éteint*] (se simboliza mediante la doble barra de la extinción: \equiv). Ese presente que reclama el sujeto reactivo, para el cual la catástrofe consiste en dar continuidad fiel y creadora al acontecimiento, es un presente extraño, confuso, que se sitúa entre las consecuencias desastrosas –según su propio criterio– de la producción subjetiva post-acontecimental (π) y el contra-efecto de su extinción (\equiv). De modo que el sujeto reactivo produce un presente que se construye sobre la negación del presente creador, o sea $\#$.

Es preciso, por tanto, que el *matema del sujeto reactivo* incluya bajo la negación de dicha huella ($\neg\varepsilon$) el matema completo del sujeto fiel, separados por la barra de la subordinación (\dashv):

$$\frac{\neg\varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\varphi}} \Rightarrow \#$$

Así, se puede apreciar que el cuerpo subjetivado (φ) se mantiene a la mayor distancia posible de la declaración negativa ($\neg\varepsilon$) sobre la que se funda el sujeto reactivo; y que la figura completa del matema del sujeto fiel es necesaria como “inconsciente” del matema del sujeto reactivo, bajo la barra. Sin duda alguna, el sujeto reactivo precisa del acontecimiento –al que niega– y del sujeto fiel –al que sitúa bajo la barra tras la negación acontecimental– para poder surgir; es una respuesta contemporánea a ese nuevo y afirmativo presente creativo, requiere de la “*invención de nuevas prácticas conservadoras*” acordes a las exigencias del momento (Badiou,

2009: 103 trad.). En suma, el sujeto reactivo es una forma de resistencia a la novedad creativa, una forma de adaptarse al nuevo presente para tratar de evitar el proceso creativo.

3. El *sujeto oscuro* [*sujet obscur*], por su parte, sitúa al presente mismo bajo la barra (—), lo considera inexistente, trata de abolirlo (el sujeto reactivo aceptaba su existencia y se esforzaba en extinguirlo) con el fin de mantener el orden anterior. Aun así, del mismo modo que sucedía con el sujeto reactivo, la revelación en el mundo de ese nuevo presente exige un oscurantismo diferente, una nueva forma de oscurantismo capaz de cercar ese presente renovador. Para ello, el sujeto oscuro se sirve de la negación de la huella acontecimental ($\neg \varepsilon$) que efectúa el reactivo, y, consecuentemente, niega la aparición de un nuevo cuerpo ($\neg \phi$); ejerce una doble negación: “espiritual” ($\neg \varepsilon$) y “material” ($\neg \phi$). El sujeto oscuro se sirve de un *Cuerpo trascendente* [*Corps transcendant*], o *esencial* [*essentiel*] (C) con el poder necesario para reducir al silencio lo que el acontecimiento afirma, e impedir, así, la existencia de un nuevo cuerpo real —o subjetivado, o dividido, es lo mismo—. Badiou (2006: 68; 78 trad.) considera que la figura del sujeto oscuro “ha recurrido sistemáticamente a la invocación de un Cuerpo trascendente, pleno y puro, un cuerpo ahistórico [*anhistorique*], o antiaccontecimental [*antiévénementiel*]”. Estas formas de Cuerpos trascendentes o esenciales, “fetiches intemporales” a los que recurre el sujeto oscuro, son una especie de “sobre-cuerpos [*sur-corps*] incorruptibles e indivisibles” (Ibid.: 69; 79 trad.): el Destino [le Destin] para el amor (fusión posesiva), lo Verdadero [le Vrai] sin imagen admisible para el arte (iconoclastia), la Revelación [la Révélation] para la ciencia (oscurantismo), y la Raza, la Cultura, la Nación, Dios, la Ciudad [*Cité*]... para la política (fascismo)³¹².

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \phi)}{\pi}$$

De ese modo queda formalizado el *matema del sujeto oscuro*, que oculta el nuevo presente (no lo tacha) bajo ese Cuerpo trascendente y sus consiguientes consecuencias (negación de la huella acontecimental y del cuerpo subjetivado).

De la presentación de estas tres figuras subjetivas podemos extraer tres conclusiones. La primera consiste en que todo sujeto (ya sea fiel, reaccionario u oscuro) es siempre el sujeto de

³¹² “Es preciso que el cuerpo que invoca el fascismo no sea acontecimental, sino sustancial” (Badiou, 2009: 103 trad.).

una verdad; “decir ‘sujeto’ o decir ‘sujeto de una verdad’ es redundante, ya que no hay sino sujeto de una verdad, a su servicio [fiel], al servicio de su negación [reaccionario], o de su ocultación [oscuro]” (Badiou, 2006: 58; 68 trad.). Lo que significa que sujeto es una categoría de la dialéctica materialista, pues en el materialismo democrático no hay más que cuerpos y lenguajes.

La segunda de las conclusiones nos indica que lo que está en juego con respecto a los tres tipos subjetivos es el presente. Badiou asigna a cada una las figuras subjetivas –en las que el sujeto se muestra contemporáneo de un presente acontecimental al que no es necesario que se adhieran fielmente para constituirse como sujetos– una *destinación* [*destination*] propia en relación con ese nuevo presente: la figura del sujeto fiel organiza su *producción* [*production*] en torno a la huella acontecimental; el sujeto reactivo organiza la *negación* [*déni*], mediante la extinción, de ese presente productivo; y el sujeto oscuro organiza la *ocultación* [*occultation*] de tal presente, sirviéndose de la negación que realiza el sujeto reactivo (negación de la huella acontecimental y del cuerpo subjetivado), situándolo (el nuevo presente) bajo la barra, ocultándolo bajo un cuerpo trascendental. Además, a estas tres les suma una cuarta destinación, portada también por un sujeto fiel, a la que denomina *resurrección* [*résurrection*]. Esta cuarta destinación, que precisa de un nuevo mundo que, a su vez, propicie un nuevo acontecimiento, supondrá un procedimiento de verdad capaz de “reordenar” un “fragmento ocultado [por un sujeto oscuro anterior, en otro mundo] después de haber sido extraído de su ocultación” (Ibíd.: 74; 84 trad.)³¹³.

Por último, es importante subrayar que las destinaciones proceden con un cierto orden: la negación del presente exige que éste ya haya sido producido, del mismo modo que la ocultación precisa de la negación de la huella acontecimental; desde un punto de vista subjetivo, si hay sujeto reactivo es porque previamente ha habido una revolución (un sujeto fiel, ya sea producción o resurrección), y no al revés, igual que si hay sujeto oscuro es porque un sujeto reactivo ha negado antes la huella ($\neg \epsilon$).

Sabemos que para Badiou una vida digna de tal nombre, una vida “en Inmortal”, sólo es posible desde la incorporación a un nuevo proceso creativo, a un sujeto fiel a la huella

³¹³ A modo de ejemplo, la resurrección del acontecimiento Espartaco por los insurgentes comunistas de Berlín bajo la dirección de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburg, bautizados como “espartaquistas” (ver Badiou, 2006: 73-74). Hecho, y destinación subjetiva (la resurrección), que atestiguan que “toda verdad es eterna; de ninguna verdad se puede decir, so pretexto de que su mundo histórico se dislocó, que está perdida para siempre” (Ibíd.: 75; 85 trad.).

acontecimental, es decir, desde la incorporación a un procedimiento de verdad. ¿Pero qué significa tal incorporación? Si bien este no es el momento de profundizar en ello³¹⁴, sí que resulta de interés resaltar que cuando Badiou habla de incorporación se refiere a la incorporación del animal humano (los individuos) a un sujeto que orienta un proceso de verdad. Esa incorporación se realiza a partir de la experiencia subjetiva, de la experiencia inmediata que Badiou relaciona con un afecto [*affect*]³¹⁵ diferente en función del tipo de procedimiento de verdad al que un animal humano se incorpore (ciencia, arte, política, amor). Esos signos, los afectos, en su forma antropológica son el entusiasmo [*l'enthousiasme*] en el caso de la política, proceso de creación de una nueva máxima de igualdad; el placer [*le plaisir*] en el terreno del arte, relacionado con la configuración de una nueva intensidad perceptiva; la beatitud –o bienestar– [*la béatitude*] para la ciencia, ámbito de nuevas creaciones intelectuales, “nuevas luces”; y la alegría [*la joie*] en el amor, experiencia de una nueva intensidad existencial³¹⁶.

Para concluir, únicamente precisar que en el anexo añadimos un cuadro que trata de condensar todo lo visto sobre la teoría formal del sujeto, y que además incluye alguna información complementaria. Para elaborarlo tomamos como referencia los dos cuadros que el

³¹⁴ Las cuestiones sobre la incorporación, y con ella los afectos a los que tal noción va asociada, se abordarán en el apartado 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva.

³¹⁵ Para desarrollar lo que podríamos llamar su teoría de los afectos –teoría en la que, como él mismo anuncia en múltiples ocasiones (ver, a modo de ejemplo, Badiou, 2015b: 57; Badiou con Tarby, 2010: 130-131) profundizará en el tercer volumen de *L'être et l'événement*, presumiblemente *L'Immanence des vérités*, de publicación en 2017–, Badiou (2009-2010: seminario) se inspira y apoya, una vez más, en Platón, como así lo atestigua el seminario que impartió en torno a él en el curso 2009-2010: *Pour aujourd'hui: Platon!*, 3; pero también en Kant (con respecto al entusiasmo político y el placer artístico), en Spinoza (en lo relativo a la beatitud intelectual) y contra Proust (en lo que se refiere a la alegría en el amor; “(...) contre la conception de Proust pour qui l'affect qui signale l'amour c'est les affres effroyables de la jalousie (thèse très répandue chez les moralistes) et qu'il faut donc s'en méfier” (Badiou, 2012-2013: seminario).

³¹⁶ La versión aquí presentada está actualizada en función de la propuesta por Badiou (2015b: 57) en *Métaphysique du bonheur réel*. La clasificación que aparece en *Logiques des mondes* establecía que el afecto asociado al amor era la felicidad [*le bonheur*], mientras que en *Métaphysique du bonheur réel* pasa a ser un nombre sintético que agrupa a los diferentes afectos asociados a cada uno de los procesos de verdad; la alegría [*la joie*] se ligaba a la ciencia, en vez de corresponderse, como ahora sucede, con el amor; y, por último, la Beatitud (o bienestar) [*béatitude*], aquí relacionada con la ciencia, no entraba dentro de la taxonomía de los cuatro afectos. Los cambios ya son anticipados, antes de ser publicados en el libro indicado, en el seminario del 22 de mayo de 2013: *L'Immanence des vérités I* (Badiou, 2012-2013: seminario).

propio Badiou (2006: 86-87) propone y los fusionamos en uno de elaboración propia que incluye tanto la relación entre la tipología de los sujetos (político, científico, artístico y amoroso) y la activación singular de los procedimientos de verdad que desencadenan, como la ligazón entre las figuras y destinaciones de los sujetos con los tipos de verdad. Además se incorporarán ciertas notas explicativas con el fin de aclarar algunos aspectos que todavía no han sido tratados.

2.2.3.2. Los puntos

La importancia que cobran los *puntos* [*points*] se debe al hecho de que un sujeto fiel es la forma de un cuerpo cuyos órganos³¹⁷ tratan una situación mundana *punto por punto*, decidiendo así el destino³¹⁸ local de las verdades³¹⁹. Constituyen la reducción de la infinidad de matices de un mundo a la instancia del Dos; disponen la reducción del trascendental que regula la red de relaciones de un mundo (variedad de intensidad del aparecer) a la lógica clásica, binaria.

“Un punto es una suerte de función que asocia, a toda intensidad de aparecer en un mundo, uno de los valores de un conjunto de dos elementos, un elemento máximo y un elemento mínimo” (Badiou, 2006: 429; 449 trad.).

Los puntos conceptualizan la posibilidad de tratar de manera global y binaria un mundo con un trascendental que no lo es (ni global, ni binario), reducen los infinitos matices a una decisión sobre el “sí” (afirmación, compromiso, cambio...) o el “no” (negación, indiferencia, continuidad...) ³²⁰. De hecho, de las dos posibilidades sólo el sí al sostenimiento efectivo del

³¹⁷ Por ahora es suficiente con saber que un *órgano* [*organe*] es una región eficaz de un cuerpo-de-verdad destinada a sostener un punto (cada punto exige un órgano diferente), a validar las consecuencias de un nuevo presente frente al devenir mundano. Profundizaremos en ello en el siguiente apartado, dedicado al cuerpo subjetivado.

³¹⁸ “Un point est, selon le Deux, une possibilité destinale d’un monde” (Badiou, 2006: 431).

³¹⁹ “On appellera ‘vérité’ ce que construit la suite de ce traitement des points ou de ces décisions sur des points, c’est-à-dire la capacité d’un corps doté d’une forme-sujet, qui est de décider des points, de faire comparaître le monde dans la dimension du deux” (Badiou, 2014a: 387).

³²⁰ Badiou (2006: 421-423 y 447-457) busca sostén filosófico y establece una conexión entre esta cristalización del infinito y la figura del Dos según Kierkegaard (“la Alternativa” o el “o bien... o bien”). Es significativo que los dos primeros libros de Kierkegaard que fueron traducidos al francés y publicados en Francia sean *L’Alternative* y *Ou*

punto es “la buena”, solo ella autoriza la continuidad y refuerza las acciones del cuerpo-sujeto de un mundo, la misma que permite dar continuidad al procedimiento de verdad que pasa por ese punto.

Uno de los aspectos más importantes de esta “densificación existencial [*densification existentielle*]”, reducción de la complejidad de los matices infinitos del trascendental de un mundo a un dispositivo binario, a una elección última³²¹, es que se realiza sin forzar o modificar las operaciones del aparecer; el punto, consistente en un reagrupamiento abstracto de los múltiples que aparecen en un mundo, respeta las operaciones trascendentales de la lógica del aparecer (conjunción, envoltura, etc.).

Para lograr la “formalización de un decidir” Badiou (2006: 459; 481 trad.) busca “definir una correlación entre un trascendental T y una estructura binaria”. La estructura trascendental binaria –del mundo-pensamiento [*monde-pensée*] de la ontología– es la que viene dada por el trascendental T_0 , compuesto solamente por dos grados, por ejemplo 1 y 0, o M y μ . Si tenemos el conjunto clásico $\{1, 0\}$ y lo dotamos del orden elemental \leq , obtenemos una estructura ordenada de álgebra de Boole, o sea, una estructura trascendental. Para ello hay que considerar las funciones que hacen “corresponder” el trascendental de infinitos matices de un mundo a T_0 , eso sí, respetando, como decimos, las estructuras del trascendental inicial (conservación de las relaciones de orden trascendental, del complejo entrelazamiento de intensidades existenciales y atomicidades localizantes que aseguran la cohesión mundana). Es preciso, por tanto, que la operación de reducción sea un homomorfismo estructural entre la forma trascendental T inicial y el trascendental binario T_0 . Lo que exige que un punto, una función ϕ de T sobre T_0 , conserve la conjunción (\cap) y la envoltura (\sum). En este caso ϕ es una función \cap - \sum de T sobre T_0 . Además,

bien... ou bien. Según Badiou, Kierkegaard supo ver que la teoría del punto es una teoría formal, trascendental (las tres formas o estados diferentes de la figura del *pathos*). El contenido de la elección importa aparentemente poco, lo importante es la capacidad de tratar cada punto (la existencia de un órgano para cada punto, dirá Badiou). Sobre la relación entre la propuesta de Kierkegaard y la del filósofo francés, consultar Badiou (2006: 447-457).

³²¹ A pesar de que se hable de “elección última”, de “decisión”, hay que subrayar que Badiou elimina cualquier atisbo de necesidad de un “decididor” [*décideur*] en sentido psicológico o antropológico –igual que sucedía en el caso del sujeto–. Reduce la decisión como tal a una metáfora con la que mostrar la “densificación” del trascendental en un punto. La relevancia de que la decisión no sea más que una metáfora útil para la explicación intuitiva radica en que el “decididor” no debe llevarnos a equívoco y hacernos pensar que un cuerpo-sujeto decide libremente respecto a las multiplicidades que aparecen en un mundo; en realidad, el punto se le impone al sujeto: “un punto es lo que el trascendental de un mundo impone al cuerpo-sujeto, como una prueba de la cual depende que, al transitar por ese cuerpo, el proceso de una verdad continúe en el mundo”, el cuerpo-sujeto se encuentra “entre la espada y la pared [*au pied du mur*]” (Badiou, 2006: 422; 442 trad.).

ese homomorfismo tiene que ser sobreyectivo [*surjectif*], en el que todos los grados de T_0 sean alcanzados por la función φ ; es decir, en el que exista siempre al menos un $p \in T$ tal que $\varphi(p) = 1$, y al menos un $q \in T$ tal que $\varphi(q) = 0$. Sólo una función capaz de considerar los homomorfismos sobreyectivos de T sobre T_0 permite reducir los matices trascendentales y alcanzar el concepto de la evaluación global y binaria perseguido. Un punto es, así considerado, una especie de mediación analítica entre la infinitud de los matices de la lógica trascendental de un mundo y el imperativo binario de la decisión (lógica clásica).

Son los puntos los que *localizan* el cuerpo-de-verdad con respecto al trascendental. En tanto que congregan lo infinito en lo dual, “determinan la topología del aparecer de lo Verdadero”, concentran el aparecer de la verdad en un lugar del mundo (Ibíd.: 431; 452 trad.); “là où il y a choix, il y a lieu” (Ibíd.: 423). Si se reagrupan todos los puntos de un mundo, estos constituyen una potencia de localización capaz de ‘resumir’ el ser-ahí de ese mundo. Badiou nos demuestra, mediante explicaciones y desarrollos matemáticos que desembocan en el siguiente teorema, que de la estructura de un trascendental cualquiera –fundada únicamente sobre la relación de orden– es posible obtener una topología, una estructura de localización.

“Sea $\pi(T)$ el conjunto de los puntos de un mundo (de un trascendental T). Sea A una parte de $\pi(T)$. Si se plantea que el interior de A es la reunión de todas las positivaciones contenidas en A –o sea, $\mathbf{Int}(A) = \cup (P_p / P_p \subseteq A)$ –, se obtiene una topología” (Badiou, 2006: 464; 486 trad.).

Ahora bien, sabemos que para lograrlo es imprescindible pasar de la noción estrictamente ontológica de grado del trascendental (un grado es un elemento de T), a la de punto, que es funcional (liga cada elemento, por una función φ , a esa forma matricial del Dos que es, el trascendental mínimo $\{0, 1\}$, o sea T_0). Veamos.

Por un lado, diremos que un conjunto referencial E (un mundo) es un espacio topológico cuando se define sobre sus partes una “función interior [*fonction intérieure*]” (formalmente \mathbf{Int})³²². Es decir, un espacio topológico se constituye como una potencia de localización cuando “(...) distingue, en un subconjunto cualquiera de un espacio referencial [o sea, de un mundo], el interior de ese subconjunto de su ser-múltiple como tal” (Ibíd.: 463; 485 trad.). Dado $A \subseteq E$, se sabe lo que quiere decir para un elemento x estar situado en el interior de A ; formalmente

³²² Sobre el concepto de interior y las consecuencias que se derivan de los 4 axiomas que determinan sus características y que legitiman la ‘topologización’, ver Badiou (2006: 433-442 y 462-465).

$x \in \text{Int}(A)$. En ningún caso se puede olvidar que estar localizado en el interior de A (propiedad topológica) se distingue de la pertenencia al subconjunto A (propiedad ontológica)³²³.

Por otro lado, si partimos de una estructura trascendental T , cuyo conjunto de puntos (el conjunto de las \cap - Σ funciones sobreyectivas φ de T sobre T_0 , o $\{0, 1\}$) es $\pi(T)$. Si también tenemos que $\varphi \in \pi(T)$ para todo homomorfismo sobreyectivo φ de T sobre $\{0, 1\}$. Y si además asociamos a todo elemento p del trascendental T un conjunto de puntos que llamaremos P_p (positivación [*positivation*]³²⁴ de p), el conjunto de los puntos que ‘dan’ a p el valor 1 (todos los φ tales que $\varphi(p) = 1$); o lo que es lo mismo: $P_p = \{\varphi / \varphi \in \pi(T) \text{ y } \varphi(p) = 1\}$. Entonces $P_p \subseteq \pi(T)$, es decir, P_p es un subconjunto del conjunto $\pi(T)$ de todos los puntos de T .

En consecuencia, podemos afirmar que el *interior* de un grupo de puntos es esa parte activa del grupo, reunión de todas las positivaciones que son partes –o subgrupos– de tal grupo; es lo que él (el conjunto de los puntos) contiene como “recurso afirmativo integral” en el mundo (Badiou: 2006: 440-441). Es a partir de las positivaciones, y tomando como interior de una parte A de $\pi(T)$ la unión de todas las positivaciones contenidas en ese conjunto, que Badiou obtiene ese teorema fundamental que define una topología sobre el conjunto $\pi(T)$ de los puntos de T . Diremos que P_p es ese conjunto de \cap - Σ funciones que operan entre T y $\{0, 1\}$ –o T_0 –, el que permite “pensar la correlación entre trascendental de un mundo (grados de intensidad), concepto topológico del ‘interior’ y punto” (Ibid.: 433; 453 trad.).

Ahora que sabemos que la parte que define el interior de un grupo de puntos (las positivaciones que él contiene) es su parte activa, y que, por tanto, los puntos de un mundo constituyen un espacio topológico, diremos que el aparecer de una verdad es, en esencia, un *topos*; que los puntos, en tanto soporte de una verdad, son el “*tener-lugar del ser* [*l’avoir-lieu de l’être*]” cuya activación, como no podía ser de otro modo, dependerá del número de puntos del mundo en el que tienen lugar (Badiou, 2006: 442). Queda claro, por tanto, que el mecanismo que hace posible afirmar que la lógica del aparecer es topo-lógica es ese que permite localizar el

³²³ Hay que subrayar que, en este contexto, localizar no quiere decir nada más que situar un múltiple en el interior de otro, pero siempre diferenciando entre el ser (la pertenencia, relativa a la ontología: ‘ser elemento de’) y el ser-ahí (relativo a la lógica: ‘estar en’), siendo a esta última a la que le corresponden las operaciones de carácter topológico.

³²⁴ “La idea fundamental” con respecto a la positivación de un grado trascendental, escribe Badiou (Ibid.: 439; 459 trad.), consiste en “asociar a un grado trascendental todos los puntos respecto de los cuales ese grado, y los múltiples que indexan en él su existencia, toman el valor positivo”, es decir, los considerados “buenos”. Así, diremos que los puntos que estén en la positivación de un grado trascendental (atribución de un valor positivo: $\varphi(p) = 1$) son afirmados –o sostenidos– por ese grado y conforman la parte “activa” del grupo de puntos al que pertenecen.

cuerpo de una verdad, a partir de sus puntos, en un mundo.

Por último, teniendo en cuenta que existe la posibilidad de una infinidad de estructuras trascendentales, hay que subrayar que toda situación es posible: desde la ausencia total de puntos (mundo átono), hasta la asociación de un punto con cualquier intensidad de aparición (mundo tenso); lo que deja adivinar la variación posible de la potencia de localización de un mundo.

Para esclarecer el significado de los *mundos átonos* [*mondes atones*], aquellos cuyo trascendental es sin puntos, es preciso ligar la noción de atonía a la del *aislado* [*isolat*]. Para que un mundo no sea átono la lógica pura exige que haya al menos un grado aislado, o, lo que es lo mismo, un grado de intensidad positivo no mínimo que sólo tenga ‘por debajo’ de él al *mínimum*. Partimos de un trascendental clásico T_c (un álgebra de Boole), se denomina aislado de T_c a un grado $i \in T_c$ que tiene las propiedades de ser diferente del μ ; y que existiendo un j estrictamente inferior a i , entonces $j = \mu$. Un *asilado* es, entonces, un objeto cuya intensidad de aparición no se puede descomponer; es un punto de detención que rompe la atonía de un mundo y obliga a decidir sobre la continuidad de un proceso de verdad. Por tanto, si un trascendental clásico carece de un aislado, entonces el mundo que tiene tal trascendental es átono (sin puntos).

Los mundos átonos, Badiou los asocia directamente al materialismo democrático; sin puntos no hay más que cuerpos y lenguajes; todo está organizado y garantizado, lo único que puede advenir es la muerte. Lo que nos da a entender que la declaración de atonía de un mundo puede ser consecuencia de una decisión ideológica. Para romper con esa promesa de atonía universal del materialismo democrático, es preciso pensar desde la dialéctica materialista y buscar grados aislados que autoricen la continuidad de los procedimientos de verdad.

Por su parte, los *mundos tensos* [*mondes tendus*] son aquellos cuyo trascendental tiene tantos grados aislados como grados posibles. En un mundo de este tipo la decisión se encuentra siempre presente. Una de las múltiples estructuras capaces de correlacionar un trascendental T con una lógica binaria es la siguiente: dado un conjunto E y el conjunto de sus partes $P(E)$, que es el trascendental T (los grados son partes de E , o elementos de $P(E)$), la relación de orden ($A \leq B$) viene dada por la inclusión ($A \subseteq B$); el *mínimum* es el conjunto vacío, por lo que cualquiera que sea la parte A de E tendremos $\emptyset \subseteq A$; el *máximum* es el propio E (Si A es una parte, entonces $A \subseteq E$); la conjunción es la intersección $A \cap B$; y, finalmente, la envoltura de una colección I de partes es la unión de todas esas partes, es decir, $\bigcup_{i \in I} A_i$. Todos los axiomas de un trascendental son válidos para esta estructura de trascendental clásico (binario). Entonces, si un aislado es una parte que no tiene ninguna otra subparte más que el propio vacío, formalmente

podemos decir que, para esta estructura, un aislado es un singleton (partes que se componen de un solo elemento; en este caso de un solo elemento de E , o sea $\{e\}$ para $e \in E$). Lo que atestigua que haya tantos aislados, tantos puntos por tanto (a cada aislado corresponde un punto φ –una función de $P(E)$ sobre $\{0, 1\}$ –), como elementos de E .

Pese a que en un mundo tenso toda circunstancia pueda ser tratada como un punto, Badiou (2006: 445-446) nos advierte de que siempre existe la posibilidad de –y la tendencia a– que la conciencia y el entorno social y político se esfuercen por disolverla (cada circunstancia) en la complejidad del mundo y ahogarla en la comunicación. Sin embargo, “para incorporarse a lo Verdadero, hay que interrumpir siempre la banalidad de los intercambios”; si no hay una clara imposición de la elección, siempre habrá lugar a las interpretaciones e intentos de manipulación para presentar el mundo como una atonía constante. Se trata de la lucha por la reivindicación de la decisión –que se apoya sobre un grado *aislado*– frente al deseo de continuo pragmatismo, algo radical para los relatos hegemónicos contemporáneos.

“Así, entre atonía y tensión, apostamos nuestros mundos, según los imperativos opuestos de tener que encontrar en ellos la paz o de exceder, punto por punto, aquello que, de esos mundos, no hace más que aparecer” (Ibíd.: 446; 467 trad.). Y es ahí, en los puntos que se le imponen, donde un cuerpo se juega la eficacia de su devenir subjetivo.

2.2.3.3. El cuerpo subjetivado (física)

Buscamos aquí la física que sostenga la metafísica formal del sujeto; una física de los cuerpos subjetivables acorde a los postulados de la dialéctica materialista, para la cual “un cuerpo, en efecto, no es nada más que aquello que, al soportar una forma subjetiva, confiere a una verdad, en un mundo, el estatuto fenoménico de su objetividad” (Badiou, 2006: 45; 54 trad.). Se trata de pensar el *cuerpo* [*corps*] como el soporte material –pero activo– del aparecer de una forma-sujeto en la que sus órganos tratan el mundo punto por punto; como el espacio topológico que permite localizar una verdad en un mundo³²⁵. Descartamos esa posibilidad para el materialismo democrático, puesto que desde su doctrina un cuerpo no es más que “la institución viviente de un goce comercializable y/o de un sufrimiento espectacular”; el aparecer de un cuerpo queda reducido a formas empíricas e individuales, ignorando completamente sus dimensiones ontológica (múltiple puro) y lógica (cohesión trascendental del aparecer-en-un-

³²⁵ Eso mismo acabamos de indicar en lo referente a los puntos.

mundo [*apparaître-dans-un-monde*]) (Ibíd.: 76-77; 86-87 trad.). Una concepción inaceptable a todas luces para la dialéctica materialista, pues cuando ésta piensa un cuerpo subjetivable no lo hace en su forma biológica; el animal humano, un individuo, simplemente se incorpora mediante la experiencia subjetiva (los afectos) a un procedimiento de verdad, a un sujeto que orienta la forma material del cuerpo que soporta tal procedimiento. Desde esta perspectiva, que, más allá de la mera existencia de los cuerpos y lenguajes –del materialismo democrático–, promueve la existencia de verdades inmanentes (construidas a partir del material propio del mundo y en el mundo mismo), un cuerpo-de-verdad es una recombinação lógica de lo que hay en un mundo.

Lo más sencillo para comprender en qué consiste un cuerpo efectivo, capaz de portar una forma subjetiva –que decida sobre los puntos en el mundo– y de soportar el peso material de a una verdad, consiste en seguir el encadenamiento de las cinco condiciones que se tienen que dar para que su existencia tenga lugar en un mundo. Esas condiciones son las siguientes (Badiou, 2006: 476-497 y 505-514):

1. Un *sitio acontecimental*, objeto-sitio cuyo ser aparece y es trascendentalmente indexado como elemento de sí mismo con un valor máximo, y su *huella* ε , inexistente que deviene existente máximo de tal objeto-sitio al absorber toda la fuerza que porta el sitio que desaparece. La huella acontecimental (“enunciado primordial”) es la llave de toda nueva existencia, la que abre la posibilidad de un nuevo presente; sólo un sitio de carácter acontecimental posee la capacidad de desencadenar la formación de un nuevo cuerpo de verdad.

Hagamos memoria y partamos de un mundo \mathbf{m} , con un trascendental T , y un objeto (A, \mathbf{Id}) que prescribe a los elementos de A distribuciones de igualdades y diferencias, y que, como todo objeto, posee un inexistente propio ($x \in A$ tal que $\mathbf{E}x = \mu$). Supongamos también que el objeto (A, \mathbf{Id}) es un acontecimiento, un sitio –por tanto–, que, como tal, durante la aparición desaparición de A como elemento reflexivo ($A \in A$) (ontológicamente), periodo en el que A forma parte del campo referencial del objeto mismo (A, \mathbf{Id}) (lógicamente), adquiere el valor máximo ($\mathbf{E}A = M$). Entre las consecuencias de esa maximalidad efervescente nos topamos con que $(\mathbf{E}x = \mu) \rightarrow (\mathbf{E}x = M)$; o, si se prefiere, $(\mathbf{E}\varepsilon = \mu) \rightarrow (\mathbf{E}\varepsilon = M)$, puesto que a ese inexistente propio del objeto-sitio (\emptyset_A) que pasa a ser el máximo de tal objeto lo llamamos la huella (ε).

2. Un *cuerpo*, compuesto por los elementos del objeto-sitio que están en correlación máxima con la huella (se subordinan a ella, al elemento que no era nada pero lo ha devenido

todo) y que se reagrupan de una forma compatible. “Reunidos en el aparecer bajo la dominación existencial de la conminación (...), son finalmente reunidos en el ser (...) por una compatibilidad (...) que hace que se mantengan juntos, que autoriza la cohesión de un cuerpo (...) suscitado por el sitio. (...) la súbita soberanía de lo que no existía lo unifica hasta en la intensidad de lo múltiple” (Badiou, 2006: 490; 514 trad.).

Antes de que un acontecimiento tenga lugar, la relación de identidad de un elemento x cualquiera del objeto A con el μ de tal objeto es, como sabemos, el μ mismo: si –pre-acontecimentalmente– $E\varepsilon = \mu$, e $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq (E\varepsilon)$, entonces $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq \mu$, y en consecuencia $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mu$ ³²⁶. Sin embargo, tras un acontecimiento, o sea cuando $(E\varepsilon = \mu) \rightarrow (E\varepsilon = M)$, el grado de identidad entre un elemento x de A y ε ya no viene dado por μ sino por, como máximo, la intensidad existencial del elemento (x) que entra en relación con la huella acontecimental (ε , el μ devenido M), es decir, $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq Ex$, puesto que se trata de una conjunción y $E\varepsilon = M$ ³²⁷. Lo que sucede es que en el caso de la incorporación ese grado de identidad entre x y ε debe ser el máximo posible; si el grado de identidad entre ellos no es el grado existencial de x , entonces x no se incorpora al nuevo cuerpo. Es decir, “*x se incorpora al presente acontecimental si y sólo si $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = Ex$. Lo cual significa que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon)$ es tan grande como es posible. O que x es tan idéntico como es posible a las consecuencias del acontecimiento*” (Badiou, 2006: 506-507; 531 trad.).

Si nos remontamos al apartado 2.2.1.2. El objeto, vemos que la teoría de la relación del orden ontológico ($<$) nos indica que la figura formal $Ex = \mathbf{Id}(x, \varepsilon)$ no es más que la aserción, para los elementos de A , de que $x < \varepsilon$. Es decir, que un elemento x de A se incorpore al presente acontecimental significa, por un lado, que la identidad de ese elemento del sitio (x) con la huella (ε) es tan alta como es posible, como acabamos de indicar en el párrafo precedente; y, por otro, que x está, por medio de una relación de orden, ontológicamente ligado al inexistente venido a la existencia. Así, la relación de identidad $Ex = \mathbf{Id}(x, \varepsilon)$ (trascendental) y la relación de orden $x < \varepsilon$ (ontología), caracterizan la incorporación de un elemento al presente acontecimental, y dotan de cohesión interna a la heterogeneidad inmanente del cuerpo.

Además, también sabemos que, para toda relación de orden ‘real’, cuando dos elementos son dominados por un tercero se dice que esos elementos son compatibles; es decir, si x e y se

³²⁶ Ya vimos que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq Ex \cap E\varepsilon$, y puesto que $E\varepsilon = \mu$, entonces $Ex \cap \mu = \mu$ y, en consecuencia, $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq \mu$, es decir: $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mu$. Recordemos que esto es así porque en una conjunción, como es el caso, el valor que se obtiene como resultado es el de menor intensidad de los elementos que entran en relación.

³²⁷ Ver nota precedente y aplicar la misma deducción cambiando el valor existencial de ε , o sea μ , por M .

incorporan al presente acontecimental ($x < \varepsilon$ e $y < \varepsilon$), diremos que son compatibles ($x \ddagger y$).

A partir de todo ello, Badiou (2006: 507-508; 532 trad.) elabora la definición fundamental de un cuerpo: “*un cuerpo C_ε , relativo al inexistente propio ε de un sitio (A, \mathbf{Id}) , es el conjunto de los elementos de A que se incorporan al presente acontecimental*”.

3. Un *mundo activo*, denso, en el que aparezcan nuevas cuestiones; lo opuesto a un mundo átono. Un mundo con un trascendental en el que la existencia de puntos sea algo habitual. Un punto, condensación de la multiplicidad infinita en la forma del Dos, es representado por una función φ que proyecta el trascendental de un mundo (multiplicidad infinita) sobre el trascendental clásico mínimo (álgebra de Boole $\{1, 0\}$), también llamado figura del Dos³²⁸.

4. Una *parte eficaz* del nuevo cuerpo, un subconjunto de C_ε compuesto por elementos que afirman un punto. La parte eficaz para un punto φ es la parte del cuerpo compuesta por todos los elementos x de ese cuerpo que afirman el punto, o sea, $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$. Es ahí, punto por punto, localmente, donde se juega la eficacia del cuerpo y se deciden las consecuencias que determinarán su formalismo subjetivo y la constitución de un nuevo presente. Son las regiones eficaces de los cuerpos las que, sosteniendo un punto, validan el ‘sí’ a las consecuencias post-acontecimentales –frente a la inercia del devenir mundano–.

Tomando como punto de partida la última definición de la segunda condición (el cuerpo), Badiou (2006: 508-510) establece el principio de *coherencia de los cuerpos* [*cohérence des corps*]. Ya vimos³²⁹ que un cuerpo admite una síntesis real que opera no sobre los fenómenos mismos, sino sobre los múltiples que sostienen la composición de ser de tales fenómenos. Esta síntesis real es una envoltura para la relación de orden $<$, a la que llama S_c –pues hace referencia a una síntesis corporal–. S_c es la envoltura para un cuerpo C_ε , al que dota de una coherencia particular (más allá del surgimiento en el aparecer, S_c es la garantía de una cierta unidad en el ser). S_c será, por tanto, el elemento que prescriba el átomo –real, como todo átomo– $a(x) = \sum \{\mathbf{Id}(c, x) / c \in C_\varepsilon\}$. Es decir, S_c envuelve los grados de identidad de todos los elementos de un cuerpo ($c \in C_\varepsilon$) con respecto a todos los elementos de un sitio ($x \in A$). Badiou (Ibíd.: 508; 532 trad.) nos dice que S_c opera la “síntesis corporal de lo que adviene a las diferencias en un sitio. Esas diferencias son ‘filtradas’ por los elementos de los cuerpos, elementos que tienen una

³²⁸ Dado que se trata de una cuestión reciente a la que no se incorpora ninguna novedad, no redundaremos en ello.

³²⁹ De nuevo, como unos párrafos más arriba, haciendo referencia al apartado dedicado al objeto.

relación eminente con las consecuencias del acontecimiento. En efecto, un elemento del cuerpo, máximamente idéntico al efecto supremo del acontecimiento (producir la existencia de un inexistente), es, de alguna manera, uno de los guardianes de la potencia acontecimental”.

De ello se deduce que, en nuestro caso, un cuerpo, definido según su envoltura, es todo lo que está dominado por ε . Esto es así porque el propio ε es un elemento del cuerpo C_ε , $\varepsilon \in C_\varepsilon$, y él (el “superexistente [*surexistent*]” ε) es quien domina de forma inmanente todos los elementos del cuerpo (es la envoltura interna del cuerpo). Por tanto, ε es el único elemento del cuerpo que posee el valor trascendental de existencia M, todos los demás están a su merced ($x < \varepsilon$).

Ahora nos encontramos en disposición de abordar la formalización de lo se que significa para un cuerpo *tratar un punto* [*traiter un point*]. Sabemos que un punto es una condensación de la multiplicidad infinita en la forma del dos; que un elemento x de un cuerpo C_ε afirma un punto φ si $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$; y que ε , síntesis real del cuerpo C_ε , afirma todo punto³³⁰. Sin embargo, esa eficacia universal de ε —con respecto a la afirmación de todo punto— no implica la obligación de la existencia de una parte eficaz coherente del cuerpo para un punto φ determinado. La huella acontecimental ε es una condición general para la existencia de los cuerpos (afirma todos los puntos), lo que impide que pueda existir una conexión singular entre ella (la huella acontecimental, ε) y un punto determinado de un mundo. La consecuencia directa es que toda parte eficaz requiere que el punto φ sea afirmado por otros elementos además del propio ε . Esa parte eficaz de un cuerpo con respecto a un punto determinado del mundo, esa parte que debe estar compuesta por más elementos que la propia huella acontecimental (ε no singulariza nada, es la condición general de todo cuerpo y, por tanto, afirmará todo punto), Badiou (2006: 510) la define como sigue: “una parte eficaz de un cuerpo C_ε para un punto φ es el subconjunto de los elementos de C_ε , diferente de ε , que afirman φ ”; o sea, $C_{\varepsilon\varphi} = \{x / x \in C_\varepsilon \text{ y } x \neq \varepsilon \text{ y } \varphi(x) = 1\}$.

5. Los *órganos* de un cuerpo, que son, con respecto a los puntos que deciden, esas partes (subconjuntos) eficaces. Con la fidelidad a la huella (ε) no es suficiente para tratar un punto; sin esas regiones eficaces, sin los órganos que sintetizan localmente esas regiones no habrá más que principios (la afirmación del “enunciado primordial”, de la huella); la organización local del cuerpo que surge es imprescindible para el tratamiento y sostenimiento de un punto, para la continuidad del procedimiento de verdad.

De ahí que pueda suceder que $C_{\varepsilon\varphi}$ esté vacío, que φ sólo sea afirmado por ε —pues afirma

³³⁰ Puesto que $\mathbf{E}\varepsilon = M$ y todo punto conserva el máximo (para todo φ , tendremos que $\varphi(M) = 1$), entonces $\varphi(\mathbf{E}\varepsilon) = 1$, es decir, ε afirma φ .

todo punto—; nada garantiza que $C_{\varepsilon\varphi}$ exista. En el caso de que no esté vacío, y debido a que todos los elementos de un cuerpo son compatibles (\ddagger), admitirá una síntesis real, formalizada por la envoltura Σ para la relación de orden $<$. Este elemento sintetizador de $C_{\varepsilon\varphi}$ caerá bajo el significativo ε_φ . Si, en cambio, es ε la envoltura de una parte eficaz de un cuerpo (subconjunto de elementos x de C) con respecto al punto φ , algo bastante probable puesto que $x < \varepsilon$ en todo caso, diremos que esa parte es dispersa [*dispersée*] o inorgánica [*inorganique*].

Es por ello que Badiou (2006: 511; 535 trad.) llama “*órgano de un cuerpo C_ε para el punto φ a la envoltura ε_φ de la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$, en la medida en que es distinta de ε . Y sólo si dispone de un órgano para φ diremos que un cuerpo C_ε trata el punto φ* ”.

Por consiguiente, partiendo de la existencia de un punto φ y un cuerpo C_ε , se pueden obtener tres resultados diferentes:

a. Sólo ε afirma el punto, en cuyo caso la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$ es vacía, el punto φ no es tratado por el cuerpo porque no hay parte eficaz.

b. Aunque la parte $C_{\varepsilon\varphi}$ no esté vacía, la síntesis es exterior, concretamente el propio ε . En este caso, puesto que la parte eficaz es sintetizada por ε , no hay órgano, el punto φ no es sostenido por el cuerpo.

c. Existe un órgano, puesto que $\varepsilon_\varphi \neq \varepsilon$; el punto φ es tratado por el cuerpo, afirmado por el órgano, sin que éste posea el valor máximo de existencia (puesto que $\varepsilon_\varphi \neq \varepsilon$ y $\mathbf{E}\varepsilon = \mathbf{M}$). Asimismo, esto significa que el órgano es inmanente, no solo al cuerpo (C_ε) sino también a la región de eficacia del cuerpo ($C_{\varepsilon\varphi}$). Es esta obligatoriedad de que los órganos no posean el grado máximo de existencia, precisamente, lo que garantiza que siempre sea posible el tratamiento efectivo de un punto por un cuerpo; y la causa de que Badiou (Ibíd.: 514; 538 trad.) afirme que “las verdades son (...), en cuanto al cuerpo que porta su forma subjetiva, siempre posibles”.

Finalmente, se concluye que el encadenamiento *mundo, sitio, huella, cuerpo, puntos, parte eficaz, órgano* constituye “la forma genérica de aquello sobre lo que se sostiene que pueda haber (...) algo como verdades” (Badiou, 2006: 497; 522 trad.); algo como una vida digna de ser vivida, pues la dialéctica materialista nos indica que es incorporándose al cuerpo subjetivado de un procedimiento de verdad como un animal humano puede, aquí y ahora, “vivir en Inmortal”.

2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”

Analizaremos aquí el gesto que *Logiques des mondes* supone con respecto a *L'être et l'événement*: los cambios principales, su origen y cuáles son sus consecuencias más importantes. Simplemente fijándonos en el contexto en el que uno y otro aparecen (*L'être et l'événement* en 1988 y *Logiques des mondes* en 2006) ya se intuye que los objetivos generales que puedan perseguir no serán los mismos; la distancia temporal es lo suficientemente amplia como para que los cambios contextuales (sociales, económicos, políticos, científicos, filosóficos...) exijan nuevas cuestiones que formular, nuevos retos que afrontar, y renovados oponentes –filosóficos– con los que batirse³³¹. En términos generales, se puede decir que la afirmación del gesto platónico que se practicaba en *L'être et l'événement*, negando el anunciado fin de la filosofía como metafísica (el fin de los grandes relatos), y en contra de la elevación del pensamiento artístico al *summum* de la intelectualidad (las posiciones heideggeriana y post-heideggeriana como la de Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy o incluso Lyotard son los ejemplos más claros), deja paso a la reivindicación de la “*pertinencia* revolucionaria” de la filosofía, que se reafirma contra los pensadores de lo finito (la fenomenología, la hermenéutica, el deconstruccionismo, la analítica), contra el moralismo escudado en una defensa hipócrita de los derechos del humanos y contra una seudodemocracia vacía que no permite más que la reproducción manipulada de un sistema injusto, en suma, contra el “dogmatismo servil que hace de ella un componente de las propagandas de Occidente” (Badiou, 2009b: 126-127 trad.).

Aun así, por radical que pueda parecer el proyecto, Badiou (2011a: 173) indica que *Logiques des mondes* debe satisfacer a todos aquellos que le acusaban de *ultra-gauche*³³², de

³³¹ Por todos es conocido que para Kant la filosofía era un campo de batalla intelectual.

³³² Ver, por ser quienes más énfasis ponen en este aspecto, Hallward (2003; 2004b) y Bensaïd (2004; 2009), quienes le acusaban de haber elaborado, en *L'être et l'événement*, una concepción absolutista y milagrosa de la categoría de acontecimiento. “Hallward [(2003: 284-291)] rightly sees in this philosophy of politics [en la filosofía de Badiou] an ‘absolutist logic’ that leaves little space for multiple subjectivities, shuns the democratic experience, and condemns the sophist to a sort of exile. Badiou’s quasi-absolutist orientation preserves the ghost of subject without object. This is a return to a philosophy of majestic sovereignty, whose decisions seems to be founded upon a nothing that commands the whole” (Bensaïd, 2004: 105). Sobre las acusaciones a Badiou, y la cuestión del *gauchisme* en particular, ver Bosteels (2009: 173-197; y 2010, respectivamente), quien a los dos nombres propios aquí citados incluye los de Slavoj Žižek, Françoise Proust y Eustache Kouvelakis.

establecer una oposición demasiado rígida entre situación y acontecimiento, porque éste (*Logiques des mondes*) supone un giro a la derecha, “un coup de barre à droite”, dirá. Entre sus pretensiones se encuentra la de alejarse de una concepción demasiado radical del acontecimiento, de toda interpretación “milagrosa” de la producción de las verdades. El gesto principal para lograrlo consiste en objetivar el acontecimiento, en separarlo de la subjetividad absoluta de la nominación, con el objetivo de acercarlo a la materialidad de la huella; se trata de propiciar que la verdad dependa de un dispositivo efectivo originado en la materialidad de un mundo, y no de una nominación puramente subjetiva. Más allá de lo que supone pasar de pensar el ser-en-tanto-ser a pensar su aparecer en un mundo, ese giro de timón a la derecha produce una serie de consecuencias (reestructuraciones, cambios, abandonos) en el resto de conceptos clave de los procedimientos de verdad, consecuencias que a continuación trataremos de analizar.

En definitiva, hay que reconocer que la publicación del nuevo volumen no supone, ni mucho menos, un simple paso más a partir de las mismas teorías y conceptos que fundaban *L'être et l'événement*; ni siquiera a pesar de lo que el subtítulo de *Logiques des mondes, L'être et l'événement 2*, pareciera indicar. En cambio, desde el momento en que Badiou acepta pensar la relación dialéctica entre el ser y el ser-ahí, se genera la necesidad de buscar una nueva orientación de pensamiento capaz de dar consistencia al ser –inconsistente– como ente que aparece en un mundo, o, en otras palabras, que permita la elaboración de una categoría que integre en el pensamiento del aparecer del ser al ser-en-tanto-ser mismo en su aparecer. Esa categoría es el ser-ahí, pues la ontología de *L'être et l'événement* permite pensar el ser-en-tanto-ser, pero no su aparición ahí-en-un-mundo. Obviamente, un desplazamiento tan profundo como el que produce el cambio de orientación exigido para pensar el ser-ahí del ser no puede pasar desapercibido.

De modo que, consecuentemente, se puede decir que los cambios producidos son la consecuencia unificada de, por un lado, y primariamente, pasar de pensar el ser con la matemática a pensar el ser-ahí sirviéndose de la lógica, cuya consecuencia más significativa es la de la creación de un concepto inédito de objeto –sin sujeto–; y, por otro, la objetivación, materialización del acontecimiento, originada en esa primera modificación (paso del ser al ser-ahí) y consecuencia (objeto –sin sujeto–), y ella misma fuente del resto de cambios surgidos a partir de su aparición (a partir de la aparición en un mundo de un acontecimiento que ahora podemos pensar objetivado, materializado). En otras palabras, el desplazamiento de la estructura

de pensamiento del ser al ser-ahí, de la teoría de conjuntos a la teoría de categorías, se encuentra en el origen de toda modificación ulterior. Desplazamiento primario (del ser al ser-ahí) que genera dos cambios principales: primero, un nuevo concepto de objeto que resultaba imposible desde el pensamiento conjuntista, inédito en el terreno de la filosofía y capaz de provocar la reelaboración de conceptos clave³³³; y, segundo, la reconfiguración del concepto de acontecimiento que, originado en el paso del pensamiento conjuntista al pensamiento categorial, pero también en esa nueva noción de objeto, induce todas las reconceptualizaciones posteriores que Badiou lleva a cabo. Veamos, entonces, paso a paso, cuáles son las implicaciones de tales desplazamientos.

³³³ La importancia de tal concepto queda aquí claramente reflejada: “Seule en effet une logique de l’objet, comme unité de l’apparaître-en-un-monde, permet de soutenir les formalisme subjectifs de ce qui est leur dimension objectif: le corps, qui supporte l’apparaître et la durée de tout sujet, et rend intelligible qu’une vérité éternelle soit créée dans un monde particulier” (Badiou, 2006: 205).

2.3.1. Del ser al ser-ahí

Esta es la diferencia primera y primaria, la que se encuentra en el origen de todos los cambios. El paso de pensar el ser-en-tanto-ser a pensarlo en su aparecer no es baladí y, obviamente, requiere de un nuevo aparataje lógico-matemático que, si bien continúa filosóficamente anclado a lo desarrollado en *L'être et l'événement*, no puede ser reducido, ni mucho menos, a éste. En *Logiques des mondes* no se piensa el ser-en-tanto-ser, pero tampoco algo externo a ese ser; lo que se piensa es el aparecer del ser localizado, el ser-ahí-en-un-mundo.

Como subraya Bhattacharyya (2012: 80-81), Badiou ya muestra, en el momento mismo de la publicación de *L'être et l'événement*, en el que defiende la tesis matemática = ontología, su predisposición a extender su filosofía, en tanto condicionada, a las nuevas alternativas que puedan surgir del desarrollo contemporáneo del pensamiento matemático. Consciente de que la historia de la ontología corre paralela a la de las matemáticas –pero sin confundirlas–, Badiou (1988: 22-23 trad.), en la introducción a *L'être et l'événement*, muestra su interés e impaciencia porque nuevas teorías matemáticas amplíen las posibilidades del pensamiento filosófico: se “alegraría si otros síntomas, más activos, llegaran a ser interpretados”. En ese mismo sentido, Desanti el primero en advertirle sobre el carácter “unilateral” de la teoría de conjuntos y de la necesidad de abrirse a una importante teoría que comenzó a gestarse en torno a los 40 (introducida por Eilenberg y Mac Lane): la teoría de categorías. Primero en la *Habilitation* de Badiou³³⁴ y después en un artículo³³⁵ publicado en una edición de *Les Temps modernes* dedicada en exclusiva a *L'être et l'événement*, Desanti le recomienda que se sumerja y se centre en los desarrollos de la teoría de categorías, pues ésta ofrece muchas más posibilidades de las que autoriza el reducido universo de la lógica clásica de la teoría de conjuntos. Desanti (1990: 59-60 trad.), tras apoyarse en los escritos de Aristóteles en torno a la “ciencia del ser en tanto ser”³³⁶ y en un mínimo pero convincente argumento filológico, establece una diferencia primaria entre el carácter intrínseco de la teoría de conjuntos como ontología (en el concepto del ser no entra más que lo que pertenece al ser-en-tanto-ser) y el carácter extrínseco de la teoría de categorías como ontología (el concepto del ser viene determinado por las relaciones del ser mismo). Además, también propone una distinción interna a esa primera ontología intrínseca: diferencia entre la

³³⁴ Así nos lo hacen saber Bartlett y Ling (2014: 2, 6-7)

³³⁵ Ver Desanti (1990).

³³⁶ Ver el libro III (B) de la *Metafísica* de Aristóteles.

ontología intrínseca máxima y la *ontología intrínseca mínima*. Así, la *ontología intrínseca máxima* hace referencia al intento por pensar bajo el nombre *ser* el despliegue de este concepto en la abundancia e interconectividad de los movimientos de su composición interna; se trata de pensar el ser en su infinita grandeza. Mientras, la *ontología intrínseca mínima* persigue el pensamiento del ser en su minimalidad. A partir de las diferencias que Desanti establece entre unas ontologías y otras, se puede afirmar que la propuesta que Badiou realiza en *L'être et l'événement* es clasificable como una *ontología intrínseca mínima*, una ontología sustractiva en la que el ser-en-tanto-ser es multiplicidad pura 'sin uno' (*le néant*). Sin embargo, el agudo análisis de Desanti desvela que tal ontología, si bien muestra la esencia misma del ser, lo que es una presentación (el ser mismo de la presentación), es incapaz de decir nada sobre cómo esos múltiples puros *son* presentados. Es por ello que invita a Badiou a tomar el camino de la teoría de categorías, de la *ontología extrínseca*, de la presentación del ser como acto, como relación, como movimiento.

Y así lo hace Badiou, quien, en el papel del buen alumno³³⁷, sigue las indicaciones de Desanti y comienza a investigar sobre las consecuencias filosóficas que comportaría la consideración de la teoría de categorías como la más novedosa y elevada de las formas de pensamiento de las matemáticas. Las primeras conclusiones de esas nuevas incursiones en el reino de la teoría de categorías son publicadas en *Court traité d'ontologie transitoire* (1998b). Sin embargo, hay que subrayar que Badiou no se pliega literalmente a las recomendaciones de Desanti; toma su propio camino. Convenimos completamente con Bartlett y Ling (2014: 8-9) cuando afirman que las conclusiones que Badiou extrae de esas primeras tentativas con la teoría de categorías nos demuestran que éste acepta el giro de lo intrínseco a lo extrínseco, pero que lo hace sin renunciar a su ontología basada en la teoría de conjuntos. Saludó la incorporación de la relación a su sistema metafísico, la idea de complementar la ontología sustractiva de la multiplicidad pura con una teoría de las relaciones posibles; pero en ningún caso se plegó al abandono de la teoría de conjuntos como ontología. Lo que Badiou acepta es, entonces, suplementar su teoría intrínseca mínima del ser (teoría de conjuntos) con una teoría extrínseca

³³⁷ En la conferencia *Relation-Objet et onto-logie:ensembles ou catégories* de Charles Alunni en conversación con Badiou, encuadrada en la serie "Colloque Relation/Objet" que tuvo lugar en 2014 (de acceso libre en internet en la página web de la École Normale Supérieure <<http://savoirs.ens.fr/>>), este último reconoce que cuando recibe las indicaciones de Desanti, el primero en advertirle sobre el carácter "unilateral" de la teoría de conjuntos, y de la necesidad de abrirse a la teoría de categorías, actúa en coherencia con sus palabras, como "un bon élève". Ver, en la bibliografía relativa a los documentos de audio y/o visuales, Badiou con Alunni (2014).

(teoría de categorías)³³⁸; ese es su programa para elaborar una ciencia formal completa onto-lógica. Tal programa consiste, entonces, en adjuntar a la teoría del ser una teoría del aparecer; complementar la ontología con una fenomenología, pero siempre esforzándose en no caer en el dualismo. Necesita incorporar, a una ontología fundada en la inconsistencia del ser (sustraído a toda aprehensión por lo Uno), una fenomenología construida sobre la consistencia de la aparición, sobre la relación. En definitiva, este programa³³⁹ se puede reducir a la cuestión del desplazamiento que supone pasar de pensar el ser-en-tanto-ser a pensar su ahí, su aparición: el ser-ahí.

Para abordar esta cuestión, Badiou (2006: 153-164) no encuentra mejor espejo en el que mirarse que el de Hegel. En ambos, aunque respetando las diferencias terminológicas y filosóficas³⁴⁰ entre ellos, podemos decir que el ente en la realidad (ente que aparece en un mundo) no es el ser mismo, sino el ser-ahí; un ser múltiple diferente de sí mismo, puesto que se encuentra constreñido por las fuerzas (relaciones) existentes en el mundo en el que aparece. El ente es entonces a la vez otro que sí mismo (ya no es el ser múltiple puro, sino el ser múltiple

³³⁸ “(...) a minimal intrinsic ontology can be supplemented by a *maximal extrinsic onto-logy* (Bartlett y Ling, 2014: 8-9). Con respecto al término “onto-logy” (onto-logía [onto-logie]), recordemos lo que vimos en torno al concepto de objeto (ver el apartado 2.2.1.2. El objeto) y el hecho de construirlo como un concepto de unión entre lo *ontológico* (matemática; teoría de conjuntos) y lo *ontológico* (lógica matematizada; teoría de categorías). Allí enunciábamos que Badiou construye el concepto de objeto como una “categoría onto-lógica”, plenamente lógica (relativa al aparecer, al ser-ahí) y plenamente *ontológica* (multiplicidad pura, ser); es una figura del aparecer, pero su composición atómica es real en tanto que es un ser-múltiple; un múltiple que aparece en un mundo aparece como múltiple-puro, en sentido ontológico, y como indexación trascendental, en sentido lógico.

³³⁹ Cuando el programa todavía estaba en desarrollo, incluso podríamos decir que dando sus primeros pasos allá por el año 1999, Francois Wahl (conocedor e interlocutor habitual de Badiou, además de amigo), en el simposio internacional consagrado a la obra de Badiou (cuyas actas fueron publicadas en el año 2002 en una edición a cargo de Charles Ramond y con el título: *Alain Badiou. Penser le multiple*), mostraba su impaciencia por la consecución de tal proyecto, al tiempo que remarcaba, en unas pocas líneas, cuál era la dirección que el filósofo había tomado: “Il n’y a que des étants: dont le mathématique permet de penser l’être multiple mais l’être multiple seulement. L’ontologie de la présentation et des étants, l’ontologie des *déterminations multiples de l’être*, reste à faire: c’est où, me menant jusqu’à là, Badiou me laisse encore dans l’embarras” (Wahl, 2002: 187).

³⁴⁰ La más clara en este sentido consiste, *grosso modo*, en que, al contrario de lo que sucede con Badiou, desde la filosofía de Hegel no se puede identificar el ser-ahí con el aparecer. La cuestión es que para Hegel el ser-ahí es la determinación inicial del ser (mientras que para Badiou es al revés: el ser es previo y permanece en el ser-ahí) y el aparecer es una determinación de la esencia (y en Badiou, como sabemos, se identifican ambos: ser-ahí y aparecer).

que aparece en un mundo, o ser-ahí) y otro que los otros (a diferencia del ser puro, el pensamiento de la lógica de los mundos se rige por las relaciones que se establecen entre los diferentes entes de los mundos en los que aparecen, estableciéndose así álgebras trascendentales específicas para cada mundo). Del mismo modo que para Hegel la unidad dialéctica entre el ser-en-sí y el ser-otro concluye en el concepto de realidad; para Badiou el ente “real” será el que aparezca en un mundo siendo a la vez él mismo (el ser múltiple que permite pensar la ontología) y él mismo constreñido por las relaciones que rigen ese mundo en el que se ha presentado (su ser-ahí)³⁴¹.

La entrada a la metafísica, por tanto, debe ser por el ser, porque no puede pensarse el ser-ahí de nada; pero tampoco puede suceder que éste (el ser-ahí) sea exterior al ser, pues supondría tropezar con el dualismo. De modo que el ser-ahí siempre debe ser el ahí, la localización, la indexación, de un ser que ya ha sido pensado ontológicamente. Puesto que la tesis de Badiou consiste en que la ciencia racional de las multiplicidades puras es el despliegue histórico de la matemática, y en que el aparecer queda de la mano de la lógica, el comienzo del pensamiento metafísico debe tomar como referencia la matemática (pensamiento del ser) para, posteriormente, continuar con la lógica (pensamiento del ser-ahí); se pasa del pensamiento de lo ‘real’³⁴² (el ser, mediante la matemática) al de su relación (el ser-ahí, mediante la lógica). Pensar la distancia entre el ser y el ser-ahí es, por tanto, pensar la distancia entre la matemática y la lógica. Pero si no consiste en hacerlo desde la diferencia irreconciliable, pues supondría caer en el dualismo, tampoco se trata de pensarlas desde la subsunción de una de ellas por la otra. Esa irreductibilidad del uno al otro y del otro al uno se ve reflejada históricamente en que la distinción entre ser y aparecer ha constituido un problema fundamental de la filosofía desde sus inicios (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger, Sartre, por poner algunos de los más significativos). En el caso de Badiou, desde el momento en el que se afirma que la existencia es el aparecer (lógica) del ser (matemática), la lógica que piensa el aparecer de lo pensado matemáticamente debe ser una lógica matematizada. Lo que, sin embargo, en ningún caso supondrá la eliminación de la distancia entre ambas³⁴³; si el pensamiento del ser-ahí no puede ser

³⁴¹ “Nous convenons avec Hegel que le moment de la réalité de l’étant est celui où l’être, effectué localement comme être-là, est aussi bien identité à soi et aux autres que différence d’avec soi et d’avec les autres” (Badiou, 2006:157).

³⁴² No nos podemos olvidar de que Badiou tiene una concepción platónica de las matemáticas.

³⁴³ “De modo que, pese a encontrarse completamente matematizada, la propia lógica parece prescribir que de ningún modo se pueda recluir en ella el cuerpo total de la matemática” (Badiou, 1998b: 156 trad.). Ver también, en esta

subsumido por el pensamiento del ser, ni viceversa, la lógica –aunque matematizada– tampoco puede ser reducida a la matemática, del mismo modo que tampoco se puede reducir la matemática a la lógica³⁴⁴. Así, siguiendo a Badiou (2006: 83; 93 trad.), diremos que la lógica matematizada se encuentra

“sometida a la potencia literal de las inferencias y, por lo tanto, completamente indiferente tanto a la naturalidad como a la multiplicidad de las lenguas. Ese criterio va de suyo si se recuerda que las matemáticas son la exposición del ser en tanto ser, y por lo tanto de *aquello que* llega para aparecer. De tal suerte que todo pensamiento real del aparecer, equivale a extender al aparecer las modalidades (matemáticas) del pensamiento del ser”.

Por lo tanto, para que pueda decirse que la lógica está matematizada, ésta tiene que cumplir dos condiciones (Badiou, 1998b: 166-167 trad.): la primera consiste en que la lógica debe emerger del interior del propio movimiento matemático³⁴⁵, y no como marco lingüístico que fija exteriormente esa actividad matemática; la segunda, por su parte, implica que la lógica sea el pensamiento matemático de los universos posibles de relaciones, “la esencia vinculada de la ineluctable localización del ser” (el ser que aparece, su ser-ahí). En suma, una lógica matematizada es la que “rompe con el protocolo lingüístico, formalista y axiomático”, y cumple con esas dos condiciones.

Consecuentemente, Badiou arranca la lógica a su estatuto gramatical (alejándose de la corriente impuesta por el “giro lingüístico”) y la ubica bajo la prescripción ontológica, de modo que pueda afirmar que la lógica matematizada constituye “la pluralidad de las lógicas instituidas por una decisión ontológica” (Ibíd.: 160-161 trad.). Persigue que, considerada la matemática como la ciencia del ser-en-tanto-ser, la lógica –matematizada– sea la “ciencia de los universos posibles pensados según la cohesión del aparecer” (Ibíd.: 165 trad.). Si la matemática es la que nos permite pensar el ser de modo puramente genérico, sustraído a todo vínculo (como ya indicaba Parménides, es inmóvil y eternamente actual, no varía); la lógica matematizada,

misma tesis doctoral, el punto “El aparecer, o ser-ahí” del apartado 2.2. *Logiques des mondes*.

³⁴⁴ Las paradojas del trabajo fundamental de Frege echan por tierra tal proyecto logicista.

³⁴⁵ “(...) el aparecer es una dimensión intrínseca del ser; (...) por consiguiente, la lógica, que es ciencia del aparecer, debe ser llamada y convocada, desde el interior de la ciencia del ser, y por lo tanto, desde el interior de la matemática” (Badiou, 1998b: 166 trad.).

entonces, es la que nos da acceso a la consistencia de su aparecer en un mundo (ser-ahí), superando así la desvinculación ontológica a la que el ser en tanto ser está subyugado. Ahora, pensado desde la lógica, el ser que aparece en un mundo se ve sometido a las variaciones dependientes de la evaluación de las relaciones (identidad y diferencia) de ese múltiple con respecto a los otros múltiples que aparecen en ese mismo mundo en el que él lo hace, un mundo regido por un trascendental determinado que ordenará tales relaciones. En suma, mientras que el análisis ontológico del ser piensa la generalidad de la presentación, el análisis de su ser-ahí piensa su localización en los diferentes mundos (hace referencia al mundo tal y como es, partiendo, eso sí, de la infinitud de posibilidades de aparición mundana³⁴⁶).

Lo que en última instancia determina las posibilidades, en cuanto al pensamiento del ser se refiere (ya sea como multiplicidad pura o como localización a partir de sus relaciones), de cada una de las dos teorías en las que Badiou se apoya para fundar su onto-logía (la teoría de conjuntos en el terreno de la *ontología*, del ser sustractivo, de la matemática, del álgebra; y la teoría de categorías en el terreno de la *ontología*, del ser-ahí relacional, de la lógica matematizada, de la geometría algebraica), son las consecuencias filosóficas que se extraen en función del tipo de operaciones que cada una de ellas permiten. La teoría de conjuntos opera mediante una lógica clásica (binaria) que admite el principio de no contradicción y el del tercero excluido (*tertium non datur*) y, en consecuencia, valida el razonamiento por reducción al absurdo (*reductio ad absurdum*)³⁴⁷. La lógica clásica implica una contradicción antagonista, que un múltiple *sea* o *no sea*, no hay puntos intermedios, es decir, un elemento pertenece a un conjunto, o no le pertenece, no hay más opciones; absolutiza las diferencias de tal modo que toda diferencia es una diferencia absoluta, lo que significa que dos múltiples infinitos son igualmente diferentes tanto si difieren en un solo elemento como si lo hacen en una infinitud de ellos. Por su parte, la teoría de categorías se apoya, de modo natural –pues también permite otras–, sobre la

³⁴⁶ Ya sabemos, pues lo hemos visto en lo relativo a *Logiques des mondes*, de la existencia de la indiferencia igualitaria de una infinitud de mundos construidos –cada uno– a partir de su propio trascendental. Sin embargo, pese a esa existencia de una multiplicidad de mundos, los recursos para designar el mejor entre todos ellos escapan a la racionalidad; solo una norma trascendente, como en la propuesta leibniziana (existen una infinitud de universos posibles, pero es Dios quien hace existir el de más grande perfección), puede autorizar dicha comparación. Con respecto a este último aspecto, consultar Badiou (2006: 343-348).

³⁴⁷ Para demostrar que una proposición es cierta, o que una multiplicidad existe, la demostración de la falsedad de su negación es válida; la negación de la negación de una multiplicidad equivale a su afirmación; es la prueba indirecta de la existencia.

lógica intuicionista, en la cual la negación de la negación de una existencia no equivale a su afirmación³⁴⁸. Es, por tanto, una lógica constructivista; requiere que el ente pensado pueda ser ‘construido’, es decir, localizado. Este tipo de lógica, la intuicionista (un tipo de lógica constructivista), admite el principio de no contradicción pero rechaza el del tercero excluido, de modo que en algunas categorías (acabamos de reconocer que también permite otros tipos de lógicas) el razonamiento por el absurdo no es admitido (no hay modo indirecto de prueba de la existencia; debe poder ser construida). Al no aceptar el principio del tercero excluido, una proposición no solo puede ser totalmente cierta o falsa, sino que también puede serlo con un valor intermedio (p) que oscila entre lo verdadero (máximo, M) y lo falso (mínimo, μ). Situados en el terreno conceptual de la filosofía de Badiou, diremos que la lógica intuicionista, como bien sabemos, permite pensar la aparición de un ente en un mundo (infinito, por tanto) a partir de una infinidad de grados de aparición regulados por el trascendental de ese mundo en el que aparece. Las otras lógicas con las que la teoría de categorías permite operar son la lógica clásica³⁴⁹, de la que acabamos de hablar refiriéndonos a la teoría de conjuntos, y la lógica paraconsistente. Esta última, mucho más novedosa, iniciada por Newton Da Costa en Brasil en la década de los sesenta³⁵⁰, valida el principio del tercero excluido, pero no la forma general del principio de no contradicción, lo que permite que proposiciones contradictorias convivan en una misma categoría, en un mismo sistema racional³⁵¹.

³⁴⁸ “La philosophie le sait depuis longtemps: dans le système hegelien, la négation de la négation n’est nullement identique à l’affirmation initiale” (Badiou con Haéri, 2014: 71).

³⁴⁹ Recordemos que en el apartado 2.2.3.2. Los puntos, relativo a la teoría de los puntos de *Logiques des mondes*, decíamos que los puntos conceptualizan la posibilidad de tratar de manera global y binaria un mundo con un trascendental que no lo es (ni global, ni binario); reducen los infinitos matices a una decisión sobre el “sí” (afirmación, compromiso, cambio...) o el “no” (negación, indiferencia, continuidad...). “Un point est une sorte de fonction qui associe, à toute intensité d’apparaître dans un monde, l’une de valeurs d’un ensemble à deux éléments, un élément maximal et un élément minimal” (Badiou, 2006: 429).

³⁵⁰ Ver la entrada “Paraconsistent Logic” en la versión digital de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://plato.stanford.edu/index.html>>.

³⁵¹ Es muy esclarecedor el ejemplo que Badiou utiliza en *Éloge des mathématiques* (Badiou con Haéri, 2014:70-71). Imaginemos a dos personas que contemplan una misma obra de arte. Las dos aman la obra, pero en el momento de exponer las razones por las que la aman éstas son totalmente contradictorias. A pesar de tal contradicción, ambas razones pueden ser ciertas, pues una obra de arte “soporta una infinidad virtual de comentarios”. Además, al mismo tiempo, esa aceptación de la contradicción opera dentro de un marco primario que rechaza la existencia de valores intermedios (principio del tercero excluido): que se pueda amar o no la obra. O también, trasladándonos ahora al

De ahí el carácter intrínseco de la teoría de conjuntos y extrínseco de la teoría de categorías. En la teoría de conjuntos se piensa un ente prendido en su ser, en su multiplicidad pura; los axiomas que fundan esa teoría permiten pensarlo determinado por el conjunto de los múltiples que le pertenecen (axioma de extensionalidad³⁵²). Sin embargo, las lógicas que determinan el carácter constructivo de la teoría de categorías (de carácter extrínseco) permiten pensar un ente captado según su ser-ahí, determinado por el tipo de relaciones que establece con otros entes. En este segundo caso, el de la teoría de categorías, lo que se considera un objeto no es más que un simple punto, una letra, sin ningún determinante interior; el concepto básico de la teoría de categorías es la flecha (o morfismo, o función) que va de un objeto a otro, ella es la que permite localizar un ente mostrando las redes de relaciones que establece. De tal modo que dos entes que ontológicamente son diferentes (alguno de los elementos que pertenece a uno no pertenece al otro), desde un punto de vista lógico pueden ser idénticos (isomorfos), pues ambos son fuente y destino de los mismos tipos de morfismos (de relaciones, de acciones); si bien intrínsecamente son diferentes, su identidad extrínseca es ‘la misma’, lo que significa que desde el punto de vista de las relaciones esos dos objetos son indiscernibles. En suma, mientras que los múltiples puros son determinados por una marca inmanente (pertenencia; axioma de extensionalidad); en el universo categorial son las relaciones (flechas, acciones) con otros entes las que determinan su identidad. Además, a diferencia de lo que sucede como consecuencia del sentido binario de la lógica de la teoría de conjuntos, la teoría de categorías abre la posibilidad de pensar una infinidad de grados de identidad y diferencia (es una lógica trascendental).

Continuando con la comparación de estas dos teorías, nos fijaremos ahora en la naturaleza axiomática de una y en la constructivista de la otra. Lo que la naturaleza constructivista de la lógica de la teoría de categorías nos indica es que tal teoría es descriptiva: a partir de un concepto absolutamente pobre de la relación en general, procede mediante sucesivas

marco conceptual de la filosofía de Badiou, diremos, a tenor de lo expuesto en su seminario del curso 2014-2015 (Badiou, 2014-2015: seminario), que, tras un acontecimiento, y en el interior del mundo en el que éste ha tenido lugar, hay posiciones que se reconocen fieles a él y otras que no (principio del tercero excluso). Sin embargo, eso no quiere decir que la situación se vea totalmente dividida o fragmentada (Badiou utiliza *disloqué*); la lógica paraconsistente nos permite pensar esa situación de tal modo que posiciones contrapuestas (p y $\neg p$) puedan convivir en ella, pues de lo que se trata, nos dirá Badiou, es de que los que subjetivan el acontecimiento de un modo fiel traten de convencer al resto, a los que no lo hacen así. Lo contrario supondría un antagonismo irresoluble.

³⁵² Hagamos memoria: dos múltiples son diferentes si, al menos, uno de sus elementos no pertenece al otro; si, de lo contrario, todos los elementos que pertenecen a uno también pertenecen al otro, entonces estamos hablando del mismo múltiple.

descripciones, definiciones que permiten el pensamiento y especificación de los diferentes universos posibles de relaciones (Badiou, 1998b: 167 trad.). Determina, así, las condiciones que permiten hablar de la localización del ser en una situación, de su aparición en un mundo, es decir, del ser-ahí. La teoría de conjuntos, por su parte, es axiomática; sus axiomas clásicos “fijan el universo no totalizable [sin Uno] de la idea de lo múltiple puro” (Ibíd.). En consecuencia, Badiou (2014b: 14-15) afirma que mientras que en la teoría de conjuntos existe un universo de referencia ‘absoluto’ (basado en una jerarquía acumulativa de conjuntos que avanza a partir de sus operaciones fundamentales y que permanece suturada al ser por el vacío), es decir, mientras que tal teoría decide el mundo a partir de los axiomas; la teoría de categorías es completamente relativista, muestra la pluralidad de universos posibles.

“Si, en efecto, el aparecer local del ser es intransitivo con respecto de su ser, no hay ninguna razón para que la lógica, que es pensamiento del aparecer, sea única” (Badiou, 1998b: 168 trad.).

Es decir, si bien el ser es unívoco, su aparición es equívoca, o al menos variable. Lo que nos lleva a asociar la teoría de conjuntos (matemática; pensamiento del ser) con la univocidad y la teoría de categorías (lógica; pensamiento del ser-ahí) con la equivocidad –o la multivocidad–. “La relación de las matemáticas con la lógica (...) es (...) la de la univocidad de lo real (singularidad de una universalidad o de una verdad) con la equivocidad de lo posible (abstracción de las formas del ser-ahí)”, escribía Badiou en 2007 en la introducción a la reedición de *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*³⁵³. Es decir, se establece una doble relación, por un lado, entre lo unívoco y la multiplicidad (en nuestro caso bajo la tutela de la teoría de conjuntos) y, por otro, entre lo equívoco –o multívoco– y la relación (para nosotros pensada bajo el paraguas de la teoría de categorías). Para Badiou, esta correlación dialéctica (pensada en sus diferentes formas) se remonta hasta la fundación misma de la filosofía en tanto condicionada por el nacimiento de las matemáticas demostrativas^{354 355}. Eso sí, hay que subrayar que en la Grecia clásica todavía era

³⁵³ Ver Badiou (1969: 30 trad.)

³⁵⁴ Con respecto a la relación multiplicidad/relación, es de gran interés la conferencia de Badiou intitulada *Multiplicités et relations: un dilemme otologique* (ver, en la bibliografía relativa a los documentos de audio y/o visuales: Badiou, 2015). En ella se analiza dicha relación desde un punto de vista filosófico y matemático –pues es una cuestión indefectiblemente ligada al nacimiento de las matemáticas demostrativas y racionales como condición

una cuestión plenamente ontológica, en la que se establecía una dialéctica antagonista entre el primado del ser como univocidad y el primado del ser como equivocidad, sin diferenciar entre ser y existencia –o aparición, o ser-ahí–.

Sin embargo, lo que aquí más nos interesa consiste en desplazar el análisis al contexto contemporáneo de la filosofía en tanto condicionada por las matemáticas, concretamente al pensamiento de Badiou en lo que a la dialéctica ser/ser-ahí se refiere; es decir, la correlación entre, por un lado, la univocidad del ser pensado como multiplicidad pura por la teoría de conjuntos y, por otro, la equivocidad –o multivocidad– del ser-ahí –o existencia, o aparición– pensado como relación (flechas, o morfismos) –descriptible– por la teoría de categorías. La principal dificultad de esta relación estriba en que las nociones principales de cada una de ellas, como lo son el objeto (conjunto) para la teoría de conjuntos y la relación para la teoría de categorías, son susceptibles de ser confundidas o incluso fusionadas³⁵⁶: en la teoría de conjuntos se afirma el primado del objeto como relación de pares ordenados $\{\alpha, \beta\}$, disolviendo la relación en el objeto; mientras, en la teoría de categorías se afirma el primado de la relación –de

del nacimiento de la filosofía en la Grecia clásica–: primero, en los albores del nacimiento de la filosofía, invocando los nombres de Parménides, Heráclito, Demócrito y Platón; y, después, situado en el contexto contemporáneo de la filosofía en tanto condicionada por la relación matemática dominante entre la teoría de conjuntos y la teoría de categorías.

Sobre la cuestión de la univocidad asociada al objeto como forma del ser frente a la equivocidad de la relación como forma de la existencia, ver la conferencia *L'objet comme forme de l'être et la relation comme forme de l'existence* (enmarcada en la citada serie de conferencias bajo el nombre “Colloque Relation/Objet” en 2014). Aquí, Badiou (2014: vídeo) asocia la equivocidad y la relación a Heráclito y Aristóteles, mientras que sitúa del lado de la univocidad y del objeto a Parménides y Platón. Asimismo, enfrenta la propuesta de Platón (quien impone como objeto propio del pensamiento verdadero el ser real de las ideas) a la de Kant (el cual organiza el pensamiento del objeto de conocimiento a partir de la relación: son los fenómenos, cuyo ser real ignoramos, los que hacen consistir el fondo fenomenal). Finalmente presenta su propio enfoque, del que aquí daremos algunas pinceladas en las próximas líneas.

En *Mathematics of the transcendental*, aunque muy someramente, Badiou (2014b: 14-15) también asocia a Aristóteles con la teoría de categorías (primado de la relación y la multivocidad de la existencia) y a Platón con la teoría de conjuntos (primado de la univocidad del ser).

³⁵⁵ Es Szabo (1977) quien mejor analiza el peso que cobraron las matemáticas demostrativas en el nacimiento de la filosofía. En esa obra se pone el acento en el poema de Parménides, donde Szabo defiende que se contemplan reminiscencias del razonamiento por contradicción (*ad absurdum*), pensamiento que más tarde se extenderá a sus seguidores: los Eleatas. El propio Badiou (1988: 280) se hace eco de ello.

³⁵⁶ Ver, en la bibliografía dedicada a los documentos de audio y/o visuales, Badiou (2014).

relaciones– (estructuras relacionales), ausentando así, completamente, el objeto, pues su objeto es la relación misma³⁵⁷. De modo que en ambos casos, tanto en la postura que podríamos clasificar como platonismo –o realismo– (par teoría de conjuntos-objeto) como en la del anti-platonismo –o relativismo– (par teoría de categorías-relación), se evita la relación dialéctica entre objeto (conjunto) y relación (morfismo). Esta situación de ausencia de uno de los dos términos de la relación elimina toda posibilidad de relación dialéctica entre ambos, hecho que históricamente ha derivado en que si una metafísica se asentaba sobre uno de ellos automáticamente se marginara al otro. De modo que, con el objetivo de mantener viva la relación dialéctica, Badiou –obviando en parte la recomendación de Desanti de explorar la posibilidad de una ontología extrínseca basada en la teoría de categorías– propone, como venimos insistiendo, ligar la univocidad al ser –sirviéndose del pensamiento al que le da acceso la teoría de conjuntos– y la equivocidad a la existencia (ser-ahí, aparición) –gracias al pensamiento de la relación a partir de la teoría de categorías–; pero siempre manteniendo un nexo de unión que permita la correlación dialéctica entre ambas y evite el temido dualismo. Son tres los gestos principales que impulsan tal dialéctica:

1. Contra las fórmulas wittgensteiniana, que dice que las matemáticas son un juego de lenguaje –y nunca una forma de pensamiento³⁵⁸– (Badiou, 1992a: 154 trad.; 1998b: 90-91 trad.; 2004: 16; 2009c: 137-140, 179-180 trad.), y deleuziana, que afirma la univocidad del Ser desde una posición anti-platónica (Ibíd., 1997a: 31-47); Badiou defiende la univocidad del ser³⁵⁹ (Platón), pero desde una posición in-objetiva. Es decir, mantiene el concepto de ser ligado al de forma (las Ideas de Platón) pero lo separa del de objeto; el ser es forma sin llegar a ser objeto todavía. Si una ontología es posible, si algo se puede decir del ser en tanto ser, del ser sin atributos, tiene que ser matemáticamente, apelando a las diferentes formas (estructuras) que la teoría de conjuntos permite pensar, la única capaz de acercarnos al pensamiento del ser como multiplicidad pura inconsistente (tesis fundamental de *L'Être et l'événement*)³⁶⁰.

³⁵⁷ Previo a los desarrollos matemáticos contemporáneos, fue Kant quien más se esforzó por elaborar una noción de objeto pensada como relación y, además, concebida como fenomenología en vez de como ontología –como había sido hasta entonces–; aunque renunciando, sin embargo, a la posibilidad del pensamiento del ser.

³⁵⁸ “Las proposiciones de la matemática no expresan pensamiento alguno” (Wittgenstein, 2007: 6.21).

³⁵⁹ Hay que ser conscientes de que la declaración de la equivocidad del ser, en tanto ontológica, conllevaría una equivocidad generalizada, en la que no hay lugar para ninguna certitud.

³⁶⁰ Badiou no hace más que, siguiendo su propio programa, llevar al límite la tesis inicialmente sostenida por Husserl, a saber: que la ontología (el ser) es formal. Husserl (1962: 80) escribe que “es natural considerar toda esta

2. Pero, si el ser es pensado bajo la forma de la univocidad de la estructura (Formas, Ideas) conjuntista, es preciso que su aparición, su existencia, sea multiforme. La univocidad del ser se transforma en equivocidad (variabilidad) cuando aparece ahí-en-un-mundo, es decir, cuando se objetiva. El mismo ser (ontológicamente pensado) puede aparecer con diferentes y muy variadas formas objetivas determinadas por la red relacional en la que se inscriba (fenomenológicamente pensado).

3. Es ahí, precisamente, donde se encuentra uno de los puntos clave que permiten la relación dialéctica entre ser (univocidad, teoría de conjuntos) y ser-ahí (equivocidad, teoría de categorías). Para ello, es preciso que el objeto no sea una composición simple (o bien unívoco e irreducible, o bien relación), sino compuesta, en la que el ser es objetivado para ser pensado como ser-ahí, como relación posible. El objeto, así concebido, está compuesto por un múltiple (matemática, teoría de conjuntos) y por el resultado del protocolo de localización de tal múltiple en un mundo (lógica, teoría de categorías), es decir, (A, **Id**); designa la forma propia sobre la cual una multiplicidad inconsistente –pensada como forma (Idea, estructura)– viene a consistir en su aparecer en un mundo concreto –determinado por una compleja red de relaciones–.

Podemos decir, por tanto, que Badiou concentra la historicidad del pensamiento de todas esas correlaciones dialécticas de las que estamos hablando (ser/aparecer, univocidad/equivocidad, objeto/relación, extrínseco/intrínseco, lógica binaria/lógica trascendental, matemática/lógica) en una sola, concretamente en la relación dialéctica contemporánea –filosóficamente pensada, no matemáticamente– entre la teoría de conjuntos y la teoría de categorías. Relación que, analizada desde el marco conceptual y los axiomas filosóficos de Badiou, sobrepasa la discusión antagonista ontológica de la Grecia clásica (el ser como univocidad o como equivocidad) y las integra (todas esas correlaciones dialécticas) en una nueva metafísica (una onto-logía, dijimos) que permite la relación dialéctica no antagonista ente el ser como univocidad (teoría de conjuntos) y el ser-ahí como equivocidad –o multivocidad– (teoría de categorías). Badiou (1998b: 159-161 trad.) mismo sostiene que su postura es simultáneamente “ultraplatónica” y “citraplatónica”, es decir: afirma que la ontología no es más que la matemática misma (ultraplatonismo), pero sin renunciar a la lógica –aunque matematizada, separada del

matemática como una *ontología* (...), aunque *formal*, referida a los modos puros de algo en general”; refiriéndose, con “esta matemática”, a “el tradicional ‘análisis’ de los matemáticos, la matemática de los conjuntos, de las combinaciones y las permutaciones, de los números cardinales (...), de los números ordinales de diferentes niveles, de las multiplicidades” (Ibíd.: 79).

discurso del ‘giro lingüístico’– (citraplatonismo). Además, a pesar de que la teoría de conjuntos y la teoría de categorías, en su papel de condición matemática de la filosofía, disponen de diferentes recursos y ofrecen caminos dispares para afrontar las cuestiones cruciales relativas al ser, Badiou, a diferencia de Kant, las integra en una metafísica que consigue mantener viva la relación dialéctica ontología/fenomenología. Coincidimos totalmente con Bhattacharyya (2012: 92) cuando afirma que Badiou supera la articulación clásica de la relación entre ontología y fenomenología: donde había una oposición metafísica entre la una y la otra, ahora hay una diferencia de énfasis entre la “*onto-logía*” y la “*onto-logía*”; o, lo que es lo mismo, se establece una relación dialéctica entre ambas, conformando así una *onto-logía*³⁶¹.

Ese nexo de unión onto-lógico es doble: por un lado, en el objeto –merced al postulado materialista³⁶²–, que permite mantener la ligazón en un contexto de ‘naturalidad’; y, por otro, en un contexto de “despertar de la historia”³⁶³, en el acontecimiento³⁶⁴. Y es en este último, en el

³⁶¹ Ese desplazamiento de la relación, en el que la fenomenología –en tanto matematizada– es ontologizada –puesto que matemática = ontología–, habría sido imposible sin la revolución en el pensamiento matemático de los últimos doscientos años.

³⁶² Ver apartado 2.2.1.2. El objeto.

³⁶³ Ver *Le réveil de l’Histoire* (Badiou, 2011b). También se puede revisar lo que decíamos sobre las situaciones históricas (acontecimentales), en contraposición a las situaciones naturales, en el apartado 2.1.2. El acontecimiento en *L’être et l’événement*.

³⁶⁴ Aquí, siguiendo lo explícitamente expuesto en *Logiques des mondes*, podríamos incorporar un tercer nexo a nuestra propuesta. En realidad, según Badiou, son dos los nexos que agotan la dialéctica onto-lógica, a saber: el primero lo localiza en el objeto, a nivel local (lógica atómica de los objetos); el segundo lo localiza en la estructura de los mundos (ver libro IV en *Logiques des mondes*), a nivel global (lógica del aparecer en los mundos). En ambos casos el nexo va acompañado de un postulado materialista (especulativo, no una consecuencia de una deducción lógica) adaptado a las necesidades de la cuestión que está en juego; y, también en ambos casos, el ámbito lógico queda subordinado al ontológico. Sin embargo, puesto que aquí lo que nos interesa es poner el énfasis en los cambios más significativos que implica el paso del ser al ser-ahí, preferimos obviar ese segundo nexo global (relativo a la lógica del aparecer en los mundos) e incorporar un tercero, que, si bien no tiene lugar en la Gran Lógica de Badiou, sí que abre una brecha en ella y es capaz de provocar procedimientos de verdad: el acontecimiento. Además, su relevancia es aún mayor si tenemos en cuenta que los cambios que Badiou incorpora al concepto de acontecimiento en *Logiques des mondes* se encuentran en el origen de posteriores modificaciones. De todos modos, no hay que confundir lo aquí propuesto con nada novedoso, porque, de hecho, todo acontecimiento se inicia con la desestabilización ontológica de un objeto-sitio, es decir, de un objeto en sí mismo (donde reside uno de los dos nexos onto-lógicos que ya anuncia Badiou).

acontecimiento, donde tiene lugar la poderosa relación dialéctica entre ser y ser-ahí³⁶⁵, la única capaz de generar la violencia intelectual requerida para sustraerse a todo protocolo y derrumbar el muro que da acceso a la posibilidad de una infinidad de nuevas posibilidades.

“Se encuentra [el acontecimiento], en suma, para el pensamiento, en la juntura interior de la matemática y de la lógica matemática. El acontecimiento surge cuando la lógica del aparecer ya no es apta para localizar el ser múltiple que ella alberga” (Badiou: 1998b: 169 trad.).

Como sabemos, es a partir del advenimiento evanescente del ser a la superficie mundana de un objeto-sitio que pueden surgir nuevas formas de pensamiento –tanto en el terreno de la ciencia, de la política, del arte, como del amor–, inconcebibles desde el punto de vista de las leyes (redes de relaciones) del mundo en el que tienen lugar; es decir, formas de pensamiento que no estén sometidas a las leyes establecidas en dicho mundo.

³⁶⁵ Una relación que queda patente desde el momento en que todo acontecimiento encuentra su origen en un sitio, puesto que “un sitio es la revelación instantánea del vacío [categoría ontológica] que habita las multiplicidades, por la anulación transitoria que él opera de la distancia entre el ser y el ser-ahí [par l’annulation transitoire qu’il opère de l’écart entre l’être et l’être-là]” (Badiou, 2006: 389; 409 trad.). Es en las consecuencias de carácter lógico de tal suspensión que se decidirá si un acontecimiento lo es o no.

2.3.2. El objeto –sin sujeto–

Sin extendernos en demasía en el concepto de objeto (ya ha sido ampliamente tratado en el apartado 2.2.1.2. El objeto) y en su condición de ligazón para mantener viva la dialéctica ser/ser-ahí –y la del resto de correlaciones que ahora sabemos que aglutina, pues ha sido someramente introducido en el apartado precedente–, nos centraremos en destacar la singularidad que permite calificarlo de inédito³⁶⁶, no solo en los trabajos previos de Badiou, sino en el pensamiento filosófico en general.

El objeto, tal y como Badiou lo presenta en *Logiques des mondes*, es un concepto que la ciencia del ser en tanto ser (la matemática), de la multiplicidad pura inconsistente, no permite pensar. Un ente pensado como multiplicidad pura no es todavía un objeto; es a partir de *Logiques des mondes* que su pensamiento deviene factible. De modo que el objeto es una categoría lógica, del aparecer, relativa a la existencia en un mundo determinado; antes de la aparición de un múltiple en un mundo, ese múltiple sólo puede ser pensado en su pura determinación ontológica. Eso sí, puesto que “la ley de las cosas es ser en tanto puras multiplicidades (cosas)[³⁶⁷], pero igualmente ser-ahí en tanto aparecer (objetos)[³⁶⁸]” (Badiou, 2009b: 57 trad.), es necesaria una articulación onto-lógica que permita pensar el concepto de objeto como figura unitaria (bajo condición materialista y trascendental) de lo Uno, o sea, en calidad de multiplicidad (ontológicamente determinada, por el conjunto-soporte A) trascendentalmente indexada (lógicamente determinada). Lo que formalmente escribíamos (A, **Id**). Si un ente prendido en su ser, en su multiplicidad pura, viene intrínsecamente determinado por el conjunto de los múltiples que le pertenecen (dependiente del axioma de extensionalidad); un objeto (la aparición, localización de un ser en un mundo; ser-ahí del ser) depende, como figura onto-lógica, de esa determinación primaria y de una nueva de carácter extrínseco (determinado también por una red de relaciones establecidas entre los elementos que le pertenecen; la objetivación del ser, entonces, viene dada por su indexación trascendental), es

³⁶⁶ “Ce libre propose un concept entièrement nouveau de ce que c’est qu’un objet”, escribe Badiou (2006: 205) en la primera línea de la introducción que encabeza el capítulo destinado al objeto en *Logiques des mondes*; un concepto tal que autorice a hablar de “*cet être-là comme étant inflexiblement ‘lui-même’ [en tanto ser]*”.

³⁶⁷ Cuando Badiou habla de ‘cosas’ se está refiriendo a un ente pensado en su ser, sin aparecer todavía ahí-en-un-mundo.

³⁶⁸ “Toute objectivation est une sorte de marquage transcendantal des étants” (Badiou, 2006: 208).

decir, precisa de la existencia de una “cláusula lógica que vincule la naturaleza del objeto a los elementos del ente-múltiple [ser] del que él es la objetivación” (Badiou, 2006: 207; 223 trad.).

De modo que, sin ser a estas alturas nada novedoso, diremos que Badiou hace recaer el peso de ese nexo onto-lógico –inherente al concepto unificador de objeto–, concretamente, en el concepto de *átomo real*. De él decíamos que es un componente fenoménico, una especie de subapareciente del apareciente referencial que, por una parte, es un componente atómico (es simple, no se puede descomponer), y, por otra, es estrictamente determinado por un elemento subyacente a $\in A$, que es su subestructura ontológica. A lo que hay que sumarle que Badiou, recurriendo al especulativo *postulado del materialismo*, establecía dicha conexión onto-lógica estructuralmente: todo objeto está sostenido por una multiplicidad pura que, al aparecer en un mundo, se expone a una inteligibilidad singular. Es ahí donde se concentra el núcleo de la tensión dialéctica entre la multiplicidad pura sustractiva –que es el ser– y su localización relacional en un mundo (ser-ahí)³⁶⁹.

Es decir, un objeto, pese a ser una categoría del aparecer, debe estar ligado por una “cláusula lógica” a la naturaleza ontológica del ente-múltiple del que él es la objetivación (los elementos que le pertenecen, pensados como multiplicidad pura). Esa cláusula es la intersección inteligible entre un átomo de aparecer y un átomo de ser, que, decíamos, quedaba garantizada por el postulado materialista.

“El principal movimiento de pensamiento es remontar desde el ser hacia el ser-ahí, estableciendo que toda objetivación es una suerte de marcación trascendental de los entes” (Badiou, 2006: 208; 224 trad.).

Esa relación atómica, que garantiza el nexo onto-lógico³⁷⁰, junto con el carácter extrínseco (relacional) de la teoría de categorías, le permite a Badiou pensar un inédito concepto de objeto. Tomando como punto de partida que aparecer significa aparecer en un mundo, un objeto (ser-ahí de un ente intrínsecamente determinado) aparece en un mundo como consecuencia de las leyes objetivas del aparecer, sin necesidad de recurrir a ningún sujeto³⁷¹

³⁶⁹ “Aucun multiple ne sort indemne de son apparition dans un monde. S’il est là (...), il s’expose ‘en personne’ à une intelligibilité singulière, que ne délivre pas sa pure composition ontologique” (Badiou, 2006: 208).

³⁷⁰ “Ma conception fusionne en réalité, sous les espèces d’une algèbre générale de l’ordre, la ‘grandeur extensive’ [multiplicidad] et la ‘grandeur intensive’ [indexación trascendental]” (Badiou, 2006: 248).

³⁷¹ “L’objet est l’apparaître d’un étant-multiple dans un monde déterminé, et son concept (...) n’implique aucun

(empírico o trascendental) que garantice su constitución a partir de la receptividad –como si sucede en Kant³⁷²–.

“Aquí, el aparecer no depende en absoluto del espacio, del tiempo, o, de modo más general, de un campo trascendental cualquiera. No depende de ningún sujeto que pudiéramos suponer en su constitución. El ente-múltiple no aparece *para* un sujeto. El aparecer incumbe más bien a la esencia del ente, y ya que es imposible situarla conforme al todo, ha de hacer valer su ser-múltiple respecto a un no-todo, es decir, *respecto de otro en particular*, que determine el ser-ahí del ser que está ahí”. (Badiou, 1998b: 163 trad.).

Así, la objetivación de un múltiple, que no es otra cosa que su indexación trascendental (relativo al aparecer), no requiere de ninguna figura subjetiva; únicamente depende de lógicas objetivas: del álgebra trascendental y de la lógica atómica.

Sin embargo, históricamente ha existido una ligazón sujeto/objeto que jamás se había planteado el pensamiento de una noción de objeto independiente de la categoría de sujeto; hasta Badiou, para que un objeto existiera, para que pudiera ser pensado como tal, debía aparecer necesariamente a un sujeto, a una consciencia. Pero, como Badiou (2002: seminario) nos recuerda, no hay que perder de vista que en la filosofía de la Grecia clásica la noción de objeto no era equivalente a la generalizada hasta nuestros días (principalmente gracias a la propuesta kantiana, sucesora de los trabajos de Descartes y Hume); el objeto era, más bien, una instancia de la donación de ser en el marco del desarrollo de algún tipo de categoría de sujeto. En realidad, la categoría de objeto nos resulta relativamente cercana, podríamos decir que es una figura post-cartesiana. Así, el sentido contemporáneo dominante de la noción de objeto ha ido ligado a la categoría de experiencia, en el entrecruzamiento de lo empírico (donación; lo que se da en la experiencia; filosofía analítica) y lo trascendental (constitución; constitución de la experiencia por el sujeto; fenomenología); poniendo más el énfasis en el objeto, si se pertenece a la tradición empirista, o dejando caer el peso sobre la constitución, si se pertenece a la tradición

sujet” (Ibíd.: 245).

³⁷² Recordemos aquí que Badiou (2006: 245-255) realiza un análisis que enfrenta, principalmente en torno al concepto de objeto, su propuesta con la de Kant, a quien considera su oponente directo con respecto a esta cuestión.

trascendental (Ibíd.). Eso sí, en ambos casos (tradicción empirista y trascendental) el objeto es la cuenta por uno (una unidad de representación) de lo que un sujeto experimenta.

En cambio, Badiou (2009b: 57 trad.) convierte la “existencia” en un concepto “a-subjetivo”; gracias a la “fenomenología lógica” que constituye *Logiques des mondes*, “es posible hablar de la existencia independientemente de toda consideración acerca de la subjetividad”. El esfuerzo de Badiou en la construcción de una noción de objeto no dependiente de la categoría de sujeto se centra, por tanto, en establecer una ruptura radical con lo que la filosofía moderna lleva insistentemente repitiendo desde Descartes, y especialmente desde Kant. Badiou se postula directamente contra el imposible mismo de la filosofía moderna, un imposible que Meillassoux (2006: 49) enuncia así: “*sortir de soi-même, s’emparer de l’en-soi, connaître ce qui est que nous soyons ou pas*”. Asimismo, también supone un cambio de calado con respecto a su propia propuesta filosófica, pues hasta el momento no sólo había rechazado la elaboración de un concepto de objeto –fuera éste en términos de veridicidad o de verdad³⁷³–, sino que se había negado radicalmente a considerar el acontecimiento como susceptible de ser atrapado por tal categoría; algo que, como inmediatamente veremos, también se esfuerza en superar en *Logiques des mondes*, ampliando la objetividad –u objetivación– a la noción misma de acontecimiento. Un cambio considerable cuyas consecuencias no pueden, ni deben, pasar inadvertidas.

³⁷³ En cierto modo, hay que reconocer que, si bien implícitamente y sin someterlo (al objeto) a la construcción conceptual –aún mucho menos en el sentido de *Logiques des mondes*–, las multiplicidades que caen bajo las leyes de la veridicidad, de la enciclopedia del saber, de la lengua de la situación, juegan la función de objetos (lo discernible) en *L’être et l’événement*.

2.3.3. La objetivación del acontecimiento

Como señala Meillassoux (2011b: 122-124), el rechazo frontal de la noción de objeto constituía una de las señas de identidad de la filosofía de Badiou desde la publicación de *L'être et l'événement* en 1988; allí se apoyaba en una combinación de las principales posiciones contemporáneas del pensamiento en lo que a la relación sujeto/objeto se refiere (el marxismo althusseriano que destituye el sujeto en beneficio de la ciencia; los filósofos que suturados a la condición del arte se deshacen de ambas categorías; y los lacanianos que se adhieren tanto a una como a la otra). En *Manifeste pour la philosophie*, Badiou (1989: 49-56 trad.) explica las características principales –y anuncia la clausura– de *L'Âge des poètes* [*La Edad –o Era– de los poetas*]³⁷⁴, para más adelante, y apoyándose en dicha época, pasar a remarcar que para “un renacimiento posible de la filosofía” considera fundamental “el problema del *sujeto sin objeto*” (Ibíd.: 71 trad.). De todos modos, pese a incorporar la noción de objeto sin sujeto, Badiou tampoco renuncia plenamente a la de sujeto sin objeto; la teoría formal del sujeto que presenta en el libro I de *Logiques des mondes* nos sitúa ante un formalismo subjetivo sin objeto, o sea, en la línea de *L'être et l'événement*. Sujeto y objeto se convierten así en nociones que pueden ser pensadas independientemente, que no son interdependientes.

³⁷⁴ Con la categoría de “edad de los poetas” Badiou no pretende, ni mucho menos, sentar cátedra sobre una era históricamente reconocida, empíricamente demostrable y válida en el contexto de los análisis historicistas de la literatura, sino, más bien, encuadrar en un momento histórico una serie de poetas que le sirven para dar forma a una categoría válida para explicar una idea en la que se quiere apoyar; “la edad de los poetas” es, por tanto, una categoría filosófica. “*Âge*” hace referencia a una etapa concreta de la filosofía; y “*poètes*” al poema como condición de la filosofía –desde su nacimiento mismo– (Badiou, 2014c: 4). Con ella se refiere, si bien vagamente, a un periodo comprendido entre la Comuna de París y la postguerra de la Segunda Guerra Mundial, aproximadamente entre 1870 y 1960, incluyendo a poetas que van desde Rimbaud a Celan, pasando por Mallarmé, Hölderlin, Osip Mandelstam, Georg Trakl o Pessoa, entre otros. También anuncia renunciaciones, aunque jamás por cuestiones estéticas, como las de Victor Hugo o T.S. Eliot. La idea principal consiste en que, en un momento en el que la filosofía se encuentra fuertemente suturada a la política y a la ciencia, algunos poemas de los poetas que conforman esa época vienen a ocupar, además del propio papel de condición de la filosofía como espacio de la verdad (del pensamiento), el que ordinariamente era declarado como propio de las estrategias filosóficas; “the poems of the age of the poets are those in which the poetic saying not only constitutes a form of thought and instructs a truth, but also finds itself constrained to *think this thought*” (Ibíd.: 5). Sucintamente, la línea fundamental que permite a esos poetas sustraerse a los efectos de las suturas filosóficas de la época es la “*Destitución de la categoría de objeto*. Concretamente: la destitución de la categoría de objeto, y de la objetividad, como formas necesarias de la presentación” (Badiou, 1989: 51-52 trad.).

Una de las consecuencias más destacables de tal situación, lo acabamos de anticipar en el párrafo final del apartado precedente, es la materialización, u objetivación, de la categoría de acontecimiento; una categoría que hasta entonces siempre había estado sustraída a cualquier intento de objetivación, puesto que era la condición necesaria para mantenerse indecible. Con la sustracción del acontecimiento a las leyes que determinan el saber, Badiou se posicionaba en contraposición directa respecto al positivismo, el cual reduce la presentación al saber, al objeto, y para el cual no hay verdades, sino solamente veridicidad –en el sentido de *L'être et l'événement*–. Badiou defendía sin vacilar la elaboración de una categoría de verdad como pensamiento de lo genérico (un subconjunto genérico, en términos conjuntistas), antepuesta al pensamiento constructivista de lo verídico. De ese modo, el acontecimiento se constituía como una categoría totalmente subjetiva, dependiente de una nominación. Ahora, en *Logiques des mondes*, en cambio, una huella sustituye a un nombre, a la nominación³⁷⁵, dando así comienzo a un proceso de materialización (objetivación) de todo el procedimiento de verdad desde la aparición de un objeto-sitio. Badiou (2011a: 174-175) reconoce que ese gesto conlleva, en primera instancia, un (1) adelgazamiento [*amincissement*] del acontecimiento y, en segunda, un (2) desplazamiento de lo que es nuevo en un mundo (antes, una situación):

1. Fueron “perspicaces lectores”, como Desanti, Deleuze, Nancy o Lyotard, quienes rápidamente advirtieron a Badiou (2006: 381) sobre la radicalidad ontológica de su noción de acontecimiento: clausurada tanto por abajo (estructura ontológica), como por arriba (nominación). En consecuencia, gracias a los nuevos recursos que le proporciona la teoría de categorías, lleva a cabo el adelgazamiento del acontecimiento: si en *L'être et l'événement* se constituía como un múltiple supernumerario (suplementario a la situación), “in-fundado” (transgresión del axioma de fundación); en *Logiques des mondes* ya no depende exclusivamente de su estructura ontológica (autopertenencia), sino de la onto-lógica. Ahora, la estructura ontológica por sí misma no nos indica si se trata de un acontecimiento en sí mismo. Esa es la gran novedad que marca la redefinición de este concepto: su relación onto-lógica³⁷⁶. Lo que en esa primera obra se consideraba como la estructura acontecimental final –aunque solamente

³⁷⁵ “Une *trace* est substituée à un *nom*” (Badiou, 2011a:174); “j'économise tout recours à une mystérieuse nomination” (Ibid., 2006: 381).

³⁷⁶ “Ce jeu entre être et existence (entre ontologie et logique) est évidemment la nouveauté principale, quant à la doctrine du changement, par rapport à *L'être et l'événement*” (Badiou, 2006: 381).

verificable retroactivamente— en *Logiques des mondes* no es más que un sitio³⁷⁷ todavía; su caracterización total como acontecimiento, la determinación final de si un objeto-sitio alcanza la potencia acontecimental o no, depende, en última instancia, de las consecuencias —lógicas— de esa desestabilización ontológica primaria, es decir, de si es capaz de hacer que su inexistente propio (el del objeto-sitio) pase a la existencia máxima. El inexistente propio de un objeto —que no hay que confundir con el vacío ontológico— es una categoría de carácter lógico que también supone una novedad con respecto a *L'être et l'événement*³⁷⁸. Todo sitio, en tanto objeto (objeto-sitio), contiene un inexistente propio, un elemento que in-aparece en ese mundo (le corresponde el valor de intensidad de aparición mínimo, nulo), y de cuya existencia máxima depende, en última instancia, la determinación final de un acontecimiento. En consecuencia, Badiou (2006: 381; 401 trad.) se ve en la necesidad de subrayar, del mismo modo en que aquí venimos haciendo con insistencia, la importancia que cobra, en cuanto a la doctrina del cambio se refiere, el doble carácter onto-lógico en la composición del concepto de acontecimiento —y, en general, del resto de figuras menores de cambio—:

“Sin embargo, esta caracterización ontológica de la excepción que sostiene el cambio no basta. El múltiple que se autopertenece —el sitio— se expone, ciertamente, a su propia indexación trascendental. Pero puede ser que el grado de aparición que le es

³⁷⁷ Ya sabemos que un objeto-sitio es un múltiple objetivado —por el trascendental— que, al mismo tiempo, (se) objetiva, figurando él mismo entre sus propios elementos y siendo así capturado en la indexación trascendental del ente del que él mismo es soporte de ser (se puede revisar el apartado 2.2.2. El acontecimiento en *Logiques des mondes*). Eso sí, mientras que en *L'être et l'événement* el sitio acontecimental albergaba y presentaba la multiplicidad inconsistente de la situación completa, el vacío de tal situación; en *Logiques des mondes*, la multiplicidad que aparece en la superficie mundana es el conjunto-soporte del sitio mismo, no hay referencia alguna al mundo como totalidad. En suma, el sitio en *Logiques des mondes* ya no es un atributo estructural y estático del mundo en el que tiene lugar (antes situación), sino que tiene lugar y surge *en* ese mundo (Feltham, 2011: 108-109); cualquier objeto-soporte puede caer bajo su propia indexación trascendental. La confirmación de tal afirmación la encontramos en *Logiques des mondes*: “Il suffit pour cela [para que un sitio tenga lugar] qu'un multiple prétende apparaître en tant que référé à lui même, à sa propre indexation transcendentale” (Badiou, 2006: 381).

³⁷⁸ Si bien éste es un concepto novedoso con respecto a *L'être et l'événement*, no lo es del todo si se revisan su obras precedentes. Bosteels (2010a: 28) sugiere que la noción de inexistente comienza a gestarse en *Théorie du sujet* (Badiou, 1982), para posteriormente ser abandonada en el proyecto de corte ontológico, y, como aquí indicamos, recuperada y plenamente desplegada en *Logiques des mondes*. Además, añade que “este argumento a favor del inexistente como un signo o una traza de la contingencia, estaba anticipado por Althusser en alguno de sus trabajos no publicados de los setenta, de manera notable en el manuscrito de su *Libro sobre el comunismo*” (Ibíd.: 29).

así conferido sea muy débil, de tal suerte que las transformaciones del mundo que esa aparición induce sean totalmente limitadas, o hasta inexistentes. Hace falta necesariamente doblar la caracterización ontológica del acontecimiento con una caracterización lógica cuyo punto de partida resida en la identidad existencial conferida al múltiple afectado de autopertenencia”.

Es decir, el acontecimiento como tal, más allá de su estructura ontológica, no puede ser determinado (comprobado y realizado) más que por el sistema efectivo y material de sus consecuencias; la estructura ontológica no nos indica más que la existencia de un sitio. Y puesto que esas consecuencias que lo hacen posible son formalmente (lógicamente) comprobables (objetivas, por tanto), podemos decir que el adelgazamiento del acontecimiento es consecuencia de su objetivación. Es decir, su objetivación, con la incorporación de la noción de huella, excluye la dependencia exclusiva de la nominación y de la estructura ontológica, desplazando así su determinación final como acontecimiento a una dependencia de las consecuencias lógicas de la perturbación ontológica primera. En definitiva, es su doble carácter onto-lógico el que posibilita que la noción de acontecimiento no se quede en una pura disfunción ontológica y, de ese modo, que su determinación final se extienda al terreno de la aparición (de las relaciones lógicas regladas por el trascendental del mundo en el que tienen lugar) y de las consecuencias lógicas (las posibilidades de cambio que abre e induce).

Todo ello proporciona a Badiou las herramientas necesarias para introducir matices entre diferentes formas de transformación; algo imposible en el espacio puramente ontológico –y para algunos dualista–, donde sólo podía haber hechos (situaciones naturales; devenir natural) o acontecimientos (situaciones históricas; ruptura acontecimental y procedimiento de verdad). La eliminación de esa oposición rígida entre situación y acontecimiento abre la posibilidad de establecer, como vimos, una escala de tipos de cambio que evite la oposición radical del ‘todo o nada’: modificación (devenir mundano), hecho (sitio de existencia no máxima), singularidad débil (sitio de existencia máxima, pero consecuencias no máximas), y singularidad fuerte –o acontecimiento– (sitio de existencia máxima y consecuencias máximas también).

2. La segunda consecuencia del gesto que marca la objetivación del acontecimiento consiste, como decíamos, en el desplazamiento de lo que es nuevo en un mundo. En *L'être et l'événement*, lo que es verdaderamente nuevo en una situación es el acontecimiento: ese múltiple supernumerario que las leyes de la ontología no admiten constituye el suplemento novedoso en una situación. En cambio, en *Logiques des mondes*, la verdadera novedad se encuentra,

principalmente, en la figura del cuerpo-de-verdad, en cuyo caso no hay ningún suplemento excepcional de materialidad; la verdad –constituida como un cuerpo nuevo en un mundo– se construye a partir de lo que ya hay en ese mundo (cuerpos y lenguajes), es un cuerpo mundano, inmanente. Es por ello que un cuerpo-de-verdad debe poder ser reconocido y definido por sus propiedades lógicas. Lo nuevo, por tanto, se desplaza del acontecimiento como pura ruptura al sistema de red de consecuencias. Lo que sucedía en *L'être et l'événement* era que la acontecimentalidad, al ser lo verdaderamente novedoso de la situación (un múltiple supernumerario), en lo esencial entraba en coalescencia con la verdad³⁷⁹; a lo que se sumaba, como consecuencia de que el peso de la novedad recayese sobre la acontecimentalidad, que lo importante para el sujeto era el acontecimiento mismo, lo que, no obstante, en *Logiques des mondes* no constituye más que el sitio (la perturbación ontológica). En cambio, merced a la objetivación del acontecimiento y la incorporación de la noción de huella, lo importante para el sujeto pasa a ser el procedimiento mismo de verdad, el hecho de llevar al límite las consecuencias –lógicas– post-acontecimentales, o sea, la construcción fiel de un nuevo cuerpo subjetivado.

La objetivación del acontecimiento y el hecho de que ésta se extienda a sus consecuencias, igual que el desplazamiento de lo que es la novedad en un mundo, es una cuestión que Rabouin (2011: 46) califica de gran importancia política y ética. Hay que reconocer que, en *Logiques des mondes*, decir que un conjunto es objetivado implica que también pueda ser localizado. Y es ahí, precisamente en esa localización, donde éste considera que se encuentra la reparación de una falla importante de *L'être et l'événement*, a saber: la falta de materialidad –u objetivación– acontecimental que permitiera su localización condenaba a Badiou a dejar recaer todo el peso de la acontecimentalidad y del posterior procedimiento de verdad en la “apuesta [pari]” y en la “militancia”. Ahora, sin embargo, la objetivación del sitio y el paso de la nominación a la huella permiten la localización acontecimental y abren la posibilidad de que el interés se desplace del acontecimiento mismo a sus consecuencias, concentrándose así en la construcción del cuerpo-de-verdad, también él localizado –por sus puntos–. En suma, lo que Rabouin subraya es la idea de que Badiou se esfuerza por corregir lo que, como ya hemos indicado, le reprochaban, independientemente de la beligerancia ejercida, autores como Deleuze, Nancy, Lyotard, Bensaïd, Hallward, Laclau o incluso Žižek, entre otros: la distancia abismal

³⁷⁹ Ver, en la bibliografía correspondiente a los documentos de audio y/o visuales, Badiou (2006b).

entre situación y acontecimiento, y la radicalidad extrema –incluso “milagrosa”– que ésta exigía para la nominación acontecimental y la continuidad militante del procedimiento de verdad.

2.3.4. La objetivación del cuerpo subjetivable de una verdad

Como venimos repitiendo, la objetivación del acontecimiento se extiende al resto del proceso. De ahí que Badiou (2006: 205) afirme que la trayectoria de *Logiques des mondes* comience con un formalismo subjetivo –sin objeto–, haciendo referencia a las diferentes figuras subjetivas (fiel, reactiva y oscurantista); continúe con un objeto –sin sujeto– (figura onto-lógica de lo Uno); y finalice con la objetividad del sujeto, haciendo referencia a los cuerpos nuevos –subjetivables–. Además, sabemos que en esa obra el pensamiento del objeto que permite localizar la verdad en un mundo se hace tanto bajo el nombre de *cuerpo-de-verdad* como bajo los de *cuerpo subjetivado* o *cuerpo-sujeto*, dependiendo de dónde se ponga el énfasis: bien en los aspectos subjetivos (orientación subjetiva punto por punto); bien en los objetivos (localización de una verdad por sus puntos). Pensamos ese cuerpo, por tanto, como el soporte material –pero activo– del aparecer de una forma-sujeto en la que sus órganos tratan el mundo punto por punto; o como el espacio topológico que permite localizar una verdad en un mundo³⁸⁰. En consecuencia, se puede decir que, por primera vez en Badiou, el sujeto, ese soporte finito y material de las operaciones ejercidas –punto por punto– por un formalismo subjetivo, es objetivado; lo que constituye, en definitiva, también la objetivación de la verdad.

Puesto que toda verdad está bajo condición acontecimental, podemos decir que Badiou siempre se había opuesto no solo a toda tentación de objetivar el acontecimiento, sino también, por supuesto, y como corolario, a la objetivación de la categoría de verdad (Meillassoux, 2011b: 124). Esto es lo que Badiou (1989: 69 trad.) escribía en *Manifeste pour la philosophie*:

”(...) el acceso al ser y a la verdad suponía [en “la Edad de los poetas”] la destitución de la categoría de objeto como forma orgánica de la presentación. El objeto puede ser una categoría del saber, pero obstaculiza la producción post-acontecimiento de verdades. La desobjetivación poética, condición de una apertura a nuestra época como época desorientada, autoriza el enunciado filosófico que en su desnudez radical es: *toda verdad carece de objeto*”.

Sin embargo, Badiou encuentra en la teoría de categorías las herramientas necesarias para poder llevar a cabo su fenomenología objetiva y forzarla hasta sus últimas consecuencias, a

³⁸⁰ “Un corps est ce type très singulier d’objet apte à servir de support au formalisme subjectif, et donc à constituer, dans un monde, l’agent d’une vérité possible” (Badiou, 2006: 473).

saber: la objetivación del acontecimiento, por un lado, y la de las nociones de sujeto y de verdad, sirviéndose de la categoría de cuerpo nuevo (cuerpo subjetivable, o cuerpo-de-verdad), por otro. Un cuerpo nuevo inmanente al mundo en el que aparece (no hay más que cuerpos y lenguajes), que, en consecuencia, debe ser pensado como una recombinación lógica de lo que ya existe en el mundo, sin incorporación material de ningún tipo, pero que escapa a las leyes mundanas por estar originado en el acontecimiento, en la huella que dejó la perturbación ontológica primaria al elevar hasta la máxima existencia al inexistente propio del sitio.

Es decir, sujeto y verdad, en la materialidad de su soporte corporal, caen también bajo la objetivación generalizada ejercida en *Logiques des mondes*; el “coup de barre à droite” alcanza a todo el procedimiento de verdad. Es así, mediante una fenomenología objetiva, el modo en el que Badiou nos muestra cómo una verdad, una verdadera novedad inmanente a un mundo, puede aparecer en ese mismo mundo. Este gesto podría ser entendido incluso como un giro positivista de Badiou, pero ésta una cuestión que será abordada más abajo, concretamente en el apartado 2.3.9. ¿Giro positivista?. Veamos ahora las consecuencias de esta doble (sujeto y verdad) objetivación.

2.3.5. Variaciones en la categoría de sujeto

La constitución del sujeto, por tanto, sufre una evidente variación con el paso de un volumen al otro: en *L'être et l'événement* no era más que un punto local de un procedimiento de verdad, de un procedimiento genérico; en cambio, en *Logiques des mondes* se piensa a partir de la materialidad de un cuerpo, de la incorporación a un cuerpo nuevo. Si, además de esas dos configuraciones relativas al sujeto, echamos la vista atrás hasta el acontecimiento, y tenemos en cuenta que todo sujeto se encuentra originado en un acontecimiento, dispondremos de todos los ingredientes necesarios para dar forma a lo que supone la objetivación del acontecimiento y del sujeto (no se pueden concebir por separado, pues el segundo no puede ser sin el primero).

La primera y más importante de las consecuencias surge por la necesidad de corregir una carencia de la que adolece, como el propio Badiou reconoce –gracias a sus primeros críticos, de nuevo especialmente Lyotard y Desanti–, la propuesta filosófica de *L'être et l'événement*. Confiesa que en esa primera etapa el sujeto sólo puede surgir por la vía del *deus ex machina*³⁸¹: es el nuevo sujeto el que debe nombrar el acontecimiento, pero, a su vez, el acontecimiento es la condición *sine qua non* para el surgimiento de un nuevo sujeto. O, en otros términos: si el acontecimiento sólo puede ser reconocido en la situación mediante una nominación, y esa nominación no puede ser realizada más que por un sujeto, que, a su vez, para poder existir depende del reconocimiento –y nominación, por tanto– del acontecimiento en la situación; entonces, el sujeto no puede ser el que realice esa nominación, pues depende de ella. El problema radica en que la solución ensayada encallaba en un círculo vicioso que exigía que el sujeto que nombraba el acontecimiento lo hiciera ya como fiel a un acontecimiento precedente. En *Logiques des mondes*, en cambio, el acontecimiento –evanescente– deja una huella que permanece y permite que el sujeto se vaya constituyendo gracias a la fidelidad a esa huella acontecimental. Es ese cambio del que hablábamos en lo relativo a la objetivación del acontecimiento (se pasa de una nominación a una huella) el que permite evitar, una vez más, cualquier atisbo susceptible de ser interpretado como un misticismo milagroso. La huella, por tanto, permite resolver el problema circular que dificultaba la argumentación de la nominación

³⁸¹ Es una cuestión que va directamente ligada con la polémica sobre la distancia abismal entre situación y acontecimiento, una crítica que, en general, llega de los mismos autores. El propio Badiou reconoce esa carencia en una entrevista, el 28 de abril de 2006, con François Noudelman (ver, en la bibliografía relativa a los documentos de audio y/o visuales: Badiou, 2006a), donde él mismo utiliza la expresión “*deus ex machina*” en los términos en los que aquí lo expresamos.

acontecimental, por un lado, y la del surgimiento del sujeto, por otro.

Un segundo aspecto de relevancia consiste en que la importancia pasa de recaer sobre el lenguaje, en *L'être et l'événement*, a hacerlo sobre el cuerpo-sujeto, en *Logiques des mondes*. Es decir, la cuestión del procedimiento fiel (la producción de una verdad desde el punto de vista del sujeto) pasa de pensarse por medio de las indagaciones y de la técnica del forcing, en la primera obra; a ser una cuestión de reconfiguración lógica de lo que ya hay en un mundo, en la segunda. En *Logiques des mondes* la formación del cuerpo-sujeto se piensa a partir de los puntos que los órganos de un formalismo subjetivo tratan en el mundo. En suma, se pasa de forzar los saberes –al futuro anterior– mediante la lengua-sujeto, motivado por la creencia de la existencia de un indiscernible (de una parte genérica); a incorporarse a un cuerpo y participar –punto por punto– de su construcción, de la construcción de un cuerpo-sujeto, en el mismo mundo en el que ha tenido lugar el acontecimiento que ha dejado una huella capaz de desencadenar su nacimiento.

Por último, para concluir con lo concerniente al sujeto, y a pesar de que en este caso vayamos ha hacer referencia a los formalismos subjetivos, y no como hasta el momento a su objetivación propiamente dicha –aunque, por otro lado, están indisociablemente ligados (uno es el soporte material del otro, y el otro constituye la orientación subjetiva del primero), es preciso señalar que es Žižek (2012: 836) quien resalta la importancia de la incorporación, a la teoría formal del sujeto en *Logiques des mondes*, de nuevas formas subjetivas (sujeto fiel, reactivo y oscurantista) que hasta entonces no eran contempladas:

“In his *Logiques des mondes*, Badiou himself corrected the thesis that there is a Truth-Event only for those who recognise themselves in it: while the truth is always the truth of a particular historical situation, it affects the *entire* situation”.

Mientras que en *L'être et l'événement* el acontecimiento únicamente abría la puerta a la creación de un sujeto fiel, y en él solo podían participar aquellos que reconocían (nominaban) dicho acontecimiento; en *Logiques des mondes* la pertenencia a una figura subjetiva se extiende también a aquellos que, perteneciendo a ese mismo mundo (o a otro distinto, en caso de que se trate de la “resurrección” de una verdad), reaccionan ante las consecuencias del acontecimiento –pues éste deja una huella objetiva– de un modo no fiel. De tal suerte que se crean nuevas figuras subjetivas tanto si se participa en un nuevo procedimiento de verdad de un modo fiel a la huella acontecimental (producción de un nuevo presente) como si se actúa de un modo

reaccionario frente a ese procedimiento de verdad (extinción del nuevo presente mediante la invención de nuevas prácticas conservadoras), o si se toma parte de un movimiento oscurantista que trate de ocultar el nuevo presente (imponiendo la figura de un Cuerpo trascendente siempre adecuado a las exigencias post-acontecimentales).

Toscano, por su parte, sitúa el origen de ese tipo de sujetos (si bien más en un sentido ético-político que epistemológico) no fieles a la huella acontecimental en la década de los 70, concretamente en los trabajos en torno a la elaboración de *Théorie du sujet* (Badiou, 1982). En un capítulo –de una obra colectiva– que porta el significativo título de “Théorie des autres Sujets”, Toscano (2011: 96) afirma que, en *Théorie du sujet*, Badiou, a pesar de negar la posibilidad de un sujeto burgués, ya se cuestionaba sobre la pertinencia de incorporar configuraciones subjetivas que, desde un punto de vista ético, no fueran portadoras de novedad y universalidad. Asimismo, también localiza en *Théorie du sujet* la fuente de la que beben las propuestas que constituyen “el Mal” en *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (Badiou, 1993), donde se afirma que las patologías de la subjetividad solo pueden ser pensadas a partir de los *impasses* posibles de la formalización del sujeto de verdad; lo que significa que todo sujeto (fiel o no) es, como dijimos en su momento, sujeto de una verdad; o incluso, recurriendo a estas elocuentes palabras de Badiou (2006: 71; 81 trad.) en *Logiques des mondes*, que “desde un punto de vista subjetivo, no es porque hay reacción que hay revolución, es porque hay revolución que hay reacción”. De modo que, si bien en *L'être et l'événement* renuncia –quizá por cuestiones técnicas– al desarrollo de las figuras subjetivas de las que venimos hablando, y concentra la negación del procedimiento de verdad únicamente del lado del estado –de la situación–, podemos aquí incorporar la idea de que *L'éthique* marca, sólo en este sentido, el recomienzo de una vuelta a los orígenes, con la que Bruno Bosteels estaría francamente de acuerdo³⁸².

Aquí, en relación con la figura formal del sujeto, también podríamos hablar de los afectos asociados a la categoría de sujeto, tanto en lo que se refiere a la incorporación a un procedimiento de verdad (el terror, la angustia, el coraje y la justicia) como a los propios de cada uno de los terrenos de la verdad (entusiasmo, en la política; placer, en el arte; alegría, en el amor; y beatitud, en la ciencia); sin embargo, todo lo que vaya más allá de subrayar la existencia de una

³⁸² Bosteels (2007: 156-157; 2009: 138), tras hacer alusión, recordémoslo, a unas palabras de Badiou en las que “se refiere a *Logiques des mondes* como una reescritura de *Théorie du sujet* bajo condición de *L'être et l'événement*”, defiende la tesis propia de que, en términos generales, “*Logiques des mondes* puede leerse también como una extensión, e incluso una autocrítica, de *L'être et l'événement*, bajo condición de *Théorie du sujet*”.

clara variación con respecto a *L'être et l'événement* –modificaciones que, lo veremos, lanzan una mirada nostálgica a *Théorie du sujet*–, quedará reservado, si es pertinente, para el espacio dedicado a esta cuestión en el apartado concerniente a la ética.

2.3.6. Variaciones en la categoría de verdad

El desplazamiento en torno al cual gira todo cambio que afecte a la categoría de verdad es el que transcurre de la verdad como parte genérica de una situación a la verdad como cuerpo-de-verdad en un mundo. No obstante, no hay que olvidar que el desplazamiento no es más que un desplazamiento en el pensamiento (de la matemática a la lógica –matematizada–; del ser al ser-ahí); las verdades no pierden su carácter ontológico genérico por el hecho de ser pensadas en su aparecer, es decir, una verdad que aparece en un mundo como un cuerpo-de-verdad sigue siendo genérica en su ser. En *L'être et l'événement* se partía de un acontecimiento supernumerario que possibilitaba la formación de un subconjunto genérico (\varnothing está incluido pero no pertenece a la situación) y, mediante el sujeto y su lengua (la lengua-sujeto), se forzaban –al futuro anterior– enunciados que en una extensión genérica ($S(\varnothing)$, en la que el conjunto genérico es parte y también pertenece) serán verídicos; o, de otro modo, se forzaba a la situación a aceptar el conjunto genérico no solo como parte, sino también como elemento propio, pasando así de ser una situación a ser una extensión genérica. Es decir, la verdad se pensaba como una suplementación a la situación. En *Logiques des mondes* la verdad es un procedimiento de construcción en un mundo determinado; no hay ningún tipo de suplementación, se construye a partir de la materialización de la huella³⁸³ y los formalismos subjetivos que orientan –punto por punto– el cuerpo-de-verdad (o cuerpo-sujeto, es lo mismo; aunque en este caso, por razones obvias, utilizaremos el primero); un cuerpo, entonces, que está compuesto por todos los elementos que se incorporan al nuevo presente acontecimental. En suma, se puede decir que una verdad ontológicamente pensada es el resultado de una suplementación genérica, de un procedimiento genérico; mientras que una verdad lógicamente pensada implica el despliegue, en un mundo, de un nuevo cuerpo construido con lo que ya hay en el mundo, pero fielmente subjetivado, a partir de las consecuencias acontecimentales (la huella), punto por punto.

Una de las consecuencias más significativas de esta noción de verdad, de cuerpo-de-verdad, es a nivel práctico, pero de origen técnico. El cuerpo-de-verdad es un espacio topológico que nos permite localizar, por la potencia de localización de los puntos del trascendental de un mundo, lo que de un modo más abstracto calificamos como una verdad. Por su parte, lo que

³⁸³ Recordemos que una huella de acontecimiento no es más que el paso del inexistente propio de un objeto-sitio a la máxima existencia, siempre como consecuencia de que ese sitio también haya sido de existencia máxima. O sea, si $EA = M$ y $(EA \Rightarrow E\emptyset_A) = M$, entonces $(E\emptyset_A = \mu) \rightarrow (E\emptyset_A = M)$.

podríamos denominar el problema técnico consiste en que el cuerpo (conjunto de los elementos del objeto-sitio que mantienen una relación de máxima proximidad con el inexistente que ha venido a la existencia máxima como consecuencia acontecimental, es decir, los elementos de un sitio que se incorporan a un nuevo presente), pensado como figura topológica, tiene unas limitaciones lógico-matemáticas que obligan a pensar un cuerpo de modo reducido, compactado al interior de un objeto-sitio. Por tanto, mientras que en *L'être et l'événement* la noción de multiplicidad genérica era pensada como una secuencia infinita de indagaciones que exploran la situación, llegando incluso a crear una extensión genérica, es decir, una nueva situación; en *Logiques des mondes* el cuerpo-de-verdad queda reducido a los elementos del objeto-sitio, y, además, la posible existencia de un mundo nuevo no queda aclarada³⁸⁴. El inconveniente a nivel práctico radica en que la incorporación a una verdad queda reducida a los elementos del sitio, nadie que no pertenezca al sitio puede incorporarse a un nuevo presente, a un procedimiento de verdad; lo que a nivel práctico reduce de modo considerable su capacidad de expandirse, especialmente si la comparamos con lo que sucedía en *L'être et l'événement*, donde las indagaciones se extendían por toda la situación. Por otro lado, ante esa carencia expansiva, hay que reconocer el hecho de que un cuerpo nuevo, en tanto recombinación lógica de lo que ya hay en un mundo, es consecuencia del despliegue de las consecuencias del paso a la existencia máxima de un inexistente (huella) y del paso a la inexistencia de un existente previo (destrucción); es decir, encuentra su origen en la modificación del trascendental de ese mundo (del orden mundano) en el acto de llevar el cambio de las leyes que reglan ese mundo hasta el límite de su potencialidad organizativa. De modo que tal carencia, la que situamos en las posibilidades de 'extensión' del cuerpo como figura subjetivada, puede quedar compensada por la modificación del trascendental que regula ese mundo, la misma que el procedimiento de verdad despliega hasta el límite gracias a que un acontecimiento a inducido "poco a poco una reorganización del trascendental del mundo" (Badiou, 2006: 601; 630 trad.).

Feltham (2011: 112), por su parte, pone el foco en la problemática de que no se aclare "cómo un mundo puede devenir un *nuevo* mundo, cómo un mundo se *transforma* en otro mundo", y reclama la necesidad de que la teoría de la transformación "supere las fronteras de un solo y único mundo". Sitúa el origen del problema en la limitación que conlleva el carácter "compacto" del cuerpo-de-verdad, el cual, como decimos, se ve reducido al objeto-sitio (Ibíd.: 112, 118). A nuestro entender, más allá del completo interés que merece el cuerpo-de-verdad (él

³⁸⁴ El propio Badiou (2011a: 174) se hace eco de esta imprecisión: "Y aura-t-il grâce à lui [al cuerpo-de-verdad], à la fin, un autre monde? C'est une question que le livre [*Logiques des mondes*] laisse à son indécidabilité".

es lo verdaderamente nuevo en *Logiques des mondes*; la creación de un nuevo presente), no hay que perder de vista que la reconfiguración del objeto-sitio también comporta, como acabamos de indicar citando al propio Badiou, una reorganización del trascendental del mundo. Si bien el cuerpo-de-verdad queda reducido a los elementos del objeto-sitio que a él se incorporen, la repercusión de la reorganización trascendental afecta al mundo por completo. Se llame o no “cambio de mundo”, del mismo modo en que llamábamos extensión genérica a la nueva situación que se creaba a partir del surgimiento de un múltiple supernumerario, lo cierto es que las consecuencias de la creación de un nuevo presente, de un procedimiento de verdad, afectan trascendentalmente al mundo –en el que ha tenido lugar– en su totalidad, dado que cambian las relaciones que lo reglaban.

Hablar de la categoría de verdad en sentido clásico, como de hecho Badiou la concibe³⁸⁵, es sinónimo de universalidad; si no, no sería necesario recurrir a la categoría verdad, con la de saber sería suficiente. Si Badiou recurre a la categoría clásica de verdad es porque considera que, además de cuerpos y lenguajes (de particularidades, en suma), también hay lugar para las verdades inmanentes (universalidad singular), surgidas a partir de una ruptura inmanente (singularidad universal) que abre una infinidad de nuevas posibilidades en un mundo (o situación) concreto. Es esa ruptura acontecimental la que le permite hablar de verdades inmanentes, de universalidad. Pero, del mismo modo que sucede en el resto del procedimiento de verdad, desde el desajuste ontológico mismo (el sitio), el paso del ser al ser-ahí (la objetivación del proceso) también tiene sus consecuencias en el modo de concebir la universalidad. Badiou (2009b: 132-135 trad.; 2015b: 69-70) considera que el paso de pensar la verdad tomando como concepto central la multiplicidad genérica a pensarla apoyados en el concepto de cuerpo-de-verdad entraña un desplazamiento, en el seno de la concepción de lo universal, que va de la universalidad como una noción en sentido negativo a otra de tipo afirmativo. La universalidad negativa se encuentra ligada a la ausencia de una identidad predicativa del conjunto genérico de una situación, lo que indica la imposibilidad de reconocer tal parte genérica por sus particularidades, pues es un subconjunto indiscernible de la situación. Quizá ese sea el término que mejor la defina en el caso que nos ocupa, dado que, como dijimos, cuando en lo

³⁸⁵ Así lo reconoce él mismo. Ver, en la bibliografía sobre los documentos de audio y/o visuales: Badiou (2013a). Por otro lado, es preciso señalar que no nos detendremos demasiado en esta cuestión, pues más abajo dedicaremos un apartado completo a la universalidad; lo importante aquí es subrayar el cambio que implica el paso del ser al ser-ahí en su pensamiento.

relativo a la categoría de verdad en *L'être et l'événement* tratábamos las multiplicidades genéricas, genérico e indiscernible son sinónimos, eso sí, destacando el matiz de que el primero detenta connotaciones positivas y el segundo negativas; una universalidad negativa es, por tanto, la asociada a lo indiscernible, a un subconjunto que el lenguaje de la situación no es capaz de clasificar. En suma, la producción de verdades pensada ontológicamente, contenida en la capacidad para crear en diferentes situaciones subconjuntos genéricos (indiscernibles), genera un tipo de universalidad negativa. En cambio, las verdades pensadas como cuerpos subjetivables, orientadas punto por punto a partir de un formalismo subjetivo que se apoya en la eficacia de sus órganos, es decir, construidas como excepciones lógicas inmanentes a un mundo en el que una ruptura acontecimental ha inducido su construcción, únicamente con los mimbres propios de ese mundo (cuerpos y lenguajes), generan un tipo de universalidad afirmativa. En *Logiques des mondes* no se trata, como en el caso de la ontología, de determinar lo que una verdad es, lo que la in-discierne del resto de multiplicidades de una situación; sino de mostrar lo que *hace* una verdad, cómo a partir de los objetos propios del mundo (cuerpos y lenguajes) se construye una verdad que puede ser inteligible y desplegada en otros mundos diferentes al de su surgimiento.

Asimismo, la categoría de verdad, todavía en cuanto a lo que a la universalidad se refiere, va asociada a un tercer término que varía en función de si esta última es entendida en sentido negativo o en sentido positivo. Partamos, como hasta el momento hemos procedido, de *L'être et l'événement*. En este caso, ateniéndonos a la figura matemática que soporta el pensamiento de lo que llamamos una verdad, el conjunto genérico, debemos anotar que la universalidad de las verdades va ligada a la infinitud (es ese tercer término); la multiplicidad genérica, esquema ontológico de una verdad, es infinita. En *Logiques des mondes*, en cambio, Badiou prefiere el término de eternidad³⁸⁶. El cuerpo-de-verdad, como cuerpo subjetivado que encarna (materializa) el despliegue fiel y subjetivado de las consecuencias acontecimentales, conlleva la inscripción de un presente (temporal, espacial y cultural en un sentido amplio) en la eternidad. De ahí que las verdades puedan ser no solo reconocibles desde mundos heterogéneos al de su construcción, sino también resucitadas en ellos; su origen acontecimental –inmanente– las dota de un carácter, recordémoslo, trans-temporal, trans-mundano y trans-lingüístico. En suma, infinitud relativa a la forma del soporte ontológico (matemático) de la categoría de verdad, por un lado, en *L'être et l'événement*; y eternidad como “resultado efectivo del proceso” de creación de un nuevo cuerpo-de-verdad, por otro, en *Logiques des mondes* (Badiou, 2009b: 136 trad.).

³⁸⁶ Aunque éste empieza a aparecer en sus escritos e intervenciones durante el proceso mismo de gestación de ese libro, como así lo sugiere en *Second manifeste pour la philosophie* (Badiou, 2009b: 136 trad.).

2.3.7. La posición del filósofo

La posición del filósofo tampoco queda exenta del desplazamiento generalizado originado por el paso de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes*, de pensar el ser a pensar el ser-ahí. Es Meillassoux (2011b: 133-139) quien, en el primer simposio internacional (*Autour de Logiques des mondes*) consagrado a *Logiques des mondes*, poco después de su aparición en 2006³⁸⁷, desvela este interesante cambio relativo a la posición que el filósofo (Badiou en el caso que le –y nos– ocupa) adopta con respecto a lo que –y sobre lo que– escribe. Un desplazamiento que, además, no solo comporta un mayor o menor distanciamiento en relación a aquello sobre lo que escribe (principalmente acontecimiento y procedimiento de verdad), sino también un diferente grado de compromiso y un cambio de estilo de redacción. En el texto publicado de la conferencia, Meillassoux sitúa el origen de tal diferenciación en el tipo de adversario al que Badiou pretende hacer frente, en lo que ése privilegia, a saber: el positivismo y la metafísica dogmática en *L'être et l'événement*, y el relativismo del materialismo democrático postmoderno en *Logiques des mondes*. Las posiciones que tales oponentes exigen, y que Badiou adquiere, se corresponden, respectivamente, con el filósofo como “quasi-sujeto archi-anónimo [*quasi-sujet archi-anonyme*]” y el filósofo como “quasi-sujeto archi-comprometido [*quasi-sujet archi-engagé*]”. El quasi-sujeto archi-anónimo se sitúa al borde, externo –matiza Meillassoux–, del compromiso; es el lugar pertinente para, por un lado, redactar el trabajo militante de los procedimientos de verdad y, por otro, la esencia misma de la acontecimentalidad. En *L'être et l'événement*, el hecho de situarse fuera del procedimiento de verdad le permite (a Badiou) desplegar el pensamiento del acontecimiento como tal, como figura de lo indecible, y de la verdad en general, como subconjunto genérico; aquí no se trata de pensar un acontecimiento u otro, comprometido con el procedimiento de verdad, sino de desarrollar su estructura universal. Para pensar el acontecimiento y la verdad en su ser, el filósofo necesita, por tanto, situarse al borde de tales procedimientos, con una distancia que lo mantenga ajeno a la particularidad de todo compromiso³⁸⁸. De ahí que el estilo que mejor se adapta a la liberación de tal pensamiento sea un estilo preciso, frío, distante, el que permite al filósofo mantenerse al margen.

³⁸⁷ Recordemos que pese a que su publicación es en 2011, el texto fue leído en el año 2006, en el primer simposio internacional dedicado al análisis de *Logiques des mondes*, organizado bajo el título *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. El resto de ponencias de aquel simposio también se encuentran publicadas en Rabouin, Feltham y Lincoln (2011).

³⁸⁸ “Le faire-époque des vérités n'est pas à proprement parler une fidélité à l'événement, car cette fidélité résolve

En cambio, para la elaboración de *Logiques des mondes* el contexto (predominancia del materialismo democrático) y las exigencias de lo que se pretende pensar (cómo es posible la construcción de una verdad como despliegue comprometido de las consecuencias acontecimentales inducidas por un acontecimiento que ha abierto una brecha en las leyes que regulan el mundo en el que ha tenido lugar) empujan a Badiou a situarse en la posición del quasi-sujeto archi-comprometido. Lo importante en este caso es el despliegue mismo del procedimiento de verdad (cómo se da la formación de un cuerpo-de-verdad orientado, punto por punto, por un formalismo subjetivo), su proceso de construcción; y no el pensamiento de la estructura ontológica de un conjunto supernumerario en la situación. El filósofo, de ese modo, en la necesidad de situarse en el interior de diferentes procedimientos de verdad³⁸⁹, se ve forzado, como Badiou (2011a: 176-177) mismo lo reconoce, a elaborar un discurso cercano, plagado de guiños autobiográficos³⁹⁰ (notas, anécdotas, agradecimientos, citas, interpelaciones personales, ejemplos...), que lo sitúan del lado del relato, de la experiencia.

En definitiva, la elaboración y redacción de cada uno de los volúmenes implica, más allá de todas las cuestiones teóricas, que el filósofo adopte una posición adecuada a las exigencias requeridas en cada uno de ellos: ya sea cercana al anonimato, como es en el caso del discurso ontológico de *L'être et l'événement*; o interna a los procedimientos de verdad, como en la fenomenología objetiva desplegada en *Logiques des mondes*, donde Badiou incorpora multitud de datos autobiográficos. Meillassoux (Ibíd.: 134), elegantemente (recurriendo a dos de los poetas de mayor peso de la “época de los poetas”), califica tales posturas como la de la lógica mallarmeana [*logique mallarméenne*] –del filósofo anónimo– y la de la lógica pessoana [*logique pessoenne*] –de la heteronimia subjetiva–.

n'est le propre que d'un sujet, ce que le philosophe *comme* philosophe n'est pas, puisqu'il est démuní de vérité propre” (Meillassoux, 2011b: 133). En ese mismo simposio internacional del que hablamos (*Autour de Logiques des mondes*), Badiou (2011a: 176) contesta reforzando esa misma idea: “Le philosophe est dans un certain classicisme qui consiste à se tenir au bord des procédures pour se prononcer sur leur substructure ontologique [multiplicidad genérica] et sur leur corrélation aux figures du savoir [la técnica del forzamiento de Paul Cohen]”.

³⁸⁹ “Le quasi-sujet qui se pense lui même comme l'unité non pas d'une seule vérité, mais d'une multiplicité de vérité appartenant à une multiplicité de procédures de vérité. (...) Cette unité des sujets des différentes procédures de vérité, dont le quasi-sujet philosophe se fait le ventriloque universel, s'identifie ainsi à la voix archi-engagée qui ‘parle’ dans *Logiques des mondes*” (Meillassoux, 2011b: 135).

³⁹⁰ Un discurso, dirá Meillassoux (2011b: 135), cercano al repudiado (por Badiou) discurso de los anti-filósofos Rousseau, Kierkegaard o Nietzsche; “l'antiphilosophe dont le propre (...) est toujours de se mettre en scène en sa singularité, en sorte de parer à la généralité illusoire et oppressive du concept”.

2.3.8. Abandonos

Entre los abandonos más notorios se encuentran algunos de los que ya han sido aquí explícitamente relatados como consecuencias –colaterales, podríamos decir– de las exigencias conceptuales y teóricas que conlleva el desplazamiento del pensamiento del ser como multiplicidad pura a su aparición ahí-en-un-mundo. De ellos, los de mayor peso caen del lado del acontecimiento, consecuencia natural del esfuerzo profesado por Badiou para lograr reducir, por un lado, la dependencia ontológica que el resultado final de un procedimiento de verdad tenía del propio acontecimiento (en sentido estrictamente supernumerario); y, por otro, la distancia abismal que lo separaba (al acontecimiento) de la situación. Pero también hay abandonos que afectan al sujeto o a la verdad, cuyas muestras más significativas e incontestables –de entre lo que hasta el momento hemos revisado– serían, por un lado, la que conforman el abandono del carácter puntual del acontecimiento y el de la doctrina de la nominación dependiente del sujeto; y, por otro, la superación de la fidelidad como única figura subjetiva.

No obstante, aún resta un importante abandono que, además, como bien señala Bosteels (2007: 163; 2009: 148), no se reduce a *L'être et l'événement*, sino que afecta también a obras posteriores pero fieles a las consecuencias de la primera, a saber: *Conditions* (Badiou, 1992a) o *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (Badiou, 1993); a partir de *L'éthique* Badiou se centra en las nuevas posibilidades filosóficas que abre la teoría de categorías. Nos referimos aquí, tomando como referencia a Bosteels (2007: 163-164; 2009: 148-150; 2011: 72-74), al abandono de la doctrina de lo innombrable como punto de detención del proceso de forzamiento, hecho que el mismo Badiou (2003a: 133) reconoce en una entrevista con Peter Hallward y el propio Bruno Bosteels (realizada en 2002, cuatro años antes de la publicación de *Logiques des mondes*):

“It’s quite possible that the category of the unnameable may prove irrelevant. (...). We are no longer in the logic of *names*, but in a logic of *consequences*. We will simply say that there are some things that are inconsequential, that some things do not enter into the field of consequences. (...). The risk [el riesgo de totalización de una verdad] does not disappear. But it’s no longer of the order of a forced nomination. Basically, by recognising the quasi-ontological category of the unnameable, I made concessions to the pervasive moralism of the 1980s and 1990s. I made concessions to the obsessive omnipresence of the problem of Evil”.

Es cierto, como Bosteels indica, que con el abandono de la doctrina de lo innumerable y la inauguración del despliegue de consecuencias lógicas que se practica en *Logiques des mondes* se elimina el veto moralizante; pero no es menos cierto, y esto no lo señala, que la propia teoría desarrollada en *Logiques des mondes* contiene implícitos sus propios límites. El primero, que ya Badiou (Ibíd.) advierte en esa misma entrevista, tiene su origen en la huella acontecimental, pues ésta viene dada por la elevación del inexistente propio del objeto-sitio hasta el grado máximo de existencia, un límite intramundano que marca el grado máximo –insuperable– a partir del cual se desplegarán las consecuencias. El segundo límite, que no es subrayado siquiera por Badiou, consideramos que viene impuesto por lo que más arriba catalogábamos como un problema técnico de consecuencias prácticas: el cuerpo subjetivable queda reducido a constituirse como una ‘parte’ del objeto-sitio; no tiene la posibilidad de extenderse, como sí sucedía con el subconjunto genérico en *L’être et l’événement*, por toda la situación (por todo el mundo). Las diferencias técnicas de la teoría de conjuntos y la teoría de categorías proporcionan unos límites internos –o ausencia de ellos– al intento de totalización de un procedimiento de verdad. De ahí que, a nuestro entender, el límite, si bien en este caso no es moralizante, queda igualmente fijado –de modo implícito y como consecuencia de las reglas de pensamiento impuestas por los formalismos de la teoría de categorías–. Es la propia lógica, y el respeto a sus reglas, la que marca los límites –no moralizantes– del alcance posible de las consecuencias post-acontecimentales, desplegadas punto por punto por los órganos de un cuerpo fielmente subjetivado, en un procedimiento de verdad.

2.3.9. ¿Giro positivista?

En el comienzo absoluto del apartado 2.3., en el subtítulo mismo, recurriamos a una cita de Badiou que más tarde explicábamos: “un coup de barre a droite”; ahora insistimos de nuevo en ello, porque es precisamente ahí, con referencia a ese giro a la derecha, a ese claro desplazamiento del pensamiento sustractivo hacia la objetivación, donde Meillassoux (2011b: 125-133) pone el acento: ¿se ha convertido el acontecimiento, al dejar de depender de la apuesta militante (intervención), en un objeto del saber? Si es así, ¿podríamos decir que se da una “positivación [positivation]” del acontecimiento? En tal caso, como consecuencia de la objetivación de todo el proceso de creación de las verdades, ¿podríamos afirmar que la filosofía de Badiou sufre una “desviación positivista”? En suma, ¿se sitúa Badiou, con *Logiques des mondes*, en una posición de sumisión ante la vía del saber positivo –uno de sus grandes enemigos declarados–? Contestaremos, rotundamente y en clara conformidad con Meillassoux, que no, que Badiou se muestra firme frente a la posibilidad de convertir en objeto del saber el acontecimiento y, con él, todos los niveles del procedimiento de verdad, hasta la verdad misma. Sin embargo, el consenso con Meillassoux no es pleno, los argumentos en los que apoya su posición final no nos satisfacen del todo.

La clave de la cuestión sobre un posible giro positivista de Badiou en *Logiques des mondes* se encuentra en la noción de indecidibilidad. En *L'être et l'événement* el acontecimiento –cuyos elementos están impresentados en la situación y él mismo, debido a su auto-pertenencia, sustraído a las leyes de la presentación misma (decíamos que se encuentra forcluido de las leyes de la ontología matemática)– permanece indecidible y, en consecuencia, requiere de la afirmación subjetiva de su haber tenido lugar en la situación (de su pertenencia a ella), de una nominación, es decir, de la decisión subjetiva sobre lo indecidible. Por contra, en *Logiques des mondes* Badiou no habla en ningún momento de indecidibilidad, ni de la necesidad de la nominación subjetiva del acontecimiento; el proyecto fenomenológico que esa obra constituye está basado en la objetivación (eso sí, objeto sin sujeto). A primera vista podría parecer que el acontecimiento ha devenido un objeto del saber, que, efectivamente, su objetivación y la independencia de la decisión indecidible y de la nominación lo entregan al pensamiento positivista; hecho que, según Meillassoux (Ibíd.: 129), terminaría por derivar en la creación de comités de ‘expertos en acontecimientos’ que determinarían, merced a un saber riguroso, la necesidad o no de un compromiso subjetivo. Sin embargo, hemos de reconocer que la independencia que el acontecimiento adquiere con respecto al sujeto tiene un doble valor: por un

lado, permite que éste (el acontecimiento) escape a la nominación subjetiva, lo separa de la decisión del –paradójica y precariamente constituido– sujeto (afirma y nombra un acontecimiento del que él mismo depende para su propia constitución); por otro, como bien indica Meillassoux (Ibíd.: 127), impide que se pueda constituir como un objeto en sentido trascendental idealista, relativo a la relación clásica sujeto/objeto, pues Badiou construye un objeto sin sujeto. Es decir, ahora, en *Logiques des mondes*, el sujeto no interviene de ninguna de las maneras en la constitución del acontecimiento. Sin embargo, eso no quiere decir que el acontecimiento se transforme automáticamente en un objeto decidible, en una categoría del saber, y que, a su vez, convierta toda novedad en un cambio pensable desde una posición positivista. Hasta aquí el acuerdo con Meillassoux es total.

No obstante, a partir de ese momento surge el punto de discordia con él: la necesidad o no de decidir sobre la indecidibilidad que sostiene el acontecimiento como una categoría sustraída a las normas y, al mismo tiempo, objetivada. El problema en *L'être et l'événement* surgía porque el sujeto era coparticipante de la constitución final del acontecimiento –del que, a su vez, como acabamos de indicar, dependía–; era el sujeto el que lo hacía circular, pues el acontecimiento, en tanto sustraído a las leyes ontológicas, era considerado un ‘no-ser’. La solución de Meillassoux consiste en afirmar que, efectivamente, el sujeto de *Logiques des mondes* no coparticipa en lo relativo a la determinación final de la acontecimentalidad, en lo relativo a las consecuencias trascendentales (lógicas) –a causa del desajuste ontológico primario– que lo dispondrán como tal (o sea, si el sitio posee la potencia suficiente para devenir una singularidad fuerte, una singularidad débil o simplemente un hecho); pero, sin embargo, sí que tendría que decidir a nivel ontológico sobre el ser –indecidible– del acontecimiento, pues la imposibilidad ontológica (auto-pertenencia o reflexividad, carácter supernumerario) de su figura, ese aparecer –ilegal– para desaparecer (su carácter evanescente), requiere de una decisión subjetiva que lo afirme³⁹¹. De modo que Meillassoux sostiene que Badiou puede defender “una forma de saber objetivo bajo condición de un saber militante”, sin caer en el positivismo (Ibíd.: 131).

La posición de Meillassoux queda clara; empero, consideramos, por un lado, que la decisión que propone no es posible dentro del sistema que Badiou despliega en *Logiques des mondes*, y, por otro, que el sitio, determinación –primaria– onto-lógica del acontecimiento, es autosuficiente: si bien se mantiene indecidible en su determinación ontológica, no requiere de

³⁹¹ “L'événement est donc décidé quant à son être, et non pas positifé par une science quelle qu'elle soit” (Meillassoux, 2011b: 131).

ninguna intervención decisoria. El acontecimiento, en términos *ontológicos*, surge con la forma primaria de un sitio (referente a la onto-logía: en el ser se auto-pertenece y en el aparecer cae bajo su propia indexación trascendental) y deja una huella (las consecuencias del sitio, relativas a la *ontología*) que lo determinará –o no– como tal (como acontecimiento), pero no se decide. Veamos con más detalle estos dos últimos matices.

Primero, la nominación no es posible, puesto que el sujeto siempre es sujeto de una verdad, por tanto, de una singularidad fuerte; es más, en la definición de sujeto incorporada en el diccionario de conceptos de *Logiques des mondes*, no queda lugar a dudas de que un sujeto, para constituirse como tal, tiene como “condiciones efectivas” no solo un acontecimiento (un sitio de existencia y consecuencias máximas), sino también un cuerpo y al menos un órgano para algunos puntos” (Badiou, 2006: 617; 649 trad.). Es decir, sin huella acontecimental y sin fidelidad –a ella– materializada en un cuerpo no hay sujeto posible. A pesar de ello, la decisión que Meillassoux propone a nivel ontológico es previa a la determinación final de la acontecimentalidad; está invocando al sujeto incluso antes de que una huella autorice su formación. De tal modo que, si hemos comprendido bien, está cayendo en el mismo error que se le atribuía a Badiou en *L'être et l'événement*, a saber: recurrir al sujeto para dar valor y decidir sobre lo que él mismo depende. Además, en tal caso, el sujeto no estaría decidiendo sobre la indecidibilidad de un acontecimiento como tal (en su doble determinación: onto-lógica) sino sobre la determinación ontológica primaria de un sitio. Sin embargo, a nuestro parecer, la indecidibilidad ontológica del sitio es una indecidibilidad sobre la que, en *Logiques des mondes*, no es preciso decidir, pues es la huella –con su valor de aparición– la que determina la potencia de cambio del sitio. ¿Quiere decir eso que el acontecimiento cae del lado del saber? No, porque la excepción ontológica, el origen primario, nunca puede caer del lado del saber; el sitio que hace existir máximamente a su inexistente propio es un múltiple ontológicamente in-fundado (trasgresión del axioma de fundación; auto-pertenencia). A pesar de que el acontecimiento no requiera de una decisión indecidible, no pierde por ello su carácter intrínseco de indecidibilidad; la excepcionalidad del sitio, el hecho de ser una contingencia independiente de todo saber, no desaparece porque su existencia sea constatada por sus consecuencias materiales en vez de decidida.

En segundo lugar, diremos que Badiou, con el tránsito de la nominación subjetiva a las consecuencias objetivas del sitio, logra que la autosuficiencia acontecimental sea efectiva. Una autosuficiencia de la que el acontecimiento ya gozaba, a medias, en *L'être et l'événement*: lo era por abajo, como múltiple in-fundado y supernumerario en la situación; sin embargo, por arriba

requería de la nominación subjetiva para su determinación final, lo que clausuraba toda posibilidad de autosuficiencia completa –al tiempo que lo radicalizaba, decíamos en el apartado dedicado a la objetivación del acontecimiento–. En cuanto a la noción de sitio en *Logiques des mondes* (ser al que le adviene existir por sí mismo), Emmanuel Terray declara que esa autosuficiencia (existir por sí mismo) significa que no es deducible de lo que le precede, ni tampoco transmisible a partir de lo establecido³⁹². Ciertamente, acordamos con él la autosuficiencia del sitio, que nos parece evidente; pero creemos que es ampliable al acontecimiento mismo. Diremos, por tanto, que el acontecimiento tal y como se presenta en *Logiques des mondes*, originado en el sitio y materializado en sus consecuencias, es autosuficiente tanto por arriba como por abajo: por abajo, porque no depende de nada que lo preceda (no es un saber positivo; en tanto objeto onto-lógico es un múltiple in-fundado que aparece en su propia indexación trascendental); por arriba, porque, a partir de la eliminación de la nominación (decisión indecible) y la consiguiente apertura a sus consecuencias trascendentales (del aparecer), incluso pese a su carácter intransitivo, podemos decir que es constatable gracias a que sus consecuencias lo son (el inexistente propio del objeto-sitio pasa a existir máximamente y un existente pasa a inexistir). Es decir, el acontecimiento, por el hecho de originarse –por sí mismo– en una perturbación ontológica, crea unas consecuencias objetivas (desestabilización del trascendental como consecuencia del existir máximo del inexistente, e inexistencia de un existente) que marcarán la línea de la subjetivación corporal que sostenga el procedimiento de construcción de una verdad. Diremos, de otro modo, que el acontecimiento viene finalmente determinado por las consecuencias materiales de la aparición del objeto-soporte de un sitio, y no por su decisión; lo cual, sin embargo, no lo convierte en un saber positivo.

De hecho, el acontecimiento en su determinación ontológica (caracterización primaria del sitio) permanece indecible y no decidido (no hace falta tomar una decisión sobre su haber tenido lugar; deja huella); lo que se objetiva son sus consecuencias (las de caer bajo su propia indexación trascendental), esas que finalmente determinarán (¿podríamos decir que ‘decidirán’?) el haber tenido lugar, o no, de un acontecimiento. El sitio es el centelleo evanescente de una perturbación ontológica que no requiere de ningún sujeto para tener lugar, pero tampoco para decidir sobre su haber tenido lugar; son sus consecuencias las que ‘decidirán’, retroactivamente, sobre ese haber tenido lugar del sitio. Es cierto que el haber tenido lugar del sitio es indecible,

³⁹² “Cette autosuffisance [refiriéndose al existir por sí mismo del sitio] entraîne qu’il ne doit rien à ce qui existe ‘avant’ lui. Il est réfractaire aux langages établis, et c’est ce qui le fait indicible, mais il est aussi intransitif et irréductible à tout le donné” (Terray, 2011: 52).

en tanto múltiple autosuficiente que no se puede decidir a partir de lo que le precede, pero, desde el momento en que Badiou introduce la noción de huella (las consecuencias), tampoco necesita ser decidido, ni siquiera a nivel ontológico; es por ello que decimos que quizá se pueda sostener, aunque de un modo artificial e indirecto, que es la huella material la que decide la existencia de un sitio, o de un acontecimiento si se da el caso, por encima de su indecidibilidad ontológica, porque, como demostró Badiou en *L'être et l'événement*, que sea indecible no quiere decir que no pueda ser decidido.

Además, sabemos que el sujeto es inducido por una objetivación de las consecuencias acontecimentales de origen incierto (perturbación ontológica indecible, pero que tiene unas consecuencias trascendentales en la situación), cuya conformación como tal (como sujeto) requiere al menos de un órgano que afirme algún punto; si el sujeto decide, que lo hace, decide sobre la verdad (incorporación a ella y afirmación de los puntos), no sobre el acontecimiento (aunque, como acabamos de hacer al hablar de las consecuencias acontecimentales, quizá se podría decir que decide indirectamente sobre el acontecimiento, pero siempre a partir de su huella, de las consecuencias del sitio, por tanto). Consecuentemente, si el sujeto es el formalismo que orienta un cuerpo nuevo (organización subjetiva de múltiples compatibles), un cuerpo que depende de la existencia de un acontecimiento, no se puede hablar de que el sujeto decida sobre el carácter ontológico del sitio a menos que se llame decidir sobre él al hecho de decidir sobre sus consecuencias, sobre los puntos, lo cual no carecería de sentido, pero tampoco parece que eso sea lo que Meillassoux quiere expresar. Es preciso aclarar que aquí llamamos 'decidir sobre las consecuencias' (las cuales no son indecibles sino objetivas fundadas sobre un múltiple in-fundado, indecible, que se desvanece como consecuencia de su carácter sustractivo con respecto a las leyes onto-lógicas y que, como consecuencia, al existir máximamente y hacer existir también máximamente al inexistente propio de un objeto-sitio, desestabiliza la estabilidad del trascendental de un mundo) al doble hecho de incorporarse a un sujeto y de afirmar los diferentes puntos (participando en los órganos correspondientes) a los que un mundo le enfrenta. Es por ello que, desde nuestro punto de vista, si un sujeto decide sobre la indecidibilidad ontológica del sitio, no puede hacerlo más que de un modo indirecto (a partir de sus consecuencias) y retroactivamente; lo que quizá ni siquiera sea correcto denominarlo como tal, pues su existencia ya ha sido materializada por la huella en la situación.

De manera que, a modo de conclusión, diremos, con Meillassoux, que, pese a la objetivación del acontecimiento, no se da una positivación de éste, ni, en consecuencia, tampoco del procedimiento de verdad; pero, contra él, sostendremos que tampoco es necesaria la decisión

subjetiva sobre la determinación ontológica del sitio, pues el acontecimiento deja una huella material, objetiva, si bien in-fundada como consecuencia de su origen en una perturbación ontológica autosuficiente. Así, la objetividad bajo condición de un múltiple in-fundado garantiza la separación entre la filosofía de Badiou y el positivismo, y ello sin necesidad de la intervención subjetiva. El carácter indecible de la determinación primaria del sitio, sobre el que se sostiene toda posibilidad de un objeto in-fundado, no es ningún impedimento para el advenimiento final del acontecimiento, pues éste no necesita de ninguna decisión para serlo.

2.3.10. Cuestiones finales

Comenzamos este último apartado con la intención, por un lado, de concluir el apartado principal dedicado al paso del ser al ser-ahí y, por otro, de enunciar ciertas cuestiones que no han sido aún mencionadas pero que, sin embargo, tampoco van a ser aquí tratadas. El único objetivo es, por tanto, remarcar que no son problemas que hayan caído en el olvido o que queden excluidos porque consideremos que carecen de la importancia suficiente para estar aquí incluidos, sino que formarán parte de algún otro apartado o que incluso, debido a su importancia, ellos mismos conformarán el tema central de alguno de esos apartados futuros.

En múltiples ocasiones hemos insistido sobre el esfuerzo de Badiou por alejarse de posiciones dualistas –a diferentes niveles– y por mantener viva la relación dialéctica entre el ser y el ser-ahí (aquí hay que entender la relación ser/ser-ahí como el concentrado de todas las correlaciones dialécticas que hemos enunciado). La cuestión de la objetivación también ha sido recurrente a lo largo de este último capítulo, especialmente debido a la objetivación del acontecimiento y a sus repercusiones en los procedimientos de verdad. Así, en esa misma línea, en el apartado precedente salía a relucir la necesidad –o no– de una decisión indecible a nivel ontológico que garantizara la existencia final de un acontecimiento como saber objetivo in-fundado. Ahí, insinuábamos que en *Logiques des mondes* la noción de decisión se desplaza, concretamente de la necesidad de decidir sobre el haber tenido lugar de un acontecimiento indecible y la consiguiente nominación acontecimental (como sucedía en *L'être et l'événement*) a la decisión sobre la incorporación³⁹³ de un animal humano a un sujeto fiel y a la posterior afirmación de los puntos, donde la única guía es la fidelidad a la huella, a las consecuencias materiales de la aparición de un sitio de potencia acontecimental. Pero, como decíamos, ésta es una cuestión, la relativa a la incorporación y a la decisión, que por su

³⁹³ La categoría de incorporación es un aspecto que no es, por decirlo generosamente, profundamente tratado en *Logiques des mondes* (lo cierto es que tampoco es el lugar idóneo para hacerlo), sin embargo, esperamos que sí lo sea en su tercera y última gran obra (presumiblemente, *L'Immanence des vérités*). Al menos así parece que lo anticipan, primero, una conferencia que impartió en Ljubljana en el año 2011 y que posteriormente fue publicada en la revista *Filozofski Vestnik* (Badiou, 2011); segundo, los últimos seminarios inéditos del propio Badiou (disponibles de acceso libre en internet: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>>), explícitamente destinados a contribuir a la elaboración de esa tercera gran obra, donde encontraremos que, especialmente en el correspondiente al curso 2012-2013, la categoría de incorporación aparece en múltiples ocasiones (Badiou, 2012-2013: seminario); y, por último, su *Métaphysique du bonheur réel* (Badiou, 2015b: 60-61).

relevancia para el trabajo en curso reservaremos para el capítulo dedicado a la ética.

Otra cuestión primordial, más aún en nuestro caso, es la correspondiente a la sustracción. No hay ninguna duda de que *L'être et l'événement* constituye una ontología sustractiva (el ser se sustrae a toda presentación), y que las verdades se fundan, a su vez, sobre una sustracción a las propias leyes de la ontología, dado que el acontecimiento es ese 'no-ser' (carácter in-fundado, supernumerario, reflexivo) a partir del cual un procedimiento genérico de verdad (cuya parte genérica se caracteriza por estar compuesta por múltiples que se sustraen a toda clasificación de la enciclopedia del saber) deriva en una extensión genérica de la situación en la que ese acontecimiento ha tenido lugar. Hay, por tanto, una doble sustracción. Sin embargo, en *Logiques des mondes*, el terreno del ser-ahí, de las redes de relaciones, de la consistencia del aparecer, ¿qué papel juega la sustracción –si es que la hay–? En junio de 2014, en una conferencia intitulada *Relation-Objet et onto-logie: ensembles ou catégories*³⁹⁴, encuadrada en el anteriormente citado “Colloque Relation/Objet”, destinado a la discusión en torno a la correlación Relación/Objeto desde el terreno de la matemática en tanto condición de la filosofía, Charles Alunni preguntó a Badiou cómo, a partir de su desplazamiento de la teoría de conjuntos a la de categorías, se puede pensar la sustracción; cómo algo que aparece en un mundo puede sustraerse a la red de relaciones que lo hace consistir como aparición. Badiou, sin embargo, al menos eso muestra el documento, dejó sin contestar tal pregunta y dedicó su tiempo a otras del conjunto que Charles Alunni le había propuesto. Por nuestra parte, debido a que se trata de una cuestión central del presente trabajo de investigación, pospondremos su abordaje, como en otros casos, para más adelante, concretamente para el siguiente apartado, reservado en especial a la categoría de sustracción –y a la de universalidad–, donde trataremos de dar respuesta a esta pregunta y de mostrar la relevancia que la categoría de sustracción tiene para la filosofía de Alain Badiou. De ahí que el objetivo propio de esta pequeña reseña no sea más que localizar y anticipar una cuestión que no puede pasar desapercibida al analizar los cambios provocados por el desplazamiento generalizado a consecuencia de pasar de pensar el ser a pensar el ser-ahí.

En ese mismo sentido, del mismo modo que se anunció en una nota a pie de página cuando hacíamos una somera referencia a la diferencia existente entre la universalidad positiva y la negativa, la universalidad deviene, como acabamos de anticipar, otra de esas nociones que se

³⁹⁴ Ver, en la bibliografía relativa a los documentos de audio y/o visuales: Badiou con Alunni (2014).

reservan para más adelante. Una categoría que, en función de la atención que merece en nuestro trabajo, requiere por sí misma de un espacio señalado.

Por último, con la intención de dar por finalizada la totalidad de la parte segunda de este trabajo de investigación, la relativa a las perspectivas *ontológica* y *ontológica*, cada una por su separado, y al análisis del desplazamiento del pensamiento al pasar de una a la otra, así como al de la importancia que cobra la relación dialéctica onto-lógica, no resta más que remarcar unas palabras del propio Badiou (2006: 48-49; 57 trad.), con las que deja meridianamente claro que durante la elaboración de *Logiques des mondes* en ningún momento se encontró entre sus preocupaciones la de “asegurar puntualmente una continuidad entre los dos proyectos”: “Subsisten problemas de ensamblaje (...). Los dejo para más tarde, o para otros”. A pesar de ello, como Meillassoux (2011a: 21) indica, no cabe duda de que

“(…) Alain Badiou aura ainsi parachevé, en deux volumes écrits à la jointure de l’un et l’autre siècle, un véritable système métaphysique, d’une puissance spéculative et d’une ampleur polyphonique hors du commun. Livre organique et proliférant [en referencia a la unidad de los dos volúmenes], qui conjugue la plus haute technicité mathématique et la plus pure virtuosité descriptive, gorgé d’analyses originales, inattendues, choquantes, éblouissantes: *L’être et l’événement I et II* offre une expérience philosophique totale, et sans équivalent chez les contemporains”.

PARTE III

3. Sustracción y universalidad

Ahora que conocemos el entramado conceptual y filosófico de Badiou, así como ciertos detalles técnicos (matemáticos y lógico-matemáticos) imprescindibles, podemos aventurarnos a indagar sobre la importancia de la categoría de sustracción para acceder a una concepción de la universalidad alejada de todo particularismo, trascendentalismo o formalismo abstracto, para, de ese modo, posteriormente sumergirnos en las cuestiones éticas que una propuesta de tal tipo reclama. A partir de lo expuesto en los apartados precedentes, se puede apreciar claramente que la categoría de sustracción es uno de los motores de la filosofía de Badiou, pues sin ella sería imposible acceder a la universalidad, también esencial teniendo en cuenta que éste recupera la categoría clásica de verdad sólo en la medida en que se encuentra indefectiblemente ligada a la universalidad. Y es precisamente ese aspecto, esa dependencia que la universalidad tiene de la sustracción, además de precisar y terminar de dar forma a esas dos nociones (sustracción y universalidad) imprescindibles para comprender la propuesta filosófica de Alain Badiou, lo que nos esforzaremos en destacar, así como las implicaciones éticas que tal relación conlleva.

El *modus operandi* no irá aquí dirigido a profundizar en los aspectos técnicos de cada una de las operaciones sustractivas, pues eso ya se ha practicado en los apartados precedentes, en lo relativo a sus dos grandes obras (*L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*) y en lo que concierne al paso de una a la otra (apartado 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”); sino más bien a cuestiones meramente filosóficas, a remarcar el peso de tales operaciones y la importancia que cobran para el desarrollo de procedimientos verdaderamente universales, es decir, de procedimientos de verdad. Asimismo, con el fin de enriquecer lo que esas dos obras maestras de la filosofía contemporánea aportan, y con el objetivo de actualizar tales categorías a la línea del proceso de *work in progress* de Badiou, también recurriremos a los seminarios en los que éste ha tratado las cuestiones referentes a su, aún por llegar, *L'Immanence des vérités*, donde la categoría de sustracción, presumiblemente, recuperará parte del peso que había perdido en *Logiques de mondes* –con respecto a *L'être et l'événement*–, lo cual reforzará nuestros presupuestos.

Así pues, dado que, como decimos, gran parte de los detalles técnicos y filosóficos ya han sido expuestos con anterioridad, en múltiples ocasiones únicamente insistiremos, más que en una exposición conceptual, en la contraposición y asociación de ideas que ya conocemos de

apartados precedentes. Es inútil repetir cuestiones que ya han sido abordadas, por lo que nos limitaremos a marcar el apartado en el que lo fueron, siempre tratando de incidir lo menos posible en la fluidez del texto, ya bastante denso en sí mismo.

Para lograr lo que nos proponemos, comenzaremos por desplegar la evolución de la categoría de sustracción a lo largo del trabajo del filósofo francés, subrayaremos los momentos que marcan el desarrollo de tal categoría en el pensamiento filosófico de Badiou. Como cabe esperar, *L'être et l'événement* cobrará un peso relevante; del mismo modo que parece que también sucederá con *L'Immanence des vérités*, siempre desde la perspectiva que nos dan los seminarios de los últimos años. Eso no quiere decir que *Logiques des mondes* quede desplazada, pues es indispensable para dotar a la noción de sustracción de un carácter netamente afirmativo, extendiéndolo hasta los operadores mismos de los procedimientos de verdad.

A continuación, pasaremos a indagar sobre la importancia de superar la dialéctica clásica para poder pensar la sustracción, y cómo es posible gracias a la incorporación de un tercer término, hecho que acerca a Badiou, una vez más, a su *maître* Lacan.

Posteriormente, analizaremos la relación que se establece entre la sustracción, la afirmación y la negación. Trataremos de demostrar que la sustracción debe ser siempre afirmativa y que, además, todo procedimiento verdaderamente universal debe proceder mediante la afirmación sustractiva de esa sustracción afirmativa primaria que es el acontecimiento, procedimiento en el que el sujeto post-acontecimental se torna indispensable.

Por último, antes de dar el salto al apartado en el que se abordarán las cuestiones éticas (apartado 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva), nos esforzaremos en dar forma y mostrar los fundamentos de la categoría de universalidad tal y cómo Badiou la despliega desde la inclusión de la categoría de sustracción en su proyecto filosófico. Una noción, la de universalidad, que depende totalmente, al menos así lo vemos nosotros, de la categoría de sustracción, a su vez siempre acompañada, ya sea como sustantivo o como adjetivo, por lo afirmativo.

3.1. La categoría de ‘sustracción’ en la obra de Alain Badiou.

Aquí ensayaremos una especie de genealogía de la categoría de sustracción a lo largo de la evolución del pensamiento de Badiou: veremos cómo pasa de la destrucción a la sustracción, cómo se consagra la sustracción como noción imprescindible e irrenunciable para el despliegue de su pensamiento, cómo es relegada a un segundo plano adjetivando a la afirmación y, finalmente, cómo termina por mostrarse explícitamente ligada a la afirmación, hecho, este último, que nosotros consideramos que se da, si bien implícitamente, y así trataremos de mostrarlo, desde su incorporación misma a la propuesta filosófica del filósofo francés.

3.1.1. De la destrucción a la sustracción

Todo intento por alcanzar la verdad, lo universal, toda lucha por posibilitar la presentación de lo real que de acceso a la universalidad de una verdad, deberá encontrar el modo de perforar la realidad de esa situación, de acabar con el *statu quo* constringente. Si bien Badiou en un primer momento, en *Théorie du sujet* (1982), defiende la destrucción del estado de la situación (en términos de *L'être et l'événement*) como única vía para destapar lo real, estableciendo así un vínculo entre destrucción e innovación³⁹⁵; más adelante, a partir de *L'être et l'événement* (1988), trata de deshacer ese vínculo y de enlazar la innovación radical con la sustracción, situando el origen del acceso a lo real, y, en consecuencia, también el de toda posibilidad de surgimiento de un procedimiento de verdad (genérico, universal), en la grieta que un acontecimiento abre en las leyes que rigen una situación, único modo de acceder a lo real mismo. Badiou descubre que la destrucción pertenece al mundo del saber –el de las categorías objetivas– y, por lo tanto, es imposible que sea del terreno de las verdades, pues éstas encuentran su fundamentación en el vacío (el ser) de la situación a la que son inmanentes.

³⁹⁵ Badiou defiende en *Le siècle* (2005) que el gran error de la “pasión por lo real” del siglo XX (de la que ya sabemos algo) fue la de aceptar la inseparabilidad de la destrucción y la innovación; o más concretamente, como subraya Hallward (2003: 162) –basándose en un manuscrito del propio Alain Badiou, con la citada obra aún sin publicar–, la de asociar la destrucción a una especie de solución final, fuera ésta en su versión política (la guerra que acabaría con todas las guerras, dirigida por Mao), científica (la formalización definitiva de las matemáticas, de la mano del grupo Bourbaki) o artística (la culminación definitiva del Arte como vanguardia, anunciada por Breton y Debord).

En lo que se refiere al lenguaje utilizado en la época de *Théorie du sujet*, Bosteels (2007: 111; 2009: 100) habla de “registros verdaderamente escalofriantes”: “Toda verdad es esencialmente destrucción” (Badiou, 1982: 27); “la historia funciona mejor cuanto más se llenan sus basureros” (Ibíd.: 86)³⁹⁶. Era un momento en el que la filosofía de Badiou todavía se encontraba suturada a la política, concretamente a la política maoísta y a la máxima “no hay construcción sin destrucción”. Sin embargo, en *L’être et l’événement*, Badiou (1988: 448 trad.) reconoce que en *Théorie du sujet* se “había extraviado un poco al abordar el tema de la destrucción”. De tal modo que desde la creación de *L’être et l’événement* Badiou ha centrado todos sus esfuerzos en construir una nueva categoría de verdad separada de la destrucción y asociada al procedimiento fiel desencadenado por la afirmación de un axioma sustractivo: “un protocolo de pensamiento sustractivo que difiere del protocolo de la destrucción. (...) la puesta en escena de la diferencia mínima, pero absoluta, la diferencia entre el lugar y lo que tiene lugar en él, la diferencia entre lugar y tener lugar^[397]” (Badiou, 2005: 79 trad.).

Tanto Toscano (2004) como Pluth (2010: 159-174) sitúan el punto de inflexión que marca el paso de la negación como destrucción y muerte hacia la negación como sustracción³⁹⁸ en *Peut-on penser la politique?* (Badiou, 1985). Bosteels (2012: 341-342) remarcará que bajo esa interpretación Badiou pasa de una lógica antagonista –anclada, en este caso en el que aún se encuentra suturado a la política, a la clase (incluidas toda forma violenta de destrucción y auto-purificación mediante el terror)–, pero transitiva (sujeto irrepresentable frente a estructura dominante de la representación), a una lógica de la sustracción intransitiva a lo concreto que la precede (lo social, lo económico, etc.). Todavía refiriéndonos a esa misma obra (*Peut-on penser*

³⁹⁶ En esa misma línea, también se pueden consultar los libros *Théorie de la contradiction* (Badiou, 1975) y *De l’idéologie* (Badiou, 1978); o su reedición de 2012 bajo el título *Les années rouges* (Badiou, 2012b), que además incorpora el texto “Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne” –datado en 1972 y escrito con Joël Belassen y Louis Mossot–, así como un brevísimo (cuatro hojas) prefacio del propio Alain Badiou (“À propos des années rouges”), una entrevista al respecto realizada al filósofo francés por Tzuchien Tho (“Autour du Noyau rationnel de la dialectique hégélienne”) y un interesante epílogo a cargo de Bruno Bosteels (“Pour le maoïste que je suis”).

³⁹⁷ Encontramos aquí una clara alusión a Mallarmé, a quien Badiou (2006: 573-574; 601 trad.) agradece la “comprensión amplificada de lo que es una ontología sustractiva, o sea, una ontología en la que el exceso acontecimental convoca la falta, de tal suerte que de ello resulta la idea”; el pensamiento del acontecimiento bajo la condición poética de Mallarmé.

³⁹⁸ Nótese que aquí se dice ‘negación como sustracción’, diferente de la idea que tratamos de defender, a saber: la sustracción afirmativa –y la posterior afirmación sustractiva–. Esta es una cuestión que se irá abordando y tratando de dilucidar a lo largo del texto, por el momento es suficiente con mantenerse atento y reconocer la diferencia.

la politique?) y a su importancia como punto de inflexión en el pensamiento de Badiou, hay que señalar que también Terray (2011: 52) subrayaba, como indicábamos en la nota a pie de página nº108 (la última del apartado 1.6.1. Lo imposible, lo real), la diferencia entre lo “interdicto [*interdit*]” (antagonismo, dirigido a todos, que exige la destrucción de la estructura representativa, simbólica) y lo “imposible”, “la historicidad de lo imposible” (dirigido al acontecimiento y al sujeto post-acontecimental). A lo que nosotros añadíamos que, aunque sin una referencia explícita a la sustracción, sí que se podía apreciar su aura (la de la sustracción) en lo que Badiou (1985: 93-96) denominaba la necesaria “sordera [*surdité*]” con respecto a la voz de la época, a las leyes que rigen la representación, para poder tener acceso a lo imposible.

La destrucción no puede pertenecer al mundo del pensamiento de las verdades, porque éste es de origen ontológico y el ser no se puede eliminar, destruir; los únicos que pueden ser eliminados son los términos –objetivos, por tanto–. Además, el que toda verdad sea igualitaria –o genérica– indica que la destrucción debe ser previa, ajena a ella, relativa al mundo objetivo de las jerarquías. Recordemos (ver apartado 2.1.3.1. Verdad, o múltiple genérico) lo que Badiou (1988: 450 trad.) decía sobre *el principio de los inexistentes*: no hay un comienzo absoluto, la verdad –en tanto *extensión* genérica $S(\varnothing)$ – siempre es verdad *de* una situación; lo que sucede en un procedimiento genérico es una recomposición –predicativa– de la situación conservando todos los múltiples –de la situación antigua, de S –. Es el saber, y no la verdad, el que se ocupa de la destrucción de múltiples, pues es la enciclopedia la que realiza las clasificaciones –que, sin embargo, no son inalterables–. En suma, si, como consecuencia de la recomposición de la situación provocada por una verdad indiscernible, resulta que un múltiple está ligado a la inexistencia, es porque ya estaba calificado de ese modo en la situación anterior; la verdad no contradice al saber, sino que está sustraído a él (Ibíd.: 447 trad.). Es por ello que Badiou (Ibíd.: 449 trad.) diferencia entre enunciados ‘absolutos’, los cuales ningún procedimiento genérico tiene la capacidad de desalojar; y enunciados jerárquicos, los cuales están sujetos a discernimientos adulterados y a la artificialidad de lo cuantitativo (todos ellos relativos a la representación estatal), enunciados sin “enraizamiento legítimo en el ser de la situación”, que, en consecuencia, pueden ser desplazados.

En ese mismo sentido, ahora en *Logiques des mondes* (ver también el apartado 2.2.2. El acontecimiento en *Logiques des mondes*), Badiou (2006: 400-401, 417-418) habla de destrucción o muerte en términos relativos a la consecuencia de la máxima trascendental que obliga a que todo objeto tenga un inexistente propio. En caso de que el múltiple que poseía el valor nulo en un objeto-sitio pase, empujado por el advenimiento del ser de ese objeto al aparecer, a ocupar el

valor máximo de existencia en tal objeto del mundo, otro elemento –cuyo valor de existencia sea p , y $p \neq \mu$ – del objeto (A) tendrá que ocupar el lugar del inexistente (\emptyset_A). Es cierto que, como subraya Bosteels (2007: 162; 2009: 153), la muerte –o destrucción– vuelve, con la incorporación de la noción del inexistente propio de un objeto, a ser un aspecto inevitable de todo procedimiento de verdad; sin embargo, no pensamos como él cuando dice que es una vuelta a *Théorie du sujet*, una enmienda a *L'être et l'événement*. Ya lo advertíamos en el párrafo precedente, la inexistencia no es relativa al ser, sino que depende del valor trascendental asignado, se encuentra ligada al paso de tener un valor existencial asignado por el trascendental a ser un inexistente propio del objeto del mundo en el que antes existía; es, por tanto, una consecuencia de la puesta en circulación de un axioma acontecimental –afirmativo– (paso de un inexistente a la existencia máxima), no un objetivo directo en sí mismo.

De ahí que, como también anunciábamos en el apartado 2.1.3.2. El Sujeto, Badiou introdujera, en *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (1993), la categoría del *desastre*, concretamente en su dimensión relativa a lo *innombrable*, consecuencia del forzamiento absoluto de una verdad. La intención iba dirigida a establecer un punto de detención de los procedimientos de verdad y evitar, así, caer en la destrucción.

3.1.2. La sustracción; principio del pensamiento (meta)ontológico y apertura a un nuevo infinito

Es en *L'être et l'événement* (1988) donde se materializa el giro que decimos que comienza en *Peut-on penser la politique?* (1985). En la filosofía de Badiou hay una doble sustracción originaria: una sustracción del ser a lo Uno, puramente ontológica y, en consecuencia, primaria; y una sustracción del acontecimiento a las leyes ontológicas, del ámbito del advenimiento, del acto, del tener lugar ajeno a toda forma objetiva. La primera de ellas se convierte tanto en el axioma fundador de su propia filosofía sustractiva, como en el del pensamiento del devenir natural del ser-en-tanto-ser pensado como multiplicidad pura (sustraído a toda forma de lo uno) a partir de la teoría de conjuntos; mientras que la segunda de ellas, que tiene su origen en la acontecimentalidad del advenimiento de lo-que-no-es-el-ser, provoca la apertura de una brecha en las leyes que regulan el pensamiento de lo múltiple puro, poniendo así las bases para posibilitar el desarrollo de posteriores formas sustractivas implicadas en el despliegue de nuevos procedimientos de verdad. Es decir, una primera sustracción ontológica, o

axiomática, determinada por el ser pensado como vacío gracias a los desarrollos matemáticos de la teoría de conjuntos –a partir del conjunto vacío–; y una segunda sustracción acontecimental que abre la posibilidad de un nuevo procedimiento de verdad a partir del advenimiento de lo que viene a desestabilizar las leyes que permiten –o más bien impiden– el pensamiento de su propia presentación (lo real se sustrae a la estructura).

En suma, la decisión axiomática de desplegar una filosofía sustractiva implica, por tanto, dos consecuencias directas: primero, la imposición ontológica de sustraer el ser a lo uno (habiendo sido este último, por el contrario, la forma histórica del pensamiento metafísico), de afirmar que si ‘lo uno no es’ ‘nada (el vacío) es’; y, segundo, la necesidad imperiosa de separar la verdad tanto del devenir natural del ser como del saber (cuyo origen se encuentra en la crítica kantiana a la metafísica y en su recuperación por Heidegger, aunque este último termine por suturar la verdad al ser).

En lo concerniente al pensamiento del ser, a la ontología de lo múltiple puro –sustraído a la potencia de lo uno–, Badiou (1998b: 32-33 trad.) declara que hay cinco condiciones, que a nosotros, por todo lo que hemos visto hasta el momento –especialmente en lo relativo a *L’être et l’événement* y al paso a *Logiques des mondes*–, nos son muy familiares:

1. Separada de toda forma de lo uno, sin unificación inmanente, la ontología es pensamiento del ser como inconsistencia; “reducida al solo predicado de su multiplicidad”.

2. No hay más que múltiples de múltiples; la exposición de ‘lo que hay’ al pensamiento es mediante la multiplicidad compuesta por múltiples.

3. Puesto que la multiplicidad no admite la imposición inmanente de ningún límite asociado a lo uno, no existe “ningún principio original de finitud”; la multiplicidad pura es infinita; el pensamiento de lo múltiple permite el acceso a una infinidad de infinitos (una diseminación infinita de múltiples infinitos, o –en términos de la teoría de conjuntos– de ordinales no sucesores).

4. Si lo múltiple no es múltiple de nada más que de múltiples, su punto de detención ‘por abajo’ sólo puede hallarse en el conjunto vacío, el múltiple de nada, punto de sutura de toda multiplicidad a su ser. Lo que nos lleva a reafirmar la inconsistencia como característica del ser, sustraído a toda presentación, a toda cuenta.

5. Finalmente, la presentación ontológica no puede ser sino axiomática, pues ésta es la única capaz de capturar la disposición de los términos no definidos (múltiples de múltiples diseminados a partir del vacío); la ontología “no puede tener la seguridad de ningún principio”.

Estas cinco condiciones, que garantizan la sustracción de lo múltiple a la potencia de lo uno, confirman que es gracias a Cantor, no hay duda de ello (Tho, 2012: 29), que hoy es posible practicar una reinterpretación del *Parménides* de Platón ('nada es') y, a partir de ella, la lectura retroactiva que Badiou realiza de la ontología –matemática– como historia de la sustracción, sustracción del pensamiento puramente ontológico a la metafísica que liga el ser, lo infinito y lo Uno.

Más allá de la naturalidad constructiva de las situaciones ontológicamente pensadas, lo que nos interesa es la genericidad de los procedimientos de verdad originados en la brecha sustractiva que un acontecimiento abre en tal naturalidad constructiva, es decir, lo concerniente a la segunda forma de sustracción. En este caso, Badiou diferencia entre cuatro tipos de operaciones que marcan el origen, desarrollo –o trayecto– y punto de detención de un procedimiento de verdad. Esas cuatro figuras son lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable; entre las cuales lo indecible se asocia al origen, lo indiscernible y lo genérico se solapan en el desarrollo y, finalmente, lo innombrable actúa de punto de detención –a pesar de que a partir de *Logiques des mondes* desaparece–.

Si bien su tratamiento pormenorizado se encuentra, como ya hemos podido comprobar, en *L'être et l'événement*, Badiou (1992a: 171-186 trad.; 2004: 105-120) mismo reconoce explícitamente, en su "Conférence sur la soustraction" de 1991, que tales operaciones conforman las figuras que posibilitan el pensamiento de los procedimientos de verdad como procedimientos sustractivos. Analicémoslas una a una, pero sin perder el matiz de sus sistematicidad.

Lo *indecible* es relativo al acontecimiento, figura que, en tanto reflexiva (auto-pertenencia), agujerea las leyes de la ontología y escapa a toda clasificación normativa. Sabemos que indecible no significa que no se pueda decidir, sino que no hay recursos objetivos para ello. Es ahí, cuando lo real de una situación (lo imposible de su estructura) se presenta por sus propios medios, el punto en el que se origina toda la potencia sustractiva necesaria para el posterior –posible– desarrollo de un nuevo procedimiento genérico; sin el advenimiento acontecimental, sin el acto, sin la decisión indecible sobre su presentación, no hay procedimiento sustractivo posible, sino solamente repetición, devenir natural. Badiou (1992a: 172 trad.) se apoya aquí en Gödel:

"El teorema de Gödel establece que en la situación de la lengua denominada aritmética formalizada de primer orden, donde la norma de evaluación es lo

demostrable, existe al menos un enunciado indecidible en un sentido preciso: ni él ni su negación son demostrables”.

De tal modo que la sustracción originaria de los procedimientos de verdad es una operación intrínseca, inmanente a la propia estructura; no es ni permitida por sus propias leyes, ni externa a ella, sino más bien inmanente y sustractiva, pues, como sabemos, lo imposible (lo real) es parte constitutiva de la propia estructura, toda estructura se conforma en tanto estructura con un punto de imposible. Y, en tanto originado en lo real, en lo imposible de una estructura, es decir, en el vacío (lo impresentable) de una situación, decimos que toca su ser, que la sustracción acontecimental toca el ser de la situación. Lo indecidible rompe con la continuidad constructivista del devenir natural de una situación y abre la posibilidad de la apertura a lo infinito genérico.

Pero sabemos que una verdad está separada tanto del devenir natural del ser como del saber y que se constituye como procedimiento, como movimiento sustractivo.

“(…) el trayecto de lo verdadero es práctico y el pensamiento donde él se libera está en parte sustraído a la lengua (indiscernibilidad) y en parte sustraído a la jurisdicción de las Ideas (indecidibilidad)” (Badiou, 1988: 471 trad.).

La segunda operación es, por tanto, la de la *indiscernibilidad*, la que permite pensar el trayecto de lo verdadero como sustracción a la lengua de la situación, al saber, como construcción indiferente a las diferencias; irreductible, por tanto, a toda veridicidad. De modo que dos términos son indiferentes siempre y cuando no exista ninguna fórmula que los discierna. Y el modo de alcanzar tal indiscernibilidad es mediante la fidelidad al acontecimiento, origen de toda sustracción verdaderamente creadora.

Recordemos que decíamos que el modo de reconocer los múltiples conectados con el acontecimiento (la fidelidad) procede mediante indagaciones finitas (también las llamábamos condiciones, en un lenguaje más cercano a la matemática); en ausencia de discernimiento posible con los medios disponibles, con la sola ayuda de la lengua de la situación, es preciso proceder mediante indagaciones que determinen qué múltiples presentados en una situación se encuentran en conexión con el acontecimiento. Sabemos también que a tal procedimiento, al que permite determinar las indagaciones, Badiou lo llama trabajo militante; y que son operaciones similares a las propias del saber: tras el discernimiento se realiza una clasificación de los múltiples de la situación conectados, o no, con el acontecimiento. Es muy importante subrayar que puesto que

las indagaciones finitas realizadas por el trabajo militante caen bajo un determinante enciclopédico (finito), pero sin que se trate de un procedimiento constructivo, sino originado en la indiscernibilidad acontecimental (un tipo de infinitud que escapa a toda objetividad), se debe operar mediante un procedimiento negativo: el razonamiento por el absurdo –o apagógico–. “El razonamiento por el absurdo es lo que hay de más *militante* en las estrategias conceptuales del ser-en-tanto-ser” (Badiou 1988: 281 trad.). Se trata no de alcanzar un objetivo establecido a partir de deducciones procedentes de otras deducciones regladas por las normas de la presentación, pues hablamos de un múltiple genérico infinito, sino de afirmar la conexión entre un múltiple y el acontecimiento a partir de la negación de que tal múltiple (enunciado) sea deducible de las propias normas de la presentación. El hecho de que la conexión sea con un múltiple indecible impide que la deducción pueda ser constructiva, pues se sustrae a las leyes de la presentación; el único modo de proceder es mediante la negación, lo que, a su vez, implica cierta dosis de azar.

De tal modo que una verdad se constituye como un *conjunto genérico*, no constructible, que escapa a la captura por los determinantes de la lengua, un conjunto que agrupa las indagaciones –conectadas positivamente con el acontecimiento– y en el que al menos uno de sus múltiples se sustrae a los determinantes de la lengua. Situados en la lengua de la situación, un subconjunto genérico de tal situación es inaprehensible por sus predicados, se sustrae a ellos, ninguno puede reunificar todos sus términos; la potencia del ser múltiple de una verdad (subconjunto genérico), originado en un acontecimiento y compuesto por múltiples conectados a él, excede toda construcción y evaluación situacional. “Lo genérico es propiamente lo que, del ser-múltiple, es sustraído al poder de lo Uno tal como la lengua dispone su recurso” (Badiou, 1992a: 175 trad.); es “la sobreabundancia del ser tal que escapa al poder de la lengua, desde el momento en que un exceso de determinaciones induce un efecto de indeterminación” (Ibíd.: 176). Esto último nos recuerda, pese a que llegados a este punto huelga decirlo, que todo conjunto genérico es infinito.

Por último, con respecto a los cuatro operadores de la sustracción implicados en todo procedimiento de verdad, no queda más que retomar la figura de lo *innombrable*. Como sabemos, esta figura es clave en la evitación de todo desastre en el proceso del forzamiento de una verdad sobre lo verídico, y, por tanto, muy importante también para la ética de las verdades tal y como Badiou la dispuso en *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993). Por otro lado, ya apuntamos (ver apartado 2.3.8. Abandonos) que esta figura fue posteriormente abandonada en

Logiques des mondes (Badiou, 2006), lo que según Bosteels (2007: 163-164; 2009: 149-150) supuso la liberación de las cadenas moralizantes. El propio Badiou (2003a: 133) se expresaba en los siguientes términos: “The general idea is to substitute, for the overly moralizing idea of a totality marked by an unnameable point, the idea (which is far more closely linked to the concrete practices of truth) of a field of consequences whose logic must be both reconstructed and respected”. Si nos fijamos con detenimiento, podemos observar que mientras las tres primeras figuras implican el despliegue del procedimiento de verdad, esta última puede ser vista como un límite, por lo que, por el momento, las que aquí nos interesan son las tres primeras figuras: lo indecible (sustracción a las normas de evaluación), lo indiscernible (sustracción a la diferencia) y lo genérico (sustracción infinita y excesiva al concepto); porque lo innumerable (sustracción a la potencia de la verdad) hace referencia, como decimos, no al procedimiento de despliegue de lo verdaderamente novedoso, sino a su límite.

Así, podemos reafirmarnos en la idea de que, frente a la orientación de pensamiento constructivista, la orientación genérica “(...) privilegia las zonas indefinidas, los múltiples sustraídos a toda acumulación de predicados, y también privilegia los puntos de exceso y los datos obtenidos mediante sustracción” (Badiou, 1998b: 48 trad.).

3.1.3. De la sustracción radical en *L'être et l'événement* a la sustracción originaria en *Logiques des mondes*

Ya hemos tenido ocasión de ver (apartado 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”) que la categoría de sustracción pierde fuerza en *Logiques de mondes*; incluso podríamos decir que prácticamente desaparece del terreno de las operaciones técnico-filosóficas. Si la esencia del ser, pensado como vacío, como multiplicidad pura, es la de sustraerse a toda relación; la de su aparecer, la del ser-ahí, viene totalmente determinada por ella, por la relación. De tal modo que, de las dos sustracciones originarias de las que hablábamos en lo relativo a *L'être et l'événement*, la sustracción asociada al pensamiento del ser desaparece completamente; o, si se prefiere, se dirá que queda reducido al soporte *ontológico* de la onto-logía, él cual no aparece más que como inconsistencia, como sitio. Perdemos, por tanto, uno de los dos puntos de apoyo de la sustracción. Sin embargo, no hay que olvidar, primero, que el pensamiento del ser-ahí no anula el ser (hablábamos de onto-logía), la aparición no es más que la aparición ahí-en-un-mundo de un ser ontológicamente pensado (presentado); y, segundo, que no nos hemos cansado

de repetir que la sustracción que a nosotros nos interesa es la concerniente al despliegue y orientación de los procedimientos de verdad. Por tanto, pese a que la sustracción quede prácticamente eliminada de los operadores en los que se apoya *Logiques des mondes*, veremos que en realidad no desaparece completamente de los procedimientos de verdad; sino que, más bien, apostamos por afirmar que sigue siendo una categoría central para su despliegue.

La gran cuestión es la que Charles Alunni le plantea a Badiou en el contexto de una serie de conferencias –que ya nos son familiares– en la ENS de París, organizadas por ambos, Charles Alunni y Badiou, bajo el título “Relation/Objet”, y que en este caso concreto correspondía a la del 14 de junio de 2014 realizada por Alunni –pero con la participación de Badiou–, la cual lleva por título “Relation-Objet et onto-logie: ensembles ou catégories”. En un contexto en el que se trataba de abordar la transición de *L'être et l'événement* a *Logiques de mondes*, específicamente centrado en los cambios que supone pasar de la teoría de conjuntos a la teoría de categorías, Alunni (Badiou con Alunni, 2014: vídeo) cuestiona a Badiou por la dificultad de mantener la categoría de sustracción –que sostenía todo el sistema ontológico y de producción de verdades en *L'être et l'événement*– en *Logiques des mondes*; cómo es posible sostener tal noción apoyándose ahora en una teoría como la de categorías, que, precisamente, se basa en las relaciones entre múltiples, una teoría que no tiene como objetos los múltiples-en-sí sino las redes de relaciones que entre ellos se establecen. ¿Cómo en un sistema de relaciones puede ser identificada una relación en la que interviene un ente que se sustrae a la aparición y, por tanto, a la relación? ¿Cómo se puede pasar de la relación a la sustracción en una teoría como la de categorías? En el documento del que disponemos Badiou pasa de perfil y evita responder a esa cuestión, centrándose en otras de la batería de preguntas que Alunni había lanzado; y no conocemos si posteriormente fue abordada. Sin embargo, si bien desconocemos cuál puede ser la respuesta directa del filósofo francés, continuaremos con la indagación a partir del material de sus textos.

Ya hemos dejado meridianamente claro que lo importante en este caso no es que el pensamiento del ser-ahí se practique desde una posición sustractiva, algo por otro lado imposible, sino que el origen y el despliegue de los procedimientos de verdad mantengan su esencia sustractiva, pues es lo que aquí defendemos. Sabemos que en *Logiques des mondes* el sitio es una subversión del aparecer por el ser, que el ser múltiple –ordinariamente soporte de todo objeto– aparece en la superficie mundana del aparecer para violentar el orden lógico establecido (el trascendental). Por tanto, pese a la objetivación que decíamos que sufre el acontecimiento en *Logiques des mondes* (con la inclusión, en la categoría de acontecimiento, de

la huella, relativa a las leyes objetivas del aparecer), la huella que deja el acontecimiento no puede ser más que una consecuencia de la sustracción primera a las leyes de la aparición, sustracción que tiene su origen en el ser mismo de la situación –o, ya en este caso, mundo–. O sea que, como Terray subraya (2011: 49), ni la ontología ni la lógica permiten pensar el acontecimiento dentro de sus leyes naturales; éste se sustrae a ellas. El propio Terray trae a colación una elocuente cita de Badiou, en la que afirma que un acontecimiento es

“una excepción tanto a los axiomas de lo múltiple como a la constitución trascendental de los objetos y de las relaciones. Una excepción tanto a las leyes de la ontología como a la regulación de las consecuencias lógicas” (Badiou, 2006: 380; 400 trad.).

Todo cambio verdadero, todo procedimiento de verdad, sea pensado en su ser o en su ser-ahí, tiene su origen en un acontecimiento que se sustrae a las leyes de la situación en la que se presenta, o del mundo en el que aparece. De modo que tenemos que la sustracción también es una categoría esencial en *Logiques des mondes*. Si bien se da un movimiento generalizado de la sustracción hacia la afirmación³⁹⁹, consideramos que no es más que una afirmación de lo que tiene origen en la sustracción originada en lo real, en lo imposible, en lo que toca al ser de la estructura. Desde el momento en el que se declara que el cuerpo-sujeto es una consecuencia post-acontecimental y que el acontecimiento se sustrae a las leyes establecidas, la verdad, como procedimiento de construcción (in-)fundado en la máxima acontecimental, también debe ser sustractiva, incluso si en *Logiques des mondes* el término pierde la fuerza que tenía en *L'être et l'événement*. La diferencia consiste en que mientras que en *L'être et l'événement* todos los operadores implicados en el procedimiento de verdad participaban directa y explícitamente de la sustracción; en *Logiques des mondes* los operadores parten de una sustracción de principio pero no dejan de estar apoyados en la relación.

Como vimos en el apartado 2.3.1. Del ser al ser-ahí, de *L'être et l'événement* a *Logiques de mondes* hay un cambio en lo que a la relación acontecimiento-sujeto-verdad se refiere. En el primero, en *L'être et l'événement*, prácticamente se confundían las tres figuras, lo que implicaba que la sustracción envolviera todo el procedimiento. Ahora, con los cambios efectuados en *Logiques de mondes*, el papel de la sustracción pierde fuerza en el desarrollo del procedimiento

³⁹⁹ “Toute la nouveauté et l'ambition de *Logiques des mondes* va ensuite à présenter la matérialité de ce régime d'exception comme un régime *affirmatif* bien plus que *soustractif*” (Panopoulos, 2011: 161).

de verdad para concentrarse toda ella en el acontecimiento, concretamente en el sitio –aunque traslade esa fuerza a la huella–. La huella que queda tras la aparición evanescente del sitio en un mundo es de origen sustractivo; que un inexistente pase a la existencia máxima sólo es posible gracias a la fuerza sustractiva del ser soporte del objeto-sitio que sube a la superficie mundana. Sólo tal desajuste, sólo tal violencia es capaz de abrir la posibilidad del ‘*sinon que*’ necesario para dar inicio a la construcción de un nuevo cuerpo-de-verdad. El cambio verdadero no procederá a partir de una mutación a nivel trascendental en el mundo (modificación), ni mucho menos a partir de una exigencia externa al propio mundo (trascendente), sino únicamente a partir de un desajuste inmanente a nivel ontológico (el sitio). Es de la inconsistencia acontecimental (aparición en la superficie mundana del soporte de ser del objeto-sitio y paso del inexistente propio de tal objeto-sitio a la existencia máxima; inconsistencia onto-lógica, o sea, a nivel ontológico y trascendental) de donde puede surgir la potencia sustractiva para el despliegue de un procedimiento de verdad.

Incluso se puede ir más allá y afirmar, en este caso apoyándonos en Kanaromi⁴⁰⁰ (2008: 371), que la técnica del forzamiento de P.J. Cohen ha sido adaptada de la teoría de conjuntos al contexto de la teoría de categorías, que pasa de una lógica clásica (álgebra de Boole) a una lógica intuicionista (álgebra de Heyting). Lo que puede ser considerado como un punto de apoyo para nuestro argumento, en el que afirmábamos que, a pesar de que los operadores no son sustractivos, sí que permiten el despliegue de un procedimiento de verdad a partir de una sustracción originaria, es decir, a partir de un acontecimiento. Del mismo modo que la técnica del *forcing* permite forzar los saberes de una extensión genérica a partir de un conjunto genérico sustraído a toda predicación; la teoría de categorías permite pensar nuevas figuras subjetivas de verdad que alteran el orden lógico de los mundos en los que tienen lugar a partir de la fidelidad a una sustracción primaria, se crean nuevos cuerpos en sustracción al dictado de la lógica reinante.

En suma, pese a que ese desplazamiento hacia la afirmación efectivamente tenga lugar, pues la sustracción ya no es explícita en todo el proceso, esta última sigue siendo irrenunciable desde el momento en que el acontecimiento es sustracción –a las leyes onto-lógicas– y detonante de todo procedimiento de verdad. Quizá la sustracción como tal no sea necesaria para la intelección de las verdades, que es de lo que trata *Logiques des mondes*, pero sí que lo es desde el punto de vista del procedimiento de producción de una verdad; sin sustracción acontecimental originaria no hay posibilidad de cambio verdadero, de procedimiento de verdad. Por ello, es

⁴⁰⁰ Citado en Duffy (2012: 75).

importante retener aquí que la sustracción implica también un desplazamiento hacia la afirmación, y ello pese a que en *L'être et l'événement* la sustracción siempre iba ligada a la negación –vía razonamiento por reducción al absurdo–, a la excepción (mas abajo profundizaremos en ello). Lo que sucede en *Logiques des mondes* es que se recurre a operadores centrados en la afirmación de las consecuencias de la huella acontecimental (incorporación al cuerpo-sujeto, incorporación a un nuevo presente, afirmación de un punto, sostenimiento de un punto, parte eficaz, órgano) renunciando a poner el énfasis en la sustracción, pues lo que aquí preocupa a Badiou no es tanto el acontecimiento como el proceso de formación (la inteligibilidad) de un cuerpo-sujeto.

3.1.4. La Idea como catalizadora de la potencia sustractiva frente al recubrimiento

Venimos de afirmar que en *Logiques des mondes* la sustracción pierde fuerza, concretamente en lo que a los operadores de pensamiento concierne, en favor de la afirmación. Sin embargo, si indagamos entre los seminarios de Badiou de estos últimos años, en los referentes a la preparación de su última gran obra filosófica (*L'Immanence des vérités*), que van desde el curso 2012-2013 hasta la actualidad⁴⁰¹ (ya se ha indicado que la fecha del último de ellos es del 16 de enero de 2017), veremos que la categoría de sustracción vuelve a recuperar toda su fuerza, especialmente gracias al nuevo concepto de *recubrimiento* [*recouvrement*], o incluso a pesar de él. Es al recubrimiento a lo que debe sustraerse la práctica verdadera. No entraremos aquí en cuestiones precisas, pues todavía no disponemos más que de las notas de los seminarios (en este caso pacientemente recogidas por Daniel Fischer); pero sí que queremos remarcar la idea de que la sustracción no es abandonada, sino todo lo contrario. Parece que la noción de sustracción vuelve con mayor fuerza y, además, de la mano de la afirmación. Eso sí, nos encontramos con el mismo problema en lo que a los operadores de pensamiento y validación concierne, a saber, que son negativos; si bien es cierto que ese hecho se ve compensado por lo que parece un esfuerzo extra de Badiou por subrayar las ideas de sustracción y de afirmación.

A grandes rasgos, diremos que el recubrimiento consiste, precisamente, en recubrir mediante procedimientos finitos (constructibles) la potencialidad creadora de la infinitud no

⁴⁰¹ Consultar, en la bibliografía destinada a los seminarios en internet, Badiou (2012-2013; 2013-2014; 2014-2015; 2015-2017).

constructible. Badiou (2015-2017: seminario) habla de “juego sistémico” y “retórica de recubrimiento” que procede no mediante la contradicción, la negación directa de la potencialidad infinita, sino a través de la captura parcial pero sistemática de todos sus elementos, de modo que la potencialidad de la infinitud quede reducida a lo constructible y disimulada por su aprehensión –parcial– por lo finito constructible. Es decir, la práctica del recubrimiento se concentra en recodificar, bajo determinantes ya conocidos, los posibles desajustes situacionales provocados por el advenimiento de un acontecimiento y la práctica fiel a él capaz de desplegar un procedimiento genérico, es decir, se trata de una práctica conservadora ligada a la lengua de la situación.

Ya conocemos de sobra las diferencias entre lo constructible (relativo a la orientación de pensamiento constructivista; Kurt Gödel) y lo no constructible (relativo a la orientación de pensamiento genérica; P.J. Cohen), no es cuestión de profundizar más en ello. Pero es preciso incidir en la idea de que pese a que ambas son orientaciones de pensamiento asociadas a lo infinito (infinitud de la naturalidad ontológica de las situaciones –no hay Naturaleza, no hay Todo– y, por tanto, infinitud también de las redes de relaciones mundanas), las prácticas asociadas a la constructibilidad irán siempre ligadas a la finitud, pues su *modus operandi* procede mediante la deducción sobre deducciones precedentes, ligadas al saber, a la lengua de la situación, a lo posible. La práctica no constructible, procedimiento de construcción de lo genérico a partir del advenimiento de lo que abre una brecha en las lógicas dominantes, sin embargo, irá indefectiblemente ligada a la potencialidad de la infinitud, a la creación de nuevas formas subjetivas antes imposibles, que escapan, por tanto, a toda predicación objetiva.

Ahí reside la paradoja del recubrimiento, en la capacidad de lo finito para recodificar la potencialidad de lo infinito, en la capacidad del saber para capturar y disimular la potencia genérica de lo sustractivo. Sabemos que un conjunto genérico, apoyado en su potencia infinita y sustractiva, no puede ser capturado como uno, en su totalidad, por los determinantes de la lengua de la situación⁴⁰²; se sustrae a toda nominación de la lengua como uno. Sin embargo, cuando la infinitud todavía no se encuentra constituida como tal, la orientación constructivista puede proceder de modo que consiga recubrir, recodificar, la potencialidad infinita de la orientación genérica mediante los términos de la lengua de la situación. Badiou recupera aquí, efectivamente, la teoría de los conjuntos constructibles de Gödel como método de recubrimiento de la potencialidad no constructible –apoyada, esta última, en la potencia sustractiva

⁴⁰² Recordemos que una verdad, un conjunto genérico, es un conjunto infinito que contiene al menos una indagación que evita todo determinante enciclopédico (Badiou, 1988: 375 trad.).

acontecimental—; teoría que le permite pensar lo finito mediante procedimientos que no son cuantitativos (finito-infinito) sino cualitativos, siempre relativos a una situación concreta y ligados a la posibilidad o no de constructibilidad a partir de lo ya existente en la propia situación.

“Gödel va définir le fini, au regard d'une situation déterminée, comme ce que l'on peut *construire*, bricoler, déterminer, à partir des éléments existant déjà, au double sens des objets qui sont déjà là et des propriétés dont on se sert pour décrire ce qui est déjà là. En un certain sens, c'est un rapport entre l'être et le langage: le constructible, c'est tout ce que dans la situation on a déjà *nommé*; le constructible permet d'utiliser des noms qui ont un sens prédéterminé dans la situation et par la situation” (Badiou, 2015-2017: seminario).

Un conjunto finito es, por tanto, un conjunto cuyos elementos son definibles por los recursos propios de la lengua de la situación u otros de nuevas modificaciones internas a su propia lógica (modificaciones *posibles* según las propias leyes de la constructibilidad). La finitud así concebida hace referencia a las partes definibles de una situación concreta; y el recubrimiento, si bien no puede nominar la potencialidad infinita de un conjunto genérico, sí que podrá reconfigurarlo, recodificarlo, a partir de partes finitas constructibles que camuflen su potencialidad y lo cubran de una pátina de finitud que le done un efecto de normalidad que, a su vez, contrarreste su potencia sustractiva creadora.

Pero, ¿cómo puede la operación del recubrimiento contrarrestar la potencia creadora de un conjunto infinito? Esta es una cuestión que nos desplaza hacia la importancia de la apuesta, del riesgo en todo lo relativo a la sustracción, al advenimiento de lo que las leyes no permiten, de lo acontecimental. Puesto que la posibilidad de construcción de un conjunto no constructible depende de la apuesta por su existencia⁴⁰³, cuanto menor sea la capacidad infinita expuesta, menor será también la incorporación al sujeto que afirme su potencial existencial; y, en consecuencia, mayor será la capacidad de la operación de recubrimiento.

El propio Gödel demostró que la teoría de los conjuntos constructibles es compatible con la afirmación de que todos los conjuntos existentes sean constructibles, lo que no quita, a su vez, que tampoco sea contradictoria con la admisión de la existencia de conjuntos no constructibles. Los avances en la vertiente de lo no constructible se los debemos a Cohen, quien, como

⁴⁰³ Profundizaremos en ello, en la cuestión del riesgo, un poco más abajo.

sabemos, demostró la existencia de conjuntos intrínsecamente no constructibles: los conjuntos genéricos, los cuales no pueden ser deducidos del orden constructible, de la naturalidad de las situaciones, de su transitividad. A diferencia de lo que sucede con el operador de recubrimiento, lo sustractivo va ligado a lo infinito, a lo no constructible, a las novedades verdaderamente creadoras que no pueden ser reducidas a –ni deducidas de– lo que ya hay en una situación (sea ontológicamente o en términos de propiedades); es lo que escapa a la aprehensión por la finitud de lo constructible infinito. Sin embargo, lo no constructible, en su pura acontecimentalidad sustractiva, carece de garantías objetivas que sostengan su existencia. El acto acontecimental es el encuentro de la posibilidad de una alternativa a lo que hay, a lo constructible; no obstante, en tanto encuentro dentro del marco normativo en el que la ley natural es la constructibilidad, no se puede eludir el hecho de que ciertamente es imposible, según las leyes de tal marco, probar que un acontecimiento haya tenido lugar (es indecidible); en función de las leyes del orden de la finitud todo acontecimiento es imposible y, consecuentemente, inexistente. Además, no hay que olvidar que todo conjunto genérico (no constructible) –constituido a partir de múltiples ligados al acontecimiento– carecerá de nominación en su unidad. Es por todo ello que Badiou (2015-2017: seminario) subraya la importancia que tiene, y la dificultad que supone, el hecho de que no se pueda probar que no todo es finito, que no todo es constructible. A lo que hay que añadir que la compatibilidad de la teoría de los conjuntos constructibles con la afirmación de que todo conjunto existente es constructible significa que el devenir mundano no tiene porque desviarse de su orden natural; es decir, tal compatibilidad niega que el devenir de la Historia esté de nuestro lado, que finalmente se alcance el cambio deseado como efecto de su propio movimiento.

De modo que se arriba a un punto en el que se puede declarar que todo es constructible, algo completamente compatible con la teoría de los conjuntos constructibles; lo que no quita que también se pueda afirmar que es posible que exista lo no constructible, puesto que no se puede probar ni su refutación ni tampoco su afirmación. Situación que nos obliga a retomar la cuestión de la apuesta, de la decisión, pues no se puede sostener las dos posiciones a la vez. O incluso podríamos agregar que únicamente requiere de una decisión la decisión de la afirmación de la existencia de lo no constructible; pues la no decisión ya implica la persistencia en lo constructible, en el devenir natural de las cosas. Por lo tanto, todo procedimiento genérico requiere de un acontecimiento y de una decisión, si bien, como sabemos, el momento de la decisión puede variar en función de si el análisis se hace desde el punto de vista ontológico o desde el fenomenológico; situándose del lado de la indecidibilidad acontecimental en el primero,

pero del lado de la incorporación al cuerpo-sujeto y de la afirmación de los puntos en el segundo.

Efectivamente, todo pensamiento verdadero requiere de una elección no fundamentada en lo que hay, exenta de demostración objetiva, que lo dota de libertad. Lo que significa que la libertad no se encuentra del lado de la constructibilidad, sino de la genericidad; no del lado de lo finito definible, sino de lo infinito genérico. Se trata de afirmar la existencia de lo no constructible, de lo que no depende del orden lógico de la situación, sino del advenimiento acontecimental de lo que escapa a toda norma. Y es aquí donde Badiou (2015-2017: seminario) recupera la noción de Idea [*Idée*] que había anticipado en *Logiques des mondes* (2006) y *Second manifeste pour la philosophie* (2009b), pero también, en este caso desde una posición ligada al terreno de la política, en el último capítulo (“L’*Idée du Communisme*”) de *L’Hypothèse Communiste* (2009a), pues la considera totalmente imprescindible para poder afirmar la existencia de lo infinito no constructible, de lo indemostrable por tanto.

“Une Idée, quelle qu'elle soit, c'est toujours une anticipation infinie sur l'existence d'un univers possiblement générique” (Badiou, 2015-2017: seminario).

En sus seminarios Badiou se apoya en el matemático Dana Scott y en los cardinales medibles, cuyas demostraciones le sirven para tratar de defender lo que él considera que puede ser racionalmente presentado como la potencia de la Idea. No obstante, habrá que esperar a la publicación de *L’Immanence des vérités* para poder realizar un análisis pormenorizado. Por el momento, no podemos quedarnos más que con la idea de que los matemáticos han demostrado que hay ciertos tipos de infinitos (un conjunto medible) que, si se admite su existencia, atestiguan que lo no constructible existe, que el universo no puede ser reducido a la constructibilidad. Y es ahí donde Badiou localiza la potencia de la Idea, pues la dota de la capacidad de hacer bascular lo constructible del lado de lo no constructible, de lo genérico. Así que nos dirá que para escapar al recubrimiento de la potencia de lo infinito genérico por lo finito constructible es preciso tener una Idea.

“Il faut donc avoir une Idée, au sens précis où je le dis, c'est-à-dire la reconnaissance possible d'un type d'existence dont la conséquence serait que l'univers n'est pas constructible. C'est autre chose que de rencontrer par hasard, quelque part, quelque chose qui ne serait pas constructible. C'est un dur labeur qui remanie en quelque sorte notre perception du monde de façon à ce que vous trouviez des chemins qui en effet installent petit à petit la cohérence de votre Idée. Puisque, par contre, on

sait qu'elle est cohérente, Cohen l'a montré, vous ne serez pas contredit dans cette affirmation. Mais peut-être que vous ne trouverez rien. Le théorème dit cependant que vous devez normalement à la fin trouver quelque chose. Parce que si le corrélat de votre Idée existe, alors l'univers n'est pas constructible et il y a des limites au recouvrement” (Badiou, 2015-2017: seminario).

Una vez más nos encontramos con la aseveración, si bien en este caso de modo tangencial, de que el acontecimiento no es suficiente para desplegar un procedimiento genérico; que él (el acontecimiento) atesora la fuerza sustractiva necesaria para desencadenarlo, pero que el verdadero trabajo –militante, podríamos decir con el Badiou de *L'être et l'événement*– es el que viene después. Y para mantenerse fiel a tal acontecimiento, a su huella, al procedimiento sustractivo, y escapar al recubrimiento conservador, es preciso aferrarse a una Idea; “sans Idée, la désorientation (...) est inéluctable” (Badiou, 2009a: 203).

Sin embargo, lo visto hasta el momento no es suficiente para esclarecer el importante papel que juega la categoría de Idea. Quizá nos sirva de ayuda la exposición, en este caso cercana al psicoanálisis lacaniano, que Badiou (2009a: 179-205) practica en el citado texto de *L'Hypothèse Communiste*. Allí, Badiou anuda Historia (simbólico), procedimiento genérico (real) y subjetivación (imaginario)⁴⁰⁴; de tal modo que consigue separar del idealismo trascendental el gesto platónico de pensar la Idea como anudamiento de los tres factores, al tiempo que lo dota de un carácter histórico y material concreto (Farrán, 2010: 75). Así, la Idea se convierte en la operación imaginaria por la que una subjetivación proyecta un fragmento de real (procedimiento genérico) en la narración simbólica de la Historia (Badiou, 2009a: 189). Badiou (Ibíd.: 201) mismo, una vez que dispone de los primeros desarrollos del concepto de Idea en el sentido en el que aquí lo estamos exponiendo, vuelve sobre *L'être et l'événement* (si bien es cierto que sin referirse explícitamente a la potencia de la Idea y sin hacer mención de tal anudamiento borromeo, pues aún no había sido así pensada; allí, en *L'être et l'événement*, cuando se hablaba de una idea únicamente concernía a los axiomas –matemáticos– de la ontología) para subrayar que el forzamiento procede mediante la fuerza de la Idea, de la ideación, en el que lo real sustraído a la representación estatal es inscrito en lo simbólico por

⁴⁰⁴ Más concretamente, al tratarse de un texto relativo al terreno de la política, él se refiere a los dos últimos como política verdadera y subjetividad ideológica. No obstante, tratando de exponerlo de un modo directamente extensible a cualquiera de los cuatro tipos de procedimientos de verdad, evitaremos toda referencia política y nos centraremos en sus características genéricas.

mediación de la subjetivación. Por tanto, la Idea ayuda en el proceso de afianzamiento de lo sustractivo de un procedimiento genérico en lo histórico, y se materializa mediante la incorporación –subjetivada– al sujeto que la sostiene; la Idea permite proyectar la excepción sustractiva en lo ordinario del devenir mundano. Badiou, haciendo referencia a las revueltas de final del primer decenio del siglo XXI, subrayaba que “para que las revueltas impliquen un despertar de la Historia será necesario que respondan a una Idea” (Badiou, 2011b: 35), puesto que “el tiempo histórico viene definido, para todos aquellos que no aceptan venderse a la dominación, por una especie de intervalo incierto de la Idea” (Ibíd.: 58). Hay que tener presente que las Ideas son enunciadas en sentido afirmativo (*hay* lo no constructible); de modo que es una “Idea compartida subjetivamente” lo que permite el paso a la creación colectiva y organizada de un procedimiento que se sustrae a lo establecido, a la representación que rige el orden presente.

“Si vous avez une Idée et que vous êtes en état de la soutenir réellement, ce qui revient à dire que vous affirmez son existence, si vous arrivez à installer cette Idée dans un petit fragment de réel quelque part, eh bien vous avez de bonnes chances qu'elle fasse basculer le monde hors du constructible” (Badiou, 2015-2017: seminario).

La Idea es la que afirma la potencia del pensamiento sustractivo, del pensamiento verdadero, de sus posibilidades infinitas. Pensamiento que no se constituye como tal, como pensamiento genérico o procedimiento de verdad, más que a partir de todas las incorporaciones subjetivadas al sujeto que instituye y sostiene su materialidad. Ese es el modo de experimentar, e inscribir en el terreno de lo simbólico, lo universal originado en la singularidad acontecimental; “la representación de la potencia universal de aquello cuya particularidad inmediata es, muy a menudo, peligrosa, inestable, angustiante a fuerza de no estar garantizada por nada” (Badiou, 2009b: 118 trad.). Se trata, del mismo modo que indicábamos en el apartado 1. ¿Qué es filosofía?, de la violencia intelectual de todo pensamiento verdadero, de todo pensamiento que se sustrae a las leyes que rigen el contexto de su poderoso advenimiento y del despliegue de sus consecuencias. Es la Idea la que permite experimentar la singularidad de tal potencia del pensamiento –originado en la fuerza sustractiva de un acontecimiento– en la particularidad mundana mediante la inscripción de sus consecuencias genéricas (universales) en su plano devenir. La Idea, como operador que fuerza la afirmación de la existencia de lo no constructible, de lo infinito genérico inexistente para las normas vigentes de la constructibilidad, es la que

permite perseverar en la sustracción al recubrimiento y experimentar, en la incorporación a un nuevo cuerpo subjetivado, la “severidad del sentido de la existencia” (Ibíd.: 123).

De todo ello, evidentemente, se pueden extraer ciertas conclusiones de carácter ético, pero las reservaremos para el apartado relativo a la misma: apartado: 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva.

3.2. El tercer término

La primera conclusión en el terreno propio de lo sustractivo implica que la sustracción sea imposible si se renuncia a la noción de acontecimiento, de acto; la Idea por sí misma, en su vertiente puramente idealista, es impotente para desplegar un procedimiento genérico inmanente, un nuevo cuerpo de verdad, es decir, precisa de un punto de anclaje al ser que le done la materialidad fundadora. La fuerza de la idea radica en la unión borromea de lo simbólico, lo imaginario y lo real; sin uno de ellos –en este caso sin lo real– persiste en la insuficiencia de la idealidad puramente platónica. Además, sabemos que lo real, lo imposible, que no cae del lado del saber, sólo puede volverse posible por la fuerza sustractiva de lo acontecimental, por la fuerza del acto que adviene para desaparecer, de lo que no queda más que su huella, a partir de la cual, mediante operaciones singularmente subjetivadas, se podrá desplegar un procedimiento genérico no constructible a la vista del orden simbólico imperante. No se trata, por tanto, de la simple subjetivación, lo cual llevaría a la negación o a la afirmación como variante aceptada por las normas de lo que hay; sino de la subjetivación mediada por una singularidad acontecimental, sustractiva.

En Badiou, lo que marca el camino sustractivo –originado en un desajuste a nivel ontológico, pero de consecuencias fenomenológicas– es la enseñanza lacaniana de lo real en su coalición borromea con lo simbólico y lo imaginario. Austin (2011: 5) es así de categórico: “From Lacan, we can see the basic structure of Badiou’s ontology: grounded in the void, the state of affairs maintains a relative stability until an excessive or deficient puncture forces itself upon the situation, causing a localised chaos until subjectivity is able to organize the emergent novelty and ground it into a new present”. Es esta enseñanza la que, a nuestro entender, determina el camino intelectual de Badiou. Más allá de la dialéctica y los opuestos, lo real le permite introducir el tercer término y superar la mera contradicción o antagonismo estructural. Un acontecimiento no es ni A (el sentido [*sens*], decíamos en el apartado 1.6.1. Lo imposible, lo real) ni la negación de A (el sin-sentido [*non-sens*]) –que a su vez pertenece al mismo régimen que A–; sino más bien lo que se sustrae (la ausencia de sentido, o au-sentido [*ab-sens*]) a las normas que permiten pensar A y su negación. La verdad de una realidad, de una situación, de un mundo, sólo podrá emerger a partir del acceso a su real propio (al de esa realidad, esa estructura simbólica para la cual es imposible, impensable y, por lo tanto, inexistente); nunca de lo conocible, pero tampoco de lo incognoscible, pues ambos pertenecen al ámbito de la realidad. Por eso, porque lo incognoscible no es más que otra categoría de lo conocible, y, por tanto,

porque lo real se sustrae al saber, a las normas que rigen el régimen de lo posible y lo imposible, decimos que es (lo real) del terreno del acto: “*il n’y a pas question de s’y [lo real] connaître, mais de le démontrer*” (Badiou, 2015a: 179); “le lieu de l’accès au réel ne peut être atteint négativement” (Ibíd.: 181). Lo real es indiferente al saber, al conocimiento; en su imposibilidad estructural sólo puede advenir en tanto pensamiento sustractivo (recordemos que todo pensamiento verdadero es el que aúna teoría y praxis), en tanto acto, puesto que no es deducible del devenir objetivo.

Badiou (Ibíd.: 181-190) sitúa el origen de esa acción anti-dialéctica –en sentido clásico–lacanianana (la incorporación de un tercer término inmanente, al margen de los dos opuestos) en la historia de lo que él denomina la anti-filosofía: tanto en Pascal como en Rousseau, pero especialmente en Kierkegaard –quien es, además, una fuente de influencia muy importante para el pensamiento de Lacan–. Para Pascal, el Dios de la metafísica, de la filosofía, cae bajo los determinantes de la razón, en una práctica de ateísmo especulativo; lo cual no tiene nada que ver con el verdadero Dios divino, lo real, que se sustrae a toda forma de conocimiento, a toda suerte de oposición racionalista entre lo conocible y lo incognoscible. Por tanto, el acceso al Dios divino, real sustraído a toda forma de conocimiento, sólo puede ser mediante la singularidad del encuentro. Badiou destaca en Rousseau la oposición entre la disposición filosófica al conocimiento racional abstracto, al cual se opone, y el acceso a lo real –sustraído a toda relación con lo conocible y lo incognoscible– por medio de la consciencia como acto. En lo que a Kierkegaard respecta, el conocimiento de la realidad no va más allá de lo posible, de la posibilidad, y en ningún caso da acceso a lo real; este último, en cambio, sustraído a toda forma de conocimiento, es del ámbito de la existencia, del acto, y sólo se alcanza a partir del acto ético de la elección (tan importante, también, en *Logiques de mondes*), de la decisión existencial (la elección absoluta del acto de elegir la elección). De modo que se puede reconocer una triple coincidencia que muestra que en todos ellos hay un cierto desprestigio de lo concerniente al saber, al conocimiento, a la razón como acceso a lo real; una relación de identidad entre lo real y lo que se sustrae a lo conocible; y una identificación del acceso a lo real con el acto.

Lo mismo sucede en el caso de San Pablo⁴⁰⁵, otro anti-filósofo. En la interpretación que Badiou practica en *Saint Paul. La fondation de l’universalisme* (1997b), el tercer término es el

⁴⁰⁵ Huelga subrayar el hecho de que la figura de San Pablo no sea más que otro recurso –si bien quizá el fundador, como lo sugiere el propio título de la obra que Badiou le dedica– para abordar la cuestión de la universalidad, pues Badiou (1997b: 5 trad.) no deja lugar a dudas cuando, en el primero de los capítulos de *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*, afirma que, “para nosotros, se trata exactamente de una fábula. (...) lo que de un relato no toca para

acontecimiento de la Resurrección de Cristo, a partir del cual, sustraído a toda contradicción de su tiempo (ni judío ni griego, ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre), podrá emerger una nueva figura subjetiva universal –cristiana, en su caso–. El tercer término, igual que en lo que precede, gracias a su emerger sustractivo ejerce de potencia liberadora frente a lo constringente de lo cultural, frente a las contradicciones y antagonismos ligados al saber de las situaciones; abre una brecha en la historicidad, en lo normativo, en la ley, y posibilita el inicio de una nueva figura subjetiva que sostenga el despliegue de un procedimiento genérico a partir de su fe en él (en el acontecimiento).

“La ley es siempre predicativa, particular y parcial. Pablo es perfectamente consciente del carácter siempre estatal de la ley. Entendemos por ‘estatal’ lo que enumera, nombra, y controla las partes de una situación. Que una verdad surja en acontecimiento exige que esté fuera de número, fuera de predicado, que sea incontrolable” (Badiou, 1997b: 83 trad.).

Esa misma distancia entre conocimiento –o saber– y real es extensible, evidentemente, a lo que tiene origen en lo real, en lo acontecimental que vuelve posible lo imposible, o sea, es extensible a las verdades. En este caso Badiou (2006: 13-14; 2014a: 352) se apoya en Descartes⁴⁰⁶. Comúnmente se identifica la filosofía de Descartes con un dualismo que separa las sustancias (las cosas existentes, lo que hay) entre *res cogitans* y *res extensa*. Pero además de las cosas que tienen una existencia (sea ésta cuerpo o alma; *res extensa* o *res cogitans*, respectivamente), también hay verdades, que son sin existencia sustancial, pero cuya existencia él, Descartes, hace descansar sobre Dios⁴⁰⁷. Según Badiou, es en el párrafo 49 de *Principia philosophiae* donde Descartes reconoce que las verdades eternas, careciendo de existencia sustancial y dependiendo enteramente de Dios, sí tienen una existencia lógica, puesto que el hecho de que éstas no sean “nada fuera de nuestro pensamiento” les otorga una universalidad

nosotros nada real”.

⁴⁰⁶ Hay que destacar que Descartes, a diferencia de lo que ocurre con el resto de autores en los que decimos que Badiou se viene apoyando para pensar el tercer término (Lacan, Pascal, Rousseau, Kierkegaard y San Pablo), no es un anti-filósofo. Descartes, como representante de la filosofía en su concepción metafísica, no piensa directamente lo real (en el sentido lacaniano que Badiou le dona), lo relativo al encuentro, al acto, origen primario de todo procedimiento sustractivo; sino que nos acerca al pensamiento de la verdad. Sin embargo, su particularidad consiste, lo veremos a continuación, en que también lo hace en sustracción a lo que hay.

⁴⁰⁷ Ver Descartes (1995: 49-51), especialmente párrafos 48 y 49.

formal. Así comprendido, lo que Descartes nos muestra es que “una verdad es lo que el pensamiento persiste en presentar incluso cuando el régimen de la cosa está suspendido (por la duda) [puesto que las verdades no tienen existencia sustancial]. Una verdad es entonces lo que insiste como excepción a las formas del hay” (Badiou, 2006: 14; 22 trad.). Es decir, se trata, recurriendo una vez más a la Idea como concepto integrador de lo simbólico, lo imaginario y lo real, de la afirmación de la potencia genérica infinita de lo originado en lo real sustraído a todo saber, a toda constructibilidad finita (en el sentido de capacidad definitoria expuesto en lo relativo al recubrimiento), al régimen de lo posible; o también, de la insistencia en la aserción de la posibilidad de lo imposible como acto, de la afirmación de la existencia de lo no constructible como motor de todo procedimiento de verdad. Esa es, precisamente, la máxima –ya conocida– de *Logiques des mondes* (Badiou, 2006): “Il n’y a que des corps et des langages, *sinon qu’il y a des vérités*”.

Lo real caracterizado como lo que escapa a toda estructura, a todo régimen del saber, es, lo estamos viendo, el tercer término que se sustrae a todo orden simbólico y que, superando la práctica de la dialéctica clásica, abre la posibilidad de creación de un nuevo procedimiento de verdad en él (en lo real) (in-)fundado (en el sentido de que no hay fundamentación posible en el saber, en las leyes que rigen el devenir mundano). Así, en tanto sustraído a toda contradicción particular, relativa al saber, el acontecimiento abre, también, la puerta de la libertad, de la decisión de afirmar la existencia de lo imposible y de incorporarse a un nuevo cuerpo-sujeto, a un nuevo procedimiento genérico, a una nueva verdad; no es en las contradicciones regladas donde reside la libertad, ni siquiera en los antagonismos más violentos, sino en la elección que fuerza el advenimiento evanescente de un nuevo acontecimiento sustraído a toda ley. Como reconocemos desde *Logiques des mondes*, la primera posición (el proceder constructivista a partir de deducciones objetivas, de lo posible) hace referencia al materialismo democrático, mientras que la segunda (la libertad de la decisión indecible; de la construcción de lo no constructible a partir del axioma acontecimental) es lo que conocemos como dialéctica materialista.

“Dans la première hypothèse [en nuestro caso el materialismo democrático] il y a les corps et il y a ce qu’on pourrait appeler leur émancipation, c’est-à-dire que les degrés de liberté possible attribués à ces corps sont variable et qu’on peut créer de nouvelles libertés des corps. Mais dans le matérialisme dialectique [ahora, como sabemos, conocido como dialéctica materialista], on crée par cassure, sous le règne

d'un événement, un nouveau type de corps, quelque peu en exception de toute régulation du binôme corps/langages" (Badiou, 2014a: 378).

Sabemos también que el acontecimiento, en tanto desajuste ontológico, advenimiento de lo imposible como posible, es ruptura con la historicidad, neutralización del devenir histórico. Lo que implica que la incorporación del tercer término sea también una categoría que, con su inscripción como fundación primaria y sustractiva para todo procedimiento de verdad, acabe con la categoría de Historia como noción que concentra el movimiento perpetuo del progreso. La historia se convierte en algo fragmentario que tiene como puntos determinantes los acontecimientos, mientras que los procedimientos de verdad son lo que sucede –con mayor o menor intensidad– entre ellos (entre los acontecimientos) gracias a la fidelidad subjetiva, a la perseverancia en la Idea, en la afirmación de que lo no constructible existe y es posible que sea desplegado aquí y ahora. Con la intención de destacar la ruptura con la historicidad –que introduce el acontecimiento como tercer término en sustracción a lo que hay (particularismos, normas, saber, conocimiento, devenir natural, etc.)–, nos son aquí muy útiles unas palabras de Terray (2011: 49-57) y una serie de citas de Badiou –magníficamente seleccionadas– que le sirven (a Terray) de apoyo en su texto “Le possible et le miracle”. Citas que, además, como se puede observar, se encuentran en total coherencia con todo lo indicado en el apartado 1.8.2. Verdad y eternidad. Terray (Ibíd.: 56) escribe lo siguiente:

“Il ne servirait à rien, en la circonstance, de recourir à la notion de temps, car précisément l'événement échappe au temps: il est un 'instant intemporel' qui n'est 'ni passé ni futur' (Badiou, 2006: 407), et qui fonde le temps (Badiou, 1998b: 92) ou du moins 'extrait d'un temps la possibilité d'un autre temps' (Badiou, 2006: 407)”.

Cuando lo imposible se hace posible, cuando el tercer término entra en juego en la dialéctica, se acaba con la dialéctica clásica, con la idea de Historia y se abre la puerta de la dialéctica materialista. Žižek (2007b), trasladándolo al terreno menos abstracto de la política contemporánea, lo expresa como sigue: “It is here that the materialist-dialectic passage from the Two to Three gains all its weight: the axiom of Communist politics is not simply the dualist "class struggle," but, more precisely, the Third moment as the subtraction from the Two of the hegemonic politics. That is to say, the hegemonic ideological field imposes on us a field of (ideological) visibility with its own "principal contradiction" (today, it is the opposition of market-freedom-democracy and fundamentalist-terrorist-totalitarianism - "Islamofascism" etc.),

and the first thing to do is to reject (to subtract from) this opposition, to perceive it as a false opposition destined to obfuscate the true line of division”. Algo que sería imposible sin la categoría de lo real, de sustracción, pues es la que nos permite pensar el acontecimiento no como negación (más allá de lo que Žižek piense, como veremos en el siguiente apartado), sino como au-sencia estructural que aparece en la superficie mundana sustraída a toda norma.

La vía para lograr pensar el acontecimiento, en tanto real o imposible, como inmanencia sustractiva (si no fuera inmanente carecería de todo sentido afirmar que es sustractivo; en ese caso habría que decir, más bien, que es externo, o incluso trascendente) es la categoría de inconsistencia. El tercer término, el que permite escapar al saber y, consecuentemente, a la repetición, a la dialéctica clásica, debe ser –y es– pensado, como bien subraya Hallward (2005; 2008) e insiste Žižek (2012: 813-814) como inconsistencia⁴⁰⁸: “It’s on the sole basis of this most insubstantial of foundations that Badiou erects his whole conception of truth” (Hallward, 2005: 18). Es decir, toda verdad estará fundada sobre una inconsistencia. Retomando la Idea como nudo borromeo, afirmaremos que todo procedimiento de verdad consiste en la insistencia de la existencia de lo inconsistente como singularidad sustractiva con posibles consecuencias universalizadoras y en la inscripción, mediante procedimientos subjetivos (la vertiente que se asociaba a lo imaginario), de tales consecuencias en lo simbólico. Una vez más llegamos a la conclusión de que la verdad, en tanto originada en el tercer término (real, imposible, acontecimiento) sustraído a toda forma de saber, descansa sobre la afirmación de lo no constructible, de lo inconsistente; y no sobre la negación de lo constructible o lo consistente –y menos aún sobre su afirmación–. En suma, se trata de la fidelidad a la inconsistencia (Hallward, 2008: 98-99).

⁴⁰⁸ A lo que añadiremos (apoyándonos en el apartado 2. *Ontología y ontología*: el proyecto onto-lógico de A. Badiou), con el fin de evitar cualquier atisbo de duda sobre el peligro de caer en el dualismo, que primero se hará ontológicamente, pues todo acontecimiento tiene origen en el vacío (el ser) de una situación; para pasar posteriormente a hacerlo onto-lógicamente, puesto que, como vimos, el ser-ahí no es más que el ahí del ser, es decir, todo pensamiento fenomenológico debe haber podido ser primeramente pensado en su ser, pues todo objeto se compone de un soporte de ser y de su indexación trascendental en un mundo.

3.3. Afirmación, negación, sustracción

Efectivamente, fidelidad a la inconsistencia, pero teniendo claro que la inconsistencia no es una negación sino una sustracción. Lo que hace tambalearse una estructura es la presentación de su impresentable propio, lo que implica que la posibilidad del comienzo de un nuevo procedimiento de verdad sólo pueda sustentarse sobre la afirmación de que esa conmoción a nivel ontológico sí ha existido (en pasado, pues es evanescente) y, además, sus consecuencias pueden ser fielmente desplegadas e inscritas en el presente como ‘nuevo presente’.

“I think the problem today is to find a way of reversing the classical dialectical logic inside itself so that the affirmation, or the positive proposition, comes before the negation instead of after it” (Badiou, 2013: 3).

Entonces, no se trata de negar lo que hay, sino de afirmar lo que a ello se sustrae, la posibilidad de lo imposible. Ahí reside la raíz del paso que anunciábamos de la destrucción a la sustracción. Al tratar lo real (el vacío constitutivo de toda situación) como sustracción, en lugar de como identidad, se logra que todo nuevo procedimiento de verdad esté fundamentado en la indiferencia, lo que excluye que para su afirmación requiera de la destrucción; ya sabemos que la verdad pensada como procedimiento sustractivo no contradice el saber, y mucho menos destruye otros múltiples. Las verdades, apoyadas sobre la singularidad acontecimental, construyen nuevas formas subjetivadas que operan desde la diferencia mínima y derivan en genericidad.

En *Le siècle* Badiou (2005: 78-81 trad.) diferencia entre dos tipos de pasión por lo real. Por un lado, la pasión identitaria que busca captar una idealidad preexistente (como en Heidegger o en Sartre) que sólo puede cumplirse mediante la destrucción de lo que ella considera que no es auténtico; por otro, la pasión diferencial o diferenciadora que busca la diferencia mínima. Es esa segunda postura la que defiende la filosofía sustractiva, frente a la destrucción propuesta por el marxismo y por el propio Badiou en la época de *Théorie du sujet* (1982), como él mismo ha señalado en múltiples ocasiones. Se trata, por tanto, de la diferencia entre lo real como purificación y como sustracción. La primera pasión, la identitaria, la que busca la purificación de lo real, se afana en captar la identidad de lo que considera verdadero y en eliminar todo lo que no lo es; lo que significa que la destrucción es su sino. La segunda, en cambio, se propone construir, a partir de la ruptura acontecimental inmanente, nuevas formas subjetivas de carácter genérico, donde la mínima diferencia tome el lugar de la destrucción. En

otro texto, Badiou (2007d: 18 trad.) insiste en la misma idea y afirma que la sustracción, frente a la práctica de la purificación,

“intenta mantener la pasión por lo real sin dar paso al encanto paroxístico del terror; [lo que] significa exponer como la verdadera cuestión no la destrucción de la realidad, sino una diferencia mínima. Consiste no en aniquilar la realidad en su superficie, sino en purificarla sustrayéndola de su unidad aparente para poder detectar la pequeñísima diferencia, término efímero que la constituye. Lo que sucede apenas difiere del lugar donde sucede. En este ‘apenas’ es donde se encuentra todo el gesto, en esta excepción inmanente”.

Así, una vez que el pensamiento (en el sentido en el que lo venimos definiendo durante todo el trabajo, en tanto teoría y praxis) ha interrumpido la repetición mundana mediante la posibilitación de lo imposible constitutivo de la estructura simbólica imperante, nuevas formas subjetivas pueden emerger de la pasión fiel y sustractiva por lo real (en su versión inmanente y sustractiva), las cuales se van conformando a partir de la afirmación de que, efectivamente, lo no constructible es posible, que la construcción en sustracción a las leyes –y apoyada en la materialidad del acto acontecimental– puede derivar en un nuevo procedimiento de verdad.

A lo que aquí pretendemos dar valor, frente a la negación y al antagonismo destructores, es al hecho de que Badiou sustenta los procedimientos de verdad en la afirmación de lo imposible, de lo real que emerge como acontecimiento. Sólo así es posible desplegar un pensamiento verdaderamente sustractivo, genérico, universal en potencia. Pues sólo “la autonomía del procedimiento genérico excluye todo pensamiento en términos de ‘relaciones de fuerza’” (Badiou, 1988: 449 trad.); “we need an ordinary subtraction capable of creating a new space of independence and autonomy from the dominant laws of the situation” (Badiou, 2008b: 653). No es posible presentar nada verdaderamente novedoso a partir del enfrentamiento directo, de la puesta en práctica de las relaciones de fuerza, porque esa postura nos lleva al terreno de lo que se trata de negar, de contradecir. Igual que decíamos que la idealidad pura sin anclaje en lo real es impotente para comenzar un proceso de creación de algo verdaderamente nuevo; un procedimiento de verdad no puede surgir de la negación, pues ésta lo mantiene maniatado a las normas y leyes que conservan el mundo tal y como es. Consecuentemente, un procedimiento genérico, de verdad, requiere de la sustracción a las normas que regulan el devenir mundano que se quiere interrumpir para establecer un nuevo presente; un camino que sólo podrá ser marcado por el acontecimiento, por el axioma que él pone en circulación.

“On ne s'oppose pas à une orientation de pensée en partageant ses axiomes. Pour s'orienter autrement, on ne peut que mettre en avant les principes au nom desquels on juge ce monde néfaste” (Badiou, 2011-2012: seminario).

Toda afirmación y toda negación de lo que hay no es más que la legitimación de las normas vigentes, la aceptación de las reglas que permiten que el presente sea el que es, las mismas que aprueban que el orden simbólico pueda modificarse pero nunca sufrir un cambio verdadero. La aceptación de las leyes que regulan un mundo y la participación mediante la negación o la afirmación, o –abandonando la lógica clásica de la ontología y abrazando la lógica intuicionista de la lógica trascendental– incluso estableciendo posiciones que defienden valores intermedios, no nos lleva más que a la reafirmación y repetición de lo que hay (afirmación), a la modificación parcial pero también repetitiva y absorbida por el devenir mundano (negación), a la destrucción de los opuestos (antagonismo) o a alcanzar acuerdos que simulan un cambio que en ningún caso va más allá de pequeñas modificaciones que permiten que la lógica siga manteniendo el mismo orden (valores intermedios).

Los cambios verdaderos, los que tienen su origen en el ser mismo de la situación, en su vacío estructural, en su imposible constitutivo, en lo real, únicamente podrán venir de la fuerza de la emergencia de ese tercer término en su composición acontecimental y de la posterior afirmación de los nuevos axiomas –sustractivos–, o huella, que libera. Lo contrario significa, *en el peor de los casos*, permanecer en la perpetuación del mundo tal y como es –sea mediante la reafirmación, la modificación o el acuerdo– o, *en el peor de los casos* (las dos posibilidades son igual de malas; léase aquí, si se quiere, una ausencia de crítica moral, pero también cierto sarcasmo, con la consciencia de que hablamos en términos filosóficos), la destrucción de unos particularismos por otros.

“C'est une question qui revient en définitive à l'opposition entre une pensée qui a son point de départ dans les principes et une pensée qui a son point de départ dans la réalité” (Ibid.).

Es preciso sustraerse a la idea de lo posible y de lo constructible y extraer de lo que toca al ser mismo de las situaciones los principios que guíen las prácticas genéricas. Postura que supone una contraposición a las propuestas empiristas contemporáneas, que fundan toda posibilidad en la repetición misma de lo que hay –en sus diferentes, pero posibles, variantes–, de la realidad simbólica objetivamente construida. Se trata de forzar, mediante la Idea (en el sentido

en el que más arriba hablábamos de ella), la afirmación de lo real, el despliegue mundano de lo no constructible. Lo que, recordémoslo, hace emerger los fantasmas de la violencia intelectual como violencia moralmente insoportable, los fantasmas de lo que comúnmente conocemos como el terror (pero en este caso no refiriéndonos al sentido que Badiou le dona en *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993), sino en lo relativo a lo que hace tambalearse todo orden establecido, toda consistencia representacional); la posibilidad sustractiva de lo imposible, consecuencia de su fundamentación en lo que hace inconsistir toda representación, desde un punto de vista mundano siempre resulta violenta.

Queda claro entonces que, si el acontecimiento es una sustracción a las normas de la consistencia, éste no puede ser ni una negación ni una afirmación sostenida por esas mismas leyes; por lo tanto, puesto que, por un lado, una negación no puede ser una negación de nada y, por otro, la sustracción toca al ser mismo de la situación, un acontecimiento tiene que ser la afirmación de la posibilidad de lo imposible. Un nuevo procedimiento de verdad no puede estar sostenido más que sobre una afirmación, por muy inconsistente que ésta sea desde el punto de vista de la situación (o mundo) a la que ésta (la afirmación, el acontecimiento) es inmanente. Es preciso mantenerse fiel al giro comenzado con la idea de la sustracción en *L'être et l'événement* y posteriormente extendido y ampliado –ahora explícitamente– hacia la afirmación en *Logiques des mondes*.

“Il faut remplacer cette dialectique négative par une dialectique affirmative, il faut renoncer à l'idée que la négation porte l'affirmation” (Badiou, 2015a : 58).

El nuevo axioma acontecimental, esa nueva sustracción afirmativa, en tanto surgida en inmanencia (concretamente del vacío de la situación, de lo real), es una agregación –sustractiva– a lo que hay (el acontecimiento es supernumerario), una suplementación, y sus consecuencias (un procedimiento de verdad) también lo serán, bien sea en la forma de la extensión genérica (*ontología*) o bien en la de un nuevo cuerpo-de-verdad (*ontología*).

La dificultad de sostener la tesis de que el acontecimiento es una sustracción afirmativa y que los procedimientos de verdad, consiguientemente, son las consecuencias del proceso de afirmación del axioma acontecimental (sustracción afirmativa primaria) como proceso de construcción no constructible, (in-)fundado en la inconsistencia misma, radica, esa dificultad, en que los operadores lógico-matemáticos a los que se puede recurrir no conciben la posibilidad de la sustracción como aquí es considerada. De ahí que la acontecimentalidad, para ser

filosóficamente pensada, deba apoyarse en el lenguaje poético (lo que trae al recuerdo lo que decíamos con respecto a la impureza del lenguaje filosófico). Es decir, el pensamiento formal de los procedimientos de verdad no puede proceder más que por la negación, sea en su versión clásica, intuicionista o paraconsistente; del mismo modo que el protocolo de comprobación debe ser finito, aún cuando todo procedimiento de verdad viene precedido de la infinitud de posibilidades abiertas por una ruptura acontecimental. Veamos cada caso.

Efectivamente, en *L'être et l'événement*, la presentación de un múltiple supernumerario en el sitio acontecimental supone la primera sustracción afirmativa, el axioma nacido del vacío de la situación (el sitio es un múltiple al borde del vacío, un múltiple fundador); no obstante, a partir de esa primera suplementación sustractiva –que escapa a toda norma de la presentación, puesto que el acontecimiento es un múltiple reflexivo (se auto-pertenece) y afirmativo (supernumerario)– todo operador formal será negativo. Sin incidir más en ello, pues ya lo hemos visto con detalle en lo concerniente a *L'être et l'événement*, diremos que toda verdad es ontológicamente pensada desde la determinación de que es una excepción a las leyes de la situación de la que ella es la verdad; en tanto multiplicidad genérica (no constructible), no hay modo objetivo de demostrar su genericidad. En el prólogo a la edición en castellano de *L'être et l'événement*, Badiou (1988: 7 trad.) habla de “*novedades negativas*” para referirse a las verdades. El modo de proceder es mediante el razonamiento por reducción al absurdo (razonamiento apagógico), mediante la práctica militante de la demostración de que tal multiplicidad no es capturada por ninguna de las nominaciones estatales. La indiscernibilidad constitutiva de todo conjunto genérico no puede ser mostrada más que por la práctica de la negación; sin embargo, afirmaremos que su genericidad es construida a partir de la afirmación del axioma que toca al ser de la situación y lo funda (al conjunto genérico). La verdad, en su afirmación sustractiva, escapa al saber gracias a que se encuentra (in-)fundada en el ser mismo de la situación, en lo imposible de formalizar de la formalización misma.

En nuestra opinión, el hecho de que la verdad no pueda ser definida más que negativamente, como lo que no es reductible a los predicados del saber, no quita que pueda ser construida a partir de la afirmación de una primera –y primaria– sustracción afirmativa (el axioma acontecimentalmente liberado); el procedimiento de verdad como construcción inmanente y afirmativa. Esta idea que aquí defendemos parece que finalmente será abordada por Badiou en *L'Immanence des vérités*. No obstante, antes de afrontar la no constructibilidad que elude el recubrimiento y a la dialéctica de lo finito y lo infinito, visitemos *Logiques des mondes*.

En la continuación de *L'être et l'événement*, o sea en *Logiques des mondes*, se mantiene el origen acontecimental en la inconsistencia ontológica, pero la fidelidad se desplaza hacia la huella que éste deja (el paso a la existencia máxima del inexistente propio del sitio; único modo de abrir la posibilidad de un nuevo procedimiento de verdad y, en consecuencia, de permitir declarar –retroactivamente– un acontecimiento como tal), una huella a nivel mundano (fenomenológico, relativo al orden trascendental del mundo en el que aparece; una huella objetiva). Así, en fidelidad subjetiva a ella, procediendo mediante la afirmación fiel del axioma que el acontecimiento libera, se podrá construir –si bien desde el punto de vista mundano permanece inconstructible, carente de sentido– un nuevo cuerpo-de-verdad, un nuevo presente, un nuevo cuerpo-sujeto, en el que todos sus elementos son compatibles y se organizan de tal modo (en órganos) que son capaces de sostener los diferentes puntos que permitirán localizarlo (a ese nuevo cuerpo) como tal. Por lo tanto, el análisis fenomenológico, la objetivación del procedimiento de verdad desde el acontecimiento mismo –pero sin perder el carácter sustractivo de su origen acontecimental en el punto de inconsistencia de toda situación (el vacío, el ser)–, permite pensar los procedimientos de verdad a partir de los protocolos de construcción de tales formaciones subjetivas, de tales cuerpos; lo que significa que la verdad, además de ser construida a partir de una sustracción afirmativa (acontecimiento), también puede ser pensada como afirmación sustractiva, y no solo como una excepción –como sucedía en *L'être et l'événement*.

No obstante, es en *L'Immanence des vérités*, abordando ahora el análisis desde la cuestión de la subjetivación (Badiou, 2015b: 70; 2015-2017: seminario), donde pensamos que se condensa la fuerza de cada una de las dos obras precedentes. Es decir, consideramos que se constata la importancia que nosotros donamos a la sustracción y a la fuerza afirmativa, que desde ese nuevo punto de partida (la cuestión de la subjetivación, de la incorporación a un procedimiento genérico, a un nuevo cuerpo-sujeto) se retoma en todo su esplendor la potencia de la sustracción y de la afirmación. Para ello Badiou (2012-2013:seminario; 2013-2014: seminario; 2014-2015: seminario; 2015-2017: seminario) recurre a las teorías matemáticas de los grandes cardinales y elabora una dialéctica de lo finito (objetivamente constructible; Gödel) y lo infinito (sin fundamento objetivo, no constructible; Cohen), haciendo uso tanto de la lógica clásica como de la intuicionista y la paraconsistente.

Así y todo, que un procedimiento de verdad parta de una sustracción afirmativa primaria (axioma acontecimental) y se despliegue como una serie de infinitas afirmaciones subjetivadas de tal axioma primario, y que, además, se rechace la posibilidad de que pueda ser construida

(una verdad) a partir de una dialéctica clásica (ni resistencia, ni antagonismo), todo ello, no evita que la validación de su procedimiento deba ser por vía de la negatividad, incluso ahora –en *L’Immanence des vérités*– que decimos que se encuentran y hermanan toda la potencia sustractiva y afirmativa. Tal y como Badiou (2015-2017: seminario) explica en sus seminarios, dado que la construcción objetiva de un procedimiento genérico es imposible (ni afirmación de lo que hay, ni negación), nos enfrentamos a la cuestión de la validación –en el interior de una situación– de un procedimiento infinito abierto por una ruptura acontecimental en sustracción a lo que hay, es decir, nos enfrentamos a la cuestión, en suma, de lo no constructible.

La dificultad reside en que ni desde el punto de vista de la perseverancia en lo que hay (la constructibilidad), ni desde el punto de vista de la afirmación de lo acontecimental (la posibilidad de desplegar una multiplicidad no constructible) puede probarse que sea contradictorio con lo que hay, pero tampoco que sea una suplementación a ello. Un procedimiento de verdad así pensado, en sustracción no constructible a la constructibilidad propia de toda situación, no se sostiene más que por la afirmación de su existencia, por la fidelidad subjetivada al axioma acontecimental primario, por un procedimiento de ideación. Se trata de la apuesta existencial de la existencia (valga la redundancia) de un punto de infinitud no constructible y del despliegue de sus posibilidades infinitas. Es un tipo de infinitud no constructible, inconsistente por tanto, pero que se despliega a partir de una afirmación axiomática primaria (una sustracción afirmativa) y se valida mediante operaciones negativas que no pueden más que probar que no es contradictoria en la situación en la que se está procediendo. Siempre que se trata de un nuevo axioma, de una sustracción afirmativa objetivamente no comprobable, para su sostenimiento y despliegue se precisará, como hemos enunciado en múltiples ocasiones, de una dosis de riesgo; una dosis de riesgo sin la cual no se podrá escapar de la fuerza conservadora, tanto en sus formas de recubrimiento asociadas a las normas y leyes establecidas, como en las nuevas adaptadas al despliegue post-acontecimental⁴⁰⁹ –a las que podríamos incorporar las figuras reactivas u oscurantistas de *Logiques des mondes* (2006)–.

⁴⁰⁹ No hay que olvidar que estas formas de negación siempre son consecuencia del comienzo de un nuevo procedimiento de verdad. Es algo que ya se ha apuntado en otros términos, pero aquí lo recordamos para resaltar el hecho de que en la propuesta de Badiou la afirmación –del axioma acontecimental y sus consecuencias– precede a la negación; “among this consequences of the birth of the new subjectivity, and not the other way around; it is not the new subjectivity that is a consequence of the negation” (Badiou, 2013: 4).

“Il y a toujours un élément de pari. Il faut parier. Sur ce point, Pascal avait raison. Il faut parier sur l'infini. Ça reste vrai indépendamment de toute religion, de toute transcendance. Dès que vous avez un point d'infini quelque part, c'est sûr qu'il doit être soutenu par un pari, c'est-à-dire par un nouvel axiome, par une nouvelle affirmation que vous ne pourrez pas domestiquer démonstrativement” (Badiou, 2015-2017: seminario.).

Lo que dicho a la inversa puede significar que cada vez que hay un acontecimiento, una puesta en circulación de un nuevo axioma que se sustrae a la constructibilidad, a lo establecido, un punto de infinitud se abre en la finitud mundana (en sentido de definible, constructible, como lo hemos visto más arriba), la posibilidad de la creación de un conjunto genérico, no constructible, universal. Se trata, pues, de la dialéctica entre lo finito y lo infinito; de la posibilidad o no de escapar –mediante la ruptura acontecimental que abre la puerta de lo no constructible e infinito– al orden impuesto por la constructibilidad y la finitud que no admiten más que lo definible. O también, se trata de la afirmación de la existencia de una multiplicidad infinita e inmanente a la propia situación que, sin embargo, en sustracción a la constructibilidad, se presenta en exceso infinito sobre la finitud propia de lo que hay. Es decir, la existencia de lo infinito no constructible, desencadenado por la potencia sustractivo-afirmativa del nuevo axioma acontecimental, no puede ser sostenida más que por una apuesta, la apuesta de su existencia y el consiguiente despliegue fielmente subjetivado de sus consecuencias. La apuesta, por tanto, consiste en afirmar sustractivamente la sustracción afirmativa primaria liberada por una inconsistencia onto-lógica.

La negación, una vez excluida del proceso creativo, salvo como medio de validación de la no contradicción de lo no constructible en el interior de la situación a la que se encuentra inmanentemente ligado por su origen acontecimental; y reemplazada (la negación) por la afirmación, es siempre consecuencia del axioma sustractivo-afirmativo primario y del despliegue subjetivado de sus consecuencias, es decir, de su afirmación. La negación de la dialéctica clásica pasa a ser una consecuencia de la afirmación. Globalmente se trata del paso de la dialéctica como negación a la dialéctica como afirmación (afirmación de lo infinito inmanente sobre lo finito); y localmente, en lo que a la propuesta de Badiou se refiere, se trata del proceso de desplazamiento desde la sustracción afirmativa (carácter primario del axioma acontecimental) a la afirmación sustractiva (consecuencias de la afirmación fielmente subjetivada de tal axioma

fundador⁴¹⁰). Proceso en el que una inconsistencia ontológica –provocada por la sustracción afirmativa que supone todo axioma acontecimental– de consecuencias fenomenológicas da paso al trabajo militante fiel en el que se afirma tal sustracción afirmativa, en el que se construye a partir de lo no constructible. La filosofía de Alain Badiou pasa de centrarse, en *L'être et l'événement*, en la fuerza sustractiva del acontecimiento en su forma ontológica, lo que le lleva a conceptualizar los procedimientos de verdad como excepción genérica indiscernible; a poner el foco en el protocolo de construcción afirmativa de un nuevo cuerpo a partir de la inconsistencia creada por un acontecimiento originado en el ser mismo del mundo en el que aparece ese nuevo cuerpo; y, finalmente, a incorporar en el protocolo de construcción de lo no constructible las negaciones débiles propias de la lógica paraconsistente. Podríamos afirmar, entonces, que el protocolo que permite pensar el despliegue de los procedimientos de verdad es, más allá de la dialéctica materialista que el propio Badiou propone en *Logiques des mondes*, una dialéctica materialista sustractiva y afirmativa; no se trata, por tanto, de una dialéctica en sentido clásico, en la que se avanza mediante la negación (la negación en Badiou no es más que el operador de validación de la genericidad y de su carácter no contradictorio, sustractivo).

En ese mismo sentido, el propio Badiou (2013: 7) señala, atribuyendo a Giorgio Agamben el título de ser el primero en exponerlo, que su dialéctica no dispone de tres términos (tesis, antítesis, síntesis; o, en lenguaje puramente hegeliano, negación, negación de la negación y saber absoluto), sino de cuatro. Es la consecuencia de la incorporación del tercer término (la sustracción) frente a los dos de la dialéctica clásica (tesis, antítesis). Ya no se tiene una afirmación y una negación de la afirmación primera que obtiene como resultado una síntesis. Ahora se dispone de una primera afirmación (conservadora) sostenida bajo el paraguas de las leyes objetivas –en un terreno lógico que incorpora la negación– y de una segunda afirmación, la afirmación axiomática (sustractiva) liberada por el acto acontecimental; lo que significa que después de ese par de afirmaciones surgen otras dos negaciones. La primera es la negación de la afirmación conservadora, no como objetivo primario sino como consecuencia del despliegue del procedimiento de verdad; y la segunda consiste en la negación conservadora del nuevo presente afirmado en el procedimiento de verdad (negación que nada tiene que ver con la clásica negación de la afirmación conservadora, pues, como sabemos, estas dos pertenecen al mismo orden lógico). Una vez más obtenemos como resultado que la dialéctica de Badiou es, además de materialista, afirmativa; que la negación no es más que una consecuencia de la afirmación sustractiva (procedimiento de verdad) de la sustracción afirmativa primaria (acontecimiento).

⁴¹⁰ “[to] affirm the affirmation”, escribe Badiou (2013: 5).

Žižek (2012: 811), por su parte, critica esa asociación, la de la categoría de sustracción con la afirmación. Para él la sustracción de Badiou no es una pieza más de una dialéctica afirmativa en la que la negación es una consecuencia, sino “*negatividad en su dimensión afirmativa*”:

“In contrast to Badiou’s ‘affirmationist’ insistence on the positivity of an Event, subtraction designates a negative move, a withdrawal, the reduction to a minimum (to the ‘minimal difference’). What Badiou call ‘subtraction’ is thus another name, for *negativity in its affirmative dimension*, for a negativity which is not just a destructive gesture, but gives, opens up a new dimension”.

Y eso después de haber indicado años atrás, el propio Žižek (2004: 178-181), que no podía existir sustracción si antes no se había dado un periodo de purificación (en el sentido en el que más arriba lo describíamos cuando hablábamos de *Le siècle*) y destrucción. Para el filósofo esloveno, por tanto, no hay afirmación sin negación. Žižek parece guiarse aquí, a pesar de que no lo cita, por el texto de un seminario que Badiou (2007a) impartió en el Art Center College of Design en Pasadena el 6 de febrero del año 2007. Allí el filósofo francés hablaba de una doble dimensión de la negación, a saber: una destructiva y otra sustractiva, ligando la destructiva con la parte negativa de la negación y la sustractiva con su parte afirmativa.

No obstante, y en contraposición con Badiou, quien explícitamente dice situarse a distancia de la dialéctica hegeliana⁴¹¹, Žižek (2008: 410)⁴¹² afirma que la sustracción de Badiou es la ‘negación de la negación’ hegeliana, en la que la primera negación es una destrucción; y matiza añadiendo que mientras que en el sistema hegeliano se niega/destruye el contenido positivo al que se opone, la sustracción de Badiou cambia las coordenadas del terreno en el que tiene lugar el acontecimiento. Además, asocia las que denomina las tres dimensiones de la sustracción en Badiou (desconexión, mínima diferencia y destrucción del orden establecido) a las del *Aufhebung* de Hegel⁴¹³; y localiza su solución, también como lo hace en el caso del

⁴¹¹ Badiou (2015b: 82) hace especial hincapié en lo que al determinismo concierne: “ma pensée dialectique inclut une figure du hasard, elle est non déterministe. Je rappelle que la dialectique hégélienne est implacablement déterministe”.

⁴¹² Citado en Karlsen (2014: 45).

⁴¹³ Bosteels (2009: 155) también se acuerda del *Aufhebung* hegeliano, a colación del paso del inexistente propio de un sitio a la existencia máxima. No obstante, Bosteels no va tan lejos como Žižek y simplemente lo relaciona con la

filósofo alemán, en la unidad de las tres (Žižek, 2012: 811):

“We should withdraw from our immersion in a situation in such a way that this withdrawal renders visible the "minimal difference" sustaining its multiplicity and thereby causes its disintegration, in the same way that removing a card from a house of cards causes the collapse of the entire edifice”.

Sin embargo, pensamos que la negación y la destrucción del orden establecido no son más que consecuencias de la perseverancia en la afirmación acontecimental, del despliegue de las nuevas (im)posibilidades que un acontecimiento abre. Contraviniendo las palabras del propio Badiou (más allá de sus palabras, de la interpretación que él mismo hace de su propia obra, lo importante es lo que su filosofía nos dice), consideramos que desde el momento en que el acontecimiento es un axioma afirmativo sustraído a las leyes establecidas, no se puede hablar de negación más que como consecuencia (sea a nivel representacional, de la lengua de la situación, si pensamos ontológicamente; sea como paso de la existencia a la inexistencia, si lo hacemos fenomenológicamente; o sea, ahora en un sentido filosófico en general, como operador de pensamiento del proceso de verificación de la genericidad, de la excepcionalidad de una nueva construcción apoyada en la acontecimentalidad no constructiva, en lugar descansar en la objetividad constructiva). A nuestro entender no sucede como Žižek señala, pues la destrucción no es una dimensión más de la sustracción, o al menos no lo es de la sustracción primaria (acontecimental); sino, y en todo caso refiriéndonos a la tarea sustractiva de afirmar el axioma acontecimental –no a las consecuencias acontecimentales mismas–, una consecuencia del despliegue de un pensamiento fiel a él (al acontecimiento); o, lo que es lo mismo, una consecuencia de las propias consecuencias acontecimentales, es decir, una consecuencia de la afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria. Por lo tanto, si la negación y la destrucción van asociadas a la sustracción, no es a su presentación primaria, acontecimental, sino a las consecuencias del despliegue de un procedimiento de verdad.

Por otro lado, pensamos que los últimos seminarios de Badiou, concretamente los relativos a la preparación de *L'Immanence des vérités* (Badiou, 2012-2013: seminario; 2013-2014: seminario; 2014-2015: seminario; 2015-2017: seminario), vienen a reforzar la defensa de terminología que Badiou utiliza para hablar de ese cambio de gradación trascendental (*relever*), puesto que desde el trabajo de Derrida la traducción canónica al francés del concepto hegeliano de *Aufhebung* es identificada con el término *relève*.

lo que aquí defendemos, a saber: que la filosofía de Alain Badiou es una dialéctica, además de materialista, sustractiva y afirmativa. Si el movimiento conservador para aplacar la negación directa de lo que hay, de lo establecido, consiste en (re)afirmar el *statu quo*; para hacer frente a una afirmación sustractiva, en cambio, esas mismas potencias conservadoras deben innovar en su modo de actuación si quieren adecuarse a las nuevas exigencias que genera la nueva figura subjetiva fiel al sustractivo axioma fundador (acontecimiento). Eso es, precisamente, lo que hace el recubrimiento, el cual a partir de sus propios medios constructivos se esfuerza en crear formas de agrupación inéditas hasta el momento, pero siempre en coherencia con sus propias leyes; pese a la potencia infinita de un procedimiento genérico, el recubrimiento lo recubre con ‘pequeñas’ agrupaciones que niegan su carácter no constructivo y su genericidad. De todos modos, a pesar de que hablamos de dichos seminarios como los que vienen a reforzar nuestro juicio, esa es una idea que ya se encontraba en *Logiques des mondes*, pues allí ya se proponía no sólo la subjetivación fiel, sino también la reactiva y la oscura, todas ellas, recordémoslo, consecuencia del comienzo de un procedimiento de verdad; todo sujeto (sea fiel, reactivo u oscuro) es siempre sujeto de una verdad.

Lo que sí puede suceder, a nuestro parecer, es que la fuerza sustractiva de la afirmación axiomática primaria (acontecimiento) no sea *a posteriori* subjetivamente afirmada ni desplegadas sus consecuencias. Obviamente, así dicho no entraña ninguna novedad, el propio Badiou afirma en múltiples ocasiones que puede suceder que ciertos acontecimientos no sean afirmados, o que nos encontremos con mundos átonos. Sin embargo, teniendo en cuenta que todo nuevo pensamiento implica la indiscernibilidad de teoría y praxis, puede suceder que un acontecimiento que no es desplegado en un procedimiento genérico –como un pensamiento verdadero– agote su potencia frustrada renunciado al pensamiento y, partiendo del hecho de que todo pensamiento verdadero es intelectualmente violento, deje caer toda la violencia intelectual frustrada del lado de la praxis; lo que podría derivar en un proceso destructivo una vez agotada toda afirmación.

Y así es, precisamente, como consideramos que debe asociarse la sustracción a la negación (operadores de deducción y protocolo de validación de la excepcionalidad; además de las consecuencias, sobre la situación de partida, de la afirmación sustractiva que despliega un procedimiento de verdad) y a la destrucción (anulación de la parte del pensamiento en la potencia de un acto acontecimental); pero nunca de un modo tal que éstas, negación y destrucción, vengán indefectiblemente delante.

3.4. Universalidad

Ahí descansa, entonces, toda la fuerza universalizadora de la propuesta filosófica de Alain Badiou, en la potencia sustractiva e infinita liberada por el acontecimiento, como sustracción afirmativa axiomática, y en su despliegue fielmente subjetivado (afirmativo, y sustraído a la objetividad). Es preciso partir de la noción de que en la filosofía de Badiou la universalidad no es empírica, sino de principio; la posibilidad de la universalidad se abre con el advenimiento de una singularidad acontecimental –sustraída a las leyes vigentes– que dona el axioma fundador de un nuevo procedimiento de verdad (genérico, no constructivo) que hay que construir en sustracción a toda particularidad.

Para comenzar, en lo que al acceso a la universalidad en términos filosóficos generales se refiere, nos acercaremos brevemente a lo que el filósofo francés considera que es la vía adecuada, de hecho la única por el momento, para pensar lo universal alejado de abstracciones vacías, de imposiciones totalitarias de particularismos o de caminos trascendentes que anuncian las bondades de un mundo inaccesible y fabulístico.

En el prefacio a la edición de 2007 de *Le concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Badiou (1969: 28 trad.) asevera que “es imposible que una universalidad lógica sea ‘más vasta’ que la universalidad de las multiplicidades puras, la cual abarca todo el dominio del ‘hay’ en general”. Nada novedoso teniendo en cuenta obras precedentes como *Court traité d’ontologie transitoire* (Badiou, 1998b) o *Logiques des mondes* (Badiou, 2006). Ya sabemos que el filósofo francés se aleja de los dictados impuestos por el giro lingüístico, de la reducción de la lógica a protocolos lingüísticos finitos y controlables; que en él se da una subordinación de la lógica lingüística y gramatical a la Gran Lógica construida a partir de la lógica matematizada, la única capaz de pensar la aparición ahí-en-un-mundo del ser matemáticamente pensado. Tal posición descarta toda posibilidad de acceso a la universalidad, a la verdad, por medio de esas lógicas que él considera menores y que son absorbidas por la Gran Lógica; es decir, la universalidad no puede ser reducida a una categoría lógica, a la universalidad de un juicio.

Eso en lo que respecta a la lógica lingüística y a la Gran Lógica, pero es que además, ahora en lo relativo a la relación entre la ontología y la fenomenología desde el interior mismo de su propia filosofía, pese a que “la lógica no se diferencia de las matemáticas en el registro de la universalidad” (lo que sucede es que tienen un registro diferente: el ser es pensado fuera de

toda efectuación; el ser-ahí, por su parte, da acceso a los posibles marcos particulares de la efectuación) (Badiou, 1969: 28 trad.), Badiou establece que “la universalidad real es la matemática y que la lógica es su sierva” (Ibíd.: 29 trad.), lo vimos en el apartado 2.3. Del ser al ser-ahí: “un coup de barre à droite”. Recordemos también que previamente, en los apartados 1.2. La filosofía hoy y 1.3. Un primer acercamiento a la filosofía de Badiou, subrayábamos la defensa de Badiou de iniciar todo pensamiento por el ser, por la generalidad ontológica; algo que finalmente se ve con claridad al pasar a analizar *L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*. No obstante, esta primacía de la ontología sobre la lógica no impide que la universalidad sea pensable desde ambas posiciones: la generalidad del ser como multiplicidad pura, por un lado, y su localización pensada como posibles registros de lo particular, por otro. Se trata del pensamiento de la generalidad del ‘hay’, del pensamiento del conjunto genérico como pensamiento del ser de toda multiplicidad universalizadora; y de la universalidad del pensamiento de los posibles particulares de los procedimientos de verdad en tanto inteligibles y desplegados en otros mundos distintos al de su propia aparición. Diferenciación que, no obstante, exige una pequeña matización por parte de Badiou, pues éste, en la mayoría de ocasiones en las que se sitúa en el terreno del ser-ahí, sustituye el término universalidad por el de eternidad; “la universalidad es una cuestión de forma (la forma de la multiplicidad genérica), mientras que la eternidad se refiere al resultado efectivo del proceso” (2009b: 136 trad.). En esencia, ambos se refieren a lo mismo contemplado y explicado desde un ángulo y un soporte formal diferente.

La propuesta de Badiou, como la auto-denominación de ‘dialéctica materialista’ indica, es una en la que las condiciones de acceso a lo universal son materialistas, se localizan en el vacío (lo real) de toda situación, en su ser, en la presentación acontecimental de lo impresentable (del terreno del acto, de lo que adviene, lo que tiene lugar; no lo que hay). A medida que avanzamos, va quedando claro que la filosofía de Badiou se constituye no sólo como una dialéctica materialista, sino también sustractiva y afirmativa. El hecho de que todo proceso universalizador tenga su origen en la materialidad del acto que toca al ser de la situación (acontecimiento) hace referencia, efectivamente, al principio de la universalidad; pero también afecta, como no podía ser de otro modo, a la destinación.

“Las condiciones de lo universal no pueden ser conceptuales, ni en cuanto al origen, ni en cuanto a la destinación. En lo que al origen se refiere, es requerido que un acontecimiento (...) sea aquello de lo que se parte para deponer las diferencias. En

lo que a la destinación se refiere, ésta no podría ser predicativa o judicial” (Badiou, 1997b: 119 trad.).

Sin embargo, en lo que respecta al origen material de la universalidad (el acto acontecimental), algunos autores no dudan en advertir sobre el riesgo de caer en el trascendentalismo o en el formalismo. Así lo hacían, en lo que a la trascendencia se refiere, los ataques encabezados por el italiano Agamben (2000), aunque sin mucho éxito; y, en lo concerniente al formalismo, las críticas que destacaban la rigurosa separación que se establecía, en *L'être et l'événement*, entre el acontecimiento y la situación (Bensaïd, 2004; Butler, Laclau y Žižek, 2000; Hallward, 2004b; Laclau, 2004; Žižek, 2004), distanciamiento que ponía en peligro la fundación material de todo proceso universalizador sustractivo y se acercaba, argüían, a una postura dualista. No obstante, si bien las críticas de Agamben las encontramos, de acuerdo con Bac (2008: 90-91), totalmente fuera de lugar en una filosofía en la que la pluralidad de las verdades es siempre inmanente; las relativas al formalismo, como vimos en el apartado 2.3.3. La objetivación del acontecimiento, parecen quedar totalmente superadas con la publicación de *Logiques des mondes* en 2006, obra en la que el acontecimiento se liga a lo fenomenológico por medio de la huella acontecimental.

En esa misma línea, pero ahora yendo un paso más allá y poniendo el énfasis en el procedimiento subjetivo de construcción post-acontecimental, De Kesel (2007) no duda en acercar la propuesta de Badiou a los relatos religiosos y en acusar a éste de caer en el universalismo formal, más concretamente en una especie de catolicismo formal; a lo que nosotros, obviamente, nos oponemos. Quizá sea cierto, como se afirma en el texto de De Kesel, que el pensamiento de San Pablo quede totalmente vaciado de contenido en la propuesta de Badiou (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 1997b), pero eso no implica, de ninguna de las maneras, que el pensamiento del propio Badiou también quede vacío de contenido, ni siquiera aunque éste opere a través de formalismos matemáticos (la máxima instancia de la abstracción). Hemos visto suficiente sobre la propuesta del filósofo francés como para poder afirmar que la filosofía, en la línea de la minerva hegeliana, es lo que viene después de lo que tiene lugar en la materialidad mundana –sea ésta pensada en su ser o en su ser-ahí– y, por tanto, que todo procedimiento genérico tiene su fundamentación en lo real de una situación, en lo imposible que se vuelve posible mediante el acto acontecimental, e implica el despliegue material de sus consecuencias. Que la filosofía proceda formalmente no es más que una cuestión metodológica, pues todo procedimiento genérico tiene su origen en un acto (pensamiento; teoría y praxis) que toca lo más profundo de toda situación, a saber: el vacío, su ser.

Por eso mismo se subrayaba en esa primera cita de Badiou (donde aseveraba que la universalidad no puede comenzar por lo conceptual) que el procedimiento genérico, consecuentemente, escapa también a toda predicación objetiva. Es decir, la destinación universal de todo procedimiento afirmativo es también sustractiva; de ahí la necesidad, en *L'être et l'événement*, del forzamiento. El hecho de que su origen sea de carácter ontológico (ser, vacío) implica que la fidelidad al nuevo axioma no pueda ser predicativa, del terreno de la representación, reducida a la lógica establecida, ni siquiera crítica; la universalidad debe ser afirmativa, desplegada como el procedimiento fiel afirmativo-sustractivo de una sustracción afirmativa primaria (axioma acontecimental). Dicho de otro modo, la universalidad se debe constituir como procedimiento que se origina en una singularidad que depona toda particularidad, es decir, en la indiferencia a las diferencias. Y ese procedimiento sustractivo, en tanto fundado en una inconsistencia ontológica de consecuencias también fenomenológicas, en tanto procedimiento genérico no constructible, no puede ser sostenido más que por la afirmación subjetiva de la posibilidad de su construcción apoyada en la fidelidad –afirmativa– a la máxima liberada por el axioma acontecimental.

“No hay instancia ante la que hacer comparecer el resultado de un procedimiento de verdad. Una verdad jamás procede de la Crítica. Sólo se sostiene por sí misma, y es correlativa a un sujeto de tipo nuevo, ni trascendental ni sustancial, enteramente definido como militante de la verdad de la que se trata” (Badiou, 1997b: 119 trad.).

Es decir, el universalismo es posible gracias a la afirmación y despliegue de un nuevo pensamiento, siempre comprendido como lo que indistingue la teoría y la praxis. Un nuevo pensamiento que es capaz, sujeto fiel mediante, de construir un nuevo conjunto genérico, o, en términos fenomenológicos, un nuevo cuerpo-de-verdad sobre la base de la compatibilidad de elementos que organizados en cuanto a su particularidad, sin embargo, carecen de todo sentido; lo que los une es la fidelidad a una singularidad acontecimental.

“El universalismo es una producción subjetiva absoluta (...), no distingue el decir y el hacer, el pensamiento y la fuerza. (...) desde el momento en que todos son contados según lo universal [y las diferencias particulares pasan al terreno de la indiferencia], incluido el militante solitario, se sigue que lo que se edifica es la subsunción de lo Otro en lo Mismo” (Ibíd.).

Ni universal abstracto, ni particularismos ‘comunitaristas’; sólo la producción subjetiva de lo no constructible a partir del acto acontecimental permite acceder a lo verdaderamente universal, al espacio genérico en el que las diferencias son depuestas; únicamente se logrará mediante el despliegue subjetivo (el sujeto siempre es post-acontecimental, recordémoslo) de las consecuencias de una singularidad de potencial universal. Esa singularidad, pensada como acontecimiento, se consagra como el nexo de unión entre lo particular relativo a toda situación –o mundo– y lo universal que la –o lo– excede en su genericidad (Žižek, 2004: 166). Mientras que lo particular se define como aquello que depende del saber; lo singular es lo que, emergiendo como acto y desplegándose como procedimiento, se sustrae a toda aprehensión por el saber. Consecuentemente, la universalidad no puede surgir de una doctrina de la afirmación de lo que hay, de las particularidades nominadas, de las leyes que las determinan, puesto que de ese modo son la identidad y la diferencia –en base a las particularidades determinadas– las que se imponen como criterio frente a cualquier nueva forma genérica; pero tampoco puede tener su origen, lo acabamos de ver en los apartados precedentes, en la negación de esas particularidades, ya que de la negación como punto de partida no puede surgir nada verdaderamente nuevo, ninguna forma genérica, sino solamente destrucción.

“Lo universal no es la negación de la particularidad. (...) Toda particularidad es una conformación, un conformismo. Se trata de sostener una no conformidad a lo que siempre nos conforma. El pensamiento se pone a prueba de la conformidad, y sólo lo universal lo dispensa, en una labor ininterrumpida, en una travesía inventiva, de esta prueba” (Badiou, 1997b: 120 trad.).

De modo que se puede decir que la universalidad, puesto que es de principio, en lugar de empíricamente absoluta, se despliega en un proceso infinito, un procedimiento de verdad sostenido por un nuevo sujeto fiel al acto acontecimental, un sujeto que construirá y se constituirá como un nuevo conjunto genérico, una multiplicidad no constructible –o un nuevo cuerpo-de-verdad en el que sus elementos permanecían incompatibles antes del acontecimiento–. La construcción sustractiva de lo universal escapa tanto de la afirmación conformista de lo establecido, como de su negación impotente (ésta también acepta las reglas establecidas y renuncia a la radicalidad de un cambio verdadero); y genera un nuevo espacio afirmativo donde la particularidad –sea en su modo afirmativo o negativo– queda depuesta en favor de lo genérico (donde las diferencias, las particularidades, permanecen indiferentes al criterio –acontecimental– de su constitución). “Cuando se da un cambio real”, cuando un proceso universalizador está en

marcha, “se crea un lugar nuevo, dentro, sin embargo, de la localización general que supone ese mundo”, esa situación (Badiou, 2011b: 80 trad.); la universalidad es inmanente. Una vez que se introduce la figura del acontecimiento y se circunscribe la universalidad a la infinitud no constructible de un conjunto genérico, ésta deja de estar asociada a la vacua negación o a la repetitiva afirmación particularista (ambas relativas a la objetividad normada), pero también a las fabulaciones trascendentes, para quedar definitivamente ligada a la inmanencia y a la sustracción. No se trata ni de afirmar ni de negar lo existente, lo cual nos mantendría presos de las reglas establecidas, tampoco de erigir castillos en el aire; sino de escapar a las leyes objetivas, apoyados en la materialidad de un acto singular, para crear un nuevo espacio de universalidad.

Así, diremos que la exigencia de que la universalidad únicamente sea posible si un acto acontecimental –originado en el vacío de las situaciones– ha tenido lugar es, precisamente, lo que nos libra de enaltecer cualquier particularidad hasta la total –y totalitaria– imposición, o de negarla hasta su destrucción fatal. Desde un punto de vista constructivista, sólo es posible lo objetivamente constructible, lo que las leyes y predicaciones previas aprueban, bien sea en la modalidad de la perseverancia en lo que hay o en la de su negación destructora. En cambio, con la posibilidad –abierta por un acontecimiento– de desplegar un pensamiento genérico se posibilita lo imposible, la construcción de lo universal a partir de lo singular, de lo real, de lo no constructible. Es sólo en sustracción a las particularidades objetivas que lo universal es posible. Toda presentación de multiplicidades pertenecientes a un múltiple al borde del vacío (sitio), o todo paso a la existencia de múltiples inexistentes (inexistente propio de un objeto) en un mundo, no induce al enaltecimiento de lo particular por el hecho mismo de poseer ciertas características particulares (objetivamente identificables según las normas establecidas), sea cual sea su particularidad. Ningún múltiple puede ser desprendido de lo que lo iguala o lo distingue de otros; no obstante, lo que sucede con el despliegue de un pensamiento genérico (verdadero) es que se deponen las diferencias, que se crea una nueva multiplicidad –inmanente– en torno a la noción de indiferencia a tales diferencias –ya sea un conjunto genérico o un nuevo cuerpo-sujeto–.

De esta manera, pese a lo que ciertos autores afirman, Badiou se aleja de prescripciones teóricas abstractas; las prescripciones vienen dadas por los sujetos de verdad que afirman de modo fielmente subjetivado la máxima acontecimental y despliegan sus consecuencias; es en el terreno de lo material donde se gestan, y el criterio para determinarlos como tales es la universalidad. Así, es la materialidad del propio sujeto la que, desplegando el pensamiento genérico (in-)fundado en lo real de cada situación, marca el camino de la universalidad; si bien la posibilidad de su inauguración, de volver posible lo imposible, dependerá siempre de la pura

contingencia acontecimental primaria.

“Si una verdad es universal, habrá que sostener, entonces, que su proceso vincula la universalidad a la pura contingencia, la del acontecimiento. Una verdad aparece en un mundo como conexión supernumeraria del azar y la eternidad” (Badiou, 2009b: 88-89 trad.)

Es sólo gracias al acto acontecimental que se puede abrir un espacio de infinitud no constructible y, al mismo tiempo, inmanente a la constructibilidad finita situacional; sólo gracias a él surge la posibilidad de fundar un nuevo presente que inscriba la eternidad de lo infinito en el devenir mundano. No olvidemos que el término eternidad es una variante de universalidad, lo que permite a Badiou recurrir a la primera (la eternidad) cuando piensa los procedimientos de verdad desde los presupuestos de *Logiques des mondes* y a la segunda (la universalidad) cuando lo que piensa es su ser (*L'être et l'événement*). Lo importante aquí es subrayar que todo procedimiento de verdad –universal y eterno, por tanto– tiene su inicio en un acontecimiento particular, situado en un lugar particular y originado por la potencia de un interés particular. Sin embargo, en tanto posibilitador de lo imposible, se convierte en una singularidad –sustraída a las reglas de lo posible– de potencia universalizadora. Es preciso insistir en la idea de que el acontecimiento surge en un lugar localizado, en un tiempo determinado y de un interés particular, lo que puede parecer contradictorio pero no lo es: puesto que no hay más que naturalidad del ser (en términos ontológicos), cuerpos y lenguajes (en términos fenomenológicos), el acontecimiento, concebido como acto, requiere de un primer interés localizado que fuerce lo imposible a lo posible y ponga en circulación el axioma acontecimental. El interés desinteresado, como veremos cuando abordemos lo concerniente a la ética, siempre será post-acontecimental.

A partir de ahí, del mismo modo que decimos que el acontecimiento, concebido como singularidad, hace de punto de encuentro entre lo particular y la potencia universalizadora; diremos que el punto de unión entre lo singular y lo universal materializado es el sujeto. Y añadiremos que el nexo de unión que permite ligar la particularidad del acto que la singulariza (acontecimiento) con la universalidad del procedimiento de verdad es la Idea (Badiou, 2013: 13). Pero ya aclaramos que la ideación es un proceso subjetivo que implica la incorporación individual a un nuevo sujeto fiel, lo que significa que el sujeto –formado por multiplicidades fielmente subjetivadas– ejerce una división en la situación –o mundo– en la que se conforma y

sostiene un procedimiento genérico. Por un lado, se encuentran los que se incorporan a esa nueva forma subjetiva y afirman el acontecimiento (afirmación axiomática, o sustracción afirmativa primaria) al tiempo que despliegan sus consecuencias; y, por otro, el resto, que también pueden organizarse en nuevas formas subjetivas –igualmente post-acontecimentales–, éstas esforzadas en recubrir de carácter objetivo y constructible toda construcción verdaderamente novedosa (no constructible, dependiente del acontecimiento), piénsese, en el terreno de lo fenomenológico por ejemplo, en el sujeto oscuro o el reactivo.

“Fundar el sujeto como división, y no como mantenimiento de una tradición, hace apropiado el elemento subjetivo a esta universalidad, invalidando el particularismo predicativo de los sujetos culturales.

En efecto, es cierto que el universalismo, y por consiguiente la existencia de cualquier verdad, exige la deposición de las diferencias establecidas y la instrucción de un sujeto dividido en sí mismo por el desafío que le impone no tener que enfrentarse sino al acontecimiento desaparecido” (Badiou, 1997b: 61-62 trad.).

Aquí hay que prestar atención a la enunciación de que el sujeto se encuentra “dividido en sí mismo”. Efectivamente, pues, desde un punto de vista objetivo, el sujeto carece de todo punto de unificación, no son más que una amalgama de multiplicidades diversas sin ningún punto de encuentro; o, a lo sumo, no puede ser pensado más que como pequeños conjuntos construidos a partir de leyes objetivas que, sin embargo, son incapaces de concebirlo como un conjunto infinito único, es decir, por el modo de proceder de la técnica de lo que Badiou llama el recubrimiento. Acontecimiento azaroso y sujeto post-acontecimental (este último no sólo como división de la situación –o mundo–, sino también dividido en sí mismo) son las dos nociones que conceden a Badiou la posibilidad de pensar lo universal sustraído a todo particularismo, como un procedimiento infinito de construcción afirmativa de un conjunto genérico no constructible.

Esa posición que Badiou toma, en contra los particularismos identitarios y en defensa de la universalidad como procedimiento de construcción que a ellos se sustrae, es subrayada por Pluth (2010:168-170), quien incide en el hecho de que no todo acto colectivo es universal –en su caso refiriéndose explícitamente al ámbito de la política–, de que para alcanzar lo universal es preciso su fundamentación en lo singular –y no en lo particular⁴¹⁴–. De modo que, para Badiou

⁴¹⁴ “According to Badiou, identities are always maintained by the state of a situation, and if a political truth

(2006: 17; 25 trad.), todo sujeto fiel al acontecimiento, “*en la medida en que lo es de una verdad, (...) se sustrae a toda comunidad y destruye toda individuación*[⁴¹⁵]”; es decir, “*la universalidad de las verdades se sostiene en formas subjetivas que no pueden ser ni individuales ni comunitarias*”. En términos ontológicos, diremos que el origen singular de la universalidad, construida subjetivamente en sustracción a los predicados de la lengua de la situación, provoca un exceso del significante del conjunto genérico (vacío, según los saberes establecidos) sobre lo significado por la lengua de la situación. La singularidad, que es la portadora de universalidad, no se acomoda al lenguaje –de la situación–, necesita forzar los significantes para crear nuevos significados.

Así pues, como sucedía cuando nos referíamos a toda novedad que escapa a los particularismos y se encuentra (in-)fundada en una inconsistencia, lo universal, en tanto pensamiento genérico, sustraído a toda ley establecida en su afán por hacer consistir las consecuencias de la afirmación de una inconsistencia, ejerce una forma de violencia intelectual sobre las posturas que permanecen ancladas a los presupuestos anteriores al acontecimiento y a su despliegue, pues para ellos tal tarea es imposible. Se trata de la violencia que toda verdad ejerce sobre los saberes y la opinión; la de “la autoridad de la verdad, la autoridad de la razón” (Badiou, 2011b: 85 trad.). La ley, el orden de la objetividad, lo particular, los saberes, las opiniones, las costumbres... no son aptas para dar rienda suelta a un proceso universalizador, pues son siempre predicativas, parciales, particulares; “lo que fundamenta un sujeto no puede ser lo que es debido” (Badiou, 1997b: 83 trad.), pues “sólo hay letra del automatismo, del cálculo” (Ibíd.: 90 trad.). De modo que de la fidelidad a lo que adviene en acto como lo que violenta el orden onto-lógico, o sea a un acontecimiento (hemos hablado de ello en múltiples ocasiones), no se podrán obtener más que consecuencias también violentas desde el punto de vista legal. Sin olvidar en ningún momento que de lo que se habla es de violencia intelectual, de “la autoridad de la razón” decíamos pocas líneas más arriba. Sin embargo, como también sabemos, esa violencia intelectual necesita de cierto forzamiento, de la potencia de la Idea y del sujeto para penetrar en el terreno de lo simbólico reaccionario, protegido por el despliegue de todo su potencial de

procedure must, by definition, be somehow unrecognizable in a situation, it can never have the assertion and recognition of identity as its basis” (Pluth, 2010: 168).

⁴¹⁵ Ojo, no hay que confundir el significado de destruir toda *individuación*, que es el que Badiou utiliza en este caso, con lo que podría ser el de destruir toda *individualidad*; un procedimiento de verdad, lo sabemos, no destruye multiplicidades, sino, además de un modo indirecto, formas de representación asociadas al saber que carecían de un nexo con la multiplicidad pura.

recubrimiento. En *Le réveil de l'Histoire*, Badiou (2011b: 82-85 trad.), consagrado al terreno de la política, habla de “universalidad obligada”, de “dictadura popular”, pero también de “democracia de masas”, de “voluntad general” o de “emergencia de una verdad” para referirse a esa autoridad de la razón (in-)fundada en un imposible que residía en el ser mismo –irrepresentable– de la situación, pero que ahora se ha vuelto posible. La afirmación de la universalidad de lo no constructible es violenta porque abre un nuevo espacio normativo. Al final del seminario del 11 de abril de 2016, Badiou recurre al poema *Génie* de Rimbaud (2008: 416-419) para asociar la verdad, lo universal, lo genérico, lo no constructible, con la violencia, entendida ésta como *nueva violencia [nouvelle violence]*⁴¹⁶: “une violence n’est acceptable que si elle est nouvelle, elle n’est pas alors violence au sens habituel du terme, mais création, invention” (Badiou, 2015-2017: seminario). Toda novedad universal desplegada mediante un procedimiento genérico de sustracción será siempre –intelectualmente– violenta; y no podrá ser de otro modo, lo contrario significaría plegarse la repetición normativa y renunciar a lo universal.

Igual que nos sucedía cuando hablábamos de la relación de la sustracción con la afirmación y la negación, aquí también iremos en cierto modo en contra del análisis que el propio Badiou hace del vínculo entre su filosofía y la universalidad. Decíamos que los operadores formales en los que Badiou se apoya no permiten pensar la sustracción más que mediante la negación, que todo procedimiento de verdad (genérico, infinito, universal) pensado en su ser puede únicamente ser validado y pensado mediante la ausencia de identidad predicativa; y que es cuando se piensa en su ser-ahí cuando los operadores afirmativos cobraban mayor calado, eso sí, a costa de adelgazar explícitamente el peso de la sustracción en el acontecimiento y en el despliegue subjetivado de sus consecuencias. En lo que a la universalidad concierne el proceso es el equivalente, por lo que, como es totalmente lógico, se presenta la misma dificultad:

“Así como la esencia de una multiplicidad genérica es una universalidad *negativa* (...), la esencia del cuerpo de verdad reside en ciertas capacidades, particularmente en la capacidad de tratar en lo real toda una secuencia de puntos” (Badiou, 2009b: 134 trad.).

⁴¹⁶ “Le dégageant rêvé, le brisement de la grâce croisée de violence nouvelle!” (Rimbaud, 2008: 416).

Hecho que desplaza la concepción de la universalidad como universalidad *negativa* hacia un enfoque *afirmativo* (afirmación de puntos y organización en órganos). Ya no se trata de distinguir una verdad –como conjunto genérico– de la naturalidad transitiva del ser, sino de mostrar el protocolo de construcción racional de lo que es una verdad, de un nuevo cuerpo-de-verdad. Y los operadores pertinentes sí que pueden ser pensados, en este caso, como afirmación sustractiva del axioma acontecimental. Es decir, si la universalidad puede ser ahora pensada de un modo afirmativo, es sólo gracias a que un acontecimiento ha tenido lugar; sin acontecimiento no puede haber afirmación sustractiva, sino simplemente afirmación y repetición de lo que hay, pero nunca una novedad verdadera, creadora. Es por ello que en *Logiques des mondes*, como sabemos, Badiou es menos proclive a utilizar el término de universalidad, siempre en beneficio del de eternidad, pues mientras el primero hace referencia a una cuestión de forma el segundo se concentra en el resultado efectivo del procedimiento.

Asimismo, subrayábamos la presumible futura unión de las dos nociones clave (la sustracción y la afirmación) en el tercer y definitivo proyecto filosófico de Badiou (*L'Immanence des vérités*), hecho que le permitirá recuperar con total confianza la categoría de universalidad; aunque, pese a ello, todavía no logre superar la necesidad de recurrir a operadores negativos (ahora a través de lo que la lógica paraconsistente permite), sino simplemente provocar una “transformación formal”:

“Cela va supposer une transformation formelle de la catégorie de négation. En particulier, cela suppose qu'on puisse simultanément avoir une négation 'forte' (...) (une contradiction antagonique, ou 'irréconciliable') et une négation 'faible', qui admet des contradictions non destructrices” (Badiou, 2015b: 71).

No obstante, todo ello no cambia nuestra postura, pues seguimos manteniendo que, pese a que, como acabamos de remarcar, los operadores formales de pensamiento y validación de la universalidad sean negativos, hay una sustracción afirmativa primaria (axioma acontecimental) y una afirmación sustractiva procedimental (proceso de construcción de lo no constructible en fidelidad al acontecimiento) que nos permiten afirmar que la universalidad es, en lugar de negativa –como sus operadores de pensamiento formal parecen indicar–, afirmativa –tanto si es pensada ontológicamente como fenomenológicamente–. Más allá de las posibilidades técnicas, racionales de acercarse al pensamiento de lo universal, el procedimiento universalizador es sustractivo y afirmativo. En la dialéctica materialista de Badiou, sustractiva y afirmativa, lo

verdaderamente nuevo no puede venir de una negación (contradicción simple) inherente a las leyes propias de la estructura; ni tampoco de una contradicción antagónica a la estructura misma –en su totalidad–. Lo nuevo, lo verdadero, lo eterno, lo universal, sólo puede surgir a partir de un acontecimiento, originado en el vacío mismo (lo imposible de formalizar) de la estructura en la que abre una brecha, y del despliegue afirmativo y sustractivo de sus infinitas consecuencias.

Finalmente, con el objetivo de dar por concluido el presente apartado, veremos que todo lo expuesto en torno a la universalidad queda perfectamente condensado en las ocho tesis sobre la universalidad que Alain Badiou presentó en una conferencia en noviembre de 1998 en Liubliana⁴¹⁷. Allí, Badiou expone su concepción de lo universal en ocho tesis que va desgranando una por una. Veremos que éstas, pese a estar redactadas ocho años antes de la publicación de *Logiques des mondes* (2006), si bien hay que reconocer que coincidiendo con el libro que marca las líneas generales de su devenir (*Court traité d'ontologie transitoire*, 1998b), son totalmente coherentes con lo que aquí hemos defendido, más allá de las limitaciones de los operadores formales para pensar la universalidad de un modo afirmativo. A continuación presentamos las ocho tesis de lo universal de Badiou (Badiou y Žižek, 2005: 30-46 trad.), a las que añadiremos comentarios conectados con la terminología que aquí hemos utilizado y con la idea que tratamos de defender:

1. “*El elemento fundamental de lo universal es el pensamiento*”.

Lo universal se fundamenta sobre un pensamiento originado en el vacío de la situación. Recordemos que pensamiento es aquí concebido como lo que aúna teoría y praxis, lo que significa que su inicio debe ser del feudo de lo que adviene, de lo que tiene lugar, del acto.

2. “*Todo lo universal es singular o bien una singularidad*”.

El acto acontecimental, pese a ser localizado, en tanto pensamiento se sustrae a la

⁴¹⁷ “Huit thèses sur l’universel” es el título de la conferencia encuadrada en un simposio organizado por el Instituto de Filosofía (Liubliana), Centro de Investigaciones Científicas, y la Maison Suger (París), Casa de las ciencias Humanas. Las actas del simposio fueron publicadas en Sumic (2000). En esa publicación se puede encontrar el texto en francés (ver Badiou, 2000), el cual también fue publicado en alemán en Badiou y Žižek (2005). Además, puesto que este último libro fue a su vez traducido al castellano, también tenemos acceso al texto que nos concierne en dicha lengua (ver Badiou y Žižek, 2005 trad.).

potencia objetiva que determina las particularidades. Es de lo singular, de lo acontecimental, que puede desplegarse un pensamiento genérico, universal; nunca de la (re)afirmación de las particularidades o de su negación.

3. *“Todo lo universal surge en el acontecimiento, y el acontecimiento es tal sin relación con las particularidades de la situación”.*

En consecuencia, lo acabamos de anunciar en la tesis precedente, lo singular se sustrae a la objetividad normativa, pues sólo así es posible el despliegue de lo universal.

4. *“Un universal se manifiesta al principio como decisión de un indecible”.*

Efectivamente, en tanto pensamiento genérico es no constructible; y sabemos que lo no constructible sólo puede construirse a partir de la afirmación de su existencia, puesto que objetivamente no hay fundamento posible (se sustrae al saber). Es por la potencia del acto acontecimental (indecible en tanto sustraído a las normas de la presentación) y de la Idea que lo imposible se vuelve posible.

5. *“Lo universal tiene forma de implicación”.*

Es decir, se construye a partir del despliegue, en forma de pensamiento (teoría y praxis) genérico, de las consecuencias extraídas de la fidelidad subjetiva al axioma que libera el acto acontecimental.

6. *“Lo universal es unívoco”.*

Más concretamente, diremos que es unívoco porque el acontecimiento no es deducible, ni del orden natural del ser ni de la lógica que rige las relaciones fenomenológicas, sino que pertenece al orden de lo que adviene, de lo que tiene lugar, del acto. Es ese registro del acto lo que permanece unívoco en tanto pensamiento indecible que es preciso decidir, es decir, afirmar y desplegar; o simplemente negar, recubrir.

7. *“Toda singularidad universal es inacabable, abierta”.*

No cabe duda, lo genérico, lo eterno, lo universal, es del terreno de lo infinito. Las consecuencias acontecimentales desplegadas por el sujeto son de carácter infinito, si bien es cierto que pueden ser localizadas como forma subjetiva (sostén finito de la infinitud genérica, ontológicamente hablando; o nuevo-cuerpo-sujeto, en términos

fenomenológicos); sólo se agotan por saturación del procedimiento, pero una verdad siempre puede ser resucitada, lo que refuerza tal carácter abierto, inacabable.

8. *“La universalidad es la construcción fiel de una pluralidad genérica infinita”.*

Esta última tesis concentra el impulso de las precedentes y refuerza la tesis de que la universalidad es construida a partir del surgimiento de una sustracción afirmativa (singularidad acontecimental) y del proceso de su afirmación sustractiva.

En suma, todo ello nos lleva a afirmar que la ‘universalidad singular’ de Badiou tiene origen en una ‘singularidad universal’; lo que, siguiendo a Insausti (2008: 112) y Žižek (2012: 812), puede ser comparado con el ‘universal concreto’ de Hegel, con la universalidad ‘para-sí’, localizada en un punto concreto. El acontecimiento de Badiou, la singularidad universal, la sustracción afirmativa, es localizada en un punto concreto (el sitio); del mismo modo que la universalidad singular, la afirmación sustractiva, lo es por medio del sujeto. Como decíamos más arriba, todo universal tiene su punto de unión con lo particular gracias a lo singular subjetivamente mediado. Sin singularidad, sin sustracción, no hay acceso posible a lo universal concreto, localizado; sino más bien enaltecimiento o destrucción de lo particular o abstracción puramente idealista.

Renunciar a proceder y a operar mediante la singularidad desembocaría, por tanto, en una universalidad excluyente, es decir, en una no-universalidad, en el anunciado enaltecimiento de lo particular. Žižek (Ibíd.: 831) lo explica a la perfección: sólo la universalidad singular, en tanto fundada en el vacío de la situación (“the part of no-part”, escribe), en una singularidad universal, es capaz de crear una universalidad no excluyente, una que no impulse una particularidad como estándar de lo universal; no se trata de confeccionar lo universal como una característica compartida por todas las particularidades, sino como ruptura sustractiva en sí misma, como procedimiento subjetivo de sus consecuencias. Lo contrario, diremos nosotros, es una farsa.

De modo que, ya por enlazar con el apartado subsiguiente, si es que un acto ético es posible, éste irá siempre ligado a la singularidad, o sea, a la sustracción afirmativa (realmente novedosa) y a su afirmación sustractiva (fiel).

4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva

Echando la vista atrás podemos decir que un procedimiento de verdad comienza con una ruptura inmanente en la situación inicial, una ruptura propiciada por un acto acontecimental azaroso no verificable objetivamente, sustraído a toda norma establecida, y que tiene origen en el vacío mismo de esa situación, en lo que ella es incapaz de formalizar, en su imposible, en lo real. La fidelidad a ese acontecimiento, a lo indecible (no respeta las leyes que im-posibilitan su presentación y aparición), es lo que llamamos procedimiento de verdad, procedimiento que debe ser sostenido materialmente, desplegado como pensamiento (teoría y praxis) por el sujeto que toda verdad induce. El sujeto es, por tanto, el que despliega y orienta el pensamiento genérico universal (no constructible, infinito) en sustracción a toda predicación normativa, a toda objetividad, al saber. Esa es precisamente, a nuestro entender, la gran aportación de Badiou, el método sustractivo como procedimiento para alcanzar la universalidad singular propia de las verdades efectivas. Es el camino hacia la universalidad sostenido por un sujeto post-acontecimental. Lo que se nos presenta bajo ese esfuerzo sustractivo es un intento de hacer frente a las morales establecidas y opresoras, en tanto apoyadas en la objetividad, en la defensa de unas particularidades por encima de otras.

Con ello ligamos el apartado precedente al presente, pues es gracias a la incorporación de esa categoría de sujeto post-acontecimental (la cual lleva implícita la de acontecimiento), en tanto orientación y sostén local de todo procedimiento de verdad, que se legitima que en *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* se pueda hablar de una ética de las verdades (Badiou, 1993: 40; 74 trad.). Del mismo que decíamos que el acontecimiento y el sujeto post-acontecimental son las dos nociones que conceden la posibilidad de pensar lo universal sustraído a todo particularismo, como un procedimiento infinito de construcción afirmativa de un conjunto genérico no constructible; ahora diremos que es gracias a ellos que hay ética.

Por tanto, la ética, entendida en los términos de una filosofía de las verdades como la que Badiou propone, será la que ayude a mantener la fidelidad subjetiva con respecto al acontecimiento y sus consecuencias, la que empuje a alimentar la existencia de lo no constructible frente a los intentos ‘estatales’ de recubrimiento, la que aliente la perseverancia en la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria. Su máxima será, lo veremos, “¡continuar!”, “no ceder”, perseverar en la afirmación sustractiva de lo real frente a las ilusiones representativas del recubrimiento; lo que implica, como Peter Hallward afirma en la introducción

de su traducción al inglés de *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (Hallward, 2001: xi), y también en *Badiou. A subject to truth* (Hallward, 2003: 265), una efectiva devoción particular por la causa. Además, esa máxima, la máxima de la ética de las verdades (“¡continuar!”, “no ceder”), será imprescindible para no caer en ninguno de los 3 tipos de Mal [*le Mal*], aquí (en el terreno de la ética de Badiou) insólitamente considerado una dimensión posible de la búsqueda de la verdad. Es un intento por recuperar el concepto griego de ética en tanto orden existencial de la práctica según la representación del Bien; un concepto en el que la ética es concebida no como subsunción de la filosofía (como sí sucede en Lévinas, por ejemplo), sino como parte de ésta.

Puesto que “la ley es lo que constituye al sujeto como impotencia del pensamiento” y que “ninguna moral (...) puede justificar la existencia de un sujeto” (Badiou, 1997b: 90 trad.), “de lo que se trata hoy es, en suma, de desmoralizar a la filosofía” (Badiou, 2009b: 76 trad.). Badiou (2005: 89 trad.) invoca a Nietzsche y nos recuerda su advertencia sobre el hecho de que “la moral (...) apenas tiene el estatus de una genealogía. Es un residuo del viejo mundo”. La filosofía sólo es posible en sustracción a toda moral, a todo derecho, a toda ley, a toda norma. Y, puesto que la ética es, como decimos, un componente más de la filosofía –y no al revés–, también ella será una práctica sustractiva. Lo que nos acerca una vez más a Platón, a la distancia entre las formas representativas del aparecer (moral) y la universalidad y eternidad de las verdades (ética).

Badiou huye, entonces, del positivismo, ese pensamiento de base constructivista que abraza el saber y confía en el progreso seguro y metódico, esa corriente que excluye cualquier posible resquicio de acontecimentalidad, fiando todo a la causalidad de lo finito (Meillassoux, 2011b: 128). Lo que en términos de *L'être et l'événement* significa que la moral, en un sentido amplio –que incorpore las corrientes sustentadas por el pensamiento constructivista–, se asocia a la lengua de la situación, a la ordenación estatal; y en los de *Logiques des mondes* nos remite a los diagramas, a la ley del orden de relaciones establecido, a las normas que regulan la lógica de tal o cual mundo, según las cuales los objetos recibirán una indexación trascendental u otra. El modo de proceder en la práctica material de la universalidad de las verdades, el modo de insistir en la fidelidad acontecimental no puede, consecuentemente, estar basado en la moral; sino que exige una ética acorde a la lógica propia de los procedimientos de verdad, una ética de la sustracción. Al menos eso es lo que aquí trataremos de demostrar.

Llegamos a este apartado con prácticamente todos los conceptos necesarios adquiridos, sin necesidad, por tanto, de retomar ciertas cuestiones conceptuales aquí imprescindibles (hemos

sido bastante pedagógicos en todo el proceso, lo suficiente como para llegar a este punto con los conceptos y las relaciones que entre ellos se establecen interiorizados), lo que facilitará que nos podamos centrar en lo estrictamente relativo a la ética –y a la moral–. Continuaremos volcando nuestro esfuerzo en insistir sobre la importancia de la categoría de sustracción como generadora y catalizadora de toda la potencia singular universal hasta desplegar, merced a la intervención ético-sustractiva inherente a los nuevos sujetos fieles, la universalidad singular a la que sólo los procedimientos de verdad dan acceso.

Quizá, forzados por el contexto ético, nos inclinemos en parte del costado de lo político, dejando en cierto modo apartada la tendencia destinada a mantenernos a distancia de lo concreto de los cuatro terrenos de la verdad. Sin embargo, consideramos que es algo totalmente lógico y de ningún modo incoherente con lo practicado hasta el momento. En función de las necesidades propias de cada cuestión abordada, hemos recurrido a ejemplos –si bien han sido limitados– más o menos cercanos a uno u otro de los cuatro tipos de verdad; y eso mismo es lo que aquí haremos, acercarnos –necesariamente– al ámbito de la política. Lo que no quita que, como venía sucediendo, los ejemplos sean extrapolables al resto de los terrenos de las verdades efectivas.

Para alcanzar nuestro objetivo comenzaremos por contraponer lo que Badiou asocia a los conceptos de ética y de moral, entendiendo que dentro de este último se insertan las auto-denominadas éticas, todas ellas ligadas a las corrientes de pensamiento actuales que Badiou inscribe en la sofisticada contemporánea, o sea, en el materialismo democrático (fenomenología y hermenéutica, analítica y postmodernismo).

A continuación, nos centraremos en la noción de decisión, que, debido a su peso en la filosofía de las verdades de Alain Badiou, también juega un papel crucial en su propuesta ética. Asimismo, mostraremos alguna de las categorías cruciales de la ética que encuentran descanso u origen en la decisión (libertad, riesgo, incorporación, afectos...).

El siguiente será el turno de la ética de las verdades como tal, es decir, como Badiou la desplegó en su ya clásico *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993); eso sí, también acompañada de una terminología actualizada, acorde a obras posteriores, y tratando de ligarla a conceptos que todavía no habían sido desplegados. Como no podía ser de otro modo, también abordaremos aquí la cuestión del Mal, sí, del Mal como condición de posibilidad del Bien.

Para terminar, volviendo en parte sobre lo expuesto, trataremos de insistir sobre el carácter intrincado de la sustracción, la afirmación, la ética y la universalidad. Entramado conceptual imprescindible para pensar, ya en un punto casi por-venir (más cercano a

L'Immanence des vérités que a las obras precedentes), qué significa vivir una vida digna de tal nombre, una vida “en Inmortal”. Pero esta última será una cuestión que, si bien de obligada visitación, únicamente trataremos de soslayo –como el propio Badiou ha hecho hasta el momento–.

Y todo ello, como siempre, desde la óptica de la sustracción afirmativa y con el universalismo como horizonte.

4.1. ¿Éticas contemporáneas? Moral

Hoy en día, en el panorama filosófico –parcelado, decíamos– y social –en sentido amplio–, el problema de la ética (o, si se prefiere, de las cuestiones éticas) es uno de los más manidos. En general se pretende comprender y dar respuesta a las cuestiones que surgen como consecuencia de las diferencias culturales que tenemos que afrontar en nuestras cada vez más multiculturales sociedades. Las concepciones éticas predominantes en la actualidad (“ética del otro”, “ética de la diferencia”, “ética de los derechos”, “ética de la comunicación”) tienen como fundamento el reconocimiento al otro (apoyadas en Lévinas especialmente) y como finalidad la diferencia. Badiou (1985: 16; 1993: 25; 51 trad.; 1997b: 117), en cambio, propone que “toda predicación ética sobre el otro y su ‘reconocimiento’ debe pura y simplemente abandonarse”. Si nos fijamos en su propuesta onto-lógica podremos observar que lo que hay es precisamente diferencia, multiplicidad pura; por consiguiente, la verdad no puede consistir en la afirmación de lo que hay, de las diferencias, sino en algo que abra una brecha en la naturalidad ontológica; y la ética, evidentemente, en lugar de ir dirigida a mantener el orden ontológico, lo que sería una moral, tiene que servir de apoyo a lo verdadero. Contra todo el pensamiento actual, la ética de Badiou es una ética de lo Mismo; la diferencia –o multiplicidad– es lo que hay, por contra, lo relativo al acto, lo que escapa al devenir natural mundano, trasciende las diferencias y las vuelve indiferentes en el interior mismo de un procedimiento de verdad.

Partamos, con el objetivo de hacer caer la primacía de la diferencia como fin último propuesto por las fórmulas éticas actuales, por exponer lo que el propio Badiou entiende como ética. Podemos encontrar alguna pista en el acercamiento que el filósofo esloveno Slavoj Žižek hace al concepto de ética:

“Hay éticas –es decir, un precepto que no está fundado en la ontología– en el sentido en que hay una ruptura en el edificio ontológico del universo: simplemente, la ética designa fidelidad a esta ruptura” (Žižek, 1997: 214).

Esa ruptura de la que Žižek habla es el acontecimiento de Badiou, que queda *forcluido* de la ontología. Y la fidelidad es la del sujeto al acontecimiento: la perseverancia en la afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria que orienta el pensamiento genérico que materializa y sostiene todo procedimiento de verdad. Pero vayamos paso a paso, pues al lugar que pretendemos arribar por el momento, apoyados en las palabras del filósofo esloveno, no es a

desarrollar la propuesta ética de Badiou, sino a diferenciar entre ética y moral. Fuera de un procedimiento de verdad (es decir, antes de un acontecimiento) no hay más que naturalidad del ser, o devenir mundano, o cuerpos y lenguajes, o normas morales y costumbres⁴¹⁸, es decir, leyes, independientemente del registro en el que nos situemos. Así, a diferencia de la moral, la ética debe ser interna a los procedimientos de verdad, relativa a lo indecible, a lo indiscernible, a las formas relacionales inauditas y, consecuentemente, indiferente a toda diferencia objetiva.

Por tanto, en lo referente al sentido que se le otorga a la ética, podemos decir que Badiou se encuentra más cerca de Hegel, mientras que las orientaciones actuales buscan cobijo en Kant. Ese acercamiento a uno, y el consiguiente distanciamiento respecto al otro, se debe principalmente a que Hegel diferencia entre, por un lado, la moralidad [*Moralität*], que hace referencia a la acción reflexiva; y, por otro, la ética [*Sittlichkeit*], que concierne a la acción inmediata (Badiou, 1993: 4). La moralidad, por tanto, va ligada al saber, a lo objetivo decidible y discernible, al reconocimiento predicativo, a la transitividad ontológica, al devenir natural; de tal suerte que Badiou (1988: 350 trad.) afirma que “la ética del saber^[419] tiene por máxima: obra de tal suerte, y habla de modo tal que todo sea claramente decidible”. En esa misma línea, diremos que, a grandes rasgos, el filósofo de Königsberg define la ética (razón práctica, que diferencia de la razón pura) como una serie de principios válidos para juzgar las prácticas de un Sujeto (individual o colectivo). En cambio, Badiou asocia su propuesta ética al acto, a lo acontecimental, a lo que abre una brecha en el saber, en la naturalidad de las situaciones –o mundos–, donde una sustracción afirmativa requiere de una afirmación sustractiva subjetivada que despliegue sus consecuencias. En suma, obtenemos, apoyados en Hegel, una ética de la decisión, más cercana a Badiou; y, mirando a Kant, una ética del juicio, una moral.

Por su parte, la propuesta de Badiou consiste en que el sujeto (instancia local de los procedimientos de verdad) se mantenga firme en la afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria que constituye el acontecimiento; no obstante, en su indecibilidad constitutiva (el acontecimiento) exige una decisión, ya sea ésta sobre su existencia (en términos ontológicos) o sobre la incorporación del animal humano al sujeto que desplegará las

⁴¹⁸ Del peligro que corremos dejándonos orientar, asesorar por las costumbres ya nos advirtió Dostoievski en 1864, cuando en *Apuntes del subsuelo* puso en boca del protagonista de la obra la siguiente frase: “¡Sólo el demonio sabe lo que la costumbre puede hacer de un individuo!” Dostoievski (2007: 115).

⁴¹⁹ Si bien Badiou utiliza aquí el término ‘ética’, al tratarse de una ‘ética *del saber*’ no puede ser clasificada más que como una moral más. ‘Ética *del saber*’ es, para nosotros, un oxímoron. Ese es, precisamente, uno de los aspectos que se irán desvelando a lo largo del presente apartado.

consecuencias de su huella (en términos fenomenológicos), pues, como vimos, el terreno de la decisión se ve desplazado con el paso de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes*. De lo que hay que retener que, bien pensado de un modo o del otro, la decisión sustraída a los determinantes objetivos siempre se encuentra presente.

Pero, además, resulta que todo pensamiento, en tanto pensamiento genérico sustractivo, sin garantías objetivas, siempre indiscierne teoría y praxis (lo vimos en el apartado 1.5. Filosofía y pensamiento). Lo que implica que asociar la ética a la acción inmediata (Hegel), a la decisión, al pensamiento verdadero, signifique también ligarla a la práctica antes que a la abstracta reflexión, al juicio (Kant). Al ligar la decisión a la ruptura, al acto, al pensamiento verdadero, se asocia la ética a la posibilidad de lo nuevo, de la apertura de un punto de infinitud inmanente a la finitud (en términos constructivistas, gödelianos) transitiva del devenir natural, es decir, a la posibilidad de lo que se sustrae al saber objetivo, a la reflexión en él (en el saber objetivo) fundada.

“Le primat de la pratique contre le primat de la réceptivité; accepter qu'autre chose est possible (la possibilité) contre la nécessité qu'impose la réalité; la dialectique contre l'empirisme; l'infini contre le fini” (Badiou, 2014-2015: seminario).

En consecuencia, ese primado de la práctica, sumado a la incorporación del animal humano a un nuevo sujeto que orienta y sostiene un procedimiento de verdad, implica que la decisión conlleve la aceptación de que algo diferente es posible, que puede haber algo por-venir, siempre (in-)fundado en lo imposible, en lo real de la simbolización bajo la que se permanece, en lo que no es objetivamente deducible: una verdad, el despliegue de un pensamiento genérico que acumula la fuerza suficiente para provocar un cambio real en el estado de cosas. En cambio, para todo orden establecido, para toda moral, la potencia de los pensamientos verdaderos surgidos de lo imposible de la situación (ese aún por-venir) son crueles por definición; ponen en peligro su hegemonía. Es lógico, entonces, que toda hegemonía moral repudie la ética de la decisión, de las verdades, puesto que ésta, a partir de una ruptura inmanente y del posterior procedimiento fielmente subjetivado, pone en peligro su estabilidad. De ahí que su recomendación principal sea el reaccionario y devastador imperativo “vive sin Ideas” (máxima negativa que, como sabemos, desde *Logiques de mondes* se encuentra indefectiblemente ligada al materialismo democrático); primero asociará lo real a la propia realidad simbólica, limitando todo cambio a las posibilidades objetivas, para, posteriormente, declarar que de lo imposible (ese otro término para designar lo real ‘au-sente’ de las simbolizaciones) no puede surgir más que violencia, que de la

perseverancia fiel en el despliegue de las consecuencias del acto acontecimental allí originado (cuya acontecimentalidad, por cierto, negará) sólo se podrá obtener fanatismo, intimidación, imposición, en suma, terror(ismo). Lo cual nos relega a la sumisión y al conformismo, que, unidos a la práctica del recubrimiento, se esfuerzan por ahogar todo posible conato de nuevo presente, de procedimiento genérico.

Así pues, una vez considerada la ética inseparable del acto, de la decisión sustraída a la objetividad, se consagra como ética de las verdades y cae, definitivamente, del lado de lo que Hegel llama *Sittlichkeit*; al tiempo que se aleja sustancialmente de toda propuesta actual de ética neo-kantiana, o sea, de toda moral. En este último sentido, hay que reconocer que Badiou pugna por evitar toda tendencia a ligar la ética a categorías abstractas como Hombre, Derecho u Otro. Ya hemos hablado suficiente sobre la muerte de Dios y la consiguiente del Hombre, idea que se veía reforzada con los textos de Foucault, dejando en evidencia que el Sujeto (con mayúscula) “era un concepto histórico y construido, perteneciente a cierto régimen del discurso, y no una evidencia intemporal capaz de fundar derechos o una ética universal”; y con la oposición de Lacan a la idea de una “identidad, natural o espiritual, del Hombre” (Badiou, 1993: 8; 28-29 trad.). Siguiendo esa misma estela, Badiou deja claro que no hay un Sujeto, sino tantos sujetos como procedimientos de verdad, y es por ello que liga la ética al destino de las verdades. Partir de la pluralidad heterogénea de las verdades implica, consecuentemente, una pluralidad heterogénea de los sujetos, y ésta, a su vez, una doble pluralidad propia (Badiou, 1992: seminario): la primera, una pluralidad de sujetos en función del tipo de procedimiento de verdad (político, científico, artístico o concerniente al amor); y la segunda, una pluralidad interna a cada uno de los anteriores, merced a las singularidades secuenciales de cada procedimiento de verdad.

Badiou (1993: 2-18) se opone a toda concepción actual de una posible “ética de los Derechos del Hombre”; algo totalmente esperado tras el análisis de las categorías clave de su filosofía y una vez constatada su encarnada lucha contra el humanismo y las corrientes filosóficas contemporáneas de lo finito. En ausencia de concepto de Hombre –universal abstracto–, tampoco puede haber Derechos del Hombre, pues los segundos implican necesariamente la existencia del primero. Lo que las éticas de la finitud pretenden, con su retorno a Kant, es establecer una especie de derecho natural a partir de lo que desde los países “occidentales” es considerado que afecta universalmente; lo que no deja de ser una propuesta moral, reducida a la pura objetividad. Tomando como punto de partida lo que es considerado

como el Mal para ese “Hombre Universal”, desarrollan los Derechos del Hombre⁴²⁰. Badiou se resiste a aceptar una ética concebida como la capacidad *a priori* para distinguir el Mal, pues nos lleva a considerar al hombre como víctima y no como potencia. Esta visión del humano como víctima nos encierra en el conservadurismo, haciéndonos ver todo con las gafas de la imposibilidad; la máxima es respetar la ley, la moral. Es una concepción del ser-para-la-muerte, nihilista, finita, asociada únicamente al pensamiento constructible, a lo posible, a lo particular; lo que significa que se mantiene a una distancia insalvable de las categorías clave sobre las que se apoyan los procedimientos de verdad, tales como infinitud, inmortalidad, exceso, no constructible, imposible, incalculable... y, por tanto, de la singularidad y de todo acceso a lo verdaderamente universal. Badiou (1988: 170 trad.) llegó a afirmar que “el hombre es ese ser que prefiere representarse en la finitud, cuyo signo es la muerte, antes que saberse atravesado por completo, a la vez que rodeado, por la omnipresencia de lo infinito”.

De modo que, en contra la “ideología ética” contemporánea del victimismo y la finitud, Badiou (1985: 51 trad.), acercándose aquí al terreno de las verdades políticas, recalca que “toda política comienza cuando uno se propone no representar a las víctimas, sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian”. No encontraremos entre sus referentes filosóficos “ningún punto de partida interesante en la consideración de las víctimas, ni (...) 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. El Bien —o lo

⁴²⁰ La filósofa eslovena Alenka Zupančič, si bien no niega que los Derechos del Hombre estén elaborados de un modo negativo a partir de una concepción del Mal *a priori*, a lo que ella también se opone, sí que se muestra contraria a Badiou en el sentido de hacer depender del pensamiento de Kant toda propuesta normativa construida con el único fin de evitar un Mal radical. “Basing this position [refiriéndose a lo que acabamos de enunciar] on Kant, however, is possible only if two crucial features of Kantian practical philosophy are neglected” (Zupančič, 2000: 86). Ésta se refiere, con esas dos características cruciales olvidadas, por un lado, a la imposibilidad kantiana de diferenciar entre el Mal [*Evil*] y el Bien [*Good*] y, por otro, a una mala comprensión del concepto kantiano de Mal ‘radical’, centrando la atención en una errada interpretación de la noción de ‘radical’. En cuanto a Badiou, parece que éste se ve en la necesidad de corregir esa asociación sin matices entre las éticas negativas, si así pueden ser llamadas, y el pensamiento práctico de Kant; lo que le lleva a introducir, en *Logiques des mondes*, una nota (que tiene como origen la sección dedicada al filósofo de Königsberg) haciendo mención, en el apartado “Renseignement, commentaires et digressions”, de la existencia de diferentes interpretaciones del pensamiento kantiano. En ella aclara que existe una lectura divergente de Kant —con Marx y Lacan—, originada en lo que denomina la escuela eslovena de filosofía, entre cuyos artífices principales, más allá de las diferencias que entre ellos puedan existir, sitúa a Rado Riha, Jelica Šumič, Slavoj Žižek y Alenka Zupančič (Badiou, 2006: 562). De esta última, precisamente, recomienda el libro del que extraemos la crítica anunciada.

Verdadero, es lo mismo— es el objetivo propio de la filosofía. El Mal es una categoría de la teología, o de la moral, que no es sino una teología degradada” (Badiou, 2003b: 9-10).

Badiou logra separar al animal humano de su propia finitud, de sus límites, ligándolo a la incorporación a un nuevo sujeto, a un procedimiento de verdad, de tal modo que pueda acceder a una vida en exceso de su propia finitud. Ese acceso a una vida en exceso, a una vida en Inmortal, es posible, a su vez, gracias a la tesis de que todo sujeto de verdad es del orden de lo que adviene, dependiente del acto acontecimental; a diferencia de lo que ocurre con la animalidad humana, que es relativa al orden natural, al devenir mundano.

“(…) se puede sacrificar al individuo a una causa histórica que lo supera. (...) el individuo (...) debe disiparse en un nosotros-sujeto. El reverso afirmativo de esa evidencia sacrificial del individuo es la inmortalidad del ‘nosotros’ construido por una verdad, y cuyo soporte, así como lo que está en juego en él, es el hombre nuevo. El ‘nosotros’ es inmortal en cuanto existe no según una naturaleza perecedera, sino según una ocurrencia eterna” (Badiou, 2005: 132 trad.).

Sólo mediante la incorporación a un procedimiento fielmente subjetivado puede un animal humano aspirar a la infinitud —y a todas las nociones que hemos visto que a ella van asociadas—. Y ello, como sabemos, sin perder las particularidades que lo definen como tal, pues la decisión de incorporarse a un nuevo cuerpo-sujeto implica entrar en el terreno de la indiferencia a las diferencias, no de su destrucción; es la consecuencia de la participación en el despliegue de un nuevo presente singularmente (in-)fundado. Al mismo tiempo, hablar de inmortalidad amplía el campo de lo ético, además de lo colectivo ahora también incorpora lo individual, o —quizá mejor— lo subjetivo, puesto que más allá de hablarse del sostén y despliegue del procedimiento genérico, nos acercamos también al acceso subjetivo a una vida digna de tal nombre, a una vida que merezca la pena ser vivida. Esos son los términos en los que Badiou se refiere a las consecuencias subjetivas de la incorporación de un animal humano a un nuevo sujeto post-acontecimental; cambio que se asienta con la publicación de *Logiques de mondes* (2006), y que continúa hasta los trabajos y seminarios más cercanos a la aún por aparecer *L’Immanence des vérités*, donde se acercará a la relación de la filosofía con la vida y a las cuestiones sobre el proceso de subjetivación desde el interior mismo de los procedimientos de verdad, pues considera que “le bonheur est lié de façon cruciale à la subjectivation” (Badiou, 2015b: 71).

No hay duda, entonces, de que su ética de las verdades, al igual que su propuesta filosófica al completo⁴²¹, es una crítica directa al humanismo y una propuesta de algo nuevo; no se trata de una mera separación entre lo relativo al humano y lo concerniente al animal, sino que el humano, como animal que es, sólo puede acceder a lo que realmente es “vivir” desde la inhumanidad, a partir de la incorporación al sujeto de un procedimiento de verdad originado en un acontecimiento y en la fidelidad a sus consecuencias (huella), a partir de la incorporación a un nuevo presente. Lo que significa que lo inhumano, asociado a los procedimientos de verdad, sólo es posible desde la sustracción, implicando tanto la acontecimental primaria que abre la puerta (sustracción afirmativa primaria, decimos nosotros), como la procedimental subjetiva (relativa al sujeto) que despliega las consecuencias (afirmación sustractiva, la llamamos). No se trata, por tanto, de la negación de la humanidad, sino de la sustracción a ella mediante la incorporación a un nuevo sujeto; no se trata de la negación –y posible destrucción– de las particularidades, sino de la afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria que las excede. Žižek (2007a) lo explica a la perfección en poco más de una línea: “In philosophical terms, this ‘inhuman’ dimension can be defined as that of a subject subtracted from all form of human ‘individuality’ or ‘personality’”. No hay razón, por tanto, para no acudir a las conclusiones de uno de los dos apartados a los que nos referíamos en la última nota a pie de página (concretamente al apartado 1.7. Filosofía y sujeto) y, revisitando los textos de Pluth (2009b; 2010), afirmar, ahora en el terreno de la ética, que cuanto mayor es la distancia que se toma con respecto al humanismo, paradójicamente, también serán mayores las aspiraciones de alcanzar la dignidad infinita de lo que excede a la finitud constitutiva de la propia animalidad: la vida “en Inmortal”.

De momento, podemos concluir que para Badiou el animal humano, si quiere exceder su finitud, debe ser identificado con su capacidad de incorporación a un nuevo presente, con el pensamiento afirmativo-sustractivo. Ese es el modo de acceder a lo Inmortal –infinito– que lo diferencia del resto de los animales: las verdades singulares de las que es capaz. Lo que atestigua que no hay ética en general, sino sólo, eventualmente, ética de los procedimientos de verdad. De tal manera que, oponiéndose a la propuesta actual de precisar el Bien a partir del Mal, Badiou desarrolla una ética que puede ser denominada como ética de las verdades y que define el Mal sólo como “una dimensión posible de un proceso de verdad” (Badiou, 1993: 55; 93 trad.); entendiendo, obviamente, que las verdades genéricas son el Bien. Así, coincidiendo con

⁴²¹ Hemos insistido lo suficiente en ello como para no tener que entrar aquí en más detalles; ver los apartados 1.2. La filosofía hoy y 1.7. Filosofía y sujeto.

Hallward (2003: 257), declaramos que Alain Badiou se convierte en uno de los pocos filósofos y pensadores actuales dispuestos a aceptar el Mal como condición de posibilidad de todo pensamiento genuino de ruptura con lo establecido.

Además, como hemos adelantado unos párrafos más arriba, Badiou (1993: 19-28) tampoco está conforme con la idea de sostener la ética en “el otro” o en la diferencia. Discrepa de toda propuesta con origen en las tesis de Emmanuel Lévinas, quien trata de fundar su trabajo *Totalité et infini* (1961) sobre el reconocimiento del ‘otro’ (con deriva hacia un ‘absolutamente-Otro’, o Dios). Sitúa el origen del acceso al otro en la propia imagen redoblada; propuesta radicalmente rebatida por Badiou, que aduce que tal práctica conduce a la propia conciencia a costa de objetivar al otro. Apoyándose en “*le stade du miroir* [el efecto de espejo]” (Lacan, 1966) propuesto desde el Psicoanálisis, Badiou (Ibíd.) explica que la construcción del Yo a partir de la identificación con el otro combina el narcisismo y la agresividad; es decir, combina la complacencia en la exterioridad del otro como un yo-mismo visible y la agresión al otro como el arcaico deseo de autodestrucción. Lo que nos lleva a la aceptación del otro (diferente) sólo si es igual a nosotros, únicamente cuando se comporta del mismo modo en que lo hacemos nosotros mismos, es decir, cuando acepta nuestra cultura, nuestra moral y guía su comportamiento determinado por ellas. Es el vivo ejemplo de las políticas actuales de integración: pretendemos que las demás personas olviden su identidad y adquieran la nuestra; no se trata de un procedimiento de sustracción, de creación de algo nuevo, sino de la auto-destrucción o auto-censura de la propia particularidad inducidas exteriormente (por la fuerza de la ley, de la moral). Se dice valorar la diferencia, pero en realidad se pretende destruir lo heterogéneo; sin unificación –sumisa u opresora– bajo lo uno de la norma moral, particular y relativa al grupo dominante, al poder –por tanto–, no hay aceptación de lo –que ya no es– heterogéneo.

En lo concerniente a la onto-logía de Badiou vimos que no hay Naturaleza –en sentido Absoluto–, que no es posible pensar de modo consistente un múltiple de todos los múltiples, que la naturalidad misma de la ontología y el devenir mundano fenomenológico son infinitamente abiertos, que cualquier experiencia se despliega sin límites en su propia repetición sapiente, objetiva; lo que equivale a decir que la diferencia con los procedimientos de verdad no puede encontrarse en la mera infinitud del procedimiento, puesto que, además, como sabemos, existe una diferencia cualitativa entre el infinito constructible ligado al saber (Gödel), al que también llamamos finito, y el infinito genérico no constructible (Cohen). No obstante, lo que aquí

pretendemos resaltar es que la diferencia primordial se encuentra en el punto de partida (Badiou, 1993: 26), pues siendo ambos infinitos, el origen de la infinitud genérica se encuentra en su acontecimentalidad originaria, fundamento primario e imprescindible de todo múltiple no constructible. De la repetición de lo que hay, de la construcción sobre el fundamento estable de la objetividad (diferencia e identidad), no puede surgir lo genérico. Se equivocan las éticas basadas en el relativismo cultural al pretender que las contingencias culturales, religiosas, nacionales... de un grupo cerrado y exclusivo puedan ser el fundamento de una Ley de aspiraciones universalistas, porque la exclusión será lo que encuentren. Por lo tanto, si filosóficamente la diferencia es lo que la verdad depone, los esfuerzos deben ir dirigidos a lo Mismo, que es lo que adviene, lo que está por-venir, en forma de genericidad post-acontecimental (indiferente a las diferencias e igual para todos). “Ninguna regla (...) puede garantizar por sí misma un efecto de verdad (...) [que es] a la vez singular y universal” (Badiou, 1991: 57 trad.).

Asimismo, una vez más situado en el par saber-verdad, Badiou (1993: 46-48) relega la ética de la comunicación, que Habermas (1981) propone en su *Theorie des kommunikativen Handelns*, al terreno del intercambio de opiniones, “deshechos anárquicos de un saber circulante”, y, por tanto, al margen de los procedimientos de verdad. No es necesario profundizar más en lo relativo a las opiniones para reconocer que, alejadas de lo verdadero, quedan reducidas al fundamento de la sociabilidad, sin el cual es cierto que no podríamos vivir, pero se muestran totalmente inservibles para alcanzar la universalidad. Mientras que “la opinión está más acá de lo verdadero y de lo falso, justamente porque su único oficio es ser comunicable”; lo que pertenece a los procedimientos de verdad no se comunica, es del terreno de la subjetivación del acto, de la sustracción al saber. Por tanto, también queda descartada toda ética de la comunicación como vía posible de despliegue de una verdad; lo que tiene unas claras consecuencias con respecto a la aceptación del sistema parlamentario democrático (capitalo-parlamentarismo, dirá Badiou) que impera en los sistemas occidentales. Comunicación y verdad son incompatibles; la primera es del ámbito del saber y la segunda de lo que lo agujerea excede.

Finalmente, haciendo balance de lo hasta aquí visto, obtenemos como resultado que no hay Sujeto universal; que el comienzo singular de toda acción verdadera tiene que poder ser localizado en la particularidad de cada situación o mundo; que si con algo se puede asociar el hombre (con minúscula; consecuencia de la muerte del Hombre y la consiguiente inexistencia del Sujeto universal) no es con la víctima, sino con el pensamiento afirmativo–sustractivo; que la

ética, en tanto ética del pensamiento afirmativo-sustractivo, parte del Bien y piensa el Mal sólo como una dimensión posible de la búsqueda de una verdad; que debe centrarse en lo Mismo, porque las diferencias son lo que hay; que, como ya anunció Badiou (1988: 449 trad.) en *L'être et l'événement* (cinco años antes de la publicación de *L'éthique*), si “lo genérico es igualitario, todo sujeto, en última instancia, se dispone a la igualdad”; y que la comunicación, encargada de las opiniones particulares, queda excluida de los procedimientos verdad y, por tanto, excluida también de la ética de las verdades. En definitiva, si no hay Sujeto universal, tampoco puede haber una Ética, pues esto implicaría tener una concepción *a priori* e invariante del sujeto, lo que normalmente esconde que bajo la coraza de una abstracción radical se encuentren agazapadas ciertas particularidades.

“Elle [la Ética] n'existe pas, car supposer que l'éthique existe suppose un sujet, qui fait corps avec le thème d'un sujet invariant et, en fin de compte, d'un sujet transcendantal sous une forme ou sous une autre” (Badiou, 1992: seminario).

De modo que, fundando la universalidad singular sobre la singularidad universal, a la que sólo los acontecimientos dan acceso, el sujeto tiene obligatoriamente que ser post-acontecimental, lo que exige que haya tantos sujetos como procedimientos de verdad y, consecuentemente, que la ética, en tanto ética de las verdades, carezca de una figura trascendental de sujeto. Badiou se mantiene así a distancia de las posiciones kantiana y humanista clásica, que más bien pertenecen al ámbito de la moral. Los sujetos, inducidos por nuevos procedimientos de verdad, son siempre la parte finita y material de tales verdades, no pueden ser reducidos a una única figura trascendental, la cual prescindiría de las particularidades a las que se encuentran indefectiblemente ligados. De modo que la ética de las verdades, a pesar de ser en muchas ocasiones acusada de formalismo extremo, lo veremos, se muestra capaz de pensar las necesidades operativas del animal humano que se incorpora a un nuevo cuerpo-sujeto, al tiempo que mantiene las particularidades de cada caso en la indiferencia, sin por ello eliminar unas en favor de otras. Eso es gracias a, precisamente, la categoría de sustracción, que permite pensar el mantenimiento de la posición subjetiva de la fidelidad acontecimental (o fidelidad a una singularidad universal, o a una sustracción afirmativa, es lo mismo) sin destruir las particularidades y participando en el despliegue subjetivo de la universalidad singular mediante un procedimiento de afirmación sustractiva.

4.2. La decisión

Si hay ética es porque hay acontecimientos y procedimientos de verdad orientados por un nuevo sujeto que despliega sus consecuencias; o, lo que es lo mismo, si hay ética es porque hay que decidir sobre un pensamiento, sobre un pensamiento genérico no constructible. Sin decisión indecible, sustraída a las normas objetivas, no hay necesidad de ética, sino simplemente de moral, de leyes, de normas apoyadas en objetividad, en las particularidades reconocidas. Hay que decidir, entonces, sobre lo que se sustrae a toda norma, sobre si lo imposible es ahora posible, sobre la incorporación a un nuevo sujeto que proceda mediante la afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria. Hay ética, finalmente, porque hay sustracción; ni el acontecimiento ni el sujeto son pensables, en los términos en los que Badiou lo hace, sin la noción de sustracción. Lo sustractivo exige, como todo pensamiento verdadero (ver apartado 1.5. Filosofía y pensamiento), decidir, dado que no hay norma objetiva en la que apoyarse.

Si nos remontamos ahora al apartado 2.3.9. ¿Giro positivista?, podremos apreciar que la cuestión de la decisión indecible es una constante en el pensamiento filosófico de Badiou, si bien se ve desplazada con el paso de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes*. Algo totalmente lógico desde el momento en el que se asocia el pensamiento verdadero a la decisión y, a su vez, se afirma que la filosofía se encuentra condicionada por las verdades efectivas, es decir, por los pensamientos verdaderos, dependientes enteramente, como decimos, de la decisión. En la decisión hay una exigencia de ética, relativa a la necesidad de decidir sobre un principio incondicional que guíe las acciones, un axioma sustraído a toda norma objetiva, único punto posible de singularidad universal (sustractiva) sobre el que construir un procedimiento universal singular (Badiou, 2003: 54).

Además, siguiendo la línea trazada en ese apartado 1.5. Filosofía y pensamiento, nos vemos en la necesidad, tras asociar la decisión al pensamiento, de ligarla con la libertad. La verdadera libertad se encuentra ligada a los pensamientos genéricos, a los que se sustraen a la objetividad, a los que se apoyan en una decisión axiomática y abren una infinidad de nuevas posibilidades. Asimismo, dado que los pensamientos genéricos son desplegados por los sujetos post-acontecimentales, afirmaremos que la libertad se encuentra del lado del sujeto; y, desde el punto de vista del animal humano, del lado de la incorporación a un nuevo cuerpo-sujeto. De tal modo que para Badiou (2010: 121) la “libertad es una categoría de la novedad intelectual, no *dentro de*, sino *más allá de* la vida ordinaria”.

Pero sabemos, lo hemos recordado unas líneas más arriba, que los espacios de decisión –indecidible– se ven desplazados en el desarrollo de la obra filosófica de Badiou. En *L'être et l'événement* la decisión indecible primaria se encuentra en la decisión de lo indecible acontecimental, hay que decidir sobre el haber tenido lugar o no de un acontecimiento, sobre su pertenencia a la situación; y ahí es donde se encuentra el primer acto ético y, consecuentemente, de libertad, en la decisión sobre lo que se encuentra sustraído a las normas.

Todavía en *L'être et l'événement*, reconocemos un segundo tipo de decisión; éste relativo al examen, en una situación, de las consecuencias de la puesta en circulación del axioma acontecimental, es decir, relativo al procedimiento infinito de la verificación de lo verdadero. La dificultad, la misma que determina que exista una decisión sustraída a la objetividad situacional, reside en que al encontrarnos en el terreno de lo genérico (in-)fundado en lo indecible acontecimental, los términos a indagar permanecen indiscernibles en el interior de la situación, no hay marca objetiva que los diferencie, no hay regla que marque el trayecto, que discierna entre dos términos de la situación. De ahí que exista una libertad de decisión en el denominado trabajo del militante fiel, en el que se opera mediante indagaciones y se establecen dependencias (entre los múltiples de la situación y el acontecimiento) que para el estado son sin concepto. Badiou (1992a: 182) llama a este tipo de libertad “libertad de indiferencia”:

“Libertad que no es normada por ninguna diferencia que se pueda señalar, libertad que hace frente a lo indiscernible. Si ningún valor discrimina lo que tenemos que elegir, es nuestra libertad como tal la norma, hasta el punto en que de hecho se confunde con el azar. Lo indiscernible es la sustracción que funda un punto de coincidencia entre el azar y la libertad”.

No obstante, con la publicación de *Logiques des mondes*, con la objetivación parcial del acontecimiento (la introducción de la huella acontecimental a nivel mundano, trascendental) y el cambio de operadores, se produce un desplazamiento del acto ético. Ya no es preciso decidir sobre el acontecimiento como tal, pues queda su huella mundana, deja un rastro objetivo; la cuestión cae ahora del lado de la incorporación al nuevo presente, al nuevo cuerpo-sujeto⁴²²: “Il

⁴²² Bryant (2007) hecha de menos que, dado el peso que tiene la categoría de incorporación en el sistema de Badiou, éste no disponga de una teoría de la incorporación: “The careful reader of Badiou, steeped in the work of thinkers such as Marx, Althusser, Lacan, Foucault, Bourdieu, and Butler cannot fail to note the relative lack of attention Badiou devotes to the structure of situations and the manner in which human animals are attached to them. This situation has improved somewhat with the publication of *Logiques des mondes*, where Badiou replaces the word

ne suffit pas d'identifier une trace. Il faut s'incorporer à ce qu'elle autorise comme conséquences" (Badiou, 2006: 529). Vemos que utiliza el verbo identificar [*identifier*], algo posible gracias a que ahora, como decimos, el acontecimiento se encuentra parcialmente subjetivado, el sitio deja una marca a nivel trascendental. Ahora la decisión cae del lado de la incorporación del animal humano al sujeto que afirmativa y sustractivamente desplegará las consecuencias de la puesta en circulación del axioma acontecimental; es una decisión sobre la entrada en la composición de un nuevo cuerpo-sujeto, sobre la incorporación a un nuevo presente, sobre la participación en un procedimiento afirmativo-sustractivo, sobre la afirmación de los nuevos puntos, sobre la intervención en los órganos efectivos, etc. Y todo ello sin la más mínima garantía objetiva. Es ahí donde uno se libera de lo constringente mundano y participa en la creación de un nuevo espacio de libertad; la libertad que dona la construcción de un pensamiento genérico no constructible, únicamente apoyado en el axioma liberado por un acto acontecimental y mantenido por la perseverancia, la militancia de un sujeto fiel a él. O, lo que es lo mismo, es en el procedimiento de afirmación sustractiva –imposible sin la sustracción afirmativa primaria– donde, al incorporarse al nuevo sujeto, el animal humano encuentra las verdaderas cotas de libertad; donde encuentra el acceso a una vida digna de tal nombre, a la vida “en Inmortal”.

La libertad, por tanto, se encuentra, al igual que la ética, no del lado del saber, de lo objetivo, sino del lado de la decisión, de la genericidad, de lo no constructible, de lo inédito, de la sustracción, de la singularidad universal, de la universalidad singular... pero también del lado de la justicia, de la igualdad. Que todo procedimiento genérico se origine en el vacío de una situación (ontología), en una inconsistencia, y que haga existir máximamente lo inexistente propio de un objeto (fenomenología) significa que el fundamento de lo no constructible es lo excluido de las simbolizaciones dominantes, el *impasse* propio de toda formalización, lo que trascendentalmente carece de valor, “los nada de hoy” de los que habla La Internacional. Y construir a partir de ahí es hacer justicia, elevar la singularidad universal al carácter de universalidad singular por medio de un procedimiento genérico; exactamente lo contrario de enaltecer lo particular, lo objetivamente ya reconocido.

‘situations’ with that of ‘worlds’ and gives a careful analysis of the structuration of situations in terms of what he calls the ‘transcendental’. Nonetheless, the focus is still on events and truth-procedures, with little reflection on why human animals so seldom recognize or acknowledge events or take up truth-procedures”. Quizá *L’Immanence des vérités* sea, como parecen indicarnos los últimos seminarios y publicaciones, el momento de profundizar en esa dirección y solventar tal carencia.

“En materia de justicia, donde es en la inconsistencia que hay que apoyarse, es verdadero, verdadero como puede serlo una verdad, que sólo depende de ti.

Ya que es siempre en subjetividad [relativa a la ética], más bien que en comunidad [concerniente a la moral], que se pronuncia la decisión igualitaria que interrumpe, invierte, el curso habitual de las políticas conservadoras (Badiou, 1998a: 83 trad.).

Esta última doble asociación de la enunciación subjetiva con la ética, por un lado, y de la enunciación en comunidad con la moral, por otro, parece ir en contradicción con lo que más arriba decíamos (apartado, 4.1. ¿Éticas contemporáneas? Moral) sobre la inmortalidad del ‘nosotros’ construido por una verdad y la disipación del individuo en el nosotros-sujeto. Sin embargo, paradójicamente, en ambos casos se está afirmando lo mismo. De lo que en ellos se habla es de superar la particularidad fundadora de un nosotros –enunciado desde la comunidad, desde la moral– que es preciso depurar; se habla de pasar, del animal humano anclado en las particularidades, a la enunciación en subjetividad de la afirmación de una singularidad capaz de fundar un nuevo nosotros singular (universalidad singular), genérico, no excluyente –sino más bien inclusivo–, que no se vuelva sobre sí mismo (sobre sus particularidades), indiferente a las diferencias; se habla de pasar “de la impotencia a lo imposible” (más abajo veremos lo que esto significa). Sólo desde la enunciación subjetiva de una decisión que se sustrae a toda garantía objetiva se puede (in-)fundar un nuevo ‘nosotros’, un nuevo espacio común, ajeno a las particularidades; un nosotros que no parta de lo particular sino de lo singular, que no sea preciso depurar sino desplegar; un nosotros libre e igualitario, abierto a todos sin excepción. Y eso es algo que, a su vez, sólo es posible desde la ruptura acontecimental y la incorporación subjetiva (decisión, acto ético) al nuevo presente que se crea en inmanencia.

En suma, la libertad, la igualdad, la ética, se encuentran del lado de la dialéctica materialista, del *sinon que* rupturista, sustractivo que da acceso a las verdades. Lo que en términos fenomenológicos, relativos a *Logiques des mondes*, se diría así: “être libre n’est pas de l’ordre de la relation (entre corps et langages), mais, directement, de l’incorporation (à une vérité)” (Badiou, 2006: 43). Si no hay acontecimiento, si no hay espacio posible de libertad, espacio para la construcción afirmativo-sustractiva de lo no constructible, no hay decisión ética, sino simplemente adherencia y sumisión a un sistema de normas, a la seguridad de lo constructible, o sea, a una moral.

Así no parece complicado reconocer la diferencia que Badiou establece en sus propios términos entre la moral y la ética. Efectivamente, como venimos insistiendo, la moral debe ser

asociada al saber, al pensamiento constructivista (Gödel), a lo normativo; mientras que la ética se debe ligar a la práctica sustractiva, al pensamiento genérico (Cohen), a la libertad. En uno de sus últimos seminarios, concretamente en el que impartió el 11 de enero de 2016, Badiou (2015-2017: seminario) insiste en esa idea que aquí nosotros estamos tratando de trazar desde el inicio mismo de su filosofía:

“La liberté en tant que sécurité (...), la liberté des opinions qui est de pouvoir raconter ce qu'on veut en restant tranquille, il n'y a là-dedans pas du tout de liberté. La liberté véritable c'est le moment où vous devez subjectivement soutenir une affirmation qui, au regard de la situation, est en position d'infinité virtuelle et qui ne se soutient que des conséquences qui sont les siennes, à charge pour vous de les poursuivre et à charge pour les adversaires de votre position de déclarer ou de démontrer que tout cela est incohérent et ne peut pas marcher. C'est en ce sens qu'on peut dire que toute liberté touche à l'infini. Et le codage c'est par conséquent l'ennemi de la liberté. C'est un artifice extraordinaire de voir que, dans les situations qui sont les nôtres aujourd'hui, le mot liberté est utilisé comme un mot particulièrement ajusté au codage de sa négation”.

Este extracto, del que nos servimos para hablar de la libertad, nos recuerda que ciertos sectores conservadores se esforzarán por limitar esos espacios de libertad verdadera; saca de nuevo a colación la noción de recubrimiento, el mecanismo del que tales sectores – conservadores– se sirven para tratar de imponer la moral, para tratar de cubrir con pequeñas construcciones objetivas la infinita libertad de la construcción no constructible de lo genérico. Su objetivo es el de imponer la primacía de la moral constructivista sobre la libertad de la ética sustractiva, conservar el *statu quo* frente a todo intento de cambio verdadero, de práctica afirmativo-sustractiva. Žižek (2007b) habla de los mecanismos de los que se sirve el poder hegemónico para confundir sobre las verdaderas decisiones a tomar, las que conducen a la libertad, a la producción genérica y sustractiva de lo no constructible. Se trata de mantener la falsa sensación de que las verdaderas decisiones, las que conducen a la libertad, son las que se toman en el terreno de lo constructible, en el terreno de las predicaciones objetivas, alejadas de todo espacio de sustracción. Lo importante desde la posición conservadora hegemónica es insistir en la necesidad de mantenerse en el espacio de las afirmaciones y negaciones de lo que hay; mientras que lo que Badiou acertadamente propone consiste en la apertura, a partir de una ruptura acontecimental, de un espacio –inmanente– de infinitud genérica que se convierte en un

espacio de verdadera libertad e igualdad. Es un claro intento, el de la práctica conservadora, de negar cualquier posibilidad de aparición de lo que denominábamos el tercer término, el punto de infinito inmanente a la propia situación. Los movimientos conservadores tratarán de imponer que las reglas del juego siempre sean las por ellos establecidas: el respeto a la norma, a la ley, a la moral. Entre los recursos de los que dispone el estado –posicionándonos con este término en el terreno de *L'être et l'événement*, que aquí nos es muy útil–, el filósofo esloveno subraya el del terror, promocionado con la inconmensurable participación de los *mass media*, como el método contemporáneo más efectivo; no hay más que levantar la vista.

Sin embargo, más allá de los aplausos que pueda recibir la propuesta de un espacio inmanente de infinitud en el que la verdadera libertad y la igualdad caen del lado de la decisión y del despliegue de un pensamiento afirmativo-sustractivo, Žižek (2007b) no duda, en ese mismo texto al que nos venimos refiriendo, y tras buscar cobijo en Johnston (2007), en tachar la posición de Badiou de maximalista, lo que empuja al francés, dirá Žižek, a caer en el error de denostar ciertos cambios menores pero que son de vital importancia. Žižek se une aquí a Johnston para hacer apología, por tanto, de los cambios “pre-acontecimentales”, no dependientes de una inconsistencia originaria, de una sustracción afirmativa, ni de su afirmación sustractiva. En esa misma línea parecen ir las siguientes palabras de Critchley (2002: 233), expresadas en el simposio de Burdeos de 1999, exclusivamente dedicado a la filosofía de Badiou: “la tentation de la grande politique risque, par nostalgie, de nous masquer les luttes du présent. En ce sens, la tentation risque de jouer un rôle de désactivation politique. (...) j'envisage comme une micro-politique d'interruption continuelle (...). Peut-être devons-nous nous contenter d'actions plus réduites, de victoires plus réduites –militantisme quotidien, héroïquement anti-héroïque–. C'est-à-dire : nous devons apprendre à attendre beaucoup plus de beaucoup moins”. El problema de Critchley lo encontramos en que éste se mantiene fiel a la propuesta del reconocimiento del otro de Lévinas⁴²³, algo que, como hemos visto, Badiou no acepta de ninguno de los modos, y con lo que nosotros tampoco acordamos.

No obstante, el filósofo francés en ningún momento niega –ni reniega de– las formas de cambio no acontecimentales; tanto es así que en *Logiques des mondes*, como sabemos, introduce nuevas formas de cambio⁴²⁴; pero, eso sí, las separa radicalmente de lo que es un procedimiento

⁴²³ Esto es algo que ya queda de manifiesto en el texto al que nos referimos, pero que es llevado todavía más allá en Critchley (2007).

⁴²⁴ Recordémoslo: además de la singularidad fuerte o acontecimiento (ontológicamente supernumeraria y de valor de aparición, existencial, máximo, y de consecuencias máximas también), Badiou reconoce entre los diferentes tipos de

de verdad. Es más, en *L'être et l'événement* Badiou (1988: 327-328 trad.) reconoce que “nadie quiere una aventura permanente en la que surgen del vacío nombres improbables”, escenario prácticamente insoportable en el que la construcción de lo no constructible, la perseverancia en lo inconsistente, se vuelve la norma; y habla de la orientación constructivista (parlamentarismo democrático), “más que como una orientación distinta y agresiva” respecto a los procedimientos de verdad, como “la filosofía latente del sedimento humano”, es decir, una orientación totalmente ineludible para provocar otras formas de cambio menos radicales (aunque también necesarias), e incluso, si se quiere, imprescindible también para poder indiscernir en ella los procedimientos de verdad. Lo verdaderamente importante de esta contraposición, en lo que a la potencia e intensidad de los diferentes tipos de cambio se refiere, radica en que la igualdad, la libertad, la universalidad... son relativas a la producción post-acontecimental de un pensamiento genérico, en realidad el único espacio posible para la ética, el de la sustracción.

Ahora bien, la noción de decisión (carente de sostén objetivo en el que apoyarse), a la que se asocia la categoría de ética, del mismo modo que permite ligarla (la ética) a la libertad también exige asociarla con un cierto carácter de riesgo (el riesgo de lo que se sustrae al conocimiento, de lo que está por construir como no constructible, el riesgo de afirmar lo imposible) y, en consecuencia, con el valor que requiere una decisión in-fundada. Tomar la vía de la sustracción, de la incorporación a un nuevo presente, supone un riesgo no medible según los criterios objetivos, pues es del terreno del exceso, de lo que excede tanto al animal humano como a las reglas estatales, mundanas. Terray (2011: 55), con muy buen criterio, así lo subraya:

“Tout pari implique un risque et la décision requiert le courage d'affronter ce risque. (...) la décision est irréductiblement individuelle; (...) caractère incommunicable de la Vérité, (...) expérience que chacun doit faire pour soi; en fait, c'est précisément parce qu'elle est décision (personnelle) et non doctrine (commune) que la vérité est hétérogène au savoir et réfractaire au langage”.

cambio trascendental las modificaciones (en realidad no son un tipo de cambio real, sino el devenir natural de todo mundo; las variaciones que provoca el movimiento inmanente del aparecer prescrito por el trascendental), los hechos (ontológicamente supernumerarios, pero existencialmente, lógicamente, débiles) y las singularidades débiles (ontológicamente supernumerarias y de valor de aparición, existencial, máximo, pero de consecuencias no máximas –como sí era el caso de la singularidad fuerte, de lo acontecimental–).

Efectivamente, en términos subjetivos, relativos al sujeto, la ruptura va directamente asociada al riesgo de la decisión, y ésta, en tales términos, a la valentía de afrontarlo, que en un primer momento es de carácter totalmente individual, personal. Romper con el devenir mundano, con la naturalidad ontológica sólo es posible si un acontecimiento ha tenido lugar, pero la decisión última de incorporarse al nuevo procedimiento es totalmente individual, subjetiva, y, consecuentemente, como subraya Terray, intransmisible. La ética es en este sentido una categoría de carácter individual, relativa a la incorporación de un individuo, del animal humano, al sujeto que orienta el nuevo procedimiento de verdad que lo ha inducido (la verdad al sujeto), y a todo lo que ello conlleva en términos decisorios sustractivos, concernientes a lo no constructible, a lo carente de garantías objetivas. De hecho, no se puede pasar por alto que la incorporación es ese punto en el que se establece una articulación nueva de la relación entre la dimensión finita de los individuos y la infinita de los procedimientos genéricos (Badiou, 2015b: 64); una articulación que permite a los individuos exceder su animalidad humana (finita) por medio de la incorporación a un nuevo procedimiento genérico (infinito).

Esa noción de incorporación, la decisión afirmativo-sustractiva en exceso sobre uno mismo y el posterior desenvolvimiento como nuevo elemento de la composición subjetiva que despliega un pensamiento genérico se encuentran, nos dirá Badiou, ligados a unos afectos. Entre ellos se localiza, precisamente, la valentía, o coraje [*le courage*], a la que Terray se refería unas líneas más arriba. Tras recurrir a los afectos de la angustia, el coraje, el superego y la justicia en *Théorie du sujet*, el filósofo francés adelgaza, prácticamente hasta la desaparición, el peso de los afectos en *L'être et l'événement*⁴²⁵. Sin embargo, como ya hemos visto parcialmente, en *Logiques des mondes* retoma las cuestiones subjetivas relativas a los afectos, tanto en lo que se refiere a la incorporación a un procedimiento de verdad (el terror, la angustia, el coraje y la justicia⁴²⁶), como a los propios de cada uno de los terrenos de la verdad (entusiasmo en la

⁴²⁵ “(...) the restraint of *Being and Event* saw it speak very little of subjective affect –limiting itself at most to two, anxiety and courage–” (Clemens, 2006: 121).

⁴²⁶ Se puede apreciar aquí cierta nostalgia con respecto a la propuesta de *Théorie du sujet*, de la que únicamente se cambia el “superego” por el “terror”; o, como Bosteels (2008: 1914) –declarado defensor de las bondades de *Théorie du sujet*– afirma, directamente un retorno a ella: “(...) this return to *Théorie du sujet* in *Logiques des mondes*”. Retorno del que también se congratula Žižek (2007a: 38), incluido el pequeño cambio del que hablamos: “Therein resides one of Badiou’s key contributions to the contemporary political debate: his courageous rehabilitation of the notion of terror”.

política, placer en el arte, alegría en el amor y beatitud en la ciencia⁴²⁷). Sin entrar aquí en comparaciones con la propuesta de *Théorie du sujet*⁴²⁸, lo cual nos desviaría de los objetivos aquí perseguidos, y dado que los propios de cada campo de las verdades ya fueron someramente expuestos en lo concerniente a *Logiques des mondes*, centrémonos ahora en los primeros, los que realmente nos interesan para avanzar en lo relativo a la ética implícita en la filosofía del filósofo francés. Al final del escolio del libro I de *Logiques des mondes*, Badiou (2006: 96-99) nos dice que hay cuatro afectos universales asociados a la incorporación de todo animal humano a un nuevo procedimiento subjetivo, y subraya que para que tal incorporación sea efectiva todos los afectos son necesarios:

- El *terror* [*la terreur*] hace referencia al deseo de un punto (en lo relativo a los afectos siempre nos referiremos en términos fenomenológicos, de *Logiques des mondes*) decisivo que dé inmediatamente por concluido el procedimiento genérico; Badiou habla de deseo de un “Gran Punto [*Grand Point*]”.

- La *angustia* [*l’angoisse*] se refiere al afecto universal que cualquier animal humano, incluido, obviamente, el que se incorpora al nuevo procedimiento de verdad, siente ante cualquier ruptura (acontecimiento o punto), ante la elección sin garantías objetivas; atestigua, por tanto, el deseo del animal humano de mantenerse en la naturalidad del devenir mundano, de perseverar en su ser (más abajo veremos lo que esto significa).

- El *coraje* [*le courage*] concierne a la aceptación de la multiplicidad intrínseca de los procedimientos de verdad, de la pluralidad y diversidad de sus puntos y de las direcciones que se puedan tomar.

- La *justicia* [*la justice*], por último, indica la aceptación del devenir-sujeto como una constante de puntos y aperturas intrincados que exigen de una continua adaptación de lo extremo y lo moderado a las contingencias del momento, del mundo en el que el nuevo presente se despliega.

⁴²⁷ Recordemos que ya vimos que los afectos propios de la incorporación del animal humano a un nuevo presente, en cada uno de los terrenos posibles de la verdad (política, ciencia, arte, amor), en obras posteriores sufren cierta variación con respecto a lo inicialmente expuesto en *Logiques des mondes*. Consultar el apartado 2.2.3.1. El sujeto (meta-física).

⁴²⁸ Si se quiere profundizar en torno a la cuestión de los afectos en dicha obra, se puede acudir a Bosteels (2008: 1905-1914) y Pluth (2010: 130-136); y si lo que se desea es la comparación con el resto del proyecto filosófico del filósofo francés, se puede ampliar la lectura con el texto completo de Bosteels (2008), con Pluth (Ibíd.: 128-153) y también con Žižek (2012: 831-839).

“Nada de aquello que supera la finitud, en el animal humano, al subordinarlo a la eternidad de lo verdadero por su incorporación a un sujeto en devenir, pudo jamás advenir sin angustia, coraje y justicia. Pero tampoco, en regla general, sin terror” (Badiou, 2006: 99; 109 trad.).

La cuestión del terror no debe sorprendernos a estas alturas, pues ya hemos hablado suficiente sobre la violencia intelectual que genera todo pensamiento verdadero. Con respecto a las otras tres, dejaremos de lado la justicia, la de la aceptación de la contingencia y el carácter multiforme de todo procedimiento, relativa ya al proceso interno de los procedimientos de verdad, al carácter estratégico podríamos decir; para centrarnos en las dos que consideramos que son las más relevantes para abordar la cuestión de la decisión en ausencia de base objetiva, a saber: la angustia y el coraje, pues ambas se encuentran en el umbral de la incorporación a un nuevo cuerpo subjetivado (sin negar por ello que también florezcan al abordar los nuevos puntos que vayan apareciendo), en relación directa con la decisión ética de incorporarse al sujeto que despliegue la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria.

Comenzaremos por el afecto negativo, por la angustia. Al tratarse del afecto con el que todo animal humano recibe el advenimiento de un nuevo acontecimiento, de lo inconsistente, es decir, el afecto asociado a la primera reacción fisiológica ante lo que se sustrae a las normas que regulan y dan consistencia al mundo al que se pertenece, Žižek (2012: 838) subraya que es este afecto, precisamente, el que permite a Badiou establecer la existencia de figuras subjetivas diferentes a la fiel, como son la reactiva o la oscura: “This is also why Badiou is justified in designating regressive reactions to the Event as modes of subjectivity: the emergence of subjectivity is not limited to the enthusiastic endorsement of the Event, but to anxiety, and anxiety as the first reaction to the Event is universal, it affects the entire field of the world shattered by an Event”.

Lo que no queda claro en las palabras de Žižek es si es el propio acontecimiento el que induce las diferentes formas subjetivas. No obstante, puesto que él no precisa sobre esa cuestión, añadiremos que, como hemos visto en múltiples ocasiones, los sujetos son todos post-acontecimentales (sin importar si son fieles, reactivos u oscuros; y ni que decir tiene sobre la figura de la resurrección). El acontecimiento es una condición *sine qua non* para su conformación como tal, pero no suficiente; los sujetos son siempre sujetos de verdad, inducidos por una verdad. La incorporación a un tipo subjetivo u otro requiere en todo momento de un procedimiento de verdad, que en el caso del sujeto fiel se encuentra intrincado con él, con el procedimiento de verdad.

Pero, como decíamos más arriba acudiendo a Emmanuel Terray, es preciso ir más allá de la angustia provocada por la inconsistencia acontecimental y tomar el riesgo de afirmar la existencia de lo no constructible con la propia incorporación a un nuevo presente, a un nuevo cuerpo-sujeto; se precisa de una apuesta afirmativa de la posibilidad de lo genérico infinito, de lo imposible, de lo verdadero, de lo que da acceso a una vida digna de tal nombre. No obstante, la incorporación del animal humano a un procedimiento de tal tipo, sustraído a la seguridad sostenida por la objetividad constructible, no es posible sin experimentar el afecto del coraje. En cuanto a la entrada de cada individuo a formar parte del inmortal (infinito) ‘nosotros’ (al que más arriba apelaba el propio Badiou, en una de las citas de las que nos servíamos, como metáfora política de una multiplicidad genérica), existe la necesidad de asumir el riesgo de perder todo lo que como animal humano se tiene, incluso lo que hasta ese momento se consideraba la propia identidad.

“Para que el individuo se convierta en sujeto es preciso que supere el temor, el ‘miedo innato a las prisiones’, sin duda, pero más aún el miedo a perder toda identidad, ser desposeído de las rutinas del lugar y el tiempo, de la vida ‘reglamentada y revisada’ (...) [; el miedo] hace que seamos incapaces de querer lo real de la Idea” (Badiou, 2005: 159 trad.).

Efectivamente, se trata del coraje, de la superación de la angustia ante lo desconocido, ante lo que se sustrae a las normas, a lo constructible o, para la ocasión, a la moral. Permanecer en la angustia significa perpetuarse en la impotencia, la que requiere el devenir natural del mundo, el pensamiento constructivista, para evitar que lo imposible de toda simbolización, su real, se vuelva posible. Badiou lo concibe como la cuestión lacaniana del paso “de la impotencia a lo imposible” en la cura analítica (de nuevo Lacan⁴²⁹). Máxima que en el siguiente extracto, si bien un poco extenso –pero merece la pena–, Badiou explica de un modo muy didáctico, y en el que, además, se aprecia claramente su vigor sustractivo –tanto con respecto a lo normativo, a la moral, como a las particularidades subjetivas, identitarias–.

⁴²⁹ La cura analítica, a –muy– grandes rasgos, no consiste en obtener *la* cura definitiva, sino en ‘conducir’ al sujeto a lo real para que pueda levantarse, alzarse, elevarse [*relever*] y re-abrir sus capacidades como sujeto. Badiou mismo reconoce la especial atracción que siente por las palabras con las que su maestro Lacan define la cura analítica, y así lo manifiesta: “J’ai toujours trouvé magnifique la définition proposée par Lacan lui-même: la cure a pour but d’*élever l’impuissance à l’impossible*” (Badiou y Roudinesco, 2012: 32).

“Quiere decir [el paso de la impotencia a lo imposible] encontrar el punto real en el que mantenernos cueste lo que cueste. No seguir entre las redes sutiles de la impotencia, de la nostalgia histórica y del componente depresivo, sino encontrar, construir y mantener un punto real en el que sabemos que nos mantendremos, precisamente porque es un punto que no puede inscribirse en la ley de la situación. Si encontráis un punto –de pensamiento, de acción– que no pueda inscribirse en la situación, que la opinión dominante unánime califique a la vez (y contradictoriamente...) de absolutamente deplorable y totalmente impracticable, un punto, sin embargo, que vosotros afirmáis poder mantener cueste lo que cueste, en ese momento estaréis entonces en situación de elevar [*relever*] la impotencia a lo imposible. Si os mantenéis en ese punto, os convertís entonces en un sujeto encadenado a las consecuencias de lo que (unánimemente pensado como desastroso capricho que, afortunadamente, es del todo imposible) os vincula a lo real y os constituye como una excepción al síndrome depresivo.

(...) Mantener un punto es exponer el individuo animal que somos a convertirse en el sujeto de las consecuencias de ese punto. Es incorporarse a la construcción de esas consecuencias, al cuerpo subjetivado que éstas constituyen poco a poco en nuestro mundo” (Badiou, 2007c: 34-35).

A lo que añadiremos que es del coraje de donde se extrae la fuerza para mantenerse en la ideación, para perseverar en la afirmación de la existencia de los múltiples no constructibles (ya conocemos las enseñanzas de Dana Scott sobre los cardinales medibles) y, manteniendo la tensión de la tríada borromea (real –verdad–, imaginario –subjetivación–, simbólico –Historia–) implicada en la ideación, desplegar las consecuencias afirmativo-sustractivas de la sustracción afirmativa primaria que abrió la posibilidad de lo infinito no constructible.

Por ello, consideramos que se puede ligar, por un lado, el paso de la angustia al coraje con el paso ‘de la impotencia a lo imposible’, y, por otro, consecuentemente, ambos (el paso de la angustia al coraje y el de la impotencia a lo imposible) con la incorporación del animal humano a un nuevo presente, a un nuevo cuerpo-sujeto, a un procedimiento de verdad. Con respecto al primer vínculo, Badiou (2007c: 69 trad.) escribe que “la elevación [*la relève*] de la impotencia a lo imposible es, subjetivamente, una cuestión de valentía [*courage*⁴³⁰]”. En relación al segundo, declara, concretamente en el prefacio a la nueva edición de 2007 de *Le Concept de*

⁴³⁰ Pese a que nosotros estamos utilizando ‘coraje’ como traducción preferente de ‘*courage*’, mantenemos aquí el original de la traducción, al que tampoco hemos renunciado radicalmente.

modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques, que “la impotencia hace referencia al animal humano liberado al imaginario; lo imposible es el sujeto que accede a lo real, él mismo situado en el ‘punto de *impasse* de la formalización” (Badiou, 1969: 21-22 trad.).

En virtud de la asociación establecida, el coraje es, entonces, el afecto imprescindible para escapar del determinismo objetivo, sapiente; afirmar la existencia de lo no constructible, de la ruptura acontecimental; y desplegar sus consecuencias. El coraje es “la virtud que se manifiesta mediante la resistencia en lo imposible” (Badiou, 2007c: 71 trad.). Pero atención, que el término resistencia de esa cita no nos confunda y nos haga caer del lado de lo negativo (resistencia contra...), pues, en total coherencia con la defensa que aquí estamos practicando de lo sustractivo como acceso afirmativo a lo universal, es el propio Badiou (Ibid.: 92) el que aclara que utiliza ese término (resistencia) con la condición de que “tanto la máxima de su valentía como los emblemas [axiomas] referidos a los acontecimientos de los que deriva sean afirmativos”. Asimismo, Žižek (2012: 836), en su análisis de la teoría afectiva de Badiou, termina realizando una comparación entre la propuesta del filósofo francés y la de Lacan con la que refuerza nuestra postura: “Badiou’s starting point is an affirmative project and the fidelity to it; while, for Lacan, the primordial fact is that of negativity (...), an the fidelity to a Truth-Event is secondary, a possibility whose space is opened up by negativity”. Es Badiou quien introduce la afirmación como condición necesaria, frente a la propuesta original de Lacan.

Por último, antes de finalizar lo concerniente a los afectos y dar el salto al próximo apartado, nos gustaría hacer una breve digresión con el fin de mostrar la extrema intensidad afectiva (relativa a los afectos) que un acontecimiento genera en los individuos, en los animales humanos. Para ello aportamos un extracto del prólogo de Tomás Ibáñez⁴³¹ al libro de Jacques Baynac, *Mayo del 68: la revolución de la revolución* (Baynac, 2016): “hay que precisar que, cuando poco a poco se fue restableciendo la normalidad, fueron muchos y muchas quienes no soportaron la perspectiva de renunciar a las promesas de Mayo. No pudieron resignarse a seguir viviendo como antes y se quitaron la vida, de una forma u otra, en las semanas, en los meses, o en los inmediatos años posteriores. Eso nos permite intuir cuál fue la pasión que engendró Mayo del 68, cuál fue la intensidad de las vivencias que suscitó, el entusiasmo que logró despertar y la

⁴³¹ El prólogo de Tomás Ibáñez, reconocido pensador del anarquismo, y quien jugó un papel principal en el movimiento anarquista durante el acontecimiento de Mayo del 68, también se encuentra disponible en internet: <<http://kaosenlared.net/deseo-de-mayo/>> (consultado el 11-04-2016).

fuerza con la cual cambió, en cuestión de muy pocos días, unas historias de vida que parecían escritas de antemano y definidas de una vez por todas, con el trabajo, el consumo y la crianza de los hijos como único horizonte de sus deseos”. Más allá de su utilidad inicial, la de resaltar la intensidad extrema con la que se puede vivir un acontecimiento verdadero, utilidad para la que consideramos que es excelente, nos gustaría poner el foco en la causa de la frustración y la capacidad destructora de un acontecimiento mal comprendido. Lo que aquí subyace es la confusión e identificación del acontecimiento con el procedimiento de verdad mismo. Como continuamente hemos visto al analizar la propuesta de Badiou, esa diferenciación es esencial: el encuentro con el acontecimiento no es más que la apertura de la brecha, del espacio infinito inmanente a la finitud (siempre en términos gödelianos, relativos a la infinitud descriptiva) mundana; el verdadero reto viene tras el acontecimiento, con la construcción de lo no constructible, del procedimiento genérico infinito sustraído a todo saber, el cual requiere de una práctica ética también sustractiva. Ese fue, precisamente, el problema de los que se suicidaron (llevando la frustración a uno de sus extremos destructores), que no comprendieron que la verdad era lo que estaba por llegar, que lo que habían presenciado no era ‘más que’ el acontecimiento, que el procedimiento genérico estaba por construir a partir de las fuerzas sustractivas liberadas en el acontecimiento de Mayo del 68.

4.3. Ética de las verdades

Dentro de la estructura filosófica de Alain Badiou, es a partir del acontecimiento que puede haber sujeto y verdad, y, consecuentemente, ética, en tanto ética de las verdades; el resto concierne al saber, a las diferentes opiniones e intereses particulares, al respeto a la ley establecida, a la moral. Por tanto, si queremos comprender las claves de una posible ética de las verdades, es en el sujeto donde debemos centrar nuestra atención. Concretamente, Badiou (1993: 41; 74 trad.) llama “ética de una verdad” al

“principio de continuación de un proceso de verdad o, de manera más precisa y compleja, *a lo que da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto que induce el proceso de esta verdad*”.

Puesto que, como sabemos, no hay Sujeto universal, del mismo modo que no hay Ética universal, es totalmente coherente afirmar que lo que hay es una multiplicidad infinita de sujetos inducidos por procedimientos de verdad. Los sujetos (según el tipo de verdad: políticos, científicos, artísticos o amorosos) son, efectivamente, post-acontecimentales, no preexisten al procedimiento genérico. Antes del acto acontecimental, no hay más que múltiples particulares, animales humanos, individuos clasificados por las leyes estatales; no hay más que cuerpos y lenguajes. Es a partir de una ruptura acontecimental que el *alguien* [*quelqu'un*] de la definición que acabamos de citar, el animal particular convocado a devenir sujeto por las circunstancias de una situación, puede incorporarse a un procedimiento subjetivo, a un nuevo cuerpo-sujeto; sólo entonces puede salir de su animalidad pura, sólo entonces puede incorporarse a un procedimiento universal, a la vida “en Inmortal”.

Es precisamente aquí donde tenemos la obligación de hacer nuestra primera parada. Hemos dicho que es el animal humano –tal como es, pero también teniendo en cuenta de lo que él es capaz (el por-venir, lo desconocido, lo imposible)– el que, a partir de la aparición evanescente de un acontecimiento, puede entrar en la composición de un sujeto que desplegará de modo fiel el pensamiento puesto en circulación por ese acontecimiento y, al mismo tiempo, se constituirá como tal, como nuevo sujeto. Simultáneamente “sí-mismo”, como múltiple particular, y “exceso de sí-mismo”, el animal humano se incorpora a un nuevo sujeto que sostiene ese trazado azaroso al que llamamos procedimiento sustractivo. Entonces, cuando el alguien entra en la composición de un sujeto, cuando es subjetivación de sí, llega al terreno de lo in-sabido;

recordemos que se conforma a partir del axioma que escapa a toda norma (sustracción afirmativa) y en afirmación sustractiva –de tal axioma– (consecuencias genéricas, indiscernibles) al saber establecido. La construcción subjetiva se dirige, evidentemente, hacia lo desconocido, hacia lo que se sustrae al saber y se encuentra (in-)fundado en lo real acontecimental, en lo imposible. Toda construcción genérica, en tanto (in-)fundada en el vacío, en lo imposible, es no constructible según las leyes de lo constructible; lo que significa que todo procedimiento genérico consiste en afirmar la existencia de lo no constructible, en tratar de forzar la consistencia de lo in-fundado en una inconsistencia acontecimental.

Así, llegamos a la *consistencia* [*consistance*], otro concepto primordial de la teoría de las verdades sustractivas que se incorpora a la ética. Lo primero para comprender este concepto es recurrir a la analogía de lo sabido con la idea de “perseverancia en el ser” de Spinoza. Badiou (1993: 42) explica que el concepto de “perseverancia en el ser” no es otra cosa que la persecución del interés particular. Se sirve de él para dar sentido a la pertenencia a la situación, a lo que cae bajo la ley de lo sabido según los saberes establecidos de la situación. La perseverancia en el ser es el comportamiento ordinario del animal humano, que tiende a la conservación de sí. En el vocabulario de la ética de las verdades se denomina *principio de interés* [*principe d'intérêt*]. En contraposición, Badiou llama *principio subjetivo* [*principe subjectif*] –o *consistencia*, como hemos dicho– a la ligazón de lo sabido con lo in-sabido, de lo finito con lo infinito. En relación con el principio de interés, podemos decir que la consistencia ética se manifiesta como un *interés desinteresado* [*intérêt désintéressé*]. El esfuerzo ético debe ir dirigido a involucrar su interés (principio de interés) en lo que rompe o contraría (principio subjetivo) ese interés. Así, Badiou (1993: 45; 80 trad.) escribe que en el momento en que entro en la composición de un sujeto fiel a un procedimiento genérico de verdad,

“respecto de mis intereses de animal mortal y depredador, allí no pasa nada que me concierna o de lo cual un saber me indique que se trata de una circunstancia apropiada para mí. Estoy ahí por completo, ligando mis componentes en el *exceso de mí-mismo* [*excès sur moi-même*] que induce el pasaje a través de mí de una verdad. Pero de golpe estoy también suspendido, roto, revocado: desinteresado. Puesto que no podría, en la fidelidad a la fidelidad que define la consistencia ética, interesarme en mí mismo y perseguir, por consiguiente, mis intereses. Toda mi capacidad de interés, que es mi propia perseverancia en el ser, está volcada sobre las consecuencias futuras [de un procedimiento de verdad]”.

El animal humano y el devenir-sujeto se unifican en una ficción por la que se organiza el sí-mismo. Pero esa unificación del dos es también indecible, se desconoce cuándo se desprenderá la perseverancia (el interés) de la consistencia, destruyendo así el soporte ficcional. En ese caso, cuando surja una crisis de fidelidad, no quedará más remedio que recurrir a la máxima ética de “¡continuar!”. Llegamos entonces a la conclusión de que la ética se manifiesta en el conflicto entre el principio de interés (perseverancia en el ser) y el principio subjetivo (interés desinteresado; consistencia, ligazón de lo sabido con lo in-sabido).

Por nuestra parte, somos de la opinión de que la consistencia como operador ético es imprescindible para perseverar en lo que más arriba se llamaba la ideación⁴³², el proceso por el cual se inscribía lo real no simbolizable (verdad), mediante la potencia imaginaria (subjetivación), en lo simbólico (Historia, devenir natural mundano). Sólo podremos mantenernos firmes en la pujanza de tal tríada borromea en la incorporación a un sujeto, en la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria, en tanto capaces de sostener interiormente el principio subjetivo ético (consistencia). Afirmamos, entonces, que el interés desinteresado se convierte en una categoría esencial para el sostenimiento individual de la potencia de la Idea, imprescindible esta última, como decíamos, para la afirmación de la existencia de un múltiple no constructible (imposible) y su despliegue afirmativo-sustractivo y consiguiente inscripción –forzada– en el terreno de lo simbólico. Se trata también, ahora en los términos del San Pablo de Badiou, de la fe, del mantenimiento de la fe en el procedimiento genérico, de la fidelidad al axioma salido del acto acontecimental, de la fe en lo que se origina en el vacío de la situación, de la fe en lo que inexistía pero ahora existe máximamente⁴³³. De ahí la importancia que Badiou le atribuye al papel del militante fiel, la cual puede concentrarse en la siguiente frase: “La materialidad del universalismo es la dimensión militante de toda verdad” (Badiou, 1997b: 99 trad.); algo que implícitamente venimos repitiendo desde que abordamos la cuestión del sujeto en *L’être et l’événement*.

El desarrollo conceptual nos obliga a realizar un segundo acercamiento a lo que podría ser una definición de una ética de las verdades. Para ello, Badiou (1993: 43) invoca a Samuel Beckett y Jacques Lacan. Quienes son la inspiración de las máximas de su ética: “¡continuar!” y “no ceder”, respectivamente. Nosotros acudiremos de nuevo Hallward (2001: xi; 2003: 265) y

⁴³² Consultar, especialmente, el apartado 3.1.4. La Idea como catalizadora de la potencia sustractiva frente al *recubrimiento*.

⁴³³ “Tu ne peux pas espérer qu’en ce qui inapparaissait” (Badiou, 2006: 529)

sus esclarecedoras aportaciones sobre la ética de Badiou. Por un lado, Badiou extrae de los textos de Beckett la idea de perseverancia, de insistencia en la afirmación sustractiva de lo no constructible, de lo in-fundado: “¡continuar!”. La frase a la que Badiou recurrentemente remite la encontramos en *L'innommable* (1953), en las últimas palabras del libro, donde el magnífico escritor irlandés pone en boca del protagonista la siguiente frase: “Il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer”. Por otro lado, el filósofo francés retoma el seminario nº 7 (*L'Éthique de la Psychanalyse*) de Lacan (1973) para recuperar la máxima de la ética del psicoanálisis, a saber: “ne pas céder sur son désir”, siempre teniendo en cuenta que para Badiou todo deseo es deseo de verdad⁴³⁴. Badiou la reduce, para la ocasión, simplemente a “no ceder”; máxima sobre la cual escenifica el repudio a cualquier representación (*estatal*) de un bien ideal, a las leyes que regulan el trascendental de un mundo, a las normas sociales establecidas, a la moral. Se trata de mantenerse fiel a la máxima acontecimental, firme ante los cantos de sirena del recubrimiento; de perseverar en la sustracción afirmativa bajo el paraguas del interés desinteresado; lo que a ojos del que se mantiene anclado en los estándares pre-acontecimentales puede parecer una propuesta en cierto modo “asocial” (Badiou, 1993: 48-51). Lo que hace referencia, como no podía ser de otro modo en un procedimiento acontecimentalmente (in-)fundado, a un alejamiento del consenso, a una ruptura con el saber, a una construcción afirmativo-sustractiva de lo no constructible en la que hay que perseverar para no ceder. Por fin, tenemos que la ética de una verdad se pronuncia:

“Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto” (Badiou, 1993: 43; 78 trad.).

Es cierto que ésta es una formulación completamente formal, pero, si analizamos el devenir filosófico de Badiou, es algo totalmente lógico e incluso deseable. La propuesta filosófica de Badiou es una propuesta formalista, apoyada sobre desarrollos matemáticos y lógico-matemáticos, la forma de pensamiento más abstracta posible; pero también es una filosofía condicionada por la materialidad de las verdades efectivas, cuya composibilidad organiza, y a partir de las cuales se constituye. Eso significa que la filosofía, en tanto condicionada, no construye castillos idealistas en el aire, sino que ‘da forma’ a lo real que tiene

⁴³⁴ “Pour autant qu’il y a une maxime formelle de l’éthique, c’est la maxime: ‘ne pas céder sur son désir’, étant entendu qu’ultimement tout désir est désir d’une vérité” (Badiou, 1992: seminario).

lugar. Asimismo, la ética no debe caracterizarse, como sí hacen las éticas kantianas del juicio, por dar la norma ética que guíe la acción desde la posición del espectador; sino, como en el caso de la categoría de verdad propuesta, por su ausencia de contenido, por su relación con lo unívoco de toda situación específica, particular, susceptible de acoger un procedimiento de verdad, a saber: el acto acontecimental, el momento de la decisión carente de todo soporte objetivo.

“Le sens qu’on peut donner au mot éthique (...), c’est l’existence formelle sans contenu spécifié de l’impératif: continuer la procédure. Je ne vois pas d’autre sens au mot éthique que l’impératif: continuez” (Badiou, 1992: seminario).

No obstante, es cierto que, pese a tratarse de un formalismo sin contenido específico, no pierde por ello su relación con la particularidad mundana, o, si se prefiere, con la singularidad acontecimental, puesto que, insistimos en ello, centra su máxima en lo unívoco del acto, en lo real, en la decisión sobre la existencia o no de una nueva multiplicidad no constructible, de un nuevo pensamiento genérico sustraído a la objetividad. Ello no evita, sin embargo, las acusaciones de idealismo, de formalismo extremo sin contacto con lo material mundano, vertidas especialmente desde posiciones radicalmente neo-kantianas. Vasconcelos (2014: 280-284) acusa a Badiou de reducir la ética a únicamente cuatro ámbitos de la vida, olvidándose del resto de cuestiones prácticas que, según él, el filósofo francés debería abordar con el objetivo de plantear soluciones concretas. Y concluye lo siguiente: “Founding ethics on the idea of truth comes at the price of an ethics that is incapable of speaking to most instances of human action. (...) The outcome is just another instance of *ideal theory* in which the complexity of moral situations is abstracted from and straightjacketed in rigid conceptual categories” (Ibíd.: 314). Pablo Lazo, por su parte, dice de ella, de la ética de las verdades de Badiou, que “se desvía a un tratamiento más bien abstracto de una ética sin condiciones” (Lazo, 2016: 43) y que “tiende a caer en un formalismo vacío de exigencia universal incondicionada” (Ibíd.: 45). Ambos, Vasconcelos y Lazo, se apoyan en el texto canónico que funda la gran mayoría de las acusaciones de formalismo que la ética de las verdades de Badiou recibe, a saber: “An ethics of militant engagement”, de Laclau (2004)⁴³⁵. Un texto que, efectivamente, no se ausenta de ninguna de las

⁴³⁵ Efectivamente, ese es un texto del que también nos hemos servido, y al que volveremos. Sin embargo, dado que las críticas fundadas a la ética de Badiou son básicamente de carácter conceptual ontológico –y la ética, como es lógico, en cierto modo depende de la propuesta (meta-)ontológica–, se han tratado, de modo general (a la par que otras compartidas con autores diversos), en apartados precedentes. Asimismo, dichas críticas, como la destacada separación radical entre las particularidades mundanas y la singularidad universal, ya consideramos que fueron

argumentaciones en contra de la ética de Badiou, pues, más allá de su valor filosófico –del que nadie duda–, es portador de una legitimidad de la que otros carecen pero buscan: Laclau, como todos sabemos, fue (y sigue siéndolo tras su muerte) un referente de la izquierda, si bien institucionalista, alineado en ciertas cuestiones con el pensamiento del propio Badiou.

Sin embargo, también hay quien, desde posiciones en principio en la línea del filósofo francés, pero en realidad a distancia en cuanto a los fundamentos, no duda en defender lo contrario, que la ética de éste toca lo concreto de las situaciones específicas. Critchley (2002: 218), pese a mantenerse fiel a una interpretación particular de Lévinas⁴³⁶, afirma, en la línea de lo que aquí defendemos, que la ética de Badiou, pese a ser altamente formalista, no deja de estar en relación con lo concreto de los cuatro ámbitos posibles de la verdad (política, ciencia, arte, amor).

Allende la elaboración de una deontología que regule todos nuestros actos en función de acuerdos o normas culturales ya establecidas, lo que se dice una moral; la ética de las verdades no se queda en la superficie de lo representacional, de lo simbólico, y se dirige a lo que toca lo real de esas simbolizaciones; ¿hay, acaso, algo más concreto? Más allá de la particularidad de cada situación mundana, de la equivocidad de los cuerpos y lenguajes, siempre ligados a unas normas culturales y morales concretas, la ética de las verdades toca lo verdaderamente unívoco, lo real, lo que exige una decisión que se sustrae a tales particularidades.

Al contrario de lo que ocurre con las éticas normativas, la ética de las verdades no subordina lo concreto, sino que es ella la que se encuentra subordinada a los procedimientos de verdad; sólo hay ética en tanto en cuanto hay acontecimiento y procedimiento de verdad. Es a eso a lo que nos referíamos en el apartado 1.8. Filosofía y verdad, cuando recurriendo a Vermeren (2007; 2010) decíamos que en Badiou es la política la que subordina a la filosofía, la que la condiciona, que no existe un vínculo entre filosofía y política al estilo de una filosofía política que exteriormente subordine a la acción política. Con la ética sucede lo mismo, ésta no puede –como norma externa– subsumir de ninguna de las maneras la potencia sustractiva de una singularidad universal; son ellas, en sus cuatro ámbitos, sólo después del haber tenido lugar una ruptura acontecimental, las que convocan a la ética de las verdades y la ponen al servicio de

superadas con la publicación de *Logiques des mondes*. Todo ello, además, siendo conscientes de que nuestra intención aquí es otra, la de constatar la dependencia que la ética tiene de la categoría de sustracción, hasta el punto de adjetivarla (la segunda a la primera).

⁴³⁶ Algo hemos visto sobre esta cuestión en el apartado 4.2. La decisión, donde remitíamos a la lectura de Critchley (2007).

la subjetivación. Es de la práctica concreta de donde nacen los axiomas que orientarán el pensamiento desplegado en los procedimientos de verdad; y no de un código externo a tal práctica, lo cual sí caería en el formalismo, en tratar de reglar toda situación desde el exterior. La ética de las verdades, en lugar de tratar de determinar la dirección de los procedimientos de verdad, simplemente se pronuncia sobre la urgencia de las verdades, sobre la necesidad de perseverar en ellas. Y ello por dos razones, una subjetiva y otra colectiva: sólo en la incorporación al despliegue afirmativo-sustractivo de un procedimiento genérico originado en una sustracción afirmativa primaria (acontecimiento) el animal humano podrá acceder a una vida digna de tal nombre, a una vida “en Inmortal”; y sólo de ese modo se podrá desplegar un pensamiento (siempre entendido como teoría y praxis) verdaderamente universal, eterno.

4.3.1. El Mal

El Mal [*le Mal*], según la propuesta de Badiou, es el eje sobre el que gira toda la ideología ética actual (moral, entonces); primero se determina lo que es el Mal para, a partir de ahí, establecer unas normas que lo eviten. Es la despreocupación por el Bien más allá de su significado como exclusión del Mal. Por eso mismo, Badiou establece el Mal como una condición de posibilidad de la búsqueda del Bien, y no al revés.

“Se considera comúnmente que el Mal es la negación de lo que está presente y afirmado, el crimen y la muerte, que se opone a la vida. Yo diría más bien que es la negación de una sustracción” (Badiou, 1992a: 185 trad.).

Tenemos entonces, por un lado (ideología ética), la violencia que ejerce el ser humano para perseverar en su ser, para perseguir sus propios intereses; y, por otro (ética de las verdades), la necesidad de un sujeto (sustento de la búsqueda del Bien, de la verdad) como condición previa para que pueda existir el Mal (Badiou, 1993: 52-60). El animal humano se encuentra “más acá” del Bien y del Mal, porque si descartamos las verdades, en las que éste se incorpora al sujeto post-acontecimental para desplegarlas y sostenerlas materialmente, sólo nos queda la “inocencia cruel de la vida”. Son conceptos (Bien y Mal) que para gozar de sentido pleno necesitan de los procedimientos de verdad, puesto que estos no atañen al ‘alguien’, sino a los sujetos que sostienen las diferentes verdades.

Para Badiou (2005: 13-17), el problema del Mal, además de ser el eje sobre el que gira toda ideología ética contemporánea, es también uno de sus (de la propia ideología ética) mayores problemas, especialmente en lo referente al establecimiento de un “Mal radical” (el nazismo o el estalinismo, por ejemplo) y a la consiguiente imposibilidad de pensar su ser –al despegarlo de los intereses del animal humano–. Dicho esto, el filósofo francés relaciona esta ecuación moral de lo “impensable” con una teología débil que se aprecia en la necesidad de identificar el Mal con el no-ser. Porque en caso contrario, si su Dios fuera el creador, él (Dios) sería el responsable del Mal. Destituyendo esta “inflación moral”, Badiou pretende disponer el ser-pensable del Mal, entendiendo que lo importante para el filósofo –en el caso del nazismo y estalinismo, por continuar con el mismo ejemplo– es *qué se pensó*, no qué sucedió. Eliminar el concepto de Mal radical, como Badiou pretende, empuja a pensarlo alejado de toda animalidad y a desplazarlo al terreno de los diferentes procedimientos genéricos: ciencia, arte, política y amor. En el caso concreto del nazismo (pero con el estalinismo también), si lo que se pretende es pensarlo en su ser, hay que hacerlo como procedimiento de tipo político que deriva en el Mal, y no como la radicalidad de una violencia irracional.

Concluimos de todo ello que el Mal, sin poder ser radical y separado de la violencia que el animal pueda emplear para perseverar en su ser, puede ser pensado como una condición de posibilidad debida a la capacidad de ese ‘alguien’ (el animal humano) para devenir sujeto, para incorporarse a un procedimiento de verdad. Nos agarramos a la ética de las verdades y a su principio de consistencia de la fidelidad afirmativo-sustractiva a una sustracción afirmativa primaria, o sea, a las máximas del “¡Continuar!” y del “no ceder”, para no caer en la perversión de la verdad. Entendido el Mal en esos términos, Badiou diferencia entre tres posibles Males, asociados a las tres dimensiones capitales de los procedimientos de verdad:

1. El acontecimiento, que, originado en el vacío y sustraído a toda regla, da principio a los procedimientos de verdad, se asocia con el Mal denominado *simulacro* [*simulacre*] –o también *terror* [*terreur*]–. Este hace referencia a un acontecimiento formalmente similar a los que dan comienzo a los procedimientos de verdad, pero que en realidad no es tal, porque convoca al pleno de la situación, en vez de convocar al vacío. El vacío, que no obliga a nadie y es abierto a todos, cuando se presenta en la superficie mundana lo hace como singularidad universal, de tal modo que se empareja con un por-venir que, sostenido por un nuevo sujeto, mira a la universalidad

singular; sin embargo, para convocar al pleno de la situación es necesario enaltecer un rasgo particular (comunidad, nacionalidad, religión, etc.), excluyente de todo aquel que no lo posee. La fidelidad a este simulacro supone la destrucción, que, como ya vimos en apartados precedentes, no atañe a la verdad sino al saber. Mientras las verdades, que nacen de lo real de las situaciones y se construyen como pensamientos universales, crean nuevas multiplicidades, nuevos cuerpos-de-verdad; los simulacros, por su parte, recurren a la violencia y la destrucción para generar el vacío que le permita imponer sus propias particularidades en el interior de su construcción abstracta. El simulacro acontecimental, seguido de una fidelidad a él, deriva en todo un simulacro de verdad que, formalmente similar a los procedimientos de verdad reales, puede inducir al equívoco. Eso fue, nos dirá Badiou (1993: 65), lo que precisamente le sucedió a un Heidegger desorientado con el simulacro del nazismo.

Esta es una de las cuestiones más controvertidas en Badiou, cuyas críticas parten o se apoyan, en su mayoría, de nuevo en el conocido –y reconocido– texto de Laclau (2004). No obstante, es gracias a la incorporación de la huella acontecimental⁴³⁷ y a la eliminación de la nominación (gracias, entonces, a la objetivación parcial del acontecimiento en *Logiques des mondes*, donde cualquier atisbo de dualismo pretende ser eliminado) que los problemas parecen quedar definitivamente solventados, o, cuando menos, esquivados. Y decimos esquivados porque, más allá de los argumentos formales, sigue sin haber una norma *a priori* que permita discernir con claridad lo que es y lo que no es un acontecimiento; algo, por otro lado, imposible en una teoría de lo no constructible, de lo que se sustrae a los saberes, pero que, sin duda, dejará insatisfechos a los defensores de las éticas deontológicas, de las éticas normativas *a priori*.

2. A la dimensión de la fidelidad va asociada la *traición* [*trahison*] como Mal. Es una traición, tras un instante de fatiga o crisis, del ‘alguien’ (el animal humano) al Inmortal que se ha devenido con la incorporación a un nuevo sujeto, a un nuevo procedimiento de verdad. Debe quedar claro que no es la verdad la que entra en crisis o se detiene en su infinito camino, sino el animal humano que, incapaz de consistir en

⁴³⁷ Recordemos que se trata del paso del inexistente propio de un objeto-sitio a la máxima existencia, siempre como consecuencia de que ese sitio haya sido de existencia máxima también. O sea, si $\mathbf{EA} = \mathbf{M}$ y $(\mathbf{EA} \Rightarrow \mathbf{E}\emptyset_A) = \mathbf{M}$, entonces $(\mathbf{E}\emptyset_A = \mu) \rightarrow (\mathbf{E}\emptyset_A = \mathbf{M})$.

la ligazón de lo sabido con lo in-sabido, de mantenerse firme en la ideación, cede y decide abandonar la composición del sujeto que fue inducido por un nuevo procedimiento de verdad. Se da una ruptura de la ficción del sí-mismo que pone a prueba la capacidad como animal humano para mantenerse fiel –sin más apoyo que la pura voluntad– a la máxima de la ética, porque en la verdad no hay nada de interés para el animal (debe hacer consistir el principio de interés –o perseverancia en el ser– en el principio subjetivo –o interés desinteresado–).

Pero esta *traición* no es simplemente una renuncia, sino que implica, por un lado, la negación del Inmortal que se deviene con la incorporación al sujeto y, por otro, ya al servicio de las opiniones y los intereses, el convertirse en enemigo de la verdad en la que se tomó parte como composición del sujeto; lo que significa romper “con la ruptura que lo había capturado” y dar continuidad a la naturalidad de la situación, al devenir mundano (Badiou, 1993: 71; 114 trad.), o incluso la incorporación a alguna de las figuras subjetivas negativas (reactiva y oscurantista).

3. Finalmente, el último de los tres males posibles sería el *desastre* [*désastre*] –o *innombrable* [*innommable*]–, que correlaciona con la verdad, con la potencia de lo verdadero. Recordemos, acercándonos a la ontología (la ética de las verdades se escribió pensando en ella, antes de comenzar el proceso de transición hacia la posterior onto-logía), que la verdad atravesaba toda la situación recomponiendo sus saberes y la lengua de la situación (objetiva), algo que se lograba forzando la lengua-sujeto (subjetiva) al punto de lo indiscernible; es decir, si los términos incluidos en las enunciaciones de la lengua-sujeto están conectados positivamente al procedimiento genérico (a la verdad), serán verídicos en la extensión genérica (situación recompuesta) y modificarán los saberes y, en consecuencia, las opiniones. Así, la potencia de la verdad concierne a la capacidad de la lengua-sujeto de nombrar y evaluar, a partir de un procedimiento de verdad, los elementos de la situación objetiva.

Entonces, cuando hablamos del *desastre* (o *innombrable*) estamos hablando de la “potencia total” de la verdad, es decir, de reemplazar el lenguaje de la situación por la lengua-sujeto. Esta intención totalitaria de imponer un absoluto, de “aniquilar la opinión”, supone la pretensión de nombrar la totalidad de lo real. Es lo que en *L'être et l'événement* se asociaría con la tesis dogmática, la cual pretende, ya lo

vimos, asociar al acontecimiento todo múltiple presentado en la situación (constituye un operador de fidelidad que no separa nada, es totalizador). Lo que sucede cuando la potencia se lleva al extremo es que “el Inmortal se realiza como negación integral del animal humano que lo sustenta” (Badiou, 1993: 74; 119 trad.). La revisión de la consistencia ética nos advirtió de que todo compromiso desinteresado necesita la perseverancia del ‘alguien’, es decir, aniquilarlo arruinaría la verdad a la que se es fiel. El ejemplo que consideramos más esclarecedor, entre todos a los que Badiou suele recurrir, es el de los Guardias Rojos de la Revolución Cultural china, que, tras intentar suprimir el egoísmo (opinión e interés) a base de destrucción y muertes para imponer la “potencia total” de un procedimiento genérico, fueron encarcelados, fusilados o, como en el Mal anterior, *traicionaron* su propia fidelidad. Así pues, dado que toda potencia de la verdad exige una impotencia, Badiou (1989: 90; 1992: 208; 1993: 77) identifica un punto de innombrable en cada tipo de procedimiento de verdad: en la poesía, el lenguaje; en las matemáticas, la consistencia; en la política, la comunidad; y para el amor, el goce sexual.

De modo que, de acuerdo con Hallward (2001: xii-xiii), podemos concluir que una práctica coherente de la ética de las verdades implicaría cultivar el discernimiento, para diferenciar los acontecimientos reales (verdaderos) de los abstractos (falsos); el valor y la perseverancia (“¡Continuar!”, “no ceder”), para no caer en la traición; y la moderación junto con la prohibición –del *innombrable*–, para resistir a la idea totalitaria del absoluto o al intento de dotar de sustancia a la verdad.

Sin embargo, como apuntábamos en el apartado 2.3.8. Abandonos, en obras posteriores a *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993) Badiou renuncia a imponer límites al despliegue de las verdades. Esto sucede especialmente desde *Court traité d'ontologie transitoire* (1998b), donde se publican los trabajos que sientan las bases de la onto-logía que está en proceso de desarrollo: *Logiques des mondes* (2006), obra en la que el procedimiento de verdad se consagra como el despliegue afirmativo de las consecuencias de un acontecimiento ahora en parte objetivado. En relación con la ética, el propio Bosteels (2002: 292) lo subrayaba ya en el simposio de Burdeos de octubre de 1999: “Il faut donc regarder de près pour que la notion d'innommable ne devienne pas le point d'appui d'une nouvelle définition nihiliste de l'éthique, c'est-à-dire, une notion qui partirait de l'évitement du désastre afin de limiter le point de

référence de la vérité”; no se le pueden poner límites morales o culturales *a priori* a un pensamiento verdaderamente genérico, universal, eterno.

Entonces, es desde la publicación de *Court traité d’ontologie transitoire*, y a n con m s intensidad y contundencia a partir de *Logiques des mondes*, que Badiou aparta a un lado las cuestiones éticas del Mal y renuncia a establecer límites explícitos a los posibles excesos de los procedimientos de verdad (desastre, o innombrable); para así pasar a poner el énfasis en la afirmación de las consecuencias acontecimentales y en la incorporación fielmente subjetivada a los nuevos cuerpos-sujeto que las verdades inducen, único modo de alcanzar la vida en Inmortal.

No obstante, consideramos necesario agregar una nueva observación, a saber: quizás una de las razones por las que Badiou se permite renunciar a la categoría de desastre, del forzamiento absolutista de la verdad, sea porque tanto las nuevas figuras subjetivas que introduce en *Logiques des mondes* como las posibilidades t cnicas⁴³⁸ de la teoría de categorías –frente a la teoría de conjuntos de *L’ tre et l’événement*– las hacen innecesarias. Es decir, son las propias figuras subjetivas (reactiva y oscura) las que ponen el límite a los procedimientos de verdad. Con ello no nos estamos refiriendo a la oposición propia de la estructura previa al acontecimiento y al posible inicio del procedimiento de verdad; sino, como sabemos, a las nuevas figuras subjetivas post-acontecimentales, pues todo sujeto es un sujeto de verdad –también el reactivo y el oscuro lo son–. Además, si consultamos el seminario del 3 de junio de 1998 (*Théorie du sujet axiomatique*), podemos observar que Badiou (1996-1998: seminario) contemplaba, aparte de la resurrección –añadida a la fiel, a la reactiva y a la oscura–, una quinta posición (neutra [*neutre*] la llama) que, sin embargo, no era una subjetivación como tal pero añadía la posibilidad de que el animal humano renunciara a incorporarse a ninguno de los nuevos sujetos –sin importar de que tipo fuera–, significándose así como lo real (lo imposible de simbolizar) del propio procedimiento de verdad⁴³⁹.

⁴³⁸ Ya hemos hablado de los límites técnicos de la teoría de categorías y de las repercusiones a nivel trascendental mundano de la formación de un nuevo cuerpo. Ver el apartado 2.3.6. Variaciones en la categoría de verdad, en el que nos centrábamos en las consecuencias de las limitaciones técnicas; y de nuevo el 2.3.8. Abandonos, donde situábamos los límites a la expansión de los procedimientos de verdad en *Logiques des mondes* no en el terreno de la moral, sino en el de la lógica-matemática.

⁴³⁹ Es cierto que, finalmente, esta categoría no se incorpora a la versión definitiva de *Logiques de mondes*, pero ello no impide que la idea se encuentre implícita en el desarrollo, que los límites permanezcan confusos con el objetivo de enfatizar las posibilidades afirmativo-sustractivas.

“Le neutre, il atteste soustractivement le réel d’une vérité tout entière. Il atteste de ne pas être d’aucun de ces effets que cette vérité est bien cette vérité. (...) Il ne se laisse pas forcer, ce point, et ne se laissant pas forcer, il atteste, dans une fonction d’impossible, il atteste la singularité. Mais il atteste aussi autre chose, qui est que c’est bien de la même situation qu’il s’agit. Le neutre, c’est la continuité. Il est le garant de ce que c’est bien de cette situation, dans son être, que la vérité est vérité. Et donc il est ce qui garantit que, en vérité, une vérité procède bien comme vérité d’un être qui en un certain sens est le même. Le même qu’il y avait. Si l’efficacité de la vérité était totale, on serait dans l’hypothèse d’une constante recreation du monde. (...) Si on est dans l’immanence, on est bien obligés quand même de poser (c’est une manière de démontrer l’existence du neutre) qu’on n’est pas dans la création continuée et que quelque chose toujours, quelle que soit l’étendue des novations, quelque chose atteste l’indifférence du même, la neutralité de l’être, la continuité de la situation, en un point au moins” (Badiou, 1996-1998: seminario).

Finalmente, en ese mismo texto, Badiou propone como máxima ética relacionada con lo neutro el mantenerse en la afirmación –de la huella acontecimental– sin tratar de identificarlo (lo neutro): “continuez, sans identifier le neutre” (Ibíd.). Lo contrario significaría querer absolutizar el procedimiento de verdad, querer partir la Historia en dos –en un sentido nietzscheano–; o, lo que es lo mismo, caer en el desastre del que hablaba en obras precedentes (lo innombrable).

Es decir, en una obra como *Logiques des mondes*, en la que no precisa del forzamiento como operador, y en la que incorpora nuevas figuras subjetivas, puede que la renuncia de los límites a la expansión de los procedimientos no sea tal, sino simplemente una modificación de su localización. Pensamos que los límites, al fin y al cabo también con el objetivo de evitar el desastre –aunque, como decíamos, ya sin necesidad del concepto de innombrable–, pasan de establecerse por ‘arriba’, internos al propio movimiento del procedimiento genérico, al propio sujeto; a establecerse por ‘abajo’, nuevas figuras subjetivas –más la posición neutra– que limitan su expansión cuantitativa, al tiempo que se da rienda suelta a la afirmación sustractiva en un sentido cualitativo. Nos referimos a que un procedimiento de verdad, un nuevo cuerpo-sujeto, no abarcará la totalidad del mundo en el que tiene lugar (menos aún si tenemos en cuenta las limitaciones técnicas de la teoría de categorías a las que nos referíamos), pero sus posibilidades afirmativas, a su vez, no se verán limitadas más que por el número de animales humanos que a ella se incorporen, pues no hay límite a la afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria (axioma acontecimental). Nos encontramos entonces con una doble limitación (técnica y relativa a las figuras subjetivas) y, al mismo tiempo, con una liberación de la potencialidad

afirmativa de los sujetos que orientan los procedimientos de verdad; o, también, con una limitación cuantitativa, pero con una liberación cualitativa.

4.4. A modo de conclusión: sustracción, afirmación, ética, universalidad; vida “en Inmortal”

Procederemos aquí elaborando una síntesis de lo expuesto hasta el momento en lo relativo a la ética, pero incluyendo ciertas reflexiones y críticas que por ahora no han tenido cabida. Así, con este apartado, daremos por concluido nuestro intento de poner en valor la ética de las verdades como ética de la sustracción, frente a la moral conformista asociada al constructivismo. El peso que otorgamos a cada una de ellas queda claramente reflejado en el título mismo del apartado principal de lo concerniente a la ética: 4. Del constructivismo moral a la ética sustractiva; es decir, mientras que el término ‘ética’ juega el papel de sustantivo en el sintagma nominal ‘ética de la sustracción’, el término ‘moral’ únicamente sirve de adjetivación para el ‘constructivismo’ (‘constructivismo moral’). Pero vayamos a lo real de este simbolismo.

Hemos visto que para estudiar la propuesta ética de Alain Badiou no nos podemos ceñir únicamente a la ética de las verdades expuesta en *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal* (1993); tenemos la obligación de ir más allá e indagar en la totalidad de su filosofía. Su ética de las verdades encuadrada en dicha obra, siempre en el marco de la filosofía sustractiva, está puesta al servicio del sujeto, configuración local de un procedimiento fiel que sostiene y despliega un procedimiento de verdad, y se limita, básicamente, al *principio subjetivo* (o consistencia), que liga lo sabido con lo que a ello se sustrae para mantenerse en la composición de ese sujeto; lo que nosotros, a su vez, ligábamos con la noción de Idea, de ideación. Además, también incluye (*L'éthique*) las indagaciones sobre el Mal como condición de posibilidad del Bien. Esta ética de las verdades consiste en el mantenimiento de la fidelidad a la máxima acontecimental de los procedimientos genéricos y, del mismo modo, en evitar caer en cualquiera de los tres posibles Males. Pero si analizamos la concepción ética del filósofo francés en un sentido amplio, examinando su filosofía en conjunto –incluyendo los apartados precedentes, pero todavía, como aquí intentaremos, yendo un poco más allá–, podemos apreciar que ésta (la ética) está dirigida a alcanzar la meta de la universalidad, la cual, a su vez, lleva implícitos los principios de innovación, de libertad y de igualdad. Sólo hay ética de las verdades, ética de la incorporación del animal humano a los sujetos que, mediante la práctica sustractiva de la afirmación del axioma acontecimentalmente liberado, despliegan un pensamiento universal. Consecuentemente, en ausencia de procedimiento universal, el resto, lo pre-acontecimental, lo que permanece ajeno a la incorporación a los procedimientos de verdad, no es más que moral,

cultura, sumisión a las leyes que marcan el devenir natural, respeto al trascendental que organiza la consistencia de un mundo en torno a las reglas establecidas; a lo sumo, también de modo post-acontecimental, surgirán, como vimos en *Logiques des mondes*, reacciones negativo-creativas (sujeto reactivo y sujeto oscuro) frente a la afirmación del nuevo presente sostenida por el sujeto fiel.

Desde el momento en que se dice que una verdad es un procedimiento genérico, queda claro que el objetivo es la universalidad; lo genérico es lo abierto a todos, lo que traza una diagonal en la situación. Así, Badiou (2004: 143-152) declara que verdad y universal son uno y lo mismo; todo procedimiento de verdad es genérico, universal, pero también eterno. Hallward (2001: xiv) compara el concepto de universalidad que defiende Badiou con los planteamientos de Sartre, en el sentido en que ambos son una compilación inacabada de lo que va dirigido a todos en una situación concreta, dejando a un lado todo interés y privilegios; van más allá de las diferencias y clasificaciones estatales, trascendentales. La clave reside en que no hay afirmación genérica que pueda ser construida teóricamente (*a priori*) sobre la objetividad (saber) o sobre la base de un consenso establecido (opiniones), y también en que, por tanto, la verdad es indiscernible, sustraída a los saberes de la situación e inclasificable. Si se pudiera reconocer dentro de una situación, si así fuera, estaría haciendo referencia a alguna de las particularidades de sus miembros. Y eso es lo que justamente se pretende evitar, a saber: caer en las abstracciones (jurídicas o económicas), en los particularismos o en las opiniones, que nada tienen que ver con la verdad, con lo universal.

Para que eso no suceda, es preciso que el origen de todo procedimiento hacia lo universal se sustraiga a los saberes de la situación, de modo que se abandonen las diferencias establecidas, que éstas pasen al terreno de lo indiferente. Y eso sólo es posible gracias a la introducción de lo acontecimental concebido como lo que correlaciona directamente con lo universal; sólo una singularidad universal abrirá un abanico infinito de posibilidades que puedan dar acceso a lo universal singular. El acontecimiento, al emerger del vacío de un múltiple singular de la situación (el sitio) –o, en términos fenomenológicos, al hacer existir máximamente el inexistente propio del objeto-sitio– garantiza que no obliga a nadie y que está abierto a todos. Todo animal humano tiene la puerta abierta para indagar positivamente su conexión con el axioma acontecimental y entrar en la composición de –o incorporarse a– ese nuevo sujeto que sostendrá, desplegará y orientará el procedimiento genérico (universal). Y, dado que en la filosofía de las verdades lo universal es una producción subjetiva (Badiou, 1997b), construida a partir de la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria, ajena al devenir objetivo, es ahí,

en el persistir en la incorporación subjetiva que ha excedido la animalidad humana, en mantenerse en la consistencia de lo inconsistente, en la construcción de lo no constructible, donde la ética –de las verdades– juega un papel esencial.

También hemos visto que un acontecimiento siempre exige una decisión, una nueva forma de pensar en coherencia (afirmativa, pero también negativa) con el nuevo pensamiento puesto en circulación, sea para incorporarse al sujeto que desplegará fielmente sus consecuencias, o bien para participar en alguna de las otras figuras subjetivas (también post-acontecimentales) dirigidas a la negación u ocultación de ese nuevo presente. Por tanto, una verdad, un procedimiento universal, es una radical innovación inmanente a la situación; algo totalmente fuera de la ley, de la enciclopedia del saber de la situación, que excede tanto la organización trascendental que regla la aparición mundana de las multiplicidades como la animalidad humana; una trayectoria de pensamiento –genérico– que tiene su origen en lo real acontecimental (singularidad universal) y que procede, a través de un nuevo sujeto compuesto por la incorporación desinteresada (interés desinteresado, o principio subjetivo, o consistencia, son uno y lo mismo) de animales humanos en exceso de sí mismos, en despliegue fiel de un universal singular. Este sujeto, entonces, descalifica lo desigual y salva lo singular (Badiou, 1988: 450 trad.); se fuerzan los saberes de la situación, mediante la lengua-sujeto, para eliminar las diferencias establecidas estatalmente y salvar lo singular que permita lo universal; se construye un nuevo cuerpo-sujeto, un nuevo cuerpo-de-verdad, en el que todos los elementos sean compatibles y capaces de organizarse en órganos que afirmen –en fidelidad a la huella acontecimental– los diferentes puntos, de modo que se despliegue un nuevo presente. Los sujetos son, entonces, el medio de materializar los procedimientos genéricos en inmanencia a las situaciones –o mundos–. Y esa acción verdaderamente innovadora desplegada por los sujetos es la que permitirá deponer las diferencias y establecer un procedimiento de universalidad singular (sustraído a toda aprehensión predicativa, objetiva).

Entonces, es totalmente lógico que la ética de las verdades ponga el énfasis en esa relación, en hacer consistir lo finito particular del animal humano con la infinitud de los procedimientos universales, porque sólo así, de modo desinteresado, se podrá proceder mediante la práctica sustractiva; un modo de proceder que, por su fundación en el vacío, requiere de esa consistencia de la ideación en la que lo particular queda desplazado en favor de la singularidad sustractiva de un acontecimiento. En ausencia de intereses particulares, sólo la ética servirá de impulso para persistir en una práctica que excede el egoísmo propio de nuestra animalidad. Así es, por tanto, como todo procedimiento de verdad despliega la universalidad singular de un

pensamiento genérico no constructible, mediante la fidelidad subjetiva; ese es el modo mediante el cual una innovación radical se dirige, por el camino de la singularidad subjetivada, y con el apoyo de la consistencia ética, hacia la igualdad.

Recordemos ahora que las opiniones quedan del lado de lo sabido en la situación, excluidas de los procedimientos de verdad, reducidas a material para alcanzar acuerdos resignados que impiden cambios sustanciales y mantienen un conservadurismo encubierto. Y eso es, para Badiou, en lo que se ha convertido la política parlamentaria actual; el capitalismo ha creado una serie de necesidades –económicas, de seguridad, de felicidad material– a las que supuestamente no podemos renunciar y en torno a las cuales se organiza todo consenso político. Pero, desde el interior de su filosofía, tal posición es inaceptable: mientras la ideología ética actual –que sin embargo no es más que una forma de moral– se sirve de las opiniones comunicables para alcanzar los consensos necesarios y formar subjetividades prefijadas en lo impuesto de las necesidades; la ética de las verdades no pretende evitar ninguna escisión. Lo que atañe a la verdad es lo genérico (indiscernible), lo no constructible, y no las opiniones o intereses basados en la objetividad; es por ello, debido a la esencia no constructible de todo procedimiento de verdad, al carácter indecible de lo acontecimental, que para entrar en la composición de un sujeto y mantener la fidelidad al axioma acontecimentalmente liberado es preciso decidir sin nada a lo que asirse en la situación, sin sustento objetivo alguno, pues no lo hay para lo que se sustrae al saber, para lo que está (in-)fundado en lo real, en lo imposible. Esto quiere decir que la ética de las verdades es una ética militante, del compromiso, que, más allá del consenso sobre las opiniones, divide la situación en dos (lo constructible y lo no constructible; el saber y lo que a él se sustrae, la verdad; lo que hay y lo que está por-venir; lo particular y lo universal singular; la moral, la ley, y la ética; los animales humanos y la incorporación a un formalismo subjetivo fiel) y, únicamente apoyado en su fidelidad (en la consistencia ética), mirando al infinito, sostiene un procedimiento de verdad (universal). De ahí que más arriba dijéramos, apoyándonos en el *Saint Paul* de Badiou, que la militancia subjetiva de los procedimientos de verdad se constituye como materialidad del universalismo; del mismo modo que no hay verdad sin acontecimiento, sin división entre lo objetivamente reconocible y lo que a ello se sustrae, tampoco la hay sin sujeto, pues lo que se sustrae al saber, lo universal, sólo puede ser militantemente sostenido. De modo que al sujeto, en tanto fidelidad acontecimental, conformado por una multiplicidad de animales humanos a él incorporados, sólo es posible hacerlo consistir a partir de la ética de las verdades. Lo que significa que la universalidad, alcanzable únicamente como verdad, requiere de un

acontecimiento, de un sujeto fiel y de la práctica de la ética de las verdades que lo haga consistir y perseverar en la creación sustractiva de un nuevo presente.

Frente al consenso, la división en Dos toma gran importancia en toda la obra filosófica de Badiou; a esa idea dedica uno de los seminarios publicados en su libro *Le Siècle* (Badiou, 2005: 83-94 trad.). Como –reconocido– maoísta francés de la década de los setenta, recupera de Mao-Tse Tung la máxima “si tiene una idea, será necesario que el uno se divida en dos”. Eso sí, Badiou siempre pensará la división a partir del tercer término, de esa sustracción afirmativa primaria; a partir, entonces, del acontecimiento. Algo que carece de todo sentido desde una orientación constructivista y consensual como la política parlamentaria asociada al materialismo democrático, pero que sin duda es esencial para su propuesta de una dialéctica materialista desde el momento en que un procedimiento de verdad es declarado indiscernible, sustraído a toda predicación establecida (al saber), al orden trascendental normativo. Por tanto, no hay que confundir esta división con una división entre lo sabido y lo no-sabido, entre lo cognoscible y lo incognoscible, entre el sentido y el sin sentido, lo cual, como sabemos, supondría permanecer en el interior de la misma lógica, en la simple negación de lo que hay. Se trata, entonces, de la separación entre lo sabido, lo cognoscible, el sentido, por un lado, y la verdad, que tiene origen en lo real (au-sentido), por otro. Como subraya Zupančič (2000: 12), la ética escapa al registro de la negación de lo cognoscible, entendiendo lo incognoscible como una simple degeneración de lo cognoscible; “in relation to legality, the ethical always presents a surplus or excess”.

Además, la exigencia de militancia para entrar en la composición del sujeto fiel a lo indecible (cómo, si no, afirmar lo no constructible, lo in-fundado), y también su correspondiente alejamiento de los intereses particulares, del consenso social, pueden llevar a pensar que incorporarse a un sujeto que despliega un procedimiento de verdad supone cierto ascetismo; un ascetismo que la necesidad de felicidad (en los términos propios de la ideología ética actual, de la moral) no puede tolerar. No obstante, si observamos detenidamente en qué consiste el principio subjetivo de la ética de las verdades, podemos advertir que no es así. Recordemos que Badiou (1993: 48-51) defiende que existe un momento indecible en la consistencia ética (desconocemos cuándo la ficción del sí-mismo se viene abajo), pero también que, en los momentos en que el interés por un procedimiento genérico es verdaderamente desinteresado, no hay ascetismo posible; los intereses del animal humano entran a sostener el procedimiento de subjetivación y fidelidad. Mientras, en lo relativo al constructivismo moral, no hay más que intereses particulares, defensa de lo re-conocido. Aún así, Badiou sí que acepta, en cierto modo, que la ética de las verdades tenga una vertiente ligeramente asocial, porque éstas,

las verdades, en la medida en que son construidas sustractivamente, son ajenas a todo consenso social, a toda costumbre, a toda cultura, a toda moral y, por supuesto, al capitalismo-parlamentarismo occidental, practicado bajo los intereses despiadados del capitalismo.

Esa contraposición directa, entre otros, al parlamentarismo político (algo totalmente lógico si se tiene en cuenta que el consenso no entra dentro de las categorías de la verdad y que, por tanto, queda marginado e invalidado para todo procedimiento genérico), sumada a las características propias de su filosofía –como lo son la división a partir del tercer término (sustracción afirmativa primaria) y la fidelidad a él para el despliegue de sus consecuencias (su afirmación sustractiva)– sirven de excusa para las acusaciones de “absolutismo lógico” que Badiou ha recibido por parte de Bensaïd (2004) y Hallward (2003: 284-291). Estos, si bien refiriéndose únicamente a *L'être et l'événement* y *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*, afirman que el sujeto soberano de Badiou, emergiendo de la nada y representado sólo por él mismo, rechaza la búsqueda del consenso y, rehuyendo toda práctica democrática, se ciega en el camino de lo inmensurable⁴⁴⁰. Le acusan de preferir la absoluta soberanía de la verdad, con un sujeto en la máxima soledad y bajo la forma fantasmal que le proporciona la carencia de un objeto discernible; todo ello, añadiremos, consecuencia de la práctica sustractiva originada en la ruptura acontecimental. Pero vayamos paso a paso. Es cierto que una propuesta del universalismo como la de Badiou (in-fundada, sustractiva, no constructible) exige separarse de un modo tajante, acontecimental, de todo lo establecido; y, también, por medio de la incorporación de la noción de tercer término a la filosofía, superar la dialéctica clásica, al menos si no se quiere caer en el error de enaltecer los particularismos –especialmente los propios, como es costumbre–. Es cierto que Badiou propone las verdades, indefectiblemente ligadas a las categorías de universalidad y sustracción, como la única vía para el cambio radical hacia la igualdad, pero si así lo hace es porque es algo imposible desde las clasificaciones diferenciadoras que rigen la lógica de la objetividad. Sin embargo, de ningún modo niega que existan otras formas de cambio, también necesarias, como lo son, por ejemplo, las modificaciones, los hechos y las singularidades débiles, todas ellas incorporadas, como de sobra sabemos, al entramado conceptual de *Logiques des mondes*. No es preciso repetir una vez más, pues nos hemos referido a ello en este mismo apartado reservado a la ética, que el propio Badiou reconoce que el estado

⁴⁴⁰ Estas críticas se encuentran, como parece totalmente evidente, en relación directa con las vertidas por Slavoj Žižek, Adrian Johnston y Simon Critchley sobre el carácter maximalista de la filosofía de las verdades de Badiou (ver el apartado 4.2. La decisión).

permanente de hacer consistir lo inconsistente no es deseable, que hay otras formas de cambio y que también son necesarias y provechosas; lo que no quita que sean incomparables con los procedimientos genéricos, y que estos, a su vez, sean irreductibles a esas otras formas de cambio. Es por ello que las acusaciones nos parecen excesivas; pero, para ser totalmente sinceros, hay que reconocer que, como hemos apuntado, estas críticas son previas a la publicación de *Logiques des mondes*, obra que facilita, con su objetivación parcial del acontecimiento y los procedimientos de verdad, la atenuación de ese tipo de críticas.

Por otro lado, pero en esa misma línea, es cierto que Badiou siempre ha censurado los excesos de la obsesión por lo real en el pasado siglo XX, de lo cual aquí ya se ha dicho algo; y, consecuentemente, ha propuesto límites tanto al inicio como a la culminación de los procedimientos de verdad. A saber, frente al “comienzo radical o absoluto” de lo que él denomina el “izquierdismo especulativo” (Badiou, 1988: 235-236 trad.) y de la idea nietzscheana de “partir en dos la historia del mundo” (Badiou, 1993: 74), el filósofo francés propone la materialidad del acto acontecimental que viene a presentar el vacío de las situaciones –o a hacer existir máximamente el inexistente propio del objeto-sitio– como origen de la singularidad universal, donde todo animal humano está llamado a tomar parte de la composición del sujeto (sabemos, sin embargo, que en *Logiques des mondes* queda, por cuestiones técnicas, reducido al objeto-sitio; pero, también, que el trascendental mundano sufre una reconfiguración). Del mismo modo que tacha de simulacro (formalmente similar a un acontecimiento y a un procedimiento de verdad) todo intento de elevar los particularismos a fundamento de un universal. Asimismo, frente a la violencia del totalitarismo en el que pueda desembocar un procedimiento de verdad descontrolado en el forzamiento, sitúa el límite del innombrable para la lengua-sujeto. Además, si bien es cierto que, como hemos confirmado, este límite se elimina –al menos explícitamente, categorialmente– en obras posteriores a *L'être et l'événement*, donde la afirmación sustractiva cobra un peso mayor y donde la negación de la lógica clásica pasa a compartir espacio con los operadores de la lógica intuicionista y de la lógica paraconsistente, los límites son desplazados a otros factores (nuevas formas subjetivas y aspectos técnicos relativos a la lógica).

Todavía en relación con la violencia y los posibles excesos de un procedimiento de verdad, lo que perspicazmente subraya Meillassoux (2011b: 139-140), pero en lo que Badiou parece no haber reparado hasta el momento, es que la ausencia de jerarquización entre los diferentes procedimientos de verdad⁴⁴¹ puede crear un tipo de violencia destructora entre los diferentes procedimientos de verdad que tengan lugar en un mismo espacio y tiempo. Y no sólo

⁴⁴¹ En parte ya nos referimos a ello en el apartado 1.4.3. Filosofía y suturas.

eso, sino que, además, un mismo sujeto puede estar adoptando diferentes figuras subjetivas dependiendo del procedimiento desde el que se lo observe: “Nous découvrons qu’un même sujet, supposé fidèle pour une procédure de vérité donnée *peut être un sujet obscur pour une autre procédure de vérité.* (...) obscur pour les vérités autres *parce que* fidèle à la sienne propre” (Ibíd.). No es complicado imaginarse cómo un procedimiento de verdad político puede fácilmente estar orientado por un sujeto fiel que actúe como destructor de, por ejemplo, un procedimiento científico o artístico.

Finalmente, se puede concluir que la concepción que Badiou tiene de la ética es, sin ninguna duda, formal, como toda su propuesta filosófica, enteramente dependiente de formalismos matemáticos y lógico-matemáticos. No podría ser de otro modo cuando la categoría de sustracción es primordial en su filosofía, tanto en la generación de lo singular universal (sustracción afirmativa primaria) como en la producción de lo universal singular (afirmación sustractiva). Pero no por ello pierde contacto con la materialidad mundana, ni siquiera con lo real constituido como *impasse*, pues es ahí, en lo real y no en lo representativo (platonismo materialista de Badiou), donde se originan y despliegan los procedimientos de verdad. Así, afirmando la existencia plural de verdades y sujetos, la ética, en tanto ética de las verdades, no puede más que presentarse de un modo formal, pero siempre dependiente de la materialidad propia de cada procedimiento de verdad, a su servicio, y nunca con pretensiones de dictar una norma que fije la realidad *a priori*.

Dicho esto, aún no podemos reposar; no sin antes haber analizado, al menos someramente, la relación entre filosofía y vida, una cuestión sobre la que Badiou no ha pasado más que de soslayo⁴⁴² pero que reserva para *L’Immanence des vérités*. En múltiples ocasiones hemos hablado de ‘una vida que merezca la pena ser vivida’, de ‘una vida digna de tal nombre’, de una ‘vida en Inmortal’, de ‘vivir según la Idea’; pero “¿Qué es vivir? [*Qu’est-ce que vivre?*]”. Es a partir de la introducción de la noción de dialéctica materialista que Badiou comienza a exponer sus reflexiones sobre la cuestión de la vida, una reflexión que todo filósofo tiene finalmente que practicar. Y así ha sido, nos dirá Badiou, desde los orígenes mismos de la

⁴⁴² A pesar de que esta cuestión aparece explícitamente en *Logiques des mondes* (2006), como hemos tenido la oportunidad de constatar en la introducción del apartado en el que hemos trabajado tal obra; en los seminarios la aborda en el correspondiente al curso 2003-2004, que posteriormente se publicó en la serie *Le Séminaire. Images du temps présent (2001-2004)*. Para consultar el seminario ver: Badiou (2003-2004: seminario; 2014a: 339-452).

filosofía: “À quelles conditions l’existence, la nôtre, la seule que nous puissions attester et penser, est-elle celle d’un Immortel? C’est, Platon et Aristote étaient au moins d’accord sur ce point, l’unique question dont on puisse dire qu’elle relève de la philosophie, et d’elle seule” (Badiou, 2006: 284). Podríamos decir, casi sin ninguna duda, que el presente trabajo ya ha respondido transversalmente a la pregunta de qué es la vida según Badiou, qué significa para él una vida “en Inmortal”; sin embargo, sin profundizar en exceso sobre esta cuestión, pues, presumiblemente, el final de este trabajo coincidirá en el tiempo (al menos sí en el mismo año) con la publicación de la obra filosófica definitiva de Badiou, *L’Immanence des vérités*, en la que, entre otros, abordará pormenorizadamente la relación entre filosofía y vida como uno de sus temas centrales, sí consideramos necesario incorporar un último apunte. “Ce livre [*L’Immanence des vérités*] portera entre autres choses sur l’ensemble de ce qui se passe pour un individu déterminé quand il s’incorpore à une procédure de vérité, quand il est pris dans l’Idée” (Badiou, 2015 b: 58). Una obra que, según él mismo, espera que dé como resultado una “especie de ciencia especulativa de la verdad” apoyada en las teorías modernas de lo finito y lo infinito (Ibíd.: 64), puesto que “*tout bonheur est une jouissance fini de l’infini*” (Ibíd.: 61). Filosofía y felicidad, entonces. En ella desplegará el pensamiento afirmativo, ya enunciado desde *Logiques des mondes*, de que la verdadera vida puede ser experimentada en inmanencia.

Por el momento sabemos que la felicidad se encuentra ligada a la subjetivación, pues felicidad es, precisamente, el término que Badiou otorga al afecto que aglutina, sintetiza el resto de los afectos asociados a cada uno de los tipos de procedimiento de verdad (políticos, científicos, artísticos y relativos al amor). Así, si la felicidad va indefectiblemente ligada a la subjetivación, diremos que ésta, la felicidad, depende de la incorporación del animal humano a un nuevo presente, a un nuevo cuerpo-de-verdad. La felicidad depende de las verdades, de la decisión ética de incorporarse al procedimiento afirmativo-sustractivo –de una sustracción afirmativa primaria– que despliega un nuevo pensamiento universal, eterno. En suma, la felicidad, en la obra de Badiou, va indisociablemente ligada a la universalidad y a la sustracción; pero también, consecuentemente, a la libertad y a la igualdad. Vivir según la Idea, el camino de la felicidad según Badiou, es vivir éticamente, ir más allá de la satisfacción mundana de adecuarse con éxito a las exigencias ordinarias de nuestros mundos, más allá, entonces, de una vida sometida a la moral, enclaustrada en el pensamiento constructivista. De ahí que Badiou (2015-2017: seminario), en uno de sus últimos seminarios, concretamente en el ofrecido el 11 de enero de 2016 en el teatro de la Commune d’Aubervilliers, expusiera lo siguiente bajo el anuncio de una “ética fundamental [*éthique fondamentale*]”: “il faut toujours assumer une Idée, participer

au *découvrement* [en contraposición al *recouvrement*], se dégager ainsi de la finitude et ouvrir la pensée à l'infini réel”, pues ese es el modo de acceder a una vida “en Inmortal”, participando de los nuevos procedimientos de verdad.

De modo que, para concluir este apartado –ahora sí, definitivamente–, y al mismo tiempo evitar nuevas y tediosas repeticiones del todo innecesarias, nos aventuramos a afirmar que la ética de Badiou, una vez que *L'Immanence de vérités* haya sido publicada, será una ética de la felicidad; pues la felicidad no es más que el afecto generalizado que se experimenta con la incorporación a un nuevo sujeto y la participación en el despliegue de un procedimiento genérico, universal. O, lo que es lo mismo, diremos que se accede a una vida digna de tal nombre en tanto en cuanto, primero, hay acontecimiento que pone en circulación un nuevo axioma (sustracción afirmativa primaria); y, segundo, hay un nuevo procedimiento de verdad (afirmación sustractiva de la sustracción afirmativa primaria) a cuyo sujeto el animal humano decide incorporarse (ética) para participar en el despliegue de un nuevo pensamiento (teoría y praxis) genérico, infinito, universal, eterno.

“Qu'est-ce que vivre? (...) c'est instituer la vie comme discontinuité au regard de l'être lui-même, la vie étant en fait une rupture avec l'être, dans la modalité d'une affirmation nouvelle. (...) la clé de la réponse à notre question, c'est l'idée d'une *discontinuité affirmative* et non pas d'une discontinuité négative ou critique” (Badiou, 2014a: 380).

En suma, sustracción, afirmación y ética, todas ellas son, como venimos defendiendo desde la introducción misma del presente trabajo, categorías esenciales de la filosofía de las verdades de Alain Badiou; categorías imbricadas, dependientes unas de otras, sin cuya incorporación el pensamiento de lo universal sería imposible. Y, si lo universal es imposible, la felicidad también.

5. Conclusiones

Todo el trabajo de investigación ha girado en torno a tres ejes fundamentales de la filosofía de Alain Badiou. Más allá de los conceptos clásicos de la metafísica (ser, sujeto, verdad) nos hemos centrado en subrayar y mostrar que la filosofía de las verdades, en tanto pensamiento de los procedimientos de acceso a lo universal (si una verdad no es universal, carece de todo sentido recurrir a la categoría de verdad; con la de saber sería suficiente), se sustenta sobre la noción de sustracción en su forma afirmativa; que toda verdad no es más que el procedimiento de afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria, algo que, a su vez, sólo es posible gracias a la incorporación del tercer término. Pero además, puesto que el pensamiento (siempre comprendido como la unión indiscernible de teoría y praxis) producido en un procedimiento de verdad carece de base objetiva, precisa de una figura subjetiva que lo sostenga y despliegue; momento en el que surge la necesidad imperiosa de una ética acorde a las exigencias de la categoría de verdad tal y como Badiou la presenta: una ética sustractiva, o ética de la sustracción.

De ahí que la ética de las verdades no pueda ir de la mano de las éticas contemporáneas. Un procedimiento genérico (P.J. Cohen), sustractivo, precisa de una ética sustractiva. En cambio, para el despliegue de un pensamiento constructivista (Kurt Gödel), sumiso a la objetividad, a las leyes que regulan el orden simbólico, ser respetuoso con las normas es condición suficiente; no se trata de afirmar que el pensamiento constructivista tenga necesidad de una moral, ni mucho menos de una ética, sino de aceptar que el constructivismo es en sí mismo moral, una propuesta conservadora que rechaza toda posibilidad de incorporación del tercer término, del advenimiento acontecimental. Así las cosas, la diferenciación obligada, impuesta –a causa de la incorporación del tercer término en la propuesta de Badiou– entre moral y ética exige, a su vez, una distinción entre lo verídico y las verdades. De tal modo que tenemos, por un lado, pensamiento constructivista, veridicidad y moral, donde la repetición afirmativa de lo que hay es la norma; y, por otro, pensamiento genérico, verdad y ética, sustentados estos últimos por la potencia sustractiva liberada en un acto acontecimental y por la afirmación sustractiva del axioma acontecimental de la mano de un nuevo sujeto fielmente subjetivado.

El presente trabajo lo hemos comenzado analizando la concepción filosófica de Alain Badiou, preguntándonos qué es filosofía para él. Como no podía ser de otro modo, el primer

paso ha consistido en exponer las que Badiou considera que son las invariantes históricas de la filosofía (incluido el deseo de filosofía) y, a partir de ellas, en situar, contextualizar su propuesta. Partimos de la anunciada muerte de Dios (en sus diferentes versiones, según el propio Badiou: de la religión, de la metafísica y de los poetas) y la consiguiente muerte del Hombre como concepto universal. Gracias a Georg Cantor y a sus trabajos sobre los números transfinitos, Badiou sitúa de nuestro lado el pensamiento de lo infinito –actual–, que desde siempre había permanecido –en su incapacidad potencial– asociado a lo Uno, a Dios, a figuras trascendentes; para nosotros, la naturalidad ontológica se caracteriza por la infinitud, si bien constructivista. Asimismo, ahora apoyándose en los trabajos de Gödel y Cohen en torno a la hipótesis del continuo, el filósofo francés establece dos orientaciones de pensamiento (descartamos aquí la orientación trascendente): el pensamiento constructivista (Gödel) y el pensamiento genérico (Cohen). Estas, merced a la incorporación del tercer término (acontecimiento), le sirven para pensar, del lado del constructivismo, el orden establecido y las modificaciones *posibles* –siempre desde el respeto a sus propias normas–; y, del lado de lo genérico, la verdad como lo infinito no constructible (lo universal, indiferente a las diferencias), lo *imposible* que, sin embargo, se encuentra al alcance de la construcción de cualquier animal humano que, en exceso de sí mismo, decida incorporarse a su producción subjetiva in-fundada.

De ese modo, separando la verdad de la inmediatez de la animalidad humana, Badiou se pone del lado del anti-humanismo teórico. No obstante, concede que ésta (la verdad) se encuentra entre las capacidades creativas del animal humano, al alcance de la propia incorporación subjetivada a un nuevo presente que lo excede, a un procedimiento de despliegue de un pensamiento universal. Es decir, Badiou es un anti-humanista que rechaza las tesis deterministas del estructuralismo radical; un anti-humanista que incorpora a su sistema la categoría de sujeto, en tanto sustento y orientación del despliegue de una verdad pensada como procedimiento –objetivamente no constructible– originariamente dependiente de una ruptura acontecimental, o sea, como procedimiento sustractivo. Reconocíamos que el sujeto de Badiou, así pensado, siempre como sujeto-de-verdad, post-acontecimental, es post-cartesiano; antes de la incorporación del animal humano a un nuevo cuerpo-sujeto no hay más que eso: animales humanos, individuos, particularidades. Badiou nos dirá que existe la posibilidad de exceder infinitamente nuestra propia animalidad finita mediante la incorporación a un nuevo procedimiento de verdad; y nos dirá también que es posible aquí y ahora, en nuestros mundos, sin necesidad de acceder a una dimensión supra-mundana.

Es decir, se piensa el sujeto como nexo entre lo (in)finito gödeliano y lo infinito genérico (Cohen), entre lo particular y lo universal, pero sólo porque ya ha sido liberada la potencia sustractiva que lo hace posible; ningún sujeto puede extraer lo universal de lo particular por sí mismo, pues precisa de un acontecimiento, de la singularidad universal del acto acontecimental surgido del *impasse* del orden simbólico mundano, en suma, tiene necesidad del axioma singular universal que se sustrae a las leyes establecidas y guía su destino (el del sujeto). Sólo entonces podrá el sujeto, mediante la afirmación sustractiva de tal axioma –singular universal– y el despliegue de sus consecuencias, construir la –no objetivamente constructible– universalidad singular. Y sólo gracias a una práctica ética que haga consistir el interés particular en el interés desinteresado podrá persistir en ello.

Situado en esa posición, el filósofo francés practica una ineludible y feroz crítica de las corrientes dominantes contemporáneas (fenomenología, hermenéutica, analítica y postmodernismo), a las que acusa de sofistas de nuestro tiempo y cuyo éxito atribuye al temor provocado por los excesos que ciertas prácticas revolucionarias practicaron a lo largo del siglo pasado debido a una pasión desmedida por lo real (confundida con la depuración y la destrucción que él mismo se afana por evitar). Ni vuelta a la metafísica clásica, ni fútil deconstrucción de ésta; ni humanismo, ni abolición del sujeto; ni abandono de lo infinito con la muerte de Dios, ni clausura de lo humano sobre la propia finitud animal; ni construcción sólo a partir de la destrucción, ni afirmación constructivista de lo que hay; ni positivismo, ni trascendencia; ni comunitarismo, ni relativismo, pero tampoco universal abstracto; ni repetición sapiente, ni doxa comunicativa, ni sentido interpretativo, pero tampoco dialéctica clásica; no, el camino que Badiou toma, el que le lleva a recuperar los conceptos clásicos de la metafísica (ser, sujeto, verdad), es el de la incorporación del tercer término, el de la categoría de la sustracción afirmativa –anclada en lo real– y su posterior afirmación sustractiva. Es el camino, diremos, de la dialéctica materialista afirmativo-sustractiva.

Badiou, *maître* contemporáneo de la metafísica sostenida en la más pura abstracción, en la matemática (teoría de conjuntos) y en la lógica matematizada (teoría de categorías), trata de reconstruir el racionalismo a partir de las prácticas contemporáneas, de las verdades efectivas que condicionan el presente. Es decir, piensa la filosofía condicionada por tales verdades efectivas (políticas, científicas, artísticas y relativas al amor); no hay comienzo absoluto, sino una relación dialéctica entre la historicidad propia de la filosofía y las verdades materiales que la condicionan. La filosofía encuentra así, ella misma externamente condicionada, el nexo con lo

real, con lo material, con la inmediatez de los procedimientos de verdad. Pensada como el espacio conceptual que permite el pensamiento componible de los diferentes procedimientos de verdad que la condicionan, se funda sobre la racionalidad de tales procedimientos para proponer un nuevo orden simbólico que los integre y despliegue. La filosofía no tiene la primacía del pensamiento, sino que piensa los pensamientos que orientan los procedimientos genéricos; alza el vuelo al anochecer.

De modo que, ella misma, la filosofía, condicionada por procedimientos subjetivamente desplegados mediante la potencia afirmativo-sustractiva de una sustracción afirmativa primaria, en ruptura con su propia historicidad y con el orden simbólico de su tiempo, no puede ser más que sustractiva también. Construida a partir de formas de racionalidad que se sustraen a la normatividad simbólica, la filosofía se sustrae a lo establecido; no impone la realidad, sino que propone a partir de las verdades, de lo real mismo de la realidad. Sin ruptura acontecimental y posterior despliegue del pensamiento genérico en ella originado (en tal cesura), o sea sin verdades efectivas, no hay filosofía, al menos no nueva filosofía. El filósofo francés defiende así una visión de la filosofía comandada por las cuatro dimensiones del deseo de filosofía, a saber: revuelta, lógica, universalidad y riesgo; un enfoque en el que el deseo de filosofía es, por tanto, también deseo de verdad.

Badiou construye su filosofía partiendo de un platonismo materialista de lo múltiple. El ser no es pensado como Uno (lo Uno no *es*), sino como multiplicidad pura, como múltiple sin atributos; el ser como multiplicidad pura que se sustrae a toda aprehensión por lo Uno. Si eso es posible es gracias a la abstracción extrema de las matemáticas (ontología = matemáticas), y en este caso concreto a la teoría de conjuntos, condicionante extra-filosófico de la filosofía. También declara, gracias a Cantor decíamos, que lo natural del ser es ser infinito, que no hay Todo, Absoluto, Universo. Y diferencia, del mismo modo que Heidegger, entre el régimen del saber y el de las verdades; sin embargo, en desacuerdo con el alemán, separa estas últimas del ser (lo que no quiere decir que las verdades no puedan ser pensadas en su ser); la verdad es un agujero en el saber, una brecha que tiene su origen en lo real del acto acontecimental, es decir, en una cesura en la naturalidad del ser, en su transitividad sucesora. El acontecimiento, en tanto acto, escapa a las reglas del ser, a los axiomas de la teoría de conjuntos, se sustrae a las normas que im-posibilitan su presentación en la situación; es del orden de lo que adviene, de lo que tiene lugar, no de lo que hay. Entonces, como decimos, (in-)fundada en lo indecible de la situación, la construcción de una multiplicidad genérica, de una verdad, se sustrae a todo discernimiento

estatal (abre una brecha en el saber). Así, la verdad como procedimiento genérico, indiscernible, universal, únicamente es posible desde la práctica sustractiva: primero, sustracción del ser a lo uno (inaprehensible); segundo, sustracción del acontecimiento a las normas de la presentación (indecidible); y, tercero, sustracción del procedimiento genérico a la lengua de la situación (indiscernible). Eso en lo que al pensamiento del ser se refiere (por ahora no insistiremos más en el papel que juega el sujeto), a la *ontología* fundada sobre la base de una teoría intrínseca como la teoría de conjuntos.

Pero Badiou también piensa el aparecer del ser, el ser-ahí del ser matemáticamente pensado, su aparición ahí-en-un-mundo. Para ello, tras las críticas recibidas acusándole de dualista, de establecer una división radical –entre el ser y el acontecimiento que genera la apertura de la posibilidad de un procedimiento de verdad–, y de concebir la verdad como desligazón con respecto a las particularidades propias de cada situación; Badiou, en parte gracias a las recomendaciones de Jean-Toussaint Desanti, recurre a una teoría extrínseca como la teoría de categorías. Ésta le permite pensar el aparecer del ser ahí-en-un-mundo a partir de la red de relaciones que los múltiples establecen en ese mundo en el que aparecen, cuyo grado de aparición (el de cada múltiple) viene dado por el trascendental propio de ese mundo. Lo que además hace posible pensar la aparición de un múltiple en más de un mundo, siempre con un valor de aparición regulado por el trascendental del mundo en el que aparezca; es decir, se dota a la existencia de un carácter contingente. Se trata, pues, de una *ontología*, de una fenomenología que piensa el aparecer como una red de relaciones entre las diferentes multiplicidades; lo que piensa son las redes de relaciones mismas como diagramas, puesto que las multiplicidades no se reconocen por lo que les pertenece (no son intrínsecas), sino por las relaciones que establecen (extrínsecas).

En *Logiques des mondes* Badiou se esfuerza por solucionar, mediante la objetivación parcial del acontecimiento y del procedimiento de verdad, los problemas que arrastraba desde *L'être et l'événement*, no obstante, surgen otros nuevos: ¿Si la verdad es pensada como sustracción, cómo es posible hacerlo desde una teoría extrínseca, que identifica a los múltiples por las relaciones que entre ellos establecen? Efectivamente, a primera vista parece que *Logiques des mondes* pudiera acabar con la sustracción como modo de proceder para la construcción de los procedimientos de verdad; pero, siempre desde nuestra óptica, nada más lejos de la realidad, pues lo que sucede es que permite ahondar en las posibilidades de tal categoría, concretamente en su potencialidad afirmativa, en la potencialidad afirmativa de la sustracción.

Partimos de que el acontecimiento mismo, en tanto sustracción, ya era una afirmación en *L'être et l'événement*, un nuevo axioma puesto en circulación en la situación; concretamente, en nuestros propios términos, una sustracción afirmativa. Sin embargo, el pensamiento de los procedimientos de verdad, debido a los operadores matemáticos de los que dispone la teoría de conjuntos (lógica clásica), tenía obligatoriamente que realizarse mediante la práctica de la negación, del razonamiento por reducción al absurdo. En cambio, la objetivación *parcial*, sí, *parcial*, del acontecimiento y la nueva lógica (intuicionista) introducida en *Logiques des mondes* permiten a Badiou pensar los procedimientos de verdad como afirmación de la huella acontecimental, como la extracción fiel de las consecuencias del paso del inexistente propio de un objeto de un mundo a la existencia máxima. Hemos subrayado *parcial* porque es precisamente ahí donde se encuentra la llave de la continuidad del pensamiento sustractivo como única vía de acceso a las verdades pensadas en tanto universales, eternas (por utilizar el lenguaje más característico de *Logiques des mondes*). La objetivación parcial se refiere a que de la figura del acontecimiento es la huella la que queda objetivada en el mundo, permitiendo así, por un lado, prescindir de la problemática y controvertida nominación subjetiva –cuyo sujeto nominador dependía, a su vez, del mismo acontecimiento que él estaba nominando– (ese era uno de los objetivos principales de tal objetivación); y, por otro, también lograr que el acontecimiento –conformado como un desajuste a nivel *ontológico* (sitio) de consecuencias *ontológicas* (huella)– haga de nexo de unión entre la *ontología* y la *ontología* en ese nuevo proyecto onto-lógico.

Decimos, entonces, que la huella es la consecuencia de la aparición en la superficie del soporte de ser del objeto-sitio y de su posterior indexación trascendental con un valor de aparición máximo. Esto significa que tal aparición mundana del ser del sitio se sustrae a las normas propias de la aparición; y que la huella que deja (que es parte del acontecimiento), la huella acontecimental, el axioma liberado, no es más que la parte afirmativa de una sustracción, una afirmación que subvierte el orden trascendental del mundo en el que aparece. Por tanto, decimos que el acontecimiento es una sustracción afirmativa; y, consecuentemente, que la extracción de las consecuencias de tal sustracción afirmativa primaria no puede realizarse más que por medio de su afirmación, de la afirmación subjetivada del axioma acontecimental, es decir, por medio de una afirmación que se sustrae al orden trascendental dictado. *Logiques des mondes* permite consolidar la afirmación como parte del procedimiento propio de construcción de las verdades; la dialéctica materialista como dialéctica materialista afirmativo-sustractiva.

Además, indagando en los seminarios dedicados a *L'Immanence des vérités*, la obra que dará fin al proyecto filosófico de Alain Badiou; un proyecto, huelga decirlo, de dimensiones descomunales y de una creatividad como pocos, en el que nos topamos con que nuestra tesis puede obtener la recompensa de encontrar de un modo explícito en una misma obra tanto la sustracción como la afirmación en el papel de categorías manifiestamente imprescindibles, ineludibles para el acceso a lo universal. De todos modos, nos tememos que, pese a la incorporación (consecuencia del condicionamiento matemático de la filosofía) de una lógica como la paraconsistente, los operadores de pensamiento seguirán sin poder dar acceso directo a lo sustractivo, requiriendo, como hasta ahora, del recurso de lo puramente conceptual; pues, a pesar de propiciar nuevas formas de pensar la negación (la negación débil de la lógica paraconsistente, por ejemplo), la sustracción tal y como Badiou la presenta sigue siendo matemáticamente impensable –más allá de su concepción aritmética, la cual aquí carece de todo sentido–.

Retomemos, ahora sí, la figura del sujeto, la del sujeto fiel, concretamente. Todo pensamiento genérico, en tanto in-fundado, necesita de un sujeto fiel, militante que despliegue las consecuencias acontecimentales. Esa es la figura capaz de ir más allá de lo puramente objetivo y normativo, de trascender cualquier moral, algo imprescindible dado que el acontecimiento se encuentra a ellos sustraído. Además, como es totalmente lógico, las consecuencias de una sustracción afirmativa primaria –o sea, del acontecimiento– no pueden ser extraídas y construidas más que por una práctica también sustractiva, nunca de acuerdo a la objetividad, a los saberes que dictan el orden establecido. La verdad, concebida como multiplicidad genérica, como múltiple no constructible, solo puede ser construida si un nuevo sujeto despliega el pensamiento (teoría y praxis) que así lo establezca materialmente (como múltiple no constructible, imposible, pero construido); no hay recurso objetivo que permita probar su posibilidad, únicamente la práctica afirmativo-sustractiva que lo demuestra, pese a que desde un punto de vista normativo permanezca indiscernible. Originada en el *impasse* propio de una situación, en su real, la verdad es ella misma imposible desde los postulados establecidos. Que la afirmación de lo sustractivo, de lo infinito (pensamiento genérico; Cohen) inmanente a la ‘finitud’ (pensamiento constructivista; Gödel), no encuentre ningún apoyo legal ni moral es lo que vuelve forzosa la necesidad de la figura del sujeto militante, cuyo único apoyo, más allá de la fe en el acto acontecimental, es una ética sustractiva.

Antes de pasar al terreno de la ética, haremos un inciso y nos detendremos en las críticas al recurso de la fidelidad subjetiva, en las acusaciones de sostener la verdad únicamente del criterio subjetivo. Partiendo de que un acontecimiento (originado en el vacío de una situación ontológica; que hace existir máximamente al inexistente propio de un objeto en un mundo fenomenológico) ha puesto en circulación un axioma singular universal; es decir, partiendo de que la verdad, lo universal singular, no es una mera invención subjetiva originada en las particularidades propias de lo normativo, ni relativa a la animalidad propia de lo humano, ¿cómo es posible perseverar en la afirmación de una sustracción primaria, si no es mediante la fidelidad? ¿Qué argumento objetivo puede haber para sostener una afirmación que escapa a las leyes que determinan tal objetividad? ¿Acaso Copérnico, Galileo o Cantor los tenían? ¿Quizá Espartaco, los haitianos de 1791, los comuneros de París o los *espartaquistas* alemanes los tenían? ¿O quizá Malevich, o incluso Schönberg? ¿Y qué decir de los enamorados de nacionalidades enfrentadas? ¿Acaso se puede encontrar en las teorías dominantes de la economía mundial contemporánea algún argumento sostenible para defender la igualdad (sólo por poner el ejemplo más claro, pues la igualdad es hoy un término maldito)? O en lo relativo a la filosofía, de la que decimos que, en tanto condicionada, también es sustractiva, ¿acaso algún verdadero filósofo se ha movido, o se mueve, en el terreno de lo normativamente consagrado? Lo sustractivo posee esa característica: se encuentra objetivamente in-fundado, tiene su origen en el vacío de la situación, en lo real mismo; de ahí la necesidad de una ética, de una ética sustractiva, de una práctica que haga consistir lo inconsistente.

Así pues, ahora ya en el ámbito de la ética, diremos que lo que escapa –o se sustrae– a las normas que rigen el orden establecido precisa de una decisión; una decisión sin fundamento objetivo, in-fundada, como lo es un procedimiento de verdad. Y eso es precisamente lo que el animal humano, desde su propia finitud, debe practicar para, en exceso de sí mismo, participar de la incorporación a un sujeto que mediante la experiencia de la afirmación sustractiva despliega un pensamiento no constructible. Tal práctica consiste, primero, en la incorporación al nuevo cuerpo-sujeto que desplegará las consecuencias acontecimentales en forma de pensamiento (teoría y praxis) genérico, universal, eterno; y, segundo, en la perseverancia en la afirmación sustractiva. Ambas, incorporación y afirmación, en sustracción a lo establecido, sin apoyo objetivo alguno; es una decisión pura, un acto de libertad en el que se decide afirmar lo imposible (no una elección entre diferentes opciones de lo posible), lo in-fundado (contacto con lo real). Puesto que la universalidad sólo es alcanzable mediante el despliegue sustractivo de un

pensamiento genérico, la participación en tal despliegue, consecuentemente, únicamente es posible desde la práctica ética de la decisión, o sea, desde la práctica de una ética sustractiva, de la ética de las verdades. De modo que mientras que el constructivismo, propio del devenir natural mundano, se constituye como la norma de la finitud humana, como práctica moral, negando toda posibilidad de producir un nuevo pensamiento infinito; la ética de la sustracción, por su parte, declara la posibilidad y la necesidad de afirmar lo imposible, de exceder, en inmanencia, la propia finitud incorporándose al despliegue de lo universal singular –in-fundado en una singularidad universal–.

Es mediante el consistir ético que los individuos exceden su propia animalidad y acceden a la práctica de una vida que merezca la pena ser vivida. La consistencia ética, o principio subjetivo, pone el principio de interés (la perseverancia en el ser a la que Spinoza se refería) al servicio de la incorporación al nuevo presente y de la participación afirmativo-sustractiva en él; algo que logra haciendo consistir la potencia del interés particular (del principio de interés o perseverancia en el ser) en un interés desinteresado. Interés, porque es de lo que el animal humano dispone como tal, relativo a su pura animalidad; y desinteresado, porque, al entrar en la composición subjetiva fiel, las diferencias (registro de lo particular, de la moral) pasan a ser indiferentes (registro de lo genérico, de la ética). La consistencia ética, sustento individual de la incorporación al nuevo presente y de la perseverancia en la afirmación sustractiva, se convierte así en un operador de vital importancia para mantenerse en la ideación, puesto que ésta (la ideación) es la que hace consistir el nudo borromeo que permite inscribir lo real (procedimiento genérico), por la potencia de lo imaginario (subjetivación), en el terreno de lo simbólico mundano (Historia). En consecuencia, diremos que la consistencia ética –o simplemente la ética de las verdades, la ética sustractiva– es imprescindible para vivir según la Idea.

Así, la práctica de la ética de las verdades, excediendo las particularidades finitas de la animalidad con la incorporación al sujeto que despliega la infinitud genérica de un procedimiento de verdad, es la práctica, nos dirá Badiou, de la Inmortalidad, del acceso a la felicidad [*au bonheur*] (categoría afectiva sintética de las que se experimentan en los diversos terrenos de la verdad). Sólo la vida vivida según la Idea, o sea según la ética de las verdades, da acceso a la felicidad; sin práctica sustractiva no se puede alcanzar. Pero eso es algo que finalmente tendrá que ser confirmado, o al menos así lo deseamos, en el plano teórico de *L'Immanence des vérités*⁴⁴³, donde la relación entre filosofía y vida, por un lado, y el análisis del

⁴⁴³ “Le bonheur est lié de façon cruciale a la subjectivation”, son las palabras de Badiou (2015b: 71) en un texto que gira en torno a los contenidos que marcarán las líneas generales a seguir en ese tercer volumen.

proceso de subjetivación desde el interior mismo de los procedimientos de verdad, por otro, marcarán las líneas generales de la investigación.

La gran enseñanza de Badiou consiste en haber mostrado que el camino dialéctico hacia la universalidad, la igualdad, la libertad, la justicia, la vida en Inmortal... en suma, hacia la verdad, no es el de la negación; sino, merced a la incorporación del tercer término (*maître* Lacan), el de la sustracción, o, más concretamente, el de la sustracción afirmativa y el de la persistencia en su afirmación sustractiva. Asimismo, nos enseña que las verdades, a causa de su dependencia de la sustracción, en lugar de conocerse o desvelarse, se construyen subjetivamente; y ello pese a los esfuerzos de las potencias conservadoras (llámense estado de la situación, sujeto reactivo, sujeto oscuro o recubrimiento) y gracias a una doble consistencia (por un lado, haciendo consistir lo inconsistente mediante la ideación; y, por otro, haciendo consistir el principio de interés con el principio subjetivo para mantenerse en la afirmación sustractiva de la ideación, es decir, en la afirmación que hace consistir las consecuencias de la inconsistencia primaria).

La segunda enseñanza, efecto de la primera, radica en que, estando la filosofía condicionada por las verdades efectivas, practicando el pensamiento componible de los cuatro tipos de verdad a partir de la relación dialéctica entre esos mismos fundamentos racionales y la propia historicidad de la filosofía, ésta, la filosofía, no puede ser más que una práctica también sustractiva. Pese a que la filosofía no opera directamente sobre lo real, pues ese es el terreno de las verdades efectivas, hacer filosofía implica afirmar la posibilidad de la práctica sustractiva real (las verdades genéricas), pero afirmarla siempre desde la experiencia del pensamiento sustractivo apoyado en esos mismos pensamientos genéricos, verdaderos, sustractivos, de los que afirma su posibilidad en exceso de todo orden simbólico (la filosofía).

Al menos eso es lo que nosotros comprendemos que debe ser destacado del proyecto onto-lógico de Badiou; un proyecto vivo, en continuo dinamismo, dejándose llevar por su pareja (por las verdades efectivas) en el baile del condicionamiento, en el que en ningún momento se pierde el contacto con lo real. Esperamos, como decíamos en las primeras líneas del apartado 1. ¿Qué es filosofía?, que el plano secuencia haya sido generoso y que, pese a la edición, hayamos captado el dinamismo propio de una construcción intelectual de tal magnitud.

Es en esa misma línea, concerniente al dinamismo, que queremos manifestar la dificultad que entraña la imbricación continua de los conceptos de la filosofía de las verdades de Badiou,

tan dependientes unos de otros que a veces se confunden o se solapan; cómo la complejidad se ve amplificada por el hecho de pretender buscar un equilibrio que permita hablar en términos generales, cuando lo cierto es que la terminología varía y ciertos conceptos se ven desplazados con el paso del pensamiento del ser al pensamiento del ser-ahí; dificultad que se incrementa aún más con la incorporación de los seminarios relativos a la producción de *L'Immanence des vérités*. De ahí que en ocasiones haya que recurrir a interminables enumeraciones incorporando diferentes terminologías que en realidad se refieren a una misma categoría o idea observada desde una posición alternativa, desde un tipo u otro de recurso racional.

Sin más, ya para concluir, subrayaremos que, desde Hegel y el posterior e incesante anuncio de la muerte de la filosofía, Badiou ha sido uno de los filósofos que más esfuerzo ha dedicado a negar tal profecía, a mostrar que la filosofía hoy también es posible y necesaria, que debe despertar de su letargo, mostrarse en plenitud y alumbrar y orientar como siempre lo ha hecho. Y precisamente desde Hegel nadie había construido un sistema metafísico de tal calado, renovando la corriente racionalista apoyado en los procedimientos de verdad de su propio tiempo, elaborando una filosofía que los integra y sirve de orientación en el presente.

Habiendo puesto el acento, como aquí hemos hecho, sobre la incorporación filosófica del tercer término a la dialéctica y sobre las consecuencias que ello conlleva, es decir, habiéndonos centrado en la categoría de sustracción; a estas alturas no podemos más que mantenernos fieles a tal línea de pensamiento y proponer como una de las múltiples tareas que en adelante deben (pre)ocuparnos la de perseverar en el pensamiento de lo sustractivo, en sus (im)posibilidades y dificultades; la de indagar sobre otros orígenes y formas posibles de sustracción afirmativa; y la de pensar las consecuencias afirmativo-sustractivas por otras vías, con otros operadores racionales. Algo que sólo es posible prestando atención a los procedimientos de verdad en curso, por precarios que estos sean, es decir, a las novedades políticas, científicas, artísticas y relativas al amor, pues ellas son las que, en ligazón con nuevas re-lecturas de los textos clásicos de la filosofía, donarán los instrumentos racionales imprescindibles para el pensamiento de lo verdaderamente universal, de lo sustractivo.

Lo que aquí proponemos consiste, entre otras cosas, en insistir en la necesidad de indagar sobre la posibilidad de pensar lo sustractivo sin necesidad del recurso a lo acontecimental; algo que por el momento parece totalmente contradictorio con lo aquí consolidado sobre el incuestionable papel que juega el tercer término. Además, hay que hacerlo sin caer en variantes iterativas de formas de pensamiento del pasado ya superadas por lo real mismo de nuestros

mundos. Puede que la luz sea insuficiente para lo insondable de un *impasse*, o incluso que por esa vía no haya qué iluminar; sin embargo, la llama del pensamiento debe permanecer en todo momento prendida, pues es la única capaz de alumbrar los actos de *verdad* efectivos en el umbroso interior de la cueva contemporánea.

6. Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*. Torino: Bollati Boringhieri. [Trad. cast. Antonio Piñero Sáenz (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la "Carta a los romanos"*. Madrid: Trotta.]
- Aristóteles (2008). *Metafísica*, (trad. Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Ashton, Paul; Bartlett, Adam J. y Clemens, Justin (eds.). *The Praxis of Alain Badiou*. Melbourne: re.press.
- Austin, Michael (2011). "The Question of Lacanian Ontology: Badiou and Žižek as Responses to Seminar XI", *International Journal of Žižek Studies*, 5(2).
<<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/518/525>> (consultado el 15-04-2012).
- Bac, Remy (2008). *La soustraction de l'être. La question ontologique de la vérité de Heidegger à Badiou*. Paris: Le Grand Souffle.
- Badiou, Alain (1969). *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*. Paris: Máspero. [Nueva edición aumentada: Badiou, Alain (2007). *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*. Paris: Fayard.] [Trad. cast., de la nueva edición de 2007, Vera Waksman (2009). *El concepto de modelo: Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera.]
- ___ (1975). *Théorie de la contradiction*. Paris: Máspero.
- ___ (1978). *De l'idéologie*. Paris: Máspero.
- ___ (1982). *Théorie du sujet*. Paris: Seuil.
- ___ (1985). *Peut-on penser la politique?* Paris: Seuil. [Trad. cast. Jorge Piatigorsky (2007). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión.]

- ___ (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Raúl J. Cardeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados (2007). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.]
- ___ (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Victoriano Alcantud (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra.]
- ___ (1990a). *Le Nombre et les nombres*. Paris: Seuil.
- ___ (1990b). *Rhapsodie pour le théâtre*. Paris: Le Spectateur française.
- ___ (1990c). "L'Entretien de Bruxelles", *Les Temps Modernes*, 526, 1-26. [Trad. cast. Simone Pinet y Bruno Bosteels (1998). "Conferencia sobre *El ser y el acontecimiento* y el *Manifiesto por la filosofía*", *Acontecimiento*, 15.
<<http://www.grupoacontecimiento.com.ar/articulos/15Badiou.pdf>> (consultado el 5-05-2014).]
- ___ (1991). *D'un désastre obscur (droit, état, politique)*. Paris: L'Aube. [Trad. cast. Irene Agoff (2006). *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu.]
- ___ (1992a). *Conditions*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Eduardo Lucio Molina y Vedia (2002). *Condiciones*. México: Siglo Veintiuno.]
- ___ (1992b). *Monde contemporain et désir de la philosophie*. Reims: Cahiers de Noria. [Trad. ingl. J. Clemens y O. Feltham (2003). "Philosophy and desire", en Oliver Feltham y Justin Clemens(eds.), *Infinite thought: Truth and the Return to Philosophy*, 29-42. London & New York: Continuum.]
- ___ (1993). *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*. Paris: Haitier. [Trad. cast. Raúl J. Cardeiras (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*. México: Herder.]
- ___ (1995). *Beckett: L'incroyable désir*. Paris: Hachette.
- ___ (1997a). *Gilles Deleuze: La clameur de l'Être*. Paris: Hachette. [Ed. citada de 2013. Paris: Fayard.]

- __ (1997b). *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
[Trad. cast. Danielle Reggiori (1999). *San Pablo: La fundación del universalismo*.
Barcelona: Anthropos.]
- __ (1998a). *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Juan Manuel Spinelli (2009).
Compendio de metapolítica. Buenos Aires: Prometeo libros.]
- __ (1998b). *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Tomás Fernández Aúz
y Beatriz Eguibar (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- __ (1998c). *Petit manuel d'inesthétique*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Guadalupe Molina *et al.* (2009).
Pequeño manual de inestética. Buenos Aires: Prometeo libros.]
- __ (2000). "Huit thèses sur l'universel", en Jelica Sumic (dir.), *Universel, singulier, sujet*, 11-20.
Paris: Kimé.
- __ (2003). *Infinite thought: Truth and the Return to Philosophy*, (eds. y trads. Oliver Feltham y
Justin Clemens). London & New York: Continuum.
- __ (2003a) "Beyond Formalisation: An interview with Alain Badiou conducted by Peter
Hallward and Bruno Bosteels (Paris, July 2, 2002)" (trads. Bruno Bosteels y Alberto
Toscano), *Angelaki*, 8(2), 111-136.
- __ (2003b). *Circonstances*. Paris: Ligne & Manifestes. [Trad. cast. Alejandrina Falcón (2004).
Circunstancias. Buenos Aires: Libros del Zorzal.]
- __ (2004). *Theoretical writings*, (eds. y trads. Alberto Toscano y Ray Brassier). London & New
York: Continuum.
- __ (2005). *Le Siècle*. Paris: Seuil. [Trad. cast. Horacio Pons (2006). *El Siglo*. Buenos Aires:
Manantial.]
- __ (2006). *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil. [Trad. cast. María del
Carmen Rodríguez (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Buenos
Aires: Manantial.]
- __ (2007). "Philosophy as creative repetition", *The Symptom*, 8, winter.
<<http://www.lacan.com/badrepeat.html>> (consultado el 13-04-2012).

- ___ (2007a). *Destruction, Negation, Subtraction. On Pier Paolo Pasolini*, (Graduate Seminar, Art Center College of Design in Pasadena, February 6 2007.
<<http://www.lacan.com/badpas.htm>> (consultado el 13-04-2012).
- ___ (2007b). *Justicia, filosofía y literatura*, (ed. Silvana Carozzi). Rosario: Homo Sapiens.
- ___ (2007c). *Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?*. Paris: Lignes. [Trad. cast. Iván Ortega (2008). *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*. Pontevedra: Ellago Ediciones.
- ___ (2007d). “One Divides Itself into Two”, en S. Budgen, S. Kouvelakis y S. Žižek (eds.), *Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truths*, 7-17. Durham, NC: Duke University Press. [Trad. cast. José María Amoroto Salido (2010). “El Uno se divide en Dos”, en S. Budgen, S. Kouvelakis y S. Žižek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, 11-20. Madrid Akal.]
- ___ (2008). *Petit panthéon portatif*. Paris: La Fabrique. [Trad. cast. Alejandro Arozamena (2008). *Pequeño panteón portátil*. Madrid: Brumaria.]
- ___ (2008b). “The Crisis of the Negative (Interview by Filippo Del Lucchese and Jason Smith, 2007)”, *Critical Inquiry*, 32, 645-659.
- ___ (2009a). *L'hypothèse communiste (circonstances, 5)*. Paris: Lignes.
- ___ (2009b). *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard. [Trad. cast. María del Carmen Rodríguez (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.]
- ___ (2009c). *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Caen: Nous. [Trad. ingl. Bruno Bosteels (2011). *Wittgenstein's Antiphilosophy*. London & New York: Verso.]
- ___ (2010). *La filosofía, otra vez*, (ed. y trad. Leandro García Ponzo). Madrid: Errata naturae.
- ___ (2011). “Conférence de Ljubljana”, *Filozofski vestnik*, 31(2), 7-24.
- ___ (2011a). “Épilogue”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*, 173-179. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- ___ (2011b). *Le réveil de l'Histoire*. Paris: Lignes. [Trad. cast. Begoña Moreno-Luque (2012). *El despertar de la Historia*. Madrid: Clave Intelectual.]

- __ (2012). *L'aventure de la philosophie française. Depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique.
- __ (2012a). *La République de Platon*. Paris: Fayard.
- __ (2012b). *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- __ (2013). "Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology", *The International Journal of Badiou Studies*, 2(1), 1-13. <<http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/34/pdf>> (consultado el 18-4-2014).
- __ (2013a). *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*. Paris: Fayard.
- __ (2013b). *Pornographie du temps présent*. Paris: Fayard.
- __ (2014a). *Le Séminaire. Images du temps présent (2001-2004)*. Paris: Fayard.
- __ (2014b) *Mathematics of the transcendental*, (trads. A.J. Bartlett y A. Ling). London & New York: Bloomsbury.
- __ (2014c) *The Age of the Poets*, (trads. Emily Apter y Bruno Bosteels). London & New York: Verso.
- __ (2015). *Le Séminaire. Heidegger. L'être 3 - Figure du retrait (1986-1987)*. Paris: Fayard.
- __ (2015a). *À la recherche du réel perdu*. Paris: Fayard.
- __ (2015b). *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: PUF.
- __ (2015c). *Le Séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie 1 (1992-1993)*. Paris: Fayard.
- __ (2015d). *What is philosophy? A lecture of Alain Badiou*, (ed. Srdjan Cvjeticanin). New York: Atropos.
- __ y Cassin, Barbara (2010). *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan*. Paris: Fayard. [Trad. cast. Horacio Pons (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*. . Buenos Aires: Amorrortu.]
- __ con Haéri, Gilles (2015). *Éloge des mathématiques*. Paris: Flammarion.
- __ y Roudinesco, Élisabeth (2012). *Jacques Lacan, passé présent*. Paris: Seuil

- ___ con Tarby, Fabien (2010). *La philosophie et l'événement*. Paris: Germina.
- ___ con Truong, Nicolas (2009). *Éloge de l'Amour*. Paris: Flammarion. [Trad. cast. José María Solé (2011). *Elogio del Amor*. Madrid: La esfera de los libros.]
- ___ y Žižek, Slavoj (2005). *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*. Wien: Passagen. [Trad. cast. Silvina Rotemberg (2011). *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu.]
- ___ (eds.) (2010). *L'Idée du communisme*. Paris: Ligne.
- Barlett, Adam J. y Clemens, Justin (eds.) (2010). *Alain Badiou. Key Concepts*. Durham: Aucumen.
- Bartlett, Adam J. y Ling, Alex (2014). "Translators' introduction: The Categorical Imperative", en Alain Badiou, *Mathematics of the transcendental*, (trads. A.J. Bartlett y A. Ling). London & New York: Bloomsbury.
- Baynac, Jacques (2016). *Mayo del 68: la revolución de la revolución*, (trad. Marisa Pérez Colina). Madrid: Acuarela & Antonio Machado.
- Bhattacharyya, Anindya (2012). "Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou's Later Work", en S. Bowden y S. Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, 79-96. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Beckett, Samuel (1953). *L'innommable*. Paris: Minuit. [Trad. cast. de R. Santos Torroella (2007). *El innumerable*. Madrid: Alianza.]
- ___ (1978). *Poèmes et Mirlitonnes*. Paris: Minuit. [Trad. cast. (Ed. bilingüe) de Loreto Casado (2005). *Quiebro y Poemas*. Madrid: Árdora.]
- Bensaïd, Daniel (2004). "Alain Badiou and the Miracle of the Event", en P. Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 94-105. London: Continuum.
- ___ (2009). "Un comunismo hipotético: À propos de *L'Hypothèse communiste* d'Alain Badiou", *Contretemps*, nouvelle série, 2.
<http://danielbensaid.org/IMG/pdf/2009_04_00_db_225.pdf> (consultado el 20-08-2014).

- Bosteels, Bruno (2002). “Vérité et forçage: Badiou avec Heidegger et Lacan”, en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, 259-293. Paris: L’Harmattan.
- __ (2004). “On the subject of the dialectic”, en Peter Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 150-164. London: Continuum.
- __ (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, (trads. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier). Santiago de Chile: Palinodia.
- __ (2008). “Force of nonlaw: Alain Badiou’s theory of justice”, *Cardozo Law Review*, 29(5), 1905-1926. <<http://www.cardozolawreview.com/Joomla1.5/content/29-5/BOSTEELS.29.5.pdf>> (Consultado el 5-04-2014).
- __ (2009). *Alain Badiou, une trajectoire polémique*. Paris: La Fabrique.
- __ (2010). “L’hypothèse gauchiste: le communisme à l’âge de la terreur”, en A. Badiou y S. Žižek (eds.), *L’Idée du communisme*, 49-92. Paris: Ligne.
- __ (2010a). “Lógicas del cambio: de la potencialidad a lo inexistente”, (trad. Carlos Gómez Camarena), en Carlos Gomez y Angelina Uzin (comps.), *Badiou fuera de sus límites*, 5-40. Buenos Aires: Imago Mundi.
- __ (2011). “Pour une nouvelle théorie du sujet”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 61-90. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- __ (2012). “Postface. ‘Pour le maoïste que je suis’”, en A. Badiou, *Les années rouges*, 301-349. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Bowden, Sean y Duffy, Simon (eds.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brassier, Ray (2006). “Presentation as anti-phenomenon in Alain Badiou’s *Being and Event*”, *Continental Philosophy Review*, 39, 59-77.
- Brassier, Ray y Toscano, Alberto (2004). “Postface. Aleatory rationalism”, en Alain Badiou, *Theoretical writings*, (eds. y trads. Alberto Toscano y Ray Brassier), 260-282. London & New York: Continuum. [La edición citada es del año 2006.]

- Bryant, Levy R. (2007). "Symptomal Knots and Evental Ruptures: Žižek, Badiou, and Discerning the Indiscernible", *International Journal of Žižek Studies*, 1(2). <<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/33/30>> (consultado el 15-04-2012).
- Budgen, Sebastian; Kouvelakis, Stathis y Žižek, Slavoj (eds.) (2007). *Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truths*. Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000). *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*. London & New York: Verso. [Trad. cast. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos en la izquierda contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.]
- Clemens, Justin (2003). "Letters as the Condition of Conditions for Alain Badiou", *Communication and Cognition*, 36(1-2), 73-102.
- ___ (2006). "Had we but worlds enough, and time, this absolute, philosopher...", en Paul Ashton, Adam J. Bartlett y Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou*, 102-143. Melbourne: re.press.
- ___ y Bartlett, Adam J. (2012). "'The Greatest of Our Dead': Badiou and Lacan", en Sean Bowden, y Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, 177-202. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Critchley, Simon (2002). "Comment ne pas céder sur son désir? (Sur l'éthique de Badiou)", en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, 207-233. Paris: L'Harmattan.
- ___ (2007). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London & New York: Verso.
- Dauben, Joseph W. (1977). "Georg Cantor and Pope Leo XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite", *Journal of the History of Ideas*, 38(1), 85-108.
- De Kesel, Marc (2007). "Truth as Form al Catholicism: On Alain Badiou, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*", *International Journal of Žižek Studies*, 1(2). <<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/28/25>> (consultado el 14-04-2012).
- Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.

- ___ y Guattari, Felix (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit. [Trad. cast. de Thomas Kauf (2009). *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama: Barcelona.]
- Desanti, Jean-Toussaint (1990). “Quelques remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou”, *Les Temps modernes*, 526, 61-71. [Trad. ingl. Ray Brassier (2004). “Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou”, en Peter Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 59-66. London: Continuum.]
- Descartes, René (1995). *Los principios de la filosofía*, (trad. Guillermo Quintás). Madrid: Alianza.
- Dostoievski, Fiodor (2000). *Los hermanos Karamázov*, (ed. de Natalia Ujánova), (trad. Augusto Vidal). Barcelona: Cátedra.
- ___ (2007). *Apuntes del subsuelo*, (trad. Juan López-Morillas). Madrid: Alianza.
- Duffy, Simon (2012). “Badiou's Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set”, en S. Bowden y S. Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, 59-78. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dummett, Michael (1978). *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.
- Farrán, Roque (2008). “Alain Badiou y el platonismo de lo múltiple, o ¿qué implica el gesto de reintricación entre las matemáticas y la filosofía?”, *International Journal of Žižek Studies*, 2(2). <<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/86/83>> (Consultado 10-11-2012).
- ___ (2009). “The concept of political subject. The real, the partial, the not-All an retroaction in Žižek, Laclau and Badiou”, *International Journal of Žižek Studies*, 3(3). <<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/169/169>> (Consultado (10-11-2012).
- ___ (2009b). “Subversión del sujeto: Althusser, Lacan, Badiou”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 24(4). <<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909440087A/26037>> (consultado el 3-04-2015).

- ___ (2010). “La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas”, en Carlos Gomez y Angelina Uzín Olleros (comps.), *Badiou fuera de sus límites*, 53-80 Buenos Aires: Imago Mundi.
- ___ (2012). “La ontología filosófica implícita en el pensamiento de Alain Badiou”, *The International Journal of Badiou Studies*, 1(1), 34-50.
<http://www.academia.edu/3567909/Philosophical_ontology_implicit_in_the_thought_of_Alain_Badiou> (Actualizado el 7-08-2016).
- ___ (2013). “Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica”, *Revista de Filosofía el Laberinto de Arena*, 1(1).
<<http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Filosofia/article/view/15/Pasajes1-4>> (consultado el 3-04-2015).
- ___ (2014). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ___ (2014a). “El concepto de sujeto en Badiou y Lacan”, *Revista de Filosofía Aurora*, 26(38), 101-130.
<<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=12724&dd99=view&dd98=pb>> (consultado el 3-04-2015).
- ___ (2015). “Nancy, Badiou y Lacan: la composición compleja del concepto”, *Dianoia*, 60(74), 109-125.
- Feltham, Oliver (2008). *Alain Badiou: Live Theory*. London: Continuum.
- ___ (2010). “Biography and early works”, en A. J. Barlett, y J. Clemens (eds.), *Alain Badiou. Key Concepts*, 8-24. Durham: Aucumen.
- ___ (2011). “Étude sur la transformation et la multiplicité”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*, 105-119. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Ferrater Mora, José (2004). *Diccionario de Filosofía*, (edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-María Terricabras). Barcelona: Ariel.

- Fraenkel, Abraham A.; Bar-Hillel, Yehoshua y Levy, Azriel (1973). *Foundations of Set Theory* (2nd revised ed.). Amsterdam: North Holland Publishing.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard. [Trad. cast. Elsa Cecilia Frost (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.]
- Gillespie, Sam (2008). *The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Goldblatt, Robert (1984). *Topoi: The Categorical Analysis of Logic*. New York: Dover.
- Gómez Camarena, Carlos y Uzín Olleros, Angelina (comps.) (2010). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hallward, Peter (1998). "Generic sovereignty, the philosophy of Alain Badiou", *Angelaki*, 3(3), 87-111.
- ___ (2001). "Translator's introduction", en A. Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, vii-xxvii. London: Verso.
- ___ (2002). "Alain Badiou et la déliaison absolue", en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, 295-311. Paris: L'Harmattan.
- ___ (2003). *Badiou. A subject to truth*. London: University of Minnesota Press.
- ___ (ed.) (2004a). *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum.
- ___ (2004b). "Introduction: consequences of abstraction", en Peter Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 1-20. London: Continuum.
- ___ (2005). "Depending on inconsistency: Badiou's answer to the "Guiding question of all contemporary philosophy"", *Polyrygraph*, 17, 7-21.
- ___ (2008). "Order and event. On Badiou's *Logics of worlds*", *New Left Review*, 53, 97-122.

- Hegel, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner. [Trad. cast. Wenceslao Roces (1994). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.]
- Husserl, Edmund (1962). *Lógica Formal y lógica Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, (trad. Luis Villoro). México: UNAM.
- ___ (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (1935, 1969). Hamburg: Meiner
- Insausti, Xabier. (2008). “La universalidad concreta”, en I. Ayestarán, X. Insausti y R. Águila (Eds.), *Filosofía en un mundo global*, 109-115. Barcelona: Anthropos.
- Johnston, Adrian (2007). “The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation”, *International Journal of Žižek Studies*, 1(2).
<<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/31/28>> (consultado el 15-04-2012).
- Kamecke, Gernot (2009). “What is to live? Critical Considerations with Regard to Badiou and Bergson Concerning Life Theory and its Language”, *Filozofski Vestnik* (What is to live? Qu'est-ce que vivre?), XXX, 207-226.
- Kanaromi, Akihiro (2008). “Cohen and set theory”, *Bulletin of Symbolic Logic*, 14(3), 351-378.
- Kant, Immanuel (1980). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.
- Karlsen, Mads Peter (2014). “Materialism, dialectics and theology in Alain Badiou”, *Critical Research on Religion (CRR)*, 2(1), 38-54.
- Krivine, Jean Louis (1969). *Théorie axiomatique des ensembles*. Paris: PUF.
- Lacan, Jacques (1966). *Ecrits*. Paris: Seuil.
- ___ (1973). *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la Psychanalyse (1964)*.
- ___ (1975). *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil.
- ___ (1981). *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil.

- ___ (2001). “L’Étourdit”, en *Autres écrits*, 449-95. Paris: Seuil.
- ___ (2005). *Le Séminaire, Livre XXII, Le Sinthome (1975-1976)*. Paris: Seuil.
- Laclau, Ernesto (2004). “An ethics of militant engagement”, en P. Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 120-137. London: Continuum.
- Lazarus, Sylvain (1996). *Anthropologie du nom*. Paris: Seuil.
- ___ (2013). *L’intelligence de la politique*. Marseille: Al Dante.
- Lazo, Pablo (2016). “La equivocada llamada de Alain Badiou a una militancia filosófica”, *AGORA*, 35(1), 27-48.
- Lecerle, Jacques (1999). “Cantor, Lacan, Mao, Beckett, *même combat*: the philosophy of Alain Badiou”, *Radical Philosophy*, 93, 6-13.
- Lévinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini*. La Haye: Nijhoff.
- Livingston, Paul M. (2008). “Review of *Being and Event*”, *Inquiry*, 51(2), 217-238.
- ___ (2012). “Badiou and the consequences of formalism”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 8(1), 131-150.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit
- Mallarmé, Stéphane (2008). *Poesías seguidas de ‘Una tirada de dados’*, (ed. bilingüe; trad. Francisco Castaño). Madrid: Hiperión.
- Maniglier, Patrice (2011). “Le tournant anthropologique D’Alain Badiou”, en Isabelle Vodoz y Fabien Tarby (eds.), *Autour d’Alain Badiou*, 235-256. Paris: Germina.
- Marx, Karl (1975). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, (trad. Wenceslao Roces). Barcelona: Grijalbo.
- Meillassoux, Quentin (1997). *L’inexistence divine*, (thèse de doctorat).
 <<https://es.scribd.com/doc/127012496/Quentin-Meillassoux-L-Inexistence-Divine>>
 (consultado el 28-02-2015).
- ___ (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.

- ___ (2008). *Histoire et évènement chez Alain Badiou*, (Intervention au séminaire “Marx au XXI^e siècle: l’esprit & la lettre”, Paris: 2 février).
<ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/Meillassoux_Paris-fev08.pdf> (consultado el 28-02-2015).
- ___ (2011a). “Destinations des corps subjectivés”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 7-21. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- ___ (2011b). “Décision et indécidabilité de l’évènement”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 121-142. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Moliner, María (2012). *Diccionario de uso del español*. Edición Manual. Madrid: Gredos.
- Nancy, Jean-Luc (2002). “Philosophie sans conditions”, en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, 64-79. Paris: L’Harmattan.
- ___ (2004). “Philosophy without conditions”, en P. Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 37-49. London: Continuum.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *La gaya ciencia*, (trad. José Mardomingo Sierra). Madrid: Edaf.
- ___ (2004). *Así habló Zarathustra*, (trad. Juan Carlos García-Borrón). Barcelona: RBA.
- Panopoulos, Dimitra (2011). “D’un antagonisme affirmatif”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 159-171. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Platón (2008). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Pluth, Ed (2009). *Alain Badiou: an introduction*. London: Polity Press.
- ___ (2009b). “Alain Badiou, kojève and the return of the Human Exception”, *Filozofski Vestnik* (What is to live? Qu’est-ce que vivre?), XXX, 197-205.
- ___ (2010). *Badiou. A philosophy of the new*. Cambridge: Polity.

- Power, Nina (2012). “Towards a new political subject? Badiou between Marx and Althusser”, en S. Bowden y S. Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, 157-173. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ramond, Charles (ed.) (2002). *Alain Badiou. Penser le multiple*. Paris: L’Harmattan.
- Rabouin, David (2011). “Objet, Relation, Transcendantale. Une introduction au formalisme de Logiques des mondes”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 23-48. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- ___; Feltham, Oliver; y Lincoln, Lissa (eds.) (2011). *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Riha, Rado (2009). “Sur le matérialisme de l’Idée”, *Filozofski Vestnik* (What is to live? Qu’est-ce que vivre?), XXX, 227-245.
- Rimbaud, Arthur (2008). *Obra poética completa*, (ed. bilingüe; trads. Miguel Casado y Eduardo Moga). Barcelona: DVD.
- Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*. Tome I: *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard. [Trad. cast. Manuel Lamana (2004). *Crítica de la razón dialéctica (precedida de Cuestiones de método): teoría de los conjuntos prácticos*. Buenos Aires: Losada.]
- Sumic, Jelica (dir.) (2000). *Universel, singulier, sujet*. Paris: Kimé.
- ___ (2009). “Infinitization of the Subject”, *Filozofski Vestnik* (What is to live? Qu’est-ce que vivre?), XXX, 247-278.
- Szabo, Árpád (1977). *Les débuts des mathématiques grecques*, (trad. Michel Federspiel). Paris: Vrin.

- Terray, Emmanuel (2011). “Le possible et le miracle”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 49-57. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- ___ (2011a). “Badiou et Sartre”, en I. Vodoz y F. Tarby (eds.), *Autour d’Alain Badiou*, 127-141. Paris: Germina.
- Tho, Tzuchien (2012). “What Is Post-Cantorian Thought?”, en S. Bowden y S. Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, 19-38. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Toscano, Alberto (2000). “To Have Done with the End of Philosophy”, *Pli*, 9, 220-238.
- ___ (2004) “Communism as separation”, en P. Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 138-149. London: Continuum.
- ___ (2011). “Théorie des autres Sujets”, en D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou*, 91-103. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Uzín Olleros, Angelina (2008). *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Vasconcelos, Guilherme (2014). “Badiou’s Ethics: A Return to Ideal Theory”, *Badiou Studies*, 3(1), 271-321.
 <http://www.academia.edu/24830703/Badiou's_Ethics_A_Return_to_Ideal_Theory>
 (actualizado el 26-09-2016).
- Vermeren, Patrice (2006). “Alain Badiou, fiel lector de Sartre 1965/2005 (Collages)”, en H. González (ed.), *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, 7-22. Buenos Aires: Colihue.
- ___ (2007). “Le postulat de l’égalité et la démocratie à venir”, *Diogène*, 220, 60-77.
 <<http://www.cairn.info/revue-diogene-2007-4-page-60.htm>> (consultado el 23-05-2015).
- ___ (2010). “Abensour, Badiou, Rancière: Contra la restauración de la filosofía política” (trad. Graciela Mayol), en Carlos Gómez Camarena y Angelina Uzín Olleros, *Badiou fuera de sus límites*, 153-166. Buenos Aires: Imago Mundi.

- Vinolo, Stéphane (2014). *Alain Badiou. Vivre en immortel*. Paris: L'Harmattan.
- Vodoz, Isabelle y Tarby, Fabien (eds.) (2011). *Autour d'Alain Badiou*. Paris: Germina.
- Wahl, François (1992). "Préface. Le soustractif" en Alain Badiou, *Conditions*, 9-54. Paris: Seuil.
[Trad. cast. Eduardo Lucio Molina y Vedia (2002). "Prefacio. Lo sustractivo", en Alain Badiou, *Condiciones*, 7-47. México: Siglo Veintiuno.]
- ___ (2002). "Présentation, Représentation, Apparaître", en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, 169-187. Paris: L'Harmattan.
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Tractatus logico-philosophicus*, (trad. Luis M. Valdés Villanueva). Madrid: Tecnos.
- Žižek, Slavoj (1997). *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- ___ (2004). "From purification to subtraction: Badiou and the Real", en P. Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 165-181. London: Continuum.
- ___ (2007a). "Badiou: Notes from an ongoing debate", *International Journal of Žižek Studies*, 2(2). <<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/37/34>> (consultado el 15-04-2012).
- ___ (2007b). "On Alain Badiou and *Logiques des mondes*", *Lacan dot com*. <<http://www.lacan.com/zizbadman.htm>> (consultado el 15-04-2012).
- ___ (2008). *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.
- ___ (2012). *Less than nothing: Hegel and the shadow of materialism*. London & New York: Verso.
- Zupančič, Alenka (2000). *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. London & New York: Verso.
- ___ (2004). "The fifth condition", en Peter Hallward (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 191-201. London: Continuum.

6.1. Seminarios en internet⁴⁴⁴

Badiou, Alain (1989-1990). *La République de Platon*. (Notas y transcripción online de Aimé Thiault y François Duvert, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/89-90.htm>> (consultado el 11-04-2013).

___ (1992)⁴⁴⁵. *Dix thèses sur l'éthique*, (intervención au séminaire de Cassin et Nancy, *Le péril éthique*). (Notas y transcripción online de Aimé Thiault y transcripción online de François Duvert, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Ethique.htm>> (consultado el 19-11-2014).

___ (1994-1995). *L'antiphilosophie (3): Lacan*. (Notas y transcripción online Aimé Thiault y François Duvert) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/94-95.htm>>; (Notas online de Daniel Fischer) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/94-95.Lacan.htm>> (consultados el 4-01-2014).

___ (1996-1998). *Théorie du sujet axiomatique*. (Transcripciones online de François Duvert, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/96-98.htm>> (consultado el 20-11-2014).

___ (1999-2000) *La Métaphysique. Cours d'agrégation 1999-2000* (Notas online de François Duvert, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/99-00.htm>> (consultado el 11-04-2013).

___ (2002) *Qu'est-ce qu'un objet?* (Notas online anónimas, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/01-02.htm>> (consultado 26-08-2014).

⁴⁴⁴ En <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/>> se pueden encontrar todos los seminarios de Badiou de los que se disponen notas o transcripciones (no son los manuscritos de Badiou) desde el curso 1985-1986. De los anteriores, desde el primero en 1975, no hay documentos disponibles; pero, de todos modos, algunos de ellos ya están siendo publicados por la editorial Fayard.

⁴⁴⁵ La fecha concreta de esta intervención es desconocida; a pesar de que nosotros mantenemos 1992, en el documento de acceso libre en internet lo localizan entre los años 1992-1993, siendo este último el año de la fecha de publicación de *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*.

- ___ (2003-2004). *Images du temps présent (3): Qu'est-ce que vivre?* (Transcripciones online de François Duvert) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/03-04.3.htm>>; (Notas online de Daniel Fischer) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/03-04.htm>> (consultados el 18-11-2014).
- ___ (2004-2005). *S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence (1)*. (Transcripción online de François Duvert, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/04-05.2.htm>> (consultado el 25-02-2012).
- ___ (2006-2007). *S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence (3)*. (Transcripción online de François Duvert, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/06-07.2.htm>> (consultado el 29-02-2012).
- ___ (2007-2008). *Pour aujourd'hui: Platon! (1)*. (Notas online de Daniel Fischer, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/07-08.htm>> (consultado el 30-09-2011).
- ___ (2008). *Introduction à L'être et l'événement et à Logiques des mondes*, (À l'Université Technique Nationale d'Athènes, le 30 janvier). (Transcripción online por R. Lopinska, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Athenes.htm>> (consultado el 08-11-2012).
- ___ (2009-2010). *Pour aujourd'hui: Platon! (3)*. (Transcripción online de Philippe Gossart, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm>> (consultado el 25-09-2011).
- ___ (2011-2012). *Que signifie "changer le monde", (2)*. (Notas online de Daniel Fischer, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/11-12.htm>> (consultado el 14-03-2012).
- ___ (2012-2013). *L'immanence des vérités, (1)*. (Notas online de Daniel Fischer, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>> (consultado el 23-09-2013).
- ___ (2013-2014). *L'immanence des vérités, (2)*. (Notas online de Daniel Fischer, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/13-14.htm>> (consultado el 8-08-2014).
- ___ (2014-2015). *L'immanence des vérités, (3)*. (Notas online de Daniel Fischer, inédito) <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/14-15.htm>> (consultado el 3-07-2015).

__ (2015-2017). *L'immanence des vérités*, (4). (Notas online de Daniel Fischer, inédito)
<<http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/15-16.htm>> (actualizado el 20-12-2016).

6.2. Documentos de audio y/o visuales

Badiou, Alain (2006a). *Philosophie en situations: Logiques d'Alain Badiou*. (Entrevista con François Noudelman, para el programa “Les Vendredis de la philosophie”, 28-04-2006) <<http://www.lacan.com/badiouone.htm>> (consultado el 18-04-2013).

__ (2006b). *Autour de Logique des mondes*. <<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=244>> (consultado el 20-04-2013).

__ (2010). *What is philosophy? (part I)*. <<https://www.youtube.com/watch?v=Z6FQkTajudY>> (consultado el 2-01-2012).

__ (2010a). *What is philosophy? (part II)*. <https://www.youtube.com/watch?v=MBtZpn_d_TQ> (consultado el 3-01-2012).

__ (2010b). *Philosophy's conditions of existence*. <<https://www.youtube.com/watch?v=C3mQugR4QYE>> (consultado el 4-01-2012).

__ (2010c). *Truth exists*. <<https://www.youtube.com/watch?v=v3hLx2-FZPY>> (consultado el 5-01-2012).

__ (2010d). *Beyond positivism and nihilism*. <https://www.youtube.com/watch?v=i_kvL1Sg6ms> (consultado el 7-01-2012).

__ (2010e). *Mysticism and philosophy*. <<https://www.youtube.com/watch?v=owZstU4aegg>> (consultado el 9-01-2012).

__ (2010f). *The process of philosophy*. <<https://www.youtube.com/watch?v=rmvdy1GyUks>> (consultado el 10-01-2012).

__ (2010g). *Questions and answers (part I)*. <<https://www.youtube.com/watch?v=obMuqH03R1M>> (consultado el 12-01-2012).

__ (2010h). *Philosophy and time*. <<https://www.youtube.com/watch?v=2pKHO12FzJc>> (consultado el 12-01-2012).

- __ (2010i). *Eternity in time*.
<<https://www.youtube.com/watch?v=k5wsT9fF9AM>> (consultado el 13-01-2012).
- __ (2010j). *What is to be done?*
<<https://www.youtube.com/watch?v=kBzp0PZKtwc>> (consultado el 14-01-2012).
- __ (2010k). *Questions and answers (part II)*.
<<https://www.youtube.com/watch?v=SrFlz9BvqTQ>>(consultado el 16-01-2012).
- __ (2012) *Que signifie changer le monde? (7)*. (Seminario 14-03-2012).
<<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=800>> (consultado el 27-05-2013).
- __ (2012a). *Le désir de révolution*, (conférence au “Festival Philo Escales”).
<<https://www.youtube.com/watch?v=zxRzDOkIxOo>> (consultado el 26-01-2014).
- __ (2013a). *Alain Badiou (1/4): métaphysique du multiple*. (Entrevista con Adèle Van Reeth, para el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance”, 21-01-2013)
<<http://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/avec-alain-badiou-14-metaphysique-du-multiple>> (Consultado el 21-01-2013).
- __ (2013b). *Alain Badiou (2/4): philosophie et théâtre*. (Entrevista con Adèle Van Reeth, para el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance”, 22-01-2013)
<<http://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/avec-alain-badiou-24-philosophie-et-theatre>> (Consultado el 22-01-2013).
- __ (2013c). *Alain Badiou (3/4): lire et réécrire Platon*. (Entrevista con Adèle Van Reeth, para el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance”, 23-01-2013).
<<http://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/avec-alain-badiou-34-lire-et-reecrire-platon>> (Consultado el 23-01-2013).
- __ (2013d). *Alain Badiou (4/4): penser l’universel*. (Entrevista con Adèle Van Reeth, para el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance”, 24-01-2013).
<<http://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/avec-alain-badiou-44-penser-luniversel>> (Consultado el 24-01-2013).

- ___ (2013e). *Où va la philosophie française?* (Entrevista con Adèle Van Reeth, para el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance”, 25-01-2013).
<<http://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/ou-va-la-philosophie-francaise>> (Consultado el 25-01-2013).
- ___ (2014). *L'objet comme forme de l'être et la relation comme forme de l'existence*.
<<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1802>> (consultado el 3-08-2014).
- ___ (2014a). *Qu'est-ce qu'une vérité?* <<https://www.youtube.com/watch?v=hgWO7E3zrrU>>
(consultado el 28-04-2015).
- ___ (2015). *Multiplicités et relations: un dilemme otologique*.
<<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=2248>> (consultado el 2-12-2015).
- ___ con Alunni, Charles (2014). *Relation-Objet et onto-logie: ensembles ou catégories*.
<<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1803>> (consultado el 3-08-2014).
- Dreyfus, Dina et al. (1965). *Philosophie et vérité*.
<<https://www.youtube.com/watch?v=v3M0SJ2sJqg>> (consultado el 9-11-2013).
- Meillassoux, Quentin (2008). *Histoire et événement chez Alain Badiou*, (Intervention au séminaire “Marx au XXI^e siècle: l'esprit & la lettre”, Paris: 2 février).
<<http://video.rap.prd.fr/paris1/chspm/QMEILLASSOUX.mov>> (consultado el 28-02-2015).

ANEXO

Activación singular de un procedimiento de verdad		Sujeto fiel (Producción de un procedimiento de verdad ⁴⁴⁶)					Destinaciones subjetivas		
Proceso post-acontecimental	Fondo ontológico (A)	Huella acontecimental (ε)	Cuerpo ε	Presente (local)	Afecto ⁴⁴⁷ [affect]	Presente (global) (π)	Sujeto reactivo	Sujeto oscuro	Sujeto fiel (reactivado)
Política*	Estado y gente (representación y presentación) $A < \text{Est} (A)$	Fijación de la superpotencia del Estado $\varepsilon \Rightarrow (\text{Est} (A) = \alpha)$	Organización	Nueva máxima igualdaditaria	Entusiasmo	Secuencia [séquence]	Negación	Fascismo	Invariantes comunistas
Arte**	Intensidad sensible y calma de las formas $S \leftrightarrow f$	Lo que era informe puede ser forma $\neg f \rightarrow f$	Obra	Nueva intensidad perceptiva	Placer	Configuración	Academicismo	Iconoclastia	Neoclasicismo
Amor***	Disyunción sexualizada $m \perp f$	Objeto indeterminado (encuentro) $(\exists u) [m \leq u \text{ y } f \leq u]$ ⁴⁴⁸	Pareja (bi-sexuada)	Nueva intensidad existencial	Alegría	Encantamiento [enchantment]	Conyugalidad	Fusión posesiva	Segundo encuentro
Ciencia****	Límite entre el mundo captado o no captado por la letra $l (m) \mid \neg l (m)$	Lo que era rebelde a la letra se somete a ella $\neg l (m) \rightarrow l (m)$	Resultado (ley, teoría, principios...)	Nuevas luces	Beatitud (o bienestar)	Teoría	Pedagogismo	Oscurantismo	Renacimiento

⁴⁴⁶ Aunque en el cuadro no quede claro –pues la complejidad de su estructura lo impide–, ésta es la destinación subjetiva que corresponde al sujeto fiel.

⁴⁴⁷ Seguimos aquí la clasificación actualizada por Badiou (2015b) en *Métaphysique du bonheur réel*. Ver, en el apartado 2.2.3.1. El sujeto (meta-física), la nota nº 316.

⁴⁴⁸ Si bien aquí no realizamos ninguna modificación con respecto al original, sí que consideramos que hay una errata en la explicación del tipo subjetivo amoroso –tanto en la versión original (ver Badiou, 2006: 82-83) como en, al menos, las ediciones vertidas al inglés y al español–. Lo que en las explicaciones narrativas aparece como $(\exists u) [u \leq f \text{ y } u \leq m]$, en el cuadro lo vemos como $(\exists u) [m \leq u \text{ y } f \leq u]$. Por nuestra parte, consideramos que si esa nueva existencia (u) es aquí equivalente a la huella ε , y $E\varepsilon = M$ en todo caso (ver apartado 2.2.3.3. El cuerpo subjetivado (física)), lo que significa que siempre ostentará el grado máximo de aparición, y todo otro elemento del mismo objeto siempre será menor que ε ; entonces la forma adecuada es la segunda, o sea $(\exists u) [m \leq u \text{ y } f \leq u]$. La primera opción, $(\exists u) [u \leq f \text{ y } u \leq m]$, no haría referencia más que a una mera relación mundana regida por la conjunción entre dos elementos (f y m), en cuyo caso siempre tendría que ser igual o inferior al valor de aparición del menor de los dos elementos que estén en relación; lo que, por otro lado, tampoco carecería de sentido teniendo en cuenta que se parte de una incompatibilidad fundamental. De modo que, a falta de mayor concreción, ambas pueden ser posibles; aunque sólo a una de las dos es a la que Badiou pretendía referirse. Nosotros respetaremos la errata.

* La distancia en el mundo entre el Estado (Est(A), representación) y la capacidad afirmativa de la masa de gente (A, presentación) permanece errante. Pero un acontecimiento (ϵ) fija esa superpotencia [*surpuissance*] de Est(A), es decir, $\epsilon \Rightarrow \{\text{Est}(A) = \alpha\}$. Un nuevo cuerpo subjetivado se construye punto por punto a partir del axioma afirmativo de la huella acontecimental (ϵ). Esta nueva forma de organización (nuevo cuerpo subjetivado) permite la producción de un presente que Badiou, recurriendo a Sylvain Lazarus⁴⁴⁹, clasifica como un “modo histórico de la política”. El sujeto reactivo también implica una forma de organización inventiva, pero reaccionaria [*réactionnaire*] frente a la secuencia creativa. Un fascismo [*fascisme*] genérico, en sentido amplio (más allá del significado que adquirió en los años 30), obcecado en la destrucción del cuerpo subjetivado y ocultación del nuevo presente, es lo que mejor denomina la forma que adquiere el sujeto oscuro.

** En el terreno de las verdades artísticas, el mundo ve cómo, a partir del surgimiento acontecimental, se desmorona el régimen establecido por la tensión –como forma singular– surgida entre la intensidad de lo sensible y la calma de la forma ($S \leftrightarrow f$). Lo informe en el mundo anterior lega una huella acontecimental a partir de la cual la constitución de un nuevo cuerpo subjetivado introducirá lo informe como forma: $\neg f \rightarrow f$. La producción del nuevo presente toma la forma de una configuración artística inédita hasta el momento, compuesta por el conjunto de obras y realizaciones efectivas surgidas de la conminación que la huella acontecimental (ϵ) –que permanece tras la aparición y desaparición del acontecimiento– ejerce para la formación del cuerpo subjetivado (ϕ) que ellas (las realizaciones efectivas) componen. El sujeto reactivo se afanará en mantener tal novedad formal como una simple deformación de las formas establecidas antes de la aparición acontecimental; todo procedimiento de verdad implica la consiguiente aparición de un nuevo *academicismo* [*académisme*] esforzado en mantener los criterios previos al acontecimiento. Bajo la ficción de un cuerpo sublime (C), divino o puro, surge el sujeto oscuro, que considera lo informe abyecto y pretende, situándose en una posición *iconoclasta* [*iconoclaste*], eliminar toda realización efectiva incluida en el cuerpo del sujeto artístico fiel.

⁴⁴⁹ Ver Lazarus (1996), donde se sostiene que la política como pensamiento es singularidad y que, en consecuencia, no siempre hay política. Lazarus escapa de la historicidad hegeliana para afirmar que la política como pensamiento es rara, precaria, secuencial (tiene un comienzo y un final). Cada singularidad política, cada secuencia conforma un modo histórico de la política; “las singularidades políticas son lo múltiple de la categoría de modo histórico de la política”, escribe Badiou (1998a: 43 trad.) refiriéndose a la propuesta de Lazarus.

*** Es la figura del Dos-absoluto la que aparece tras el encuentro azaroso. Hay una incompatibilidad fundamental, que aquí Badiou deja reducida a la diferencia sexual, afirmando que son los sexos los que no tienen ninguna relación: $m \perp f$. Lo que sostiene esta figura del Dos es la afirmación de que sí hay algo en común entre esas dos personas (m y f, separadas originariamente), a saber, el encuentro amoroso; y que son las dos las que toman parte en la constitución de esa nueva figura (u), de la que se afirma su existencia pero no se sabe qué es: $(\exists u) [u \leq f \text{ y } u \leq m]$ ⁴⁵⁰. Bajo esta figura “se realiza de manera a-social la verdad del Dos” (Badiou, 2006: 83; 93 trad.). El sujeto reactivo trabaja desde el interior de la configuración, como siempre, para su “legalización abstracta, (...) reducción a la rutina, (...) sumisión a garantías y a contratos”: la *conyugalidad* [*conjugalité*]. El sujeto oscuro, bajo el amparo de un destino amoroso originario, de un “Cuerpo fusional [*fusionnel*] único” (C) e inseparable, establece una relación posesiva violenta, a la que Badiou denomina *fusión* [*fusion*].

**** El mundo según la ciencia es el que establece un límite entre el mundo captado y no captado (rebelde a dicha captación o sumisión) por la letra; una frontera se sitúa entre el mundo “sometido a las inferencias literales” y el que no lo está. Pero el acontecimiento, con su huella, adviene para desplazar y establecer la posibilidad de cambio de esa frontera: “una disposición abstracta del mundo, supongamos **m**, que era como el fondo insumiso de la literalización [*littérialisation*], adviene a la transparencia simbólica” (Ibíd.: 84; 94 trad.): $\neg I(\mathbf{m}) \rightarrow I(\mathbf{m})$. Se puede apreciar aquí un isomorfismo de la huella acontecimental de la ciencia con respecto a la del arte; pero mientras el arte “trata de lo sensible y de la varianza de sus formas”, la ciencia lo hace “de lo inteligible y de la invariancia de sus ecuaciones”: “la ciencia se revela como el reverso del arte”. El nuevo presente que se crea en torno a la huella acontecimental (ϵ) es una nueva teoría. El *pedagogismo* [*pédagogisme*] del sujeto reactivo reduce la ciencia al amontonamiento de resultados en un intento de imposibilitar la discriminación entre lo establecido y lo que supone un nuevo presente. El *oscurantismo* [*obscurantisme*], centrado en la moralidad, en el sentido de lo humano, en la formación de comisiones éticas de Estado, “descompone los enunciados” y arruina los cuerpos –literales o experimentales– que los portan.

⁴⁵⁰ Recuérdese lo apuntado unas páginas más arriba en lo relativo al cuadro sobre las formas subjetivas, concretamente en la nota a pie de página nº 448.