

*Alain Badiou y
Giovanbattista Tusa*

Acerca del fin

Conversaciones

*Alain Badiou y
Giovanbattista Tusa*

Acerca del fin

Conversaciones

Traducción

Cristóbal Thayer



**COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES**

Badiou, Alain

El fin / Alain Badiou ; Giovanbattista Tusa. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.

112 p.; 20 x 14 cm.

Traducción de: Cristóbal Thayer.

ISBN 978-987-3687-47-1

1. Filosofía. 2. Política. I. Tusa, Giovanbattista II. Thayer, Cristóbal, trad. III. Título.

CDD 320.01

Primera edición en francés: *De la fin. Conversations*, Éditions Mimésis, París, 2017.

Traducción: Cristóbal Thayer

Revisión de la traducción: María del Carmen Rodríguez

Traducción del "Exergo. Infinidad de verdades": Ezequiel Gatto

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *Getty*, Leila Tchopp, 2011

"Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Victoria Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine."

"Esta obra, publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Institut français d'Argentine."



© de los textos, Alain Badiou y Giovanbattista Tusa

© 2019, de la edición Tinta Limón

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Palabras previas. Alain Badiou en Argentina, por Tinta Limón	7
Apólogo, por Giovanbattista Tusa	13
Acerca del fin. Conversaciones	
Prólogo	25
Acerca del fin	35
Epílogo	73
CODA. ¿Al final? Acerca de Europa y de la filosofía	77
Exergo. Infinidad de verdades, por Giovanbattista Tusa	81
Posfacio. El deseo, el sujeto y la ley. Alain Badiou y su conjuración de los iguales, por Jun Fujita Hirose	95
Pequeña biblioteca selectiva de Alain Badiou (con las traducciones disponibles en castellano)	103

Palabras previas
Alain Badiou en Argentina
por Tinta Limón

Alain Badiou no es un pensador ignorado: hace ya varios años que su obra se traduce al castellano de modo íntegro. Además de la trilogía de *El ser y el acontecimiento* y una decena de libros importantes como *Manifiesto por la filosofía*, *El siglo*, *Breve tratado de ontología transitoria* o su *San Pablo*, las librerías están pobladas de breves intervenciones sobre el amor, el teatro, el cine, la historia de la filosofía o de las revoluciones. Entre ellas se destacan sus diálogos, entrevistas que Badiou fue concediendo a filósofos, psicoanalistas, militantes, el amplio universo de sus interlocutores. En particular, en Argentina su obra ha sido estudiada y difundida por la revista *Acontecimiento*, dirigida durante décadas por su amigo Raúl Cerdeiras.

Si nos remontamos en el tiempo, la presencia de Badiou en Argentina se renueva en la coyuntura 2001. El año anterior a aquel diciembre en que todo parecía ponerse en duda, el filósofo francés tomó la palabra en público en el auditorio de ATE Nacional, en la avenida Independencia, en el marco del Encuentro por un Nuevo Pensamiento de la Confederación de Trabajadores Argentinos. En aquel momento la CTA, central sindical alternativa que lideraba la lucha del movimiento popular contra la agresividad neoliberal del gobierno de Menem, proponía un programa de autonomía gremial, social y política y la convocatoria a intelectuales radicales era parte de su actividad. La filosofía del acontecimiento era estudiada, en ese contexto, por una miríada de grupos de estudio, cátedras y gabinetes psi en ciudades de todo el país. Estudiar a Badiou implicaba pasar por sus maestros: Sartre, Althusser y Lacan; aprender a leer axiomas matemáticos; intentar comprender las articulaciones filosóficas entre el poema, la ciencia, el psicoanálisis y la política (los célebres

“procedimientos genéricos de verdad”). Particularmente pregnante resultó en nuestro medio la idea según la cual la subjetividad no es patrimonio de los individuos (existencias tomadas en su finitud, incapaces de auténticas ideas) sino de sujetos atravesados por dinámicas imprevisibles (“eventos”), que abren mundos (“verdades”), que es preciso luego sostener y desplegar (sujeto como “militante fiel” de una verdad). Y también la idea política –concebida al calor de la revuelta zapatista– según la cual no hay emancipación sino “a distancia del Estado”, instancia biopolítica a cargo de neutralizar el acontecimiento. La obra precoz y original de Ignacio Lewkowicz, trágicamente interrumpida hace década y media, fue una de las gemas de ese auténtico humus teórico.

En los últimos años Badiou ha insistido en la importancia de sostener la idea del comunismo. Luego del fracaso de las revoluciones socialistas del siglo XX el mundo se oscurece en la noche de la globalización capitalista. La vida humana como tal es incapaz de reaccionar así como de inventar algo nuevo. Las verdades, los acontecimientos, las creaciones pertenecen a la aventura de un pensamiento capaz de ser sorprendido por impensados, acontecimientos, devenires que escapan a la anticipación y al control. En *Acerca del fin*, un diálogo con Giovanbattista Tusa, Badiou vuelve a proponer la resistencia absoluta a un fin del pensamiento y de la política articulando los argumentos de sus textos clásicos junto a la convicción de un renacer –que es necesariamente una reinvencción– del marxismo. A sus ojos, la filosofía es la práctica que no se resigna a la finitud (sobre este particular Jun Fujita Hirose escribe un magnífico epílogo deleuziano). Menos que menos al fin impuesto por la noche del liberalismo, en la que el mundo ya no admite ser otra cosa que lo que es y la realidad total se impone de tal modo que solo cabe acomodarse a ella o bien adoptar la actitud del decepcionado. Cualquier cosa menos la rebelión. Toda la argumentación del filósofo intenta demostrar la dignidad de enfrentar por todos los medios esta realidad espiritual, económica y política (llamada en el libro “deseo de Occidente”) que aniquila todo posible. La filosofía

debe retomar el proyecto del movimiento comunista, única chance de crear nuevos posibles.

En las páginas de esta conversación, Badiou anuncia el paso del dos al tres. Del antagonismo sin mediación del siglo XX, a la distinción trinitaria actual, según la cual hay que precisar, en el terreno histórico, entre estado del capital, movimiento comunista y organización política. Tres términos que no deberían volver a simplificarse en dos, como lo hicieron de diversas maneras los bolcheviques (asimilando positivamente partido con Estado) o los anarquistas (asimilándolos negativamente). La trinidad cristiana, dice ahora Badiou, es una idea política de gran utilidad: la división entre Estado y movimiento debe concretarse por medio de una organización (partido) que instituya los efectos normativos de la excepción comunista a distancia del Estado y mas allá de la duración de los movimientos. De allí que este libro sea parte de una larga conversación con los militantes políticos sobre el potencial subversivo del acontecimiento.

He escrito esta breve nota inicial (que no tiene nada de introductoria) el 17 de enero de 2017, un día después del último seminario de Alain Badiou en el Teatro de la Comuna en Aubervilliers, con motivo de su cumpleaños número ochenta.

*París, 17 de enero de 2017,
Giovannbattista Tusa*

Apólogo
por Giovanbattista Tusa

“El comienzo es la negación de lo que comienza con él”.¹

F. W. J. Shelling

“[...] la ‘contradicción’ es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella misma es afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas circunstancias [...]”.

L. Althusser, *Pour Marx*

El narrador italiano Ítalo Calvino ha visto siempre en París un símbolo de otro lugar, la ciudad extranjera:² en París, escribió, “tengo mi casa de campo, en el sentido de que, al ejercer la profesión de escritor, una parte de mi trabajo la puedo hacer en soledad, poco importa el lugar, en una casa aislada en el medio del campo o en una isla, y esta casa de campo yo la tengo en pleno centro de París”.³

Los personajes de las novelas y relatos de Calvino a menudo demuestran una unión singular de ascesis y obstinación, conjugada sin embargo, misteriosamente, con una tenaz curiosidad por los seres humanos y sus situaciones contradictorias, por sus extrañezas, por sus singularidades. En *Il barone rampante* (*El barón rampante*) Calvino cuenta la historia de Cosimo, hijo mayor del barón Arminio Piovasco de Rondó, quien con apenas doce años de edad y tras una pelea con sus padres por un guiso y una sopa de caracoles que se negó a comer,

1. F. W. J. Shelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, t. VIII, p. 600.

2. “[...] Para mí la ciudad sigue siendo Italia. París es más el símbolo de otro lugar que otro lugar”. Extraído de la entrevista con Calvino, “Un altrove da cui guardare l’universo”, *Paese sera*, 7 enero 1978.

3. I. Calvino, “Eremita a Parigi” (1974), in *Romanzi e racconti*, Milano, Mondadori, collezione “I Meridiani”, 1994, vol. III, p. 104. [*Ermitaño en París. Páginas autobiográficas*, traducción Ángel Sánchez-Gijón, Madrid, Siruela, 2004.]

decide treparse hasta la horquilla de una gruesa rama de la encina de su jardín y no descender nunca más de ella.

La familia de Cosimo no se distingue por su particular severidad, y sin embargo Cosimo, a pesar de un contexto familiar después de todo favorable, manifiesta una invencible obstinación por querer seguir su propia vía, su propio modo preciso, aunque excéntrico, de estar en el mundo.

El barón rampante nos transporta al siglo XVIII, en el París de la Ilustración. Cosimo vive sobre los árboles, pero mantiene una ferviente correspondencia epistolar con Rousseau. En un momento dado, construye incluso una biblioteca, también colgante, que contiene los volúmenes de la *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot. Es precisamente a Diderot a quien envía su *Proyecto de Constitución de un Estado ideal fundado sobre los árboles*.

Para Deleuze y Guattari, la utopía es la conjunción de la filosofía con el medio ambiente: la utopía realiza “la conexión de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero también ya ciudad griega. Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época [...] designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que esta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio”.⁴ Utópico es por cierto el *paradeigma* (modelo) de la Πολιτεία (*República*) de Platón, libro cuya intención es abordar lo que Platón mismo definía φιλοσοφία περι τὰ ἀνθρώπινα (filosofía de las cosas humanas), modelo de una *polis* que no existe en ningún lugar del mundo, descrito en el libro IX, al final del diálogo:

Comprendo: hablas de la ciudad (πόλει) cuya fundación acabamos de describir, y que se halla solo en las palabras [592b], ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.

Pero tal vez resida en el cielo un modelo (παράδειγμα) para

4. G. Deleuze-F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 96-97. [*Qué es la filosofía*, traducción Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 101.]

quien quiera verlo y, tras verlo, regular el gobierno de su alma. En nada hace diferencia si dicha ciudad (πόλις) existe o va a existir en algún lado, pues él [el filósofo] actuará solo en esa política, y en ninguna otra.

El compromiso filosófico es extraño: o más bien, según Alain Badiou, crea una extrañeza. Es diferente del compromiso político o del compromiso civil, precisamente porque está marcado por esa extrañeza interior.

La verdad, axiomática y genérica, fundadora, plantea para Badiou sus propias condiciones de posibilidad: no deductibles de ninguna premisa, que no pueden confundirse con la simple coherencia, la correspondencia o la verificación de las lógicas comunes. La noción de verdad sobrepasa aquello que puede ser probado o demostrado. No se deduce: la filosofía tiene que reconocer y declarar su existencia.⁵ La revolución, escribe “es lo que da una vuelta de más, no es un comienzo absoluto, es algo que es arrebatado en la espiral de un nuevo ciclo. Creo que es necesario representarse el presente como la declaración de un arrebato, de lo que es efectivamente arrebatado en la proyección. La declaración –para retomar la palabra de Mallarmé, que es conveniente en grado sumo– es la coextensión arrebatada de la repetición y la proyección”.⁶

En cierto modo, Badiou se vuelve a conectar con la noción de autenticidad de la decisión como desapego, interrupción del *continuum* anónimo del *das man* heideggeriano. *Das man*, el “se” o el “uno”, descrito por Heidegger en *Sein und Zeit*, es todo el mundo en general pero nadie en particular; aunque en él pueda incluirse el sujeto mismo de la enunciación, no es nunca asignable a una realidad concreta

5. Sobre este punto, véase el bello ensayo de Daniel Bensaïd, “Alain Badiou et le miracle de l'événement”, en *Résistances. Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001.

6. A. Badiou, *Le Séminaire - Images du temps présent* (2001-2004), p. 168. [Al final del libro Giovanbattista Tusa ofrece una Bibliografía selectiva de la obra de Alain Badiou. Cuando las hay, hemos agregado en esa Bibliografía las traducciones castellanas. A lo largo del libro, cada vez que Tusa cita los textos de Alain Badiou, remitimos el nombre del texto y el número de página –hacemos lo mismo con las traducciones castellanas–. El lector encontrará la referencia completa en esta Bibliografía. N. de E.]

y circunscrita a la que sería posible oponerse. Su fuerza reside precisamente en la producción de una forma de autoridad sin encarnarse nunca en ninguna subjetividad específica.

Para Badiou, es una interrupción la que provoca el desgarramiento, el pasaje del animal genérico al sujeto: si no hay ética “en general”, escribe, “es que falta el Sujeto abstracto, y habría que proveerlo. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a devenir sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto. Lo que quiere decir que todo lo que es, su cuerpo, sus capacidades, se encuentra en un momento dado requerido para que una verdad haga su camino. Es entonces que el animal humano es intimado a ser el inmortal que no era”.⁷

En su libro sobre Pablo de Tarso, Badiou evoca una concepción formal laicizada de la *gracia*. La gracia, “afirmación sin negación preliminar”, no es un momento de lo Absoluto. La posición de Pablo es antidialectica de modo radical y “la muerte no es en ella, de ninguna manera, el ejercicio obligado de la potencia inmanente de lo negativo”. La gracia es más bien puro y simple encuentro y todo el asunto reside en saber “si una existencia cualquiera encuentra, rompiendo con la ordinaria crueldad del tiempo, la oportunidad material de servir a una verdad y de convertirse así, en la división subjetiva, más allá de las obligaciones de sobrevivencia del animal humano, en un inmortal”.⁸

Lo sujetos son “puntos” de verdad, ocurrencias *locales* del proceso de verdad, de las inducciones particulares e incomparables. Sujeto que, para Badiou, “sobrepasa al animal (pero el animal es su único soporte), exige que algo haya pasado, algo irreductible a su inscripción ordinaria en ‘lo que hay’. A este *suplemento*, llamémoslo un *acontecimiento*, y distingamos al ser-múltiple, donde no se trata de la verdad (sino solamente de opiniones), del acontecimiento que nos constriñe a decidir una

7. A. Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, p. 60. [*La ética*, Herder, p. 69]

8. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 80. [*San Pablo. La fundación del universalismo*, p. 70. Traducción ligeramente modificada.] Badiou escribe también en *La ética*: “La llegada del ascetismo es idéntica al descubrimiento de un sujeto de verdad como puro *deseo de sí*. El sujeto debe de alguna manera continuar por sus propias fuerzas, ya sin la protección de las ambigüedades de la ficción representativa”, *L'éthique*, p. 79. [*La ética*, Herder, p. 88.]

nueva manera de ser. Semejantes acontecimientos están perfectamente atestiguados: la Revolución Francesa de 1792; el encuentro de Eloísa y Abelardo; la creación galileana de la física; la invención por Haydn del estilo musical clásico... Pero también: la Revolución Cultural China (1965-1967); una pasión amorosa personal; la creación por el matemático Grothendieck de la teoría de los Topos; la invención por Schönberg del dodecafonismo...”.⁹ El acontecimiento está entonces en la posición paradójica de ser a la vez situado, pero también y al mismo tiempo desvinculado de todas las reglas de la situación. En el corazón mismo de toda situación, como fundamento de su ser, hay un “vacío *situado*”: el acontecimiento nombra el vacío “en tanto nombra lo *no sabido* de la situación”. Como en el caso del ejemplo célebre que tiene por nombre “Marx”, que “provoca un acontecimiento en el pensamiento político en la medida en que designa, bajo el nombre de proletariado, el vacío central de las sociedades burguesas incipientes. Pues el proletariado, sumido en la privación total, ausente de la escena política, es aquello alrededor de lo cual se organiza la plenitud satisfecha del reino de los propietarios de capitales. Por último –concluye Badiou– diremos que el carácter ontológico fundamental de un acontecimiento es el de inscribir, nombrar, el vacío situado que es la razón por la cual aquel se constituye como acontecimiento”.¹⁰



Imagen extraída del filme “Tout va bien” de J.-L. Godard y J.-P. Gorin.

9. A. Badiou, *L'éthique*, p. 61. [*La ética*, pp. 70-71.]

10. *Ibid.*, p. 93. [*ibid.*, p. 102.]

El *Abbau* de Heidegger, la gran “deconstrucción” de Heidegger, es el desmontaje de aquello que se ha edificado sobre el comienzo: en un mismo gesto sacude el edificio de la tradición metafísica y funda el auto-posicionamiento histórico de esta tradición, llevando la filosofía a su extremo, a sus extremidades, si se quiere, a sus *confines*.

Heidegger, que “se instala en la llegada de un más allá de la filosofía, la llegada de un ‘pensamiento pensante’” [...] pone a la filosofía, según Badiou, “bajo una determinación más esencial que ella misma que trasciende la disposición filosófica”:¹¹ está, en la perspectiva heideggeriana, “destinada, o despunta inicialmente, por una disposición de pensamiento [...] más originaria y más esencial que ella misma”, es decir, la disposición metafísica. El destino de la filosofía y su capacidad debe medirse siempre según esta condición que es más profunda y decisiva: que ella no puede ser ella misma. La idea dominante de la gran construcción heideggeriana es para Badiou “que la metafísica está históricamente agotada, pero que el más allá de este agotamiento no nos ha sido dado aún”.¹² La filosofía, entonces, ha permanecido prisionera, “presa entre el agotamiento de su posibilidad historial y la llegada sin concepto de un cambio total salvador. La filosofía contemporánea combina la deconstrucción de su pasado y la espera vacía de su porvenir”.¹³

“Todo mi propósito”, escribe lacónicamente Badiou en *Condiciones*, “es romper con este diagnóstico”.¹⁴



11. A. Badiou, *Le Séminaire - Images du temps présent*, p. 317.

12. A. Badiou, *Conditions*, p. 58. [*Condiciones*, p. 51.]

13. *Idem.* [*Ibid.*, p. 52.]

14. *Idem.* [*Idem.*]

Tout va bien es un filme francés escrito y realizado por Jean-Luc Godard y Jean-Pierre Gorin, aparecido en 1972, que cuenta una huelga en una fábrica, con piquete y secuestro del patrón, en la Francia posterior a Mayo del 68.

En esto Badiou ve “una alegoría del izquierdismo que toca a su fin”, el relato de lo que tuvo lugar entre 1969 y 1972, el balance político de un fin, incluso, insiste, “del fin de un comienzo”.¹⁵

En cierto modo, el filme de Godard abre una reflexión sobre las condiciones a partir de las cuales podría surgir lo nuevo y modificarse la creación por la experiencia de las luchas populares. Según Badiou, se trata de una verdadera reeducación de un artista pequeñoburgués y una joven a través de la revuelta y el amor.



Imagen extraída del filme “*Tout va bien*” de J.-L. Godard y J.-P. Gorin.

Y tal es, “en su extraña belleza intemporal, la declaración del filme de Godard”, escribe Badiou: “‘Todo está bien’ es el espíritu de los que se organizan libremente y solo tienen que rendirse cuentas a sí mismos”.¹⁶

15. A. Badiou “La fin d’un commencement. Notes sur *Tout va bien* de Jean-Luc Godard et Jean-Pierre Gorin”. Texto de una conferencia dictada en Nantes el 14 de febrero de 2003, por invitación de la asociación *La vie est à nous*, en el marco de la retrospectiva “*Jean-Luc Godard: années politiques*”, en A. Badiou, *Cinéma*, p. 389. [trad. cast. de la conferencia, en Alain Badiou, *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*, p. 101.]

16. *Ibid.*, p. 402. [*ibid.*, p. 111.]

Acerca del fin
Conversaciones

En mayo de 2016, acompañado por mi amigo cineasta Armel Hostiou, quien filmó toda la conversación, hemos dialogado con Alain Badiou sobre el tema del fin, de la finitud, de la militancia, de la obstinación y de muchas otras cosas también.

La transcripción refleja aproximadamente, con algunas pequeñas correcciones que tienen por fin evitar algunas redundancias, lo que se ha dicho en esa ocasión.

Finalmente, un gran agradecimiento a Isabelle Vodoz por su hospitalidad.

París, enero de 2017, G. Tusa

*Y el extranjero vestido con sus nuevos pensamientos
Consigue más partidarios en las vías del silencio.
Saint John Peirce, Anábasis*

Giovanbattista Tusa: La cosa nace difícil y oscura.

Conocemos bien la escena. Un hombre cuenta y otros lo escuchan. La historia que narra, una vez más, es la de la caverna de Platón. Esta historia de prisioneros, ascetas e ilusiones es muy conocida, pero aún la seguimos contando.

Los cautivos están encadenados en una morada subterránea en forma de caverna, con el rostro vuelto hacia la pared opuesta a la entrada e imposibilitados de ver otra cosa. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto que bordea un pequeño muro. Atrás de este muro desfilan personas que llevan sobre sus hombros objetos heteróclitos, estatuillas de hombres y de otros animales. De estos objetos los cautivos solo ven la sombra proyectada por el fuego en el fondo de la caverna y solo escuchan los ecos de las palabras que intercambian las personas que llevan las estatuillas. Habitados desde su nacimiento a contemplar estas vagas imágenes, a escuchar estos sonidos confusos cuya procedencia ignoran, viven en un mundo de ilusiones que toman por la realidad. De pronto, uno de ellos se libera de sus cadenas y se arrastra hacia la luz. Al principio, lo enceguece. La luz del sol lo lastima, no logra distinguir nada de lo que le rodea. Instintivamente, busca que sus ojos descansan en la sombra indolora. Poco a poco, sin embargo, sus ojos se acostumbran a la luz y comienza a ver el reflejo de los objetos en el agua. Luego, se siente preparado para mirarlos directamente. Finalmente, se volverá capaz

de sostener la mirada ante el brillo del sol. Entonces se da cuenta de que su vida anterior no fue más que un sueño de sombras y se compadece de sus antiguos compañeros de cautiverio. Pero si vuelve a descender cerca de ellos para instruirlos, para mostrarles el engaño en el que viven y describirles el mundo de la luz, hasta los más prudentes lo tratarán de loco y llegarán incluso a amenazarlo de muerte si se obstina en ello.

También es conocido el final de la historia, y usted, Alain, lo cuenta en su libro *La República de Platón*, aunque sitúa la caverna en una gigantesca sala de cine. Como se sabe, el evadido volverá junto a los suyos a la caverna de las sombras.¹

Pero quiero leer lo que usted ha escrito en su “traducción” de Platón:

En cuanto a la anátesis del evadido en la montaña y la contemplación de las cimas, planteemos que es la ascensión del Sujeto hacia el lugar del pensamiento. Estas comparaciones, mis jóvenes amigos, son conformes a lo que yo espero y ustedes tanto desean conocer. Es solo desde el punto del Otro, y no del individuo –esa pobre cosa, aunque fuera Sócrates–, desde donde se decide si mi esperanza está fundada. Solo puedo

1. La historia se sitúa, esta vez, en el interior de una gigantesca sala de cine. El evadido, sale de la sala oscura en la que se proyectan las imágenes, “primero se enche por el esplendor de cada cosa y no ve nada de todo aquello de lo que decimos comúnmente: ‘Eso existe, está en verdad ahí’ [...] Intenta, no obstante, habituarse a la luz. Después de muchos esfuerzos, bajo un árbol aislado, termina por discernir el trazo de sombra del tronco, el recorte negro de las hojas, que le recuerdan la pantalla de su antiguo mundo. En un charco al pie de un peñasco alcanza a percibir el reflejo de las flores y de las hierbas. De allí pasa a los objetos mismos. Poco a poco, se va maravillando con los bosquecillos, con los pinos, con una oveja solitaria. Cae la noche. Al levantar los ojos hacia el cielo, ve la luna y las constelaciones, y aun alzarse a Venus. Sentado rígido sobre un viejo tronco, espía a la radiante. Ella emerge de los últimos rayos y, cada vez más brillante, declina y se abisma a su vez. ¡Venus! Al fin, una mañana, es el sol, no en las aguas modificables, ni según su reflejo exterior, sino el sol mismo, en sí y para sí, en su propio lugar. Lo mira, lo contempla, sumido en la beatitud de que sea tal cual es”. A. Badiou, *La République de Platon*, pp. 369-370. [*La República de Platón*, p. 276.]

afirmar que toda vez que algo me apareció, sean cuales fueran el tiempo y el lugar de esa experiencia, se disponía según un único principio de aparición, el suyo. En el extremo límite del saber, casi fuera de su campo, está lo que llamo falsamente la Idea de la Verdad. “Falsamente” porque, como ya les he dicho, dado que la Verdad sostiene la idealidad de toda Idea, no puede ser ella misma una Idea como las otras. Por eso es tan difícil, además, construir su concepto.²

Como se sabe, para Heidegger, la duplicidad del comienzo de la metafísica y el cambio³ en la esencia de la verdad se realizan de un solo y mismo gesto. La interpretación de Heidegger se consagra en gran parte a trazar los contornos de las dos determinaciones de la esencia de la verdad, tal como estas operan en la alegoría de la caverna. La alegoría de la caverna es la historia de la *Paideia*. Insistiendo en el carácter intraducible de esta palabra, Heidegger intenta una simple aproximación a ella con la voz alemana *Bildung*, en el sentido antiguo del término, así como una aproximación análoga con el vocablo francés *éducation*. Pero estas sustituciones apenas aluden a la determinación platónica: la *Paideia* es *Umwendung des ganzen Menschen*, escribe Heidegger, un retorno de toda el alma humana.

Aunque el concepto original griego de verdad como “desvelamiento” opera en la alegoría de la caverna, hay también otra determinación trabajando en ella. Un verdadero cambio en la determinación de la esencia de la verdad. El problema ya no será ver, sino la rectitud del mirar,⁴ la correspondencia, y [en] “esta adecuación de la percepción como *ideín* a la *idea*, se establece una *omoiosis*, una concordancia del conocer con la cosa misma. Así, a partir del rango preeminente de la *idea* y del *ideín* frente a la *alétheia*, surge un cambio de la

2. *Ibid.* [*Ibid.*, pp. 278-279.]

3. El francés dice “mutation”. Seguimos en esto la traducción del texto de Heidegger que se presenta a continuación, y al que se está refiriendo Tusa. [N. de T.]

4. *Exactitude de la vision*, según la traducción francesa. Seguimos en todo este pasaje la traducción castellana del texto de Heidegger que citamos enseguida. [N. de T.]

esencia de la verdad. Verdad se convierte en *orthotes*, en rectitud del percibir y del enunciar”.⁵

Este cambio en la esencia de la verdad, de “desvelamiento” a rectitud produce al mismo tiempo un cambio del lugar de la verdad: la verdad se encuentra desplazada del dominio de los entes al dominio del comportamiento humano respecto de los entes.

Usted escribe, en su *Segundo manifiesto por la filosofía*, que el problema de Platón sigue siendo el nuestro, a saber, “cómo nuestra experiencia de un mundo particular (lo que nos es dado conocer, lo ‘cognoscible’) puede abrirnos un acceso a verdades eternas, universales y, en este sentido, transmundanas”.⁶ El problema, por lo tanto, sería “entrar en la composición de un Sujeto [que] orienta nuestra existencia individual, mientras que en Platón la conversión dialéctica posibilita una vida justa. Es esta ‘entrada en verdad’ lo que la idea signa”.⁷

Contra cualquier dogma de familiaridad, usted escribe en *Condiciones* que no hay verdad más que por separación. Toda verdad es particular, singular e incluso, si usted quiere, desprovista de toda semejanza, de toda *adequatio*.

En este sentido, es emblemática en su obra la historia de Pablo de Tarso, “él mismo contemporáneo de una figura monumental de la destrucción de toda política” que, como usted ha escrito, es aquel que “destinando a lo universal cierta conexión del sujeto y de la ley, se pregunta con extremo rigor cuál es el precio que hay que pagar por esta destinación, tanto del lado del sujeto como del lado de la ley.

5. M. Heidegger *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, (trad. fr. de A. Préau “La doctrine de Platon sur la vérité”, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 230-231). [*La doctrina de Platón acerca de la verdad*, trad. cast. de Francisco Abalo Cea y Pablo Sandoval Villarroel, publicado en línea por el Departamento de filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile en: https://www.emagister.com/uploads_user_home/Comunidad_Emagister_4502_consejos_de_vida.pdf (consultado el 4/1/2019).]

6. A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, p. 120. [*Segundo manifiesto por la filosofía*, p. 114.]

7. *Ibid.*, p. 123. [*Ibid.*, p. 116.]

Esta pregunta es exactamente la nuestra”.⁸

Formulaciones vertiginosas. La relación entre el sujeto y la ley parece ser, desde el comienzo, fundamental. Y también, por otro lado, la tenacidad de una santidad que se opone a la experiencia de una debilidad extrema. Usted ha escrito, siempre en su texto sobre Pablo, que “cualquiera que sea el sujeto de una verdad (de amor, de arte, de ciencia o de política) sabe que, en efecto, lleva un tesoro, que está transido por una potencia infinita. Solo depende de su debilidad subjetiva que esta verdad tan precaria insista o no en desplegarse”.⁹

Sujeto y verdad: ¿Qué naturaleza tiene esta oscura y precaria relación?

Alain Badiou: Usted aborda desde el comienzo la que en verdad es la cuestión más difícil. Sobre esta cuestión trata, en cierto modo, el movimiento mismo de mis escritos, en primer lugar de *El ser y el acontecimiento*, luego de *Lógicas de los mundos*, también del libro en el que estoy trabajando y que se llama “La inmanencia de las verdades”.¹⁰ Es esta una cuestión estratégica.

¿Por qué esta cuestión es importante y difícil? Porque siempre estamos apresados en la contradicción que consiste, por un lado, en considerar que la verdad dispone de una autonomía primordial –como esclarecimiento, como devenir o como lugar– y que el sujeto, en el fondo, es como el habitante de esta soberanía; y, por el otro, la idea según la cual, en definitiva, la verdad es una producción subjetiva. Todo mi problema consiste en evitar mantenerme de un lado o del otro de esta contradicción, por lo tanto, necesariamente en sostener que hay una especie de copertenencia, absolutamente singular, entre verdad y sujeto, que lleva a que uno pueda decir que el sujeto es una figura de orientación en la construcción de la verdad.

8. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 8-9. [*San Pablo. La fundación del universalismo*, p. 8.]

9. *Ibid.*, P. 66. [*Ibid.*, p 58.]

10. De reciente aparición: A. Badiou, *L'immanence des vérités*. [N. de T.]

No obstante, uno puede decir simultáneamente que la verdad, en tanto acontecimental, es una creación de posibilidad que no es competencia del sujeto, pero de la que este depende.

Desde cierto punto de vista, el sujeto no adviene como sujeto sino a condición de que haya una ruptura acontecimental, y luego un trabajo orientado que lo constituya como sujeto; por otro lado, es posible que una verdad solo se cree, en efecto, si existió esta instalación subjetiva post-acontecimental en la posibilidad de lo verdadero.

Como usted ve, la cuestión más difícil es encontrar las organizaciones conceptuales de todo esto. Finalmente sujeto/verdad es una pareja, pero es una pareja que remite, en definitiva, a una co-relación, y esta co-relación, a fin de cuentas, tiene que definir su estatuto ontológico. Ese es el trabajo primordial de *El ser y el acontecimiento*. Y mi conclusión es que esta co-relación entre sujeto y verdad debe ser concebida, en realidad, como una metamorfosis del individuo que es el pre-sujeto, metamorfosis del individuo en la figura del sujeto, que solo se vuelve posible por la irrupción del acontecimiento. Por eso, finalmente, desde el punto de vista de la doctrina general del ser, es decir, de la multiplicidad cualquiera, la pareja verdad/sujeto es lo que constituye un régimen de excepción. La verdad es una excepción respecto a los saberes enciclopédicos, y el sujeto es una excepción respecto al individuo, respecto a la copertenencia del individuo al mundo y a la situación.

Entonces, la dificultad radica en que esta excepción, que es el estatuto de las verdades en general –las verdades están en la figura de las excepciones–, es una excepción tanto del lado del sujeto como del lado de la situación del mundo. Es una excepción a las leyes del mundo, ya que no hay verdades sin una ruptura acontecimental, y esto constituye también una excepción a la figura común que se llama la figura de la subjetividad, ya que el sujeto no es reductible al individuo, que, sin embargo, es tradicionalmente su soporte o núcleo.

Por este motivo, mi interpretación de la caverna de Platón pone el acento en un punto que habitualmente se pasa por alto, a saber: aquel que sale de la caverna es obligado a salir. Platón dice esto de

modo explícito: la salida no es en absoluto el resultado de un proceso educativo, una salida que ha sido preparada al interior de la caverna; no, la palabra, la palabra griega, es “*Bia*” (*βία*); ha salido por la fuerza, ha sido obligado a salir. Este elemento presente en la alegoría de la caverna traduce en mi opinión el hecho de que, simultáneamente, el sujeto es una excepción del individuo y la verdad una excepción del saber. La verdad está en excepción del saber, porque solo se constituye al exterior de la caverna, que es sencillamente el lugar de los saberes comunes; y es una excepción del individuo, porque este es forzado a salir y no encuentra el camino para hacerlo en un proceso espontáneo o coherente con su propia naturaleza. Por esta razón me he visto obligado a introducir la siguiente expresión, que vale tanto para el sujeto como para la verdad: “excepción inmanente”.

Entonces, se me podrá decir que toda mi filosofía apunta a explicar esta expresión y la paradoja que ella representa, ya que una excepción no puede ser inmanente, justamente porque ella es excepción a las leyes de la inmanencia y, a la inversa, lo que es inmanente no puede ser aprehendido en una relación inmediata con lo excepcional. Pues bien, la excepción inmanente es lo que, por mi parte, veo en la alegoría de la caverna. Es inmanente porque todo sucede en primer lugar en la caverna, es decir, que el elemento de la salida no está prescrito por la caverna, es un elemento, un movimiento en la caverna y, al mismo tiempo, una excepción.

Platón no nos dice demasiado sobre la razón de ser de esta excepción; simplemente introduce el hecho de que, en todo caso, es forzada, lo que quiere decir que no va a ser un resultado razonable de la situación en la caverna. Eso es, por otro lado, lo que usted recordaba al citar a San Pablo, a saber, que es necesario mantener la conexión entre verdad y sujeto del lado del sujeto en la medida en que, en cierto modo, el sujeto adviene a sí mismo en esta figura de la excepción inmanente. Y será preciso mantenerla del lado del ser, en la medida en que el ser no basta para que una verdad se produzca, ya que para ello hace falta, de alguna manera, la colaboración de la ruptura acontecimental.

Giovanbattista Tusa: Usted ha hablado de la *Bia*, de la violencia de la salida, como de algo que no se produce por la situación, sino más bien como de una violencia completamente exterior, excepcional. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia*, Hegel señala que el Occidental se caracteriza por el “salir afuera” (*Hinaus*), por la “salida de la vida afuera y por encima de sí”. Debido a esta diferencia radical, en Asia, según Hegel, el mar no tiene importancia: los pueblos asiáticos se han cerrado al mar, pero “el Occidental”, al contrario, ha salido por la navegación, por los incentivos de la navegación. El Asiático se caracteriza más por la inmovilidad y por el hecho de permanecer en el interior de los territorios que por este salir del país...

Alain Badiou: Sí, comprendo a la perfección lo que quiere decir Hegel, eso significa simplemente que él organiza su teoría del Occidental como salida, de modo tal que hace de Occidente el lugar último de la absolutidad. En verdad, “salida” no tiene necesariamente el sentido de una expatriación, es decir, que en el interior del espacio chino –que se puede considerar, en efecto, como un espacio no marítimo, como un espacio destinado al comercio interior–, es posible que haya salidas, pero salidas interiores a este espacio. Lo veo así tanto más cuanto que, en cierto modo, la poesía china por entero es una poesía de la salida y del exilio.

Evidentemente, se puede decir que no es lo mismo el funcionario que era enviado a los confines de Mongolia y que escribe un magnífico poema para lamentarse por el hecho de estar tan lejos de todo, que el navegante que emprende la aventura hacia América. Pero, en cierto sentido, se trata de lo mismo, ya que la salida está siempre relacionada con la estructura interna de la caverna y con que no hay razón para pensar que la caverna occidental sea en su esencia, en tanto caverna, diferente a la caverna china.

Quizás se podría decir simplemente que la figura, el giro imperial tomado por la verdad occidental, es decir, la interpretación de

la aventura occidental como una aventura que en definitiva da un derecho sobre los otros, no ha sido, propiamente hablando, una aventura china.

Pero la aventura china, hasta Mao Tse Tung inclusive, está atravesada por la idea de que el espacio chino era por sí mismo como el mundo y que, por lo tanto, contenía salidas inmanentes, extremadamente numerosas. Después de todo es difícil encontrar un ejemplo más espectacular de salida revolucionaria que la Larga Marcha. Es una salida revolucionaria más sorprendente que la toma del Palacio de Invierno.

Acerca del fin

Y siempre hacia la disolución tiende un deseo
Pero hay mucho que conservar. Y la lealtad necesaria.
Mas nosotros no queremos mirar hacia adelante
Ni hacia atrás. Preferimos dejarnos mecer
Como una vacilante barca en el mar.
F. Hölderlin¹

Giovanbattista Tusa: Desde hace mucho tiempo el “fin” obsesiona a la filosofía. En *Das Ende aller Dinge, El fin de todas las cosas*, Kant se plantea el problema del fin:

Pero figurarse que llegará un momento en el que cesará todo cambio (y, con ello, el tiempo mismo), he aquí una representación que irrita a la imaginación. Porque, según ella, toda la Naturaleza quedará rígida y como petrificada, el último pensamiento, el último sentimiento, perdurarán en el sujeto pensante, sin el menor cambio, idénticos a sí mismos. Una vida semejante, si es que puede llamarse vida, para un ser que solo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de esta (como duración), tiene que parecerle igual al aniquilamiento.²

El día del “fin”, en el que el “Todo” recapitule, día que es el último de la cadena o de la serie y que, al mismo tiempo, está fuera de toda la serie, revela la coincidencia paradójica de todo el tiempo y de lo eterno. *Duratio noumenon* de la que no podemos crear ningún concepto. Pensamiento terrible y sublime (*erhaben*) a la vez, en el que el “fin”

1. F. Hölderlin, *Poesía completa* (versión bilingüe), trad. cast. de Federico Gorbea, Barcelona, Ediciones 29, col. de poesía Río Nuevo / XI (1977), ⁵1995, pp. 229-231.

2. I. Kant, “Das Ende aller Dinge”, *Berlinische Monatsschrift*, 23, 1794. [E. Kant, “El fin de todas las cosas” en *Filosofía de la historia*, trad. cast. de E. Imaz, FCE, Madrid, 1985, p. 134.]

llega a un extraño acuerdo con el inicio, no en el sentido de la pacificación, de la reconciliación, sino más bien del desastre.

Pero es Hegel el que afirma que el lugar por excelencia de la verdad es el fin. Hegel, por cierto, no forma parte de los filósofos que privilegian el momento de los comienzos. Según Hegel, “en el orden del espíritu, lo inicial es lo más pobre, lo posterior lo más rico”.³

La filosofía emerge como momento terminal de una época y es su negación determinada: la negatividad que la filosofía ejerce sobre su época en decadencia implica la transformación de esta y la producción de una *nueva* época de la historia. Para Hegel, esta filosofía no tiene nada de profético ni de utópico, sino que, presentándose como el fin y la clausura de la época, “anticipa”, en el nivel del “libre reino del pensamiento”,⁴ la cercana figura del espíritu que va a emerger en la historia.

El “fin”, como usted señala, se consideraba, pues, como una idea positiva en filosofía.⁵ En su *Manifiesto por la filosofía* usted comienza por el “fin”, o aun por el acabamiento, por el *impasse* radical en el que la filosofía parece encontrarse. Una filosofía que se ha vuelto muda y ha sido arrojada a un silencio estupefacto ante la exterminación de los judíos de Europa, guardiana de lo impensable, de lo inexpressable. Filosofía que, como usted escribe, “paralizada por lo trágico de su objeto supuesto –la exterminación, los campos–, [...] transfigura su

3. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Herausgegeben von P. Garniron und W. Jaeschke, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 6*, Hamburg, F. Meiner, 1994, p. 157. [*Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. cast. de Wenceslao Roces, México DF, FCE, ⁵1995, p. 44.]

4. *Ibid.*, p. 333. [*Ibid.*, p. 54.]

5. “Para Hegel, la filosofía alcanza su fin porque es capaz de comprender qué es el conocimiento absoluto. Para Marx, la filosofía, en cuanto interpretación del mundo, puede ser reemplazada por una transformación concreta de ese mismo mundo. Para Nietzsche, la abstracción negativa que representa la vieja filosofía tiene que ser destruida para liberar la verdadera afirmación vital, el gran “¡Sí!” a todo lo que existe. Y para la corriente analítica, las frases metafísicas, que son puros sinsentidos, deben deconstruirse en favor de proposiciones y argumentos claros, bajo el paradigma de la lógica moderna”. A. Badiou, *La relation énigmatique entre politique et philosophie*, p. 17. [*Filosofía y política: una relación enigmática*, p. 17.]

propia imposibilidad en una postura profética. Adornada con sombríos colores del tiempo, no se da cuenta de que esta estetización *también* es un perjuicio infligido a las víctimas. La prosopopeya contrita de la abyección es tanto una postura, una impostura, como la caballería que proclama, a toda trompeta, la parusía del espíritu. El fin del Fin de la Historia está tallado en la misma madera que este Fin”.⁶

Usted ocupa una posición absolutamente singular en el panorama filosófico contemporáneo. Frente a aquellos que sostienen que el fin del proyecto filosófico es inevitable, o que, por lo menos, las condiciones de su deber original se encuentran hoy deslegitimadas, o peor, olvidadas, me parece que para usted resulta posible, o incluso necesario, elaborar un pensamiento filosófico que renuncie al *pathos* de estar-en-el-fin, y que vuelva a empezar, cada vez, a partir de sus propias condiciones específicas.

Usted recuerda en su *Manifiesto* que la filosofía es hoy todavía posible, no bajo la forma de un constante estar-en-el-fin, sino más bien que la época exige a la filosofía “un paso de más”.⁷ Entonces: ¿cuál paso?

Alain Badiou: Empezaría por decir que la cuestión de la finitud y de la crítica de la finitud se ha vuelto para mí cada vez más importante a medida que desarrollaba las características de mi filosofía, y que seguramente hay, entre el comienzo de mi empresa y su situación actual, un pasaje que, a fin de cuentas, hace de la contradicción, de la relación entre finitud e infinito, la cuestión central. Cuestión central, incluyendo a las verdades mismas, así como el punto en que se puede también elucidar la cuestión de la que hemos partido. Tenía esto para decir a modo de introducción.

En realidad, en lo que respecta al *pathos* del fin, resulta muy sorprendente constatar que existe la necesidad de recurrir a una teoría o a una experiencia –o a ambas a la vez– de lo que se podría llamar la

6. A. Badiou, *Manifèste pour la philosophie*, p. 11 [*Manifiesto por la filosofía*, p. 10. Traducción modificada.]

7. *Ibid.*, p. 12. [*Ibid.*, p. 11.]

figura del desastre, es decir, la figura de lo que se presenta en realidad como un acontecimiento radical, pero cuya substancia es la negación o la muerte. Y el modo en que he abordado este problema equivale a despejar el concepto de acontecimiento en tanto acontecimiento apropiable en la figura de una verdad, de esta figura del desastre. He hecho eso particularmente en *La ética*.

Creo haber demostrado que, en realidad, no hay dimensión acontecimental en el genocidio, en la masacre, dado que esta no es una proposición o una posibilidad; al contrario, es por sí misma la realización de un fin pre-dado: para que Alemania cumpliera su destino histórico era preciso que pasara por la exterminación de aquello que volvía inmanente la negación, es decir, los judíos.

Eso no tiene nada de acontecimental; no sobrevino en la figura del acontecimiento, sino en la figura de una conclusión mortífera, que en lugar de ser un comienzo se cumple absolutamente como fin. Siempre me pareció que, articulándose en torno a estas acontecimentalidades falaces, a estos desastres que intentan presentar como un comienzo lo que en realidad es un fin, para sacar la conclusión de un fin, se está en verdad en la escuela del enemigo; esto quiere decir que quien ha sido sin ninguna duda el doctrinario de la finitud, el más grande doctrinario de la finitud, fue Hitler. Fue Hitler, porque todo eso tuvo lugar únicamente para circunscribir una totalidad ficticia, pero al mismo tiempo triunfal: la estructura de los Arios, la raza superior, la Alemania eterna, la Alemania y el Reich milenarios. Me parecía, por lo tanto, totalmente peligroso mantenerse bajo el abrigo de la prueba absoluta que nos imponía este tipo de catástrofe, de desastre o de masacre, y sacar de ella la conclusión del fin. Pienso que fue en realidad una victoria subjetiva del enemigo mismo el haber vuelto a la metafísica o a la filosofía, de algún modo, imposibles por el solo hecho de ese gesto mortífero y catastrófico. Sustraerse a la dictadura de la catástrofe, según mi punto de vista, consiste en decir simplemente: “se puede continuar”. Y yo, por mi parte, siempre he vivido de un modo cercano al dolor todo ese *pathos* del fin, esa idea de que después ya no se pueden escribir poemas. La he vivido verdaderamente como un triunfo del enemigo.

Finalmente, según este modo de ver las cosas, el personaje más importante del siglo fue Hitler, y no podemos aceptar eso. No podemos tampoco oponerle una ficción del mismo orden, sino una ficción positiva. Por esta razón he propuesto decir que, en definitiva, la posición radical consiste en decir que la filosofía continúa. Esta posición tiene un aire modesto y tranquilo, pero en realidad es de verdad radical, porque se niega a dejarse imponer un *pathos* del acabamiento, del fin, de la imposibilidad de la absoluta novedad, mientras que lo que tuvo lugar es un desastre y un crimen. Ahora bien, oponerse al crimen no significa nunca entrar en el sistema de normas que este propone, a saber, que habría comenzado algo o que se habría puesto fin a algo. Por el contrario, se trata de circunscribir el crimen en su propia finitud mortífera, de modo tal de prohibir definitivamente su repetición, su ocurrencia. Todo esto era muy importante para mí ya que, como usted ve, es del orden de la filosofía, de lo especulativo, de lo histórico.

Pero es también del orden de una prueba personal, pues siempre encontré que había algo de irrespirable en esa victoria temática del fin. Incluido su correlato que dice: “de una vez por todas hemos hecho la experiencia del horror absoluto, del mal radical, etc.”, y, por eso, todo nuestro pensamiento tiene que volver a configurarse a partir de esa experiencia. Esto significa realmente admitir la dictadura del crimen por sobre el pensamiento, y yo desde luego lo rechazo, lo siento en verdad como algo intolerable, como algo que se nos impone.

Sin embargo, hoy sabemos que lo que ha vuelto con esta imposición, como el alfa y omega de la existencia humana, es el capitalismo liberal y la democracia parlamentaria; por lo menos es eso lo que se nos ha vendido como compensación por la criminalización de la historia por parte de las empresas hitlerianas, nazis u otras. Yo no puedo aceptar eso. Me rebelo contra esta figura. Lo que me conduce, en consecuencia, a propósito de esto, a examinar de cerca cuáles son las funciones del concepto de fin en su doble sentido de acabamiento y clausura, y también a interrogarme sobre el hecho de que es posible,

en definitiva, que precisamente la cuestión de las verdades sea también la cuestión del in-finito, es decir, de algo que no está constreñido a una finitud como aquella que se nos impuso históricamente.

He aquí el camino, de alguna manera personal, de mi relación con la finitud, con el fin, y con la metodología que consiste en aprehender el acto por el que el desastre ocurrió como si fuera el punto de partida obligado del pensamiento nuevo, mientras que, precisamente si es eso, este pensamiento no es nuevo. Este pensamiento es él mismo el despliegue inmanente de una desgracia que tendríamos que rechazar.

Giovanbattista Tusa: En su seminario sobre Heidegger del año 1986-87, dictado al mismo tiempo que *El ser y el acontecimiento*, usted vuelve sobre el sintagma heideggeriano de “destrucción de la Tierra”, que aparece en la *Introducción a la metafísica* de 1935. La sentencia heideggeriana, como usted recuerda, era implacable:

La decadencia espiritual de la Tierra ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan solo como tal esa decadencia (entendida en relación con el destino del “ser”). Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural aunque ciertamente tampoco con el optimismo; porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo.⁸

Heidegger llamaba a enfrentarse a este oscurecimiento del mundo. Europa, atrapada “en las tenazas que forman por una parte Rusia y

8. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe*, Band 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976. [*Introducción a la metafísica*, trad. cast. de Ángela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 1999.]

por otra Estados Unidos”, o más aún, Alemania, “en tanto pueblo situado en el medio”, tiene que volver a centrarse, volver a descubrir su propio sitio, incluso a refundarlo.

En su *Seminario* usted pone el acento en una lectura que implica una dimensión política de lo humano, y de su relación con la Tierra, según la cual en la idea de la Tierra está la idea de la apropiación, por parte del hombre, de su sitio. El hombre de Heidegger, dice usted, “tiene a la Tierra como patria, patria en el sentido de la raíz, del sitio, de lo que constituye su unión con el ser, aquello que lo vincula a la naturaleza, en tanto disposición del ser. Patria natural o naturaleza como patria”.⁹

La aversión heideggeriana por el expatriado parece chocar violentamente con la sugestión que Nietzsche nos daba de su reconstrucción del nacimiento de la filosofía, es decir, del filósofo como “un inmigrante que llega al territorio de los Griegos”, un extranjero desarraigado...

Alain Badiou: En primer lugar, pienso que en esta figura metafórica de la “Tierra” hay una especie de concesión exagerada al poema. Diría, una concesión exagerada a la representación del “hay” en una figura en realidad ya metafórica, ya clausurada de alguna manera con el nombre “Tierra”, esta “Tierra” que, en definitiva, va a ser también la oportunidad de la localización, de una visión intensa del sitio original, etc. No puedo dejar de pensar en la frase del mariscal Pétain: “La Tierra no miente”. Cuando veo venir la “Tierra”, desconfío un poco de la metafórica que orquesta todo esto, incluso en la ecología profunda, la ecología metafísica.

Pero lo que pienso, sobre todo, es que el concepto de “Tierra”, tal como se lo emplea, es una especie de restricción del “hay” a una donación metafórica que parece ser sacralizable, importante, abierta, que reúne a la humanidad en su tierra, pero que en realidad es la negación de una tesis que para mí es fundamental, a saber, que hay una multiplicidad infinita de mundos, y que la “Tierra” es una

9. A. Badiou, *Le Séminaire - Heidegger. L'être 3 - Figure du retrait* (1986-1987), p. 55.

totalización probablemente impracticable. En *Lógicas de los mundos*, uno de los primeros enunciados dice que no es posible, precisamente, totalizar la figura de los mundos. No hay universo total que se pueda representar como el sitio original del “hay” o de la experiencia. El “hay”, en tanto tomado en la multiplicidad pura y en la multiplicidad de los mundos, está siempre en perspectiva de fuga.

Percibo en la Tierra la idea de una metáfora estabilizadora que permite, a su vez, hablar de la devastación de la Tierra como de una especie de sacrilegio hecho al “hay” originario, mientras que lo cierto es que el hombre se caracteriza por ser el nómada de los mundos.

Por otra parte, casi se podría definir al animal humano como el animal que recorre más mundos, y esta multiplicidad le es consustancial. En este punto, pienso que es preciso evitar toda sacralización metafórica cuando no tiene como objeto el poema, es decir, cuando no tiene como objeto trabajar en la lengua de las nominaciones singulares que metamorfosean las identidades. Porque la poesía utiliza este tipo de cosas, la tierra, el cielo, los astros, la noche, etc. Pero las utiliza de un modo particular, ya que se trata de ordenarle a la lengua que diga sobre las identidades, a través de esas metáforas, algo más que la identidad misma.

Un poema es siempre algo que hurga en la lengua hasta el momento en que la lengua, que siempre se encarga de decir las identidades, va a decirlas de otro modo, o va a mostrar que son diferentes de lo que son, o va a mostrar que son más de lo que son, etc. Y el poema apunta siempre, en realidad, a liberar el exceso de cada cosa sobre sí misma y no simplemente a describir su “hay” fenoménico, común y corriente. En mi opinión, esta es una empresa legítima. El poema puede tener esta función. Pero no hace falta que la filosofía conceptualice eso. Hay en Heidegger una tendencia a conceptualizar el poema. Ahora bien, el poema no está hecho para ser conceptualizado. El poema es en sí mismo su propia verdad, y su conceptualización totalizante en sentido heideggeriano, es decir, cuando se hace del poema el ejercicio final del pastor del ser, es una desnaturalización del poema mismo. Esto se puede mostrar con mayor precisión

a través de ejemplos. Se puede mostrar que lo que Heidegger hace decir a los poemas no es lo que el poema tiene intención de decir en el decir mismo, es otra cosa.

Yo me alejaría, por lo tanto, de toda esta logomaquia terrestre y asu-
miría, en realidad, dos enunciados antitéticos de apariencia dialéctica.

Por un lado, hay una multiplicidad infinita de mundos no tota-
lizables, o sea que hay “hay”. Por otro lado, por regla general, en
todo mundo, salvo en los mundos átonos o perdidos, hay un punto
inexistente. Por lo tanto, en un borde no hay totalidad y en el otro hay
una puntualidad esencial que es el modo en el que algo está en un
mundo, a saber, en la figura del mínimo, en la figura de lo que sos-
tiene el mundo. No porque es la totalidad, sino al contrario, porque
no es casi nada, porque es aquello que es tratado como el casi-nada
del mundo, y es del casi-nada del mundo de donde puede nacer, en
verdad, el testimonio del acontecimiento. Y después, evidentemente,
todo acontecimiento va a ser lo que aprehende la nada, dándole la
posibilidad de ser más que la nada.

Por eso digo, finalmente, que todo está dicho en *La Internacional*:
los nada de hoy, todo han de ser.

Giovanbattista Tusa: La poesía ha tenido para usted, a lo largo de todo
su trabajo, una importancia particular.¹⁰ Una verdad, según usted,
nunca es homogénea a la lengua dominante del lugar en que fue
creada, y la poesía, como las matemáticas, expresa un límite.

En este sentido, me parece que se puede comprender por qué,
en sus escritos y seminarios, siempre ha atribuido una importancia

10. Me parece fundamental citar lo que Badiou escribía sobre la relación poesía/
acontecimiento en *El ser y el acontecimiento*, en particular a propósito de Mallarmé:
“Si la poesía es un uso esencial del lenguaje, no es porque pueda consagrarlo a la Pre-
sencia, sino, al contrario, porque lo pliega a la función paradójica del mantenimiento
de aquello que, al ser radicalmente singular, acción pura, recaería sin él en la nulidad
del lugar. La poesía es la asunción estelar de ese puro indecible que es, sobre fondo
de vacío, una acción de la que no se puede *saber* que ha tenido lugar hasta tanto no
se haya *apostado* sobre su verdad”. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 214. [El ser y el
acontecimiento, p. 216.]

decisiva a la poesía. La poesía, como ha escrito recientemente, es “la forma artística, la forma ingenua (pero ‘ingenuidad’, aquí, quiere decir, ‘invención pura en la lengua’), la forma formal –y sin arrogancia– de la antifilosofía. Lo es aún más hoy, cuando hemos sido contemporáneos de lo que he llamado ‘la edad de los poetas’, en la que se llegó a una especie de acuerdo en torno al hecho de que, dado que la metafísica sistemática ha sido superada, devaluada, acabada, solo el poema es el guardián de un pensamiento para nuestro tiempo que sea total y, sin embargo, que esté liberado de la pretensión filosófica. A este pensamiento el inmenso poeta Fernando Pessoa le había dado el nombre de ‘metafísica sin metafísica’”.¹¹

Pero para usted “la edad de los poetas está cerrada”.¹² Es preciso más bien retornar a Platón, es decir, a la “rearticulación clarificada y primordial de las condiciones científicas y políticas del pensamiento”.¹³

Esta es una vía diferente de aquella recorrida por Heidegger, que nos instala “en el presentimiento del ser, como más allá y horizonte, como sostén y eclosión del ente en totalidad”.¹⁴ Una vía cuyo punto de partida no es ya la angustia situacional del vacío, lo que Heidegger llama “el cuidado del ser”, “el éxtasis del ente”, la gran vía del poema, que busca restituir la lengua olvidada del origen...

Alain Badiou: En la poesía es absolutamente claro que la capacidad real del poema es la de agenciar un decir que, de modo manifiesto, es el decir de lo que no puede ser dicho. Por lo tanto, siempre es un

11. A. Badiou, *Que pense le poème ?*, pp. 10-11.

12. “[...] la edad de los poetas está cerrada. Eso no significa que las cosas sean más claras, sino que la pregunta es la de la claridad. Por lo tanto, por nuestra parte, debemos romper con este deseo heideggeriano de perpetuar lo oscuro. Entiendo aquí por “oscuro” no el oscurantismo sino, en realidad, la ambición de perpetuar el poema como instancia del pensamiento del tiempo. Desde este punto de vista, nuestra jurisdicción está bajo el paradigma platónico de la primacía del matema, y no bajo el paradigma presocrático del espléndido poema oscuro”. A. Badiou, *Le Séminaire - Heidegger*, pp. 134-135.

13. *Ibid.*

14. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, pp. 489-490. [*El ser y el acontecimiento*, p. 494.].

balance incierto entre el decir y lo no-dicho, que el poema agencia en la figura de un decir, que es en realidad una presentación posible de lo no-dicho sin que eso sea su decir en sentido estricto. El decir de lo no-dicho no tiene sentido. Sin embargo, el poema se despliega así como linde entre el decir y lo no-dicho; pienso que, en relación con esto, cualquier actividad creadora humana queda atrapada en la paradoja de ser inmanente y, al mismo tiempo, estar desvinculada de esta inmanencia. Entonces, todo esto me interesa profundamente ya que la actividad creadora se hace con los materiales disponibles en el mundo, en la situación; no puede hacerse de otro modo, y, sin embargo, esta disponibilidad debe afectar a algo que, siendo post-acontecimental, absoluto, en cierto sentido, trascendente a la situación misma, no ha sido por ello enteramente creado en la situación. Esa es la excepción.

Se cae naturalmente en la excepción inmanente, y la excepción inmanente es también esta dialéctica de la sustracción, es decir, el hecho de que la esencia propia de una cosa no es tanto la intensidad de su presencia como la figura de lo que está en perspectiva de fuga y que, sin embargo, esta retiene o mantiene de cierta manera.

Giovanbatista Tusa: “Terminar” y “empezar”.¹⁵

En uno de sus seminarios en Estados Unidos, que luego fue publicado con el nombre “Destrucción, Negación, Sustracción”,¹⁶ usted comentó un poema célebre de Pier Paolo Pasolini titulado “Vittoria”. Este poema pone en escena la ausencia de toda esperanza de los partidarios comunistas muertos, así como la ausencia de algún futuro posible para la generación posterior a la Segunda Guerra Mundial. Para usted este poema de Pasolini es un “manifiesto” de la verdadera

15. “Por último, el problema del siglo consiste en situarse en la conjunción no dialéctica del motivo del fin y el motivo del comienzo. ‘Terminar’ y ‘empezar’ son dos términos que, en el siglo, se mantienen irreconciliados”. A. Badiou, *Le Siècle*, p. 59. [*El siglo*, p. 57.]

16. El seminario ha sido publicado en *The Scandal of Self-Contradiction. Pasolini’s Multistable Subjectivities, Traditions, Geographies*. L. Di Blasi, M. Gragnolati, C. Holzhey (eds.), Wien/Berlin, Turia+Kant, 2012, pp. 269-277.

negación.¹⁷ En *En busca de lo real perdido* usted ve *Le ceneri di Gramsci* –otra extraordinaria obra poética de Pasolini– como el testimonio de la renuncia al optimismo que ubica su fe en un camino progresivo hacia la emancipación en el recorrido histórico mismo. Solo una destrucción histórica a gran escala podrá estar a la altura de una Historia como esa: si “la Historia tiene que dar a luz un mundo emancipado, se puede sin ningún reparo aceptar e incluso organizar una destrucción máxima”.¹⁸

En el siglo XX, como usted ha subrayado en reiteradas ocasiones, era la negación la que producía la afirmación, la destrucción la que engendraba la construcción. Una convicción enraizada en el siglo XX, “que le da al entusiasmo revolucionario su toque de ferocidad inútil: los principios reales del mundo emancipado surgirán de la destrucción del viejo mundo. Pero esto es inexacto, y tal inexactitud acarrea que la destrucción del viejo mundo ocupe un lugar desproporcionado, y que la lucha para acabar con ese viejo mundo hasta extraer de él los principios del nuevo, sea infinita, interminable”.¹⁹

La destrucción, la depuración como hilo conductor del siglo. Pero ya desde *El ser y el acontecimiento*, usted muestra que un pensamiento sustractivo de la negatividad puede superar el imperativo de la destrucción y la depuración. La obsesión del siglo fue, por cierto, una destrucción necesaria, una destrucción generadora sin la cual lo nuevo no habría nacido nunca, “pues lo definitivo no es el fruto de la destrucción, de modo tal que hay dos tareas bien diferentes: destruir

17. En torno a la cuestión del “manifiesto”, leemos en *El siglo*: “¿Qué es un manifiesto? La cuestión me interesa mucho más por la sencilla razón de que yo mismo escribí, en 1989, un *Manifiesto por la filosofía*. La tradición moderna del manifiesto queda establecida en 1848 con el *Manifiesto del partido comunista* de Marx. [...] El problema es, una vez más, la cuestión del tiempo. El manifiesto es la reconstrucción, en un futuro indeterminado, de aquello que, por ser del orden del acto, de la fulguración fugaz del instante, no se deja nombrar en presente. Reconstrucción de algo para lo cual, atrapado en la singularidad evanescente de su ser, no conviene ningún nombre”. A. Badiou, *Le Siècle*, pp. 193 y 195. [*El siglo*, pp. 174-175.]

18. A. Badiou, *À la recherche du réel perdu*, p. 57. [*En busca de lo real perdido*, p. 85.]

19. *Idem*. [*Ibid.*, pp. 85-86.]

lo viejo, crear lo nuevo. La guerra misma es una yuxtaposición no dialectizable de la destrucción atroz y del bello heroísmo victorioso”.²⁰

A una destrucción histórica semejante, fundada sobre un antagonismo sin fin entre el nuevo siglo y el viejo, usted opone una afirmación que encuentra también en la negación su propio comienzo. En el siglo de la “pasión de lo real”,²¹ la vanguardia es lo que proclama una ruptura formal con lo que le es anterior, y se presenta como portadora “de un poder de destrucción del consenso formal que, en un momento dado, define lo que merece el nombre de arte”.²²

Como usted ha escrito, el arte – en particular el arte llamado de vanguardia– nos ofrece también una mirada diferente sobre la pareja destrucción/sustracción. Aquello que en el cuadro de Kasimir Severinovič Malevič, *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* (1915), usted llama “el origen de un protocolo de pensamiento sustractivo que difiere del protocolo de la destrucción”. *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* es, como usted destaca, “en el orden de la pintura, el colmo de la depuración. Se elimina el color, se elimina la forma, y solo se mantiene una alusión geométrica, que sostiene una diferencia mínima, la diferencia abstracta del fondo y la forma, y sobre todo la diferencia nula entre el blanco y el blanco, la diferencia de lo Mismo, que podemos llamar la diferencia *evanescente*”.²³

Usted ha atravesado en una extraña y tortuosa navegación la separación de Hegel, la contradicción de Mao, la lucha de clases de Marx, para llegar luego (quizás, pero esta es mi pregunta) a la multiplicidad, a la matemática. A la fidelidad militante, práctica, a las situaciones “locales”, generadas cada vez de modo acontecimental, arraigadas en las acciones militantes, que parecen ser en realidad el fundamento, en este sentido, de la verdad.

20. Alain Badiou, *Le Siècle*, p. 59. [*El siglo*, p. 57.]

21. *Ibid.*, p. 63. [*Ibid.*, p. 59.] “La pasión del siglo es lo real, pero lo real es el antagonismo. Y por eso la pasión del siglo, ya se trate de los imperios, las revoluciones, las artes, las ciencias, la vida privada, no es otra que la guerra. ‘Qué es el siglo’, pregunta el siglo. Y responde: ‘Es la lucha final’”. *Ibid.*, p. 61. [*Ibid.*, p. 58.]

22. *Ibid.*, p. 187. [*Ibid.*, p. 169.]

23. *Ibid.*, p. 86. [*Ibid.*, p. 79.]

Alain Badiou: Para mí, la experiencia fundamental del siglo pasado, que ya estaba gestándose desde el siglo XIX, fue poner en el orden del día el hecho de que la esencia de la historia, y por lo tanto de cualquier creación, se encuentra en el registro del dos, es decir, en el registro de una contradicción antagónica central, alrededor de la que se juega todo. Y todos los otros elementos se reúnen en torno a esta contradicción central, de allí, todo lo que sus cuestiones recuerdan, es decir: la importancia decisiva de la guerra como figura, el axioma “la construcción nace de la destrucción”, a saber, la primacía de la negatividad, en realidad heredada de Engels, y muchos otros rasgos que encontramos aun en las vanguardias estéticas e incluso científicas. Puesto que, si se toma la empresa matemática de Bourbaki en Francia, y la creación de la totalidad de la matemática moderna, me sorprende comprobar también que se lucha contra la vieja tradición académica de los matemáticos, y se le opone una construcción monumental absolutamente nueva, un sistema axiomatizado de un extremo al otro, etc. Por lo tanto, esta idea, esencial, ha penetrado en todas partes.

Pienso que entramos en un periodo en el que hay que darse cuenta de que la esencia de los procesos creadores conlleva siempre tres términos y no dos. Esto es fundamental. No tres términos en el sentido de la caricatura de la dialéctica (tesis, antítesis, síntesis) sino tres términos en interrelación dialéctica.

El ejemplo más claro sobre este punto es, pese a todo, la política, que consistió en decir, durante toda una época, que la esencia de la política era la organización del antagonismo. Eso tuvo como consecuencia que el partido del proletariado se concibiera en todos los niveles como una máquina de guerra contra la burguesía y que, en consecuencia, se lo condujera a fusionarse con el Estado. Una vez obtenida la victoria, el partido y el Estado, el partido y el poder, se fusionan en un solo término, a fin de mantener a cualquier precio la dualidad. De un lado está el partido-Estado y del otro los adversarios, los enemigos, la burguesía, que continúan; de ahí el costado a la vez sospechoso y terrorista de esta empresa.

En realidad podemos decir, simétricamente, que la gran contradicción se da entre las masas y el Estado. Entonces vamos a decir que la única categoría política válida es el movimiento en tanto movimiento de masas, y que del otro lado están las rigideces, el poder, el viejo mundo, etc.

Lo que yo diría es que políticamente la figura del dos se ha mantenido, en la tradición del partido bolchevique y en la tradición movi-mientista, anarquizante.

Uno de los balances más interesantes de la historia es que, en las políticas digamos “revolucionarias” de toda la secuencia pasada, la tesis del dos, como tesis orgánica del combate político, arraigada en verdad en la visión de la lucha de clases como antagonismo primordial, fue defendida a la vez por los partidarios de la organización centralizada autoritaria y por los partidarios anarquistas del movimiento de masas.

En el primer caso el partido se fusiona con el Estado contra todos sus enemigos. En el segundo caso, las masas rebeldes se levantan contra cualquier forma de poder y de organización. Ahora bien, pienso que la historia concreta muestra que es absolutamente necesario volver a introducir la idea de que hay siempre tres términos. Hay siempre, en efecto, una zona de poder expuesta que puede ser el Estado burgués pero también el Estado socialista.

Existe el movimiento porque, a pesar de todo, vemos con claridad que sin movimiento la política desaparece y es reemplazada, finalmente, por la gestión pura y simple, ya que no hay gobierno popular significativo de las decisiones tomadas. Por otra parte, existe también, necesariamente, un principio de organización. Ese principio de organización no se tiene que fusionar con el Estado porque, si esto sucediera, el dos puro volvería a aparecer en su figura terrorista. Tampoco debe ser idéntico al movimiento, por la sencilla razón de que el movimiento, en su esencia, es algo que comienza y que termina. Por lo tanto, es algo que crea una posibilidad, pero que no es tampoco la gestión de esta posibilidad ni el devenir de esta posibilidad. Estimo que, en el campo político, vemos

muy claramente que existen tres términos, y que todo depende de la articulación de estos tres términos. Por ejemplo: ¿Va a ser capaz la organización, cualquiera que sea, de no estar ni en estado de semifusión con el poder, con el Estado, ni en vías de ser disuelta, de alguna manera, en la historicidad siempre precaria de los movimientos? Entonces, la organización va a representar o a extraer las consecuencias del movimiento ante el Estado.

Es una cuestión muy compleja pero absolutamente central hoy día. Para mí el gran movimiento histórico de restauración del marxismo, de reorientación del comunismo es, de un modo totalmente abstracto, la sustitución de una dialéctica binaria por una dialéctica de tres términos. Y esta es en verdad una lección del fracaso de los Estados socialistas.

¿Por qué fracasaron los Estados socialistas? Porque fueron incapaces de moverse hacia otra etapa. Simplemente, conservaron hasta donde pudieron lo que había, hasta estallar, y eso es lo que pasó. A pesar de todo, hicieron algo que nunca se había hecho en la historia: abolieron el régimen de la propiedad privada, luego se aferraron a esta abolición, hasta que finalmente cedieron y volvieron a instaurar la propiedad privada. Y todo ello, porque el partido y el Estado eran la misma cosa, y porque ni partido ni Estado admitían que hubiera algo por fuera del orden de la política. Ahora bien, si uno quiere que la fase política sea aquella a la que Marx llamaba la decadencia del Estado, es decir, la fase de la puesta al Estado en el lugar de mando de los intereses comunes, sin que revistan la forma de una máquina separada que está por encima de la sociedad civil, tiene que continuar a lo largo del trayecto teniendo sus tres términos. El Estado está ahí. Se tiene que deteriorar, pero durante un largo periodo histórico, está ahí. En cuanto al movimiento, es preciso que sea posible y que el Estado no esté en condiciones de hostigarlo, de prohibir cualquier movimiento a largo plazo. Y la organización se encuentra ahí justamente para proteger de modo durable e instituido la posibilidad del movimiento en relación a las iniciativas del Estado.

Esta dialéctica de tres términos tiene que circular constantemente, de modo tal de crear una temporalidad que sea realmente la temporalidad estratégica. A fin de cuentas, si se la mira de cerca, la estructura genérica de los procedimientos de verdad conlleva siempre, hoy en día, si se quiere tener de ella una comprensión completa, la sustitución de la dualidad por una triplicidad que no es una triplicidad sucesiva sino una triplicidad inmanente. Por esto diría que abrimos el reino de la trinidad. Porque un poco es eso lo que quiere decir la Trinidad, abstractamente, en un nivel trascendente y religioso. En el fondo, es preciso ver que el Padre era el Estado, el Hijo era el movimiento, y el Espíritu era la mediación. Esto lo habían visto bien los cristianos.

Giovanbatista Tusa: André Bazin subrayaba que “la muerte es uno de los raros acontecimientos que justifica el término de especificidad cinematográfica”.²⁴ Las tecnologías de la imagen nos llevan al corazón de una “crisis de la muerte”. En el cine, lo que es imposible de trasladar al campo del cuadro es, justamente, como diría Lacan, *el impasse de la formalización*, lo que no participa de esta muerte en obra que el cine volvería inteligible. Como usted lo señalaba en *En busca de lo real perdido*, “el real de una imagen cinematográfica es lo que está fuera de campo. La imagen debe su potencia real al hecho de ser extraída de un mundo que no está en la imagen pero que construye su fuerza”.²⁵

Según usted, democracia y totalitarismo “son las dos versiones epocales del cumplimiento de lo político en la doble categoría del lazo y de la representación”,²⁶ y en general la política se designa filosóficamente como el concepto del lazo comunitario, y de su representación en una autoridad.

La tarea sería entonces dirigiarnos hacia ese punto de lo imposible donde el lazo se deshace, ahí donde el lazo ya no nos condiciona ni

24. A. Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?*, vol. 1, Paris, Cerf, 1958, p. 68.

25. A. Badiou, *À la recherche du réel perdu*, p. 31 [*En busca de lo real perdido*, pp. 45-46.]

26. A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, p. 17. [*¿Se puede pensar la política?*, p. 31.]

nos vincula, ni siquiera a la ilusión irreductible “de la familiaridad, de la semejanza, de lo próximo”. ¿No hay verdad, como usted ha escrito, sino cuando “el infinito finalmente escapa a la familia”?²⁷

Alain Badiou: Nos encontramos acá con un caso particular, con una ilustración particular de la excepción inmanente, es decir, de aquello que constituye el punto de invisibilidad de lo visible.

¿Qué representa el fuera de campo? El fuera de campo es la representación de que la potencia de la imagen en tanto visible resulta, en parte, de lo que circunscribió como invisible, precisamente en la imagen. La imagen es así un recorte en aquello que, por otra parte, resume en ausencia el lugar mismo de donde es la imagen. Entonces, esto me interesa en la medida en que se trata de dialécticas sustractivas, que consisten en localizar la fuerza de algo no solo en su potencia de presencia, sino en su sustracción interior, que organiza su régimen, su existencia, su clausura, su delimitación.

El arte es evidentemente un campo de ejercicio privilegiado para eso, porque en el arte hay, casi siempre, una potencia de lo no-dicho en el decir. En lo visible, lo circunscrito de la pintura, hay algo del orden de la ausencia que estructura la representación misma. En el cine existe el fuera de campo que delimita la potencia de la imagen, etc.

Se trata de la cuestión de lo real como inhallable, como siempre desaparecido. De la cuestión del acontecimiento como creación de una posibilidad, pero que, en cierto modo, desaparece al mismo tiempo que crea esa posibilidad. Es la cuestión planteada aquí, directamente, de la desvinculación, es decir, del hecho de que toda relación se sostiene en lo que no está en ella, en verdad, vinculado, en lo que no está efectivamente constituido como relación. Y pienso que ahí es donde se constituye el sujeto, que siempre es el resultado de ese dilema entre la posibilidad efectiva y aquello que condiciona esa posibilidad, y que está ausente, no representado, que no es representable, que es marginal, y, finalmente, sustractivo.

27. A. Badiou, *Conditions*, p. 129. [*Condiciones*, p. 120.]

Es por eso, en efecto, que usted tuvo desde luego razón cuando en su pregunta pasó de la cuestión del montaje en el cine a la cuestión de la negación y de la no negación en Pasolini.

Estos son los temas que yo reorganizaría, por mi parte, alrededor de la convicción de que aquello que constituye la presentificación de lo verdadero siempre es, en realidad, del orden de lo que está desvinculado o es sustractivo, pero no del orden de lo que es negación en el sentido habitual del término, es decir, de lo que es exclusión. Está incluido. Es un protocolo de inclusión de lo que originariamente no pertenece, en términos exactos, a aquello que está incluido. En definitiva, para resumir: todo lo que se construye de significativo y tiene, en una situación determinada, un valor universal, toca al punto *inexistente* de esta situación.

Giovanbatista Tusa: “El inexistente” aparece un poco de improviso en *Lógicas de los mundos*. Me permito citar su fórmula: “Un acontecimiento tiene por consecuencia máximamente verdadera de su intensidad (máxima) de existencia la existencia del inexistente”.²⁸

Verdadera subversión del ser, tal inexistente debilita a golpe de nulidad lo que parecía sostener la cohesión del mundo.

Como usted escribe en *El ser y el acontecimiento* existe una paradoja en el interior del acontecimiento mismo dado que la paradoja de un sitio acontecimiental estriba en que no se deja reconocer más que a partir de aquello que no presenta en la situación en la que él mismo está presentado. Cada acontecimiento es la ruina de la situación por el hecho de que “todo acontecimiento, además de estar localizado por su sitio, opera su ruina *respecto de la situación*, ya que nombra retroactivamente su vacío interior”.²⁹

Usted evoca también “el inexistente” en *El despertar de la Historia*, a propósito de las revueltas que han atravesado recientemente a muchos países árabes. En ellas parecía ser más importante lo que no

28. A. Badiou, *Logiques des mondes, L'Être et l'événement 2*, p. 398. [*Lógicas de los mundos*, p. 418.]

29. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 214. [*El ser y el acontecimiento*, p. 216.]

existe aún que aquello que se había vuelto manifiesto. Más que salvaguardar un orden cualquiera, parecía que la tarea de las organizaciones políticas insurgentes consistía en salvaguardar un desorden que no se dejara reconducir a ningún estado de cosas consolidado, sino que permitiera en cambio, el despertar de una Historia que no existe aún, o que no existía.

Le planteo la pregunta que usted mismo se hacía en esa oportunidad: “¿Cómo ser fiel al cambio del mundo *en el mundo mismo?*”.³⁰

Alain Badiou: A mi manera, también soy antitotalitario. El inexistente, en el fondo, es lo que en el mundo está más cerca de algo que sería como una existencia pura, es decir, una existencia reducida a la existencia, o a la existencia del existir. Pero esa es una categoría que sería propia de cada mundo. Cada mundo tendría eso que en sí mismo dice lo que es existir en ese mundo, pero lo dice al mínimo, es decir, al ras de la existencia en tanto pura existencia, y no claramente en tanto existencia de esto o de aquello.

Este sería el punto nodal del existir como tal, y se encuentra en las lindes de la pertenencia. En efecto, esto se puede volver a vincular a la cuestión de la pertenencia. El punto nodal pertenece lo menos posible, como lo muestran grandes ejemplos, incluso políticos; tomemos, si usted quiere, la definición marxista del proletariado: como todos saben, esta reveló el inexistente de la situación en política. Y es por esto que el proletariado constituye la capacidad revolucionaria personificada. Pero pueden ser muchas...

Puede ser hoy, en parte, la función del nómada, o la función del refugiado. Se ve muy bien cómo la función del nómada y la del refugiado se insinúa en las conciencias como algo que existe pero que no debería existir, o que existe sin existir, o que existe al mínimo. Y evidentemente es aquí donde surgen en seguida los mayores desacuerdos políticos. Ya que, y esto es muy importante, siempre es alrededor de un inexistente que una situación se divide de la manera más violenta.

30. A. Badiou, *Le Réveil de l'Histoire*, p. 102. [*El despertar de la historia*, Nueva Visión, p. 73.]

Giovanbattista Tusa: Como usted sabe, en estos últimos años la palabra “comunidad” ha sido central en el debate filosófico. Y sin embargo, en nombre de la comunidad, la humanidad ha mostrado una extraordinaria capacidad de destruir, de transformar el valor mismo de la comunidad “humana” en la exterminación organizada.

La capacidad fundadora, la capacidad productiva o autoproductiva de la comunidad parece transformarse en su contrario: la capacidad autodestructiva desmesurada. La comunidad sigue siendo, a pesar de todo, el lugar en el que autoconstrucción y autodestrucción se unen.

Usted sabe que Jacques Derrida siempre rechazó hablar de comunidad...

Alain Badiou: Si usted me permite la interrupción, yo lo apoyo en esta perspectiva, estoy próximo a él.

Giovanbattista Tusa:... Derrida tenía cierto problema con la palabra comunidad; es por eso que escribió más bien *Políticas de la amistad*, y habló de la amistad, no de la fraternidad.

¿Cuál es su relación con la cuestión de la pertenencia?

Alain Badiou: Como usted sabe, para mí pertenecer es una palabra muy compleja, porque la relación ontológica fundamental, aquella que justamente se llama “pertenencia”, es, en suma, un conjunto de multiplicidades cualquiera, definido por lo que le pertenece. Pero que la relación de pertenencia sea fundamental, eso no forma parte del régimen de las verdades, sino del régimen del ser. Es decir que, después de todo, es absolutamente exacto e indiscutible que nacemos en sistemas de pertenencia.

En definitiva, el orden simbólico que constituye al individuo –no hablo de sujeto, ya que hacerlo sería equívoco–, las construcciones simbólicas del individuo, se pueden formular en términos de identidad, en términos de pertenencia, en términos de filiación, etc.; no hay duda en cuanto a esto.

Mi problema no consiste entonces en decir que el pertenecer es en sí una categoría negativa; hacerlo sería absolutamente nihilista, destructivo de aquello que, de modo evidente, constituye a una parte importante de los individuos, de los grupos, de las sociedades. Por el contrario, lo que sostengo es que existen en mi léxico, con el nombre de verdades, cosas irreductibles a la relación de pertenencia y a la comunidad que se asocia a ella. Quiero decir con esto que existen cosas que son diagonales en relación con el sistema de las identidades y que, en el interior de este sistema, hacen aparecer la posibilidad de una universalidad, cosas que se sustraen al poder de las comunidades, de las identidades o de las pertenencias, sin destruirlas, sin embargo, ya que ellas siguen generando la continuidad normal del sistema mundano en el que se ejercen.

A lo que me opondría es a que se haga de las identidades, de las pertenencias y de las comunidades categorías normativas. Para mí estas no son categorías normativas, sino categorías de la construcción de lo que hay en tanto pura y simple figura del “hay”. Hay comunidades, hay pertenencias, hay filiaciones, hay lenguas, hay países. ¡Sí, hay!

Lo que me interesa es el momento en que la vida puede tocar no a lo que hay sino justamente a lo que no hay en ese “hay”. Y lo que no hay en ese “hay” es, sin embargo, algo que no le es exterior sino que se hace con el “hay”, liberándose de sus bordes, de sus límites, creando trayectos y diagonales precisamente con significación universal.

En efecto, aunque haya nacido siempre en un contexto real y simbólico constituido por pertenencias e identidades, se comprueba que lo que en mi léxico es una verdad crea algo que no es reducible a ese contexto, que no ocurre ni se inserta en la clausura de sus identidades.

Insisto mucho en este punto, en la parte que parece más conservadora, es decir, la que dice: no tiene sentido decir que vamos a destruir las identidades. Pienso que es una tesis maximalista, que a fin de cuentas resulta extremadamente peligrosa ya que, como sabemos, la afirmación de una identidad puede muy bien ocultarse en la idea de la destrucción de otra identidad.

Después de todo, se podría decir que Hitler quería también que los Arios se afirmaran así, como algo superior a cualquier otra identidad. En calidad de superior a cualquier otra identidad, planeó el asesinato masivo de una identidad –que consideraba como inmanente y peligrosa– como la única efectuación de esta salida. Entonces, repito, identidades hay y habrá siempre.

No tenemos una visión de las cosas consistente en decir que vamos a deshacer las identidades, las pertenencias y las comunidades, sino simplemente que vamos a favorecer como elementos de construcción subjetiva las irreductibilidades a las pertenencias tramadas sin excluir las pertenencias.

Giovanbattista Tusa: Pensar la política, después de una crisis *mortal* del marxismo, que no estando aún muerto estaba más bien “destruido históricamente” y exigía justamente mantenerse en “la inmanencia de la destrucción”.³¹ Fin del marxismo clásico, por lo tanto, fin de las clases, fin de su oposición.

Habiendo desaparecido toda referencia política, en el sentido en que, como usted ha escrito hace algún tiempo, una vez que “todos los referentes políticos dotados de una vida obrera y popular real” eran “con relación al marxismo, atípicos, errantes y estaban deslocalizados”, no quedaba más que permanecer en el “lugar inhabitable de una heterodoxia marxista por venir”.³²

Sé que a usted no le gustan mucho los discursos mortíferos, o los llamados incesantes a la finitud. ¿Evocar la muerte, por otra parte, como usted se pregunta en *De un desastre oscuro* a propósito del

31. A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, p. 52. [¿Se puede pensar la política?, p. 35.]

32. *Ibid.*, p. 56. [*Ibid.*, p. 38.] “Mantenerse en el marxismo es ocupar un lugar destruido, y por lo tanto, inhabitable. Yo planteo que hay una subjetividad marxista que habita lo inhabitable. En relación con el marxismo, en tanto destruido, esa subjetividad está en una situación de adentro/afuera. La topología de la política, que sigue pensando en el lugar de lo inhabitable, es del orden del torcimiento o de la torsión: ni interioridad en la herencia marxista-leninista, ni tampoco la exterioridad reactiva del antimarxismo. Esta relación de torsión se opone a todo el triunfalismo del marxismo anterior, a la rectitud infalible de la ‘línea justa’. Hoy en día el pensamiento político solo tiene en cuenta una relación desviada con su propia historia”. *Ibid.*, p. 55. [*Ibid.*, p. 37.]

comunismo, nos conducirá a “denominar en forma adecuada aquello de lo que somos testigos”³³

Alain Badiou: Sí, me doy cuenta hoy, si vuelvo sobre este problema, de que cuando he dicho que el marxismo estaba probablemente en una crisis mortal, hablaba, en el fondo, de cierto marxismo. Hablaba del marxismo como un elemento cultural difundido en todas partes con su sistema propio de referencias históricas.

En realidad, hablaba del marxismo en el sentido en que Sartre decía que el marxismo era el horizonte insuperable de nuestra cultura. Sartre dijo eso: el marxismo es el horizonte insuperable de nuestra cultura. Y entiendo que hablaba del marxismo en tanto el marxismo era omnipresente, ya sea si se estaba a favor o en contra, el marxismo estaba ahí. Y estaba de una manera doble. Por un lado, porque había Estados socialistas, y la figura de un poder, de una potencia instalada en el mundo. Por otro, estaba como uno de los grandes pensamientos del siglo, una elección fundamental, etc. Entonces, tuvo una gran presencia, impresionante, material, nacional, estatal, etc. Tuvo también una gran presencia espiritual. Esto era el marxismo.

Y cuando yo decía que había una crisis mortal, decía que hay posibilidades de que eso, en un momento dado, no existiera más. Hoy pienso, en efecto, que no existe más. Esa forma ya no existe. Han desaparecido tanto los Estados socialistas como la evidencia de una cultura marxista más o menos sólida, pero presente en todas partes. Por lo tanto, ha habido una crisis mortal de ese marxismo como horizonte cultural insuperable.

Entonces, la conclusión que saco hoy es que debemos resucitarlo, pero no a aquel, al pasado: como siempre, lo que resucita no es nunca, de hecho, la misma cosa. Debemos resucitar al marxismo del que tenemos necesidad actualmente. Y ese marxismo inevitablemente resucitará.

33. A. Badiou, *D'un désastre obscur*, p. 7. [*De un desastre oscuro*, p. 9.]

¿Por qué? Porque la ideología hegemónica hoy en día es el liberalismo. Entonces, a pesar de todo, hemos vuelto a algo parecido a los años 1830-1840, es decir, a un momento en el que el capitalismo tiene conciencia de su victoria. En 1840 tenía la conciencia de su nacimiento, del enorme espacio que se abría para él. Hoy tiene la conciencia de su victoria. No es lo mismo, pero superó finalmente la prueba de la hegemonía marxista anterior, y se instaló.

Finalmente vamos a volver a encontrar, de modo bastante extraño, en un nivel muy general, la contradicción entre liberalismo y comunismo, tal como estructuró al movimiento revolucionario y obrero durante todo el siglo XIX. Y vamos a volver a ello en términos que no se han fijado aún, que todavía son inciertos, que se buscan. Pero es evidente que se trata de un nuevo marxismo. El mismo nombre “marxismo” va a reaparecer, y el comunismo va a reaparecer con él, en un enfrentamiento con el liberalismo.

Respecto a esto, insisto siempre en el hecho de que, a mi modo de ver, no existe el neoliberalismo. Esto que se nos cuenta hoy no tiene nada de nuevo. Es verdaderamente la dogmática capitalista original. Es la competición, la competencia como ley absoluta, la concentración del capital a una escala desconocida anteriormente. Todas las grandes leyes elementales del marxismo son particularmente visibles y están particularmente activas en la actualidad. Y resulta aún más extraño por el hecho de que el marxismo no está más ahí. Por el contrario, lo que describía está ahí más que nunca: la internacionalización del capital, el mercado mundial, la concentración de los capitales, e incluso algo que durante mucho tiempo creímos que no era del todo verdadero, a saber, la penetración completa del capitalismo en la producción agrícola de las zonas rurales. En realidad, esto se lleva a cabo también a escala planetaria.

He aquí porqué pienso que es cierto que hubo una crisis mortal del marxismo, pero que no es menos cierto que habrá una resurrección del marxismo, en condiciones que no puedo verdaderamente anticipar, pero que creo son ineluctables y que se va a realizar otra vez en una especie de cuerpo a cuerpo difícil, dominado al principio

por la reaparición de la ideología liberal como ideología hegemónica e incluso única de las sociedades en el mundo de hoy.

Giovanbattista Tusa: Del desastre al acontecimiento. Abandonar la fascinación oscura por las catástrofes y el éxtasis ante la destrucción, en favor de una pedagogía reveladora que se muestra a través de aquello que no parece reductible al pensamiento, me parece que es uno de los movimientos fundadores de su trabajo.

Usted señaló en detalle que el siglo XX fue el siglo de lo “irreconciliado”, el siglo que se pensó “a sí mismo en simultáneo como fin, agotamiento, decadencia y como comienzo absoluto”.³⁴ Pero el siglo XXI parece abrirse bajo el signo de la catástrofe incomprensible, de la crisis sistemática, de la guerra virtuosa e inhumana.

Las revoluciones mismas, si se quiere, parecen ir hacia esta catástrofe sin posibilidad de comprensión alguna de la que hablaba Hannah Arendt en *¿Qué es la política?*; para ella las guerras “son enormes catástrofes capaces de transformar el mundo en un desierto y la tierra en materia sin vida”, y las revoluciones, “si se las considera seriamente, como Marx, ‘locomotoras de la historia’, difícilmente han mostrado nada con más claridad que el hecho de que el tren de la historia se precipita a un abismo y que las revoluciones –lejos de acabar con la desgracia– solo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue”.³⁵

¿Qué son hoy, entonces, las revoluciones?

Alain Badiou: Diría que estamos en un periodo incierto, aunque a mi modo de ver –este es mi primer punto–, a su manera, está asegurada a pesar de todo una resurrección del marxismo. En un combate contra el liberalismo reconstituido, es cierto que la categoría de revolución tiene que ser reexaminada –y será reexaminada– en el

34. A. Badiou, *Le Siècle*, p. 52. [*El siglo*, p. 51.]

35. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* (Texte établi par J. Kohn. Édition française, préface et notes de C. Widmaier. Nouvelle édition augmentée), Paris, Seuil, 2014, pp. 279-280. [*¿Qué es la política?*, trad. cast. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, p. 131.]

aspecto de la resurrección del marxismo, y es probable que con una extensión y una significación completamente renovadas.

Entre otras cosas, incluso la naturaleza de aquello que desde el punto de vista de la política se puede considerar como “acontecimiento” va a ser cuestionado, pues “revolución” fue también el nombre de los mayores acontecimientos políticos de los que la humanidad se pudo apropiar. Pero, mientras esta se siga articulando en torno a la categoría totalmente diferente de poder, hay algo que es disfuncional.

Entonces, ¿qué será hoy la categoría de revolución? Esta era su pregunta. En este punto estoy, por mi parte, en un clima de gran incertidumbre, porque pienso que, de todos modos, la experiencia del socialismo real fue también una experiencia de la categoría de revolución.

Los estados socialistas son el resultado de procesos revolucionarios: en el caso de la revolución bolchevique, bajo una forma insurreccional organizada; en el caso de la China, bajo la forma más inesperada de la guerra prolongada de raíz campesina. Pero en todos los casos, hubo que vérselas con procesos militarizados de derrocamiento del poder de Estado, considerado como un poder de clase, con su remplazo por una fórmula que es del orden de lo que Marx había llamado la dictadura del proletariado. Tenemos ahí un esquema bastante clásico, y evidentemente se lo tiene que volver a interrogar desde el punto de vista de la cuestión del Estado.

¿Por qué? Porque es claro que podemos saber hoy que el fracaso final de los países socialistas fue la hipertrofia del Estado, la convicción de que el Estado era la clave absoluta de la transformación del mundo social y de la humanidad en general. Dicho de otro modo, se pensó que el instrumento que había producido la victoria revolucionaria en tanto tal era también el instrumento que podía dirigir y organizar la sociedad nueva. Pienso que históricamente se ha demostrado que esto no es cierto. Incluso si los métodos utilizados para resolver el problema de la insurrección victoriosa, a saber, el partido centralizado y la organización jerárquica y militar del partido, y después del Estado –ya que el partido y el Estado se habían fusionado–, resolvieron el problema desde cierto punto de vista.

No hay duda de que hubo revoluciones victoriosas, pero eso no resolvió del todo el problema del comunismo, es decir, el problema del objetivo estratégico de la configuración política nueva. Esta se orientó antes bien hacia un economicismo estatizado, jerarquizado en extremo, una política terrorista que finalmente fue también un aniquilamiento de la política. Hubo una despolitización en beneficio de la soberanía absoluta del Estado, algo que es a pesar de todo una producción completamente inesperada en el marco del marxismo clásico.

Entonces, hoy, ¿qué quiere decir “revolución”? Es una pregunta en verdad abierta, porque hoy “revolución” debe referirse –en todo caso, de modo completamente abstracto– a una figura de la movilización colectiva y social en dirección al comunismo.

Ya no se puede decir, así como así, que la revolución es la cuestión del poder. Sí, es la cuestión del poder, pero sabemos que esta cuestión, al fin y al cabo, no es estratégicamente determinante por sí sola.

Por lo tanto, habrá que concebir “revolución” –si vamos a seguir usando la palabra– transformando profundamente su significación en relación con la que tuvo durante todo el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Se piense lo que se piense por otra parte, hay anticipaciones de todo esto. Es posible, desde este punto de vista, que Trotsky no se haya equivocado del todo al hablar de “revolución permanente”, que los chinos no estuvieran tan equivocados al crear la extraña expresión “revolución cultural”.

Se ve muy bien que lo que se busca es una reactivación de la palabra revolución en condiciones que ya no son simplemente las del derrocamiento violento de un poder hostil, y que apuntan a la construcción efectiva de una sociedad que va a superar el socialismo hacia el comunismo, o que se va a orientar hacia la soberanía del bien común, según la definición más original del comunismo.

Giovanbattista Tusa: En 1967, en una conversación con Jean Dufлот, luego publicada en *Le rêve du centaure*, Pasolini habla de un proyecto cinematográfico sobre Pablo de Tarso.

Pasolini traslada la historia de Pablo al presente: de Damasco (Barcelona), Pablo, fariseo de una familia romano-judía, atraviesa el desierto, que en la transposición pasoliniana se transformará en las carreteras de Europa, y “en cualquiera de estas grandes carreteras llenas de tráfico y de las actividades normales de la vida cotidiana, pero perdidas en el más absoluto silencio, Pablo es sorprendido por la luz. Cae y siente la llamada de la vocación”.³⁶ Así comienza su prédica que concluye, después de numerosas peripecias, en New York, la Roma corrompida del presente, donde el estado de injusticia dominante en una sociedad esclavista como lo era la Roma imperial se muestra “en el racismo y en la condición de los Negros”,³⁷ y en la que Pablo sufrirá el martirio.

La contradicción entre “actualidad” y “santidad” fascina a Pasolini, la oposición entre “el mundo de la historia que, en su exceso de presencia y de urgencia, tiende a huir hacia el misterio, hacia lo abstracto, hacia la pura interrogación, y el mundo de lo divino que, en su religiosa inmaterialidad, por el contrario, desciende entre los humanos, se hace concreto, operante”.³⁸

La de San Pablo era una ruptura en la que la novedad de la palabra, aunque totalmente sumergida en el presente, rompía con cual-

36. P. P. Pasolini, *San Paolo*, Torino, Einaudi, 1977, (trad. fr. de G. Joppolo, préface d'Alain Badiou, *Saint Paul*, Caen, Éditions NOUS, 2013, p. 21). [*San Pablo*, trad. cast. de Elena de Grau, Barcelona, Ultramar, 1982, p. 13.]

37. *Ibid.*, P. 24. [*Ibid.*, p. 15.]

38. *Ibid.*, p. 19. [*Ibid.*, p. 11.] “El mundo en el que –en nuestra película– vive y opera San Pablo es el mundo de 1966 o 1967; por consiguiente, está claro que toda la toponimia debe ser desplazada. El centro del mundo moderno –la capital del colonialismo y del imperialismo moderno, la sede del poder moderno sobre el resto de la tierra– ya no es Roma. Y si no es Roma ¿cuál es? Parece claro: Nueva York, con Washington. En segundo lugar: el centro cultural, ideológico, civil, religioso a su modo –es decir, el sagrario del conformismo ilustrado e inteligente– ya no es Jerusalén, sino París. La ciudad equivalente a la Atenas de entonces es la Roma de hoy (desde el punto de vista de una ciudad de gran tradición histórica, pero no religiosa). Antioquia podría ser sustituida, por analogía, por Londres (en cuanto a capital de un imperio anterior a la supremacía norteamericana, como el imperio macedonio-alejandrino había precedido al romano). El teatro de los viajes de San Pablo ya no es, por tanto, la cuenca Mediterránea, sino la Atlántica”. *Ibid.*, p. 18. [*Ibid.*, p. 10.]

quier contingencia, con cualquier estado de hecho. Singular, en ese sentido, era la obstinación que Pasolini atribuía a Pablo en su guion para el filme nunca realizado.

En su transposición al presente, la palabra de Pablo reconstruida, como dice Pasolini, “por analogía”, no tiene nada de actual y sigue siendo “la otra cara”: la inactual, la que modifica el presente a cada instante, la que no lo deja descansar coincidiendo consigo mismo.

Al hablar de Pablo de Tarso, usted se refiere también a una figura de la militancia que partía de una obstinación individual. Y, sin embargo, usted recuerda cómo la Revolución francesa reemplazó a la figura individual y aristocrática del guerrero por la figura democrática y colectiva del soldado, al crear un nuevo imaginario para la relación entre humano e inhumano. Escribe: “La noción fundamental era la de ‘reclutamiento en masa’, la movilización de todos los revolucionarios del pueblo, sin tomar en cuenta su condición, contra el enemigo común”.³⁹

Entonces, si el soldado ha sido el símbolo moderno de la capacidad de los animales humanos de crear algo más allá de sus propios límites y, por lo tanto, de participar en la creación de algunas verdades eternas, ¿qué nuevo imaginario es posible para una creación colectiva? ¿Qué figura?

Alain Badiou: Usted tiene toda la razón al decir que la figura clásica del heroísmo surge en el contexto de lo binario antagónico. El heroísmo siempre se exalta por el hecho de que el enemigo se identifica de modo simple y unívoco, y porque la figura del héroe es la figura de aquel que encarna de modo más acabado la interiorización del conflicto como tal, a riesgo de su vida, por supuesto.

Pienso, en efecto, que el heroísmo individual y a menudo sacrificial de lo binario se puede sustituir por algo que, a su manera, se puede considerar como un heroísmo, pero un heroísmo creador de un movimiento extremadamente complejo, en el que es posible ser

39. A. Badiou, *La relation énigmatique entre politique et philosophie*, p. 55. [*Filosofía y política: una relación enigmática*, p. 57.]

en cierto sentido un héroe del Estado, un héroe de la organización, un héroe de las masas. Son tres formas de heroísmo, totalmente diferentes, que circulan en la creación colectiva.

Es importante ver que aquellos que fueron héroes de las revoluciones tuvieron grandes problemas para ser héroes del Estado. Por ejemplo, desde los años veinte, Lenin fue dominado por la inquietud, la incertidumbre, la crítica, y hay textos suyos muy violentos que señalan que, finalmente, no hay más remedio que volver a establecer una burocracia repugnante. En el fondo, Lenin no sabe mucho qué hacer, ese es el problema, y propone, en efecto, un héroe colectivo al decir: es preciso que haya una inspección obrera y campesina que venga a ver lo que pasa exactamente en el buró político. Finalmente, después de eso, muere. En cierto sentido, el caso de Mao es semejante. Vemos bien que en un momento dado está absolutamente exasperado por el estado de cosas, y al final se lanza en aventuras extremadamente costosas y terribles, ya que, poco a poco, se lo aísla.

Pienso que este es un indicio de que la categoría de revolución forja su propio modo personal. Pero ese modo no tiene porvenir. Trotsky cuenta que un día durante los años revolucionarios le preguntaron: ¿pero quién es ese Stalin? Y él respondió: Stalin es el personaje más mediocre de nuestra dirección política. Y era cierto. Hay una mediocridad táctica que no es para nada la del heroísmo revolucionario.

Giovannattista Tusa: Tal como lo escribí, lo que usted llama el “materialismo democrático” presenta, como un dato objetivo o un resultado de la experiencia histórica, lo que se llama “el fin de las ideologías”. Pero, como constata con amargura en *Lógicas de los mundos*, se trata en verdad de una conminación subjetiva violenta cuyo contenido real es: “Vive sin Idea”.

En el curso de los dos últimos siglos, en las sociedades occidentales (pero no solamente), se han conquistado nuevos derechos, se han creado nuevas expectativas y exigencias, borrando la idea de un destino ineluctable; conceptos tales como la “dignidad” y los “derechos humanos” se han impuesto otra vez a la atención cotidiana, se

han suscitado expectativas de igualdad. Y al mismo tiempo, cada día, durante veinticuatro horas, a todos los habitantes del planeta se les muestra la desigualdad en todos los televisores y medios masivos como Internet. Por este motivo la delusión humana ha aumentado con cada progreso.

Darse muerte. El *kamikaze*. Esta es quizás la figura extrema de la negación, de la pérdida radical que hace callar a la razón democrática, el ágora de las opiniones en torno al mejor o al menos malo. En su origen, la figura del terrorista remitía neutralmente a alguien que practicaba *el Terror*. Los Jacobinos, por otra parte, se declaraban oficialmente terroristas.

Por supuesto, habría que citar, quizás, los diferentes ejemplos de “terrorismo” de los que se ha acusado a las milicias antinazis francesas o a las resistencias italianas. Sin mencionar aquí, evidentemente, los diferentes “terroristas” enemigos de EE.UU. que han luchado para liberar a su país del imperialismo norteamericano. Hoy, sin embargo, parece que el terrorismo no es ya un término neutro, que designa un tipo de lucha que emplea al terror como medio para no exponerse a una derrota frente a un enemigo mucho más poderoso.

Como decíamos, la filosofía, incluso el razonamiento, tendría que callarse frente a este terrorismo definido como abiertamente “nihilista” (del mismo modo que se definía o se autodefinía como nihilista al terrorismo ruso de los anarquistas del siglo XIX). Pero, ¿no es precisamente el deber de la filosofía comenzar cuando la sabiduría ya no tiene más justificaciones ni argumentos?

Para citar *Fedra*, la tragedia de Racine, en una conferencia pronunciada recientemente, justo después de las matanzas que tuvieron lugar en París en noviembre de 2015, usted ha retomado un momento de la obra en la que Fedra dice, cuando debe confesar su amor, que, a sus propios ojos, se trata de un amor criminal: “Mi mal viene de más lejos”. Usted agregó entonces: “Nosotros también podemos decir que nuestro mal viene de más lejos que la inmigración, que el islam, que el

Medio Oriente devastado, que una África sometida al saqueo”.⁴⁰

Alain, ¿de dónde viene nuestro mal?

Alain Badiou: Como usted sabe, y aquí nuestra última cuestión se une con la primera, Heidegger caracterizó a nuestro tiempo –por cierto, no ha sido el primero– como el tiempo del nihilismo. Esta cuestión del nihilismo es una cuestión que flota en la filosofía pero también en la sociedad misma.

Creo que es necesario entender bien que lo que sostiene hoy al nihilismo es, a pesar de todo, la mundialización capitalista. Porque la mundialización capitalista no fija en realidad ningún otro objetivo para la vida humana que integrarse a esta mundialización. Es una prescripción tautológica, porque no se trata de otra cosa que de sostener y de inscribirse en lo que ya hay, considerado además como una victoria irreversible o incluso para algunos como un fin de la vida de la historia.

El motivo se introdujo a propósito justamente del capitalismo mundializado. Todas las subjetividades hoy son convocadas en relación con esta situación. Y el reparto más evidente se hace en dos direcciones.

Primera dirección: la aceptación de esta incorporación al capitalismo mundializado en el nivel más alto que sea posible. Y este nivel está representado por la categoría de Occidente en general, es decir, hablando con propiedad, por las sociedades liberales con modos de vida que permiten a las personas hacer lo que quieran, en un cierto orden de ideas: la liberación sexual, el reconocimiento de las minorías, el parlamentarismo, las elecciones, todo eso. La integración a eso, lo que yo llamo el “deseo de Occidente”, existe de modo muy extendido. No hay que engañarse respecto a esto. El deseo de Occidente, a saber, la idea de que no hay otro objetivo en el mundo más que encontrar un lugar –el mejor lugar posible– en este agenciamiento del capitalismo globalizado, es una subjetividad de una gran potencia.

La segunda figura subjetiva –que hace que la cuestión sea central– consiste en caer en la decepción, con la amargura nihilista de

40. A. Badiou, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, p. 61. [*Nuestro mal viene de más lejos*, pp. 89-90.]

aquellos que no encuentran verdaderamente un lugar de este tipo, o que tienen razones para pensar que no lo encontrarán nunca, o que se sienten excluidos de este tipo de lugares. ¿A qué se aferran? Se aferran a las identidades, es decir, precisamente a aquello que el capitalismo mundializado devalúa y supera. Entonces quieren enganchar esta pulsión negativa con una identidad. Por otra parte, por razones que son históricas, en la actualidad una de las identidades más activas es la identidad islámica, lo cual, en la profundidad histórica representa en el fondo la idea de una revancha del mundo árabe por una gran derrota sufrida en realidad alrededor del siglo XV, o algo por el estilo. Y esta idea identitaria, es decir, absolutamente reactiva, da su forma a algo más profundo aún como es la imposibilidad real o ficticia de encontrar un lugar conveniente.

Y una tercera figura es la que se opone a la pretensión del capitalismo globalizado de ser la ley del mundo hoy en día. Es una subjetividad que debe arraigarse en la posibilidad de que existe otra cosa aparte de eso.

Esta figura, entonces, va a reunir todo lo que ya hemos discutido: resurrección del marxismo, programa fundamental dirigido contra la propiedad privada, reinstalación de la hipótesis comunista, militancia de nuevo tipo, etc. Es decir, justamente, la proposición de una Idea. Algo que en el campo global se va a alimentar de la reconstrucción de una idea estratégica heterogénea en conflicto con la pretensión del capitalismo mundializado de ser la única forma posible de organización colectiva.

Por eso hay una gran discusión en torno a la Idea, a la vida sin Idea, a qué es una Idea, etc. Porque da la impresión de que esto fuera un retorno al idealismo. Da la impresión de que el materialismo hoy está en realidad del lado del capitalismo mundializado y que es del lado de los revolucionarios tradicionalmente materialistas donde este sitúa al idealismo. Esto prueba que el problema está mal planteado.

Por "Idea" entiendo simplemente la restitución, tan pronto como sea posible, de un espacio que no sea uniforme. La Idea es

lo que indica cómo puede haber ahí una división de posibilidades según normas que no están unificadas. En este caso, en el plano político, esto significa reconstruir de una manera o de otra la oposición canónica entre comunismo y capitalismo. En el nivel de la estrategia ideológica, evidentemente, pero también en el nivel de las situaciones efectivas y de su programa de transformación, también en el nivel de los movimientos. Este es el contenido práctico, el contenido efectivo de la política.

Creo que se puede partir del hecho de que, a través del imperativo “Vive sin Idea”, la dominación actual del capitalismo mundializado es una proposición mortífera y que los atentados son la visibilidad de este lado mortífero. Ahí, la muerte es visible. Esa muerte que es visible –la de esos jóvenes que piensan que en el mundo tal cual es su vida no tiene mucha importancia, pero que la muerte sí la tiene–, es después de todo lo que muestra bien, lo que pone en evidencia de manera violenta, teatral, trágica, que nuestro mundo es un mundo de la muerte.

¿La muerte de qué entonces? La muerte de todo lo que no es la pura y simple búsqueda competitiva y ciega de un lugar conveniente en el mundo tal cual es. Por lo tanto, la muerte en tanto la muerte de todo lo que puede depender de una posibilidad creada por el acontecimiento, por la fidelidad, por la subjetivación.

Debemos asumir el hecho de que la actividad criminal del nihilismo revanchista, enganchado a las identidades, no es más que un subproducto del nihilismo más fundamental que es, de todos modos, el nihilismo del capitalismo mismo.

Por otra parte, es muy importante señalar que estos grupos que asumen realmente la primacía de la pulsión de muerte, grupos de asesinos suicidas por añadidura, es decir, que no dan significación ni a la vida de los otros ni a la suya propia, no han cuestionado nunca, de ninguna manera, al capitalismo en sí mismo. Las organizaciones que están detrás, las personas que manipulan a todos estos jóvenes sacrificados, absolutamente sacrificados, están integradas al mercado mundial.

La organización Daech vende petróleo en gran cantidad a Turquía. Los pozos de petróleo de la región de Mosul siguen funcionando. Estas son personas para las que, como para la amplia mayoría, el capitalismo es la forma natural de existencia de la economía. Y entonces este nihilismo mortífero constituye solo una oposición relativa al deseo de Occidente. Constituye de hecho una oposición relativa. Se puede decir que el deseo de Occidente y la esfera llamada del islamismo terrorista componen en realidad la forma misma del mundo contemporáneo.

Hay una unidad conflictual del mundo: la unidad de su nihilismo. Podríamos decir que en el fondo se tiene un nihilismo de la mercancía, es decir, un nihilismo de la competencia capitalista en su forma común o civilizada, y luego un nihilismo agresivo contra el primer nihilismo, que es un nihilismo identitario y revanchista. Pero todo eso, a fin de cuentas, es el mismo mundo. Pienso que lo vemos muy bien porque la guerra que existe entre estos dos mundos define también la historicidad de este mundo.

Es como si la tarea del momento para Occidente fuera la de terminar con estas personas, que son parásitos de su propia existencia. Por eso, cuando escuchamos decir al presidente Hollande que estamos en guerra, vemos claramente que se trata de una guerra civil. Lo vemos enseguida. No es una guerra contra algo realmente extranjero, porque va a resolverse a través de pesquisas policiales de personas que están aquí, dado que se va a estigmatizar a ciertos grupos sociales, porque va a tratarse negativamente la cuestión de los refugiados, etc.

¿Y por qué es una guerra civil? Porque es una guerra absolutamente intracapitalista. Entonces, contra eso, reactivar la Idea, es decir, volverla presente en el conjunto de las actividades concretas de la vida colectiva, de la organización, del combate político, de los movimientos de masas. Reactivar la Idea es separarse, es sencillamente el primer estadio de una separación de un mundo regido por una falsa contradicción.

Terminaría con este punto. La dificultad del mundo contemporáneo radica en que propone, en todo momento, falsas contradicciones,

como si fueran contradicciones antagónicas importantes. La propaganda es una propaganda a favor del deseo de Occidente, contra todo lo que, aunque en realidad fascinado por Occidente mismo, aparece como si estuviera en guerra contra él. Y la Idea, la resurrección del marxismo, el relanzamiento del comunismo, la figura de las nuevas organizaciones y las nuevas luchas populares, todo eso sirve para organizar la figura de una verdadera separación, porque todas las propagandas orientan a las personas hacia separaciones falaces.

Dios que da la vida a los muertos y llama
a la existencia a lo que no existe.

Epístola de San Pablo apóstol a los Romanos, 4, 17

Giovannbattista Tusa: Hemos empezado por el fin. Y terminaremos quizás, inversamente, volviendo una vez más al principio. La cuestión parece siempre aquella que se planteaba Hegel en la *Differenzschrift* de 1801, a saber, que el fin siempre tiene que ser visto como otro comienzo, ulterior, siempre de nuevo.

Al principio, entonces, la grandeza de la filosofía, como usted señala en su *Seminario* del año 1985, consistiría, a pesar de todo, en interrumpir el relato. Y “Parménides” sería el nombre de esta interrupción, de esta falla abierta en suelo griego, ya que, como usted recuerda, “la filosofía exige que sea posible interrumpir el relato –la instauración parmenídea nos lo dice–. Desde luego, hay en Parménides relato poético pero hay relato a condición de que pueda interrumpirse. Quizás se interrumpa solo para fundar otro régimen de relato, pero se interrumpe”.¹

Heidegger ha escrito que Parménides y Heráclito son los nombres de los pensadores que permanecen en una única copertenencia al comienzo del pensamiento occidental. “Lo pensado en el pensar de ambos pensadores –escribe Heidegger– nunca ha sido afectado por el paso de los años y los siglos [...] Llamamos, por lo tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial (*Das Anfängliche*). Puesto que no descansa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo que está por venir [...] El inicio es lo último en llegar en la esencia de la historia (*In der wesenhaften Geschichte*)”.²

1. A. Badiou, *Le Séminaire - Parménide. L'être 1 - Figure ontologique* (1985), pp. 258-259.

2. M. Heidegger, *Parménides* (Wintersemester 1942/43 édité par Manfred S. Frings) in *Gesamtausgabe*, Band 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 (trad. fr. de T. Piel, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011, p. 12; trad. cast. de Carlos Másmela, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, pp. 5-6).

¿Cómo luchar contra la obsesión de lo inicial que infesta a la filosofía, contra la rabia fundadora que hay que mantener intacta, intocable, y donde, como ha escrito Jean-Luc Nancy, se reconoce la fijación “metafísica por excelencia, la más atroz de las vulgaridades de un odio de sí –del otro en-sí– en el que se reconoce la triste voluntad de ser o hacer ‘sí’?”³

Usted ha hablado muchas veces de “resurrección”, llamando “eternidad de las verdades a esta disponibilidad inagotable que hace que puedan ser resucitadas, reactivadas en mundos que son heterogéneos a aquel en el que fueron creadas, y franquear así océanos desconocidos y oscuros milenarios”. La teoría debe, por lo tanto, “volver posible esta migración”.⁴

La resurrección, por otra parte, se encontraba en el centro de su trabajo sobre Pablo de Tarso. La resurrección de Cristo, como usted recuerda, era el elemento simple, el rasgo fabuloso o, si usted quiere, el enunciado primordial del testimonio de Pablo. La resurrección erradica la negatividad. Cristo, escribe usted, ha sido sacado “ἐκ νεκρῶν”, fuera de los muertos. Y “esta extracción fuera del emplazamiento mortal establece un punto donde la muerte pierde poder. Extracción, sustracción, pero no negación”.⁵

Cristo, como escribe Pablo en la *Epístola a los Romanos*, habiendo muerto con ustedes, vive con nosotros. Resucitado entre los muertos, ya no muere más, y la muerte “ya no tiene imperio sobre él”.

¿No sería la resurrección la negación de la muerte, la negación de la naturaleza divina e inmóvil que niega o destruye a lo humano, la

3. J.-L. Nancy, *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015, p. 71. Jean-Luc Nancy escribió a propósito de los *Cuadernos Negros* de Heidegger: “Es por la autosupresión de lo sin-suelo que puede advenir la victoria ‘de la Historia sobre lo sin-historia’ [...] Era preciso, entonces, que se destruyera el agente de la destrucción occidental. Tal es la culminación de la lógica histórico-destinal según la cual el ser (Seyn) se envió en su primer comienzo hacia la advenida de otro, del verdadero (re)comienzo según el cual le será dado gozar del ente y ya no ser recubierto por él. Seguimos estando sin voz”. *Ibid.*, pp 74-75.

4. A. Badiou, *Second Manifeste*, p. 144. [*Segundo manifiesto*, p. 136.]

5. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 89. [*San Pablo. La fundación del universalismo*, pp. 78-79.]

negación de lo humano como muerte continua, lo humano no como viviente sino como mortal? ¿La resurrección se encontraría, por el contrario, más allá de la negación, más allá del poder de la muerte?

Alain Badiou: El mundo contemporáneo propone a los individuos todo salvo devenir sujeto. En este sentido, se puede sostener la tesis de que el mundo contemporáneo es la idea de la muerte del sujeto como tal, en beneficio de la existencia de animales humanos competitivos que se reparten –por otra parte, en condiciones de desigualdad absoluta– los recursos disponibles.

Entonces, desde este punto de vista, se trata de proponer una resurrección del sujeto o más exactamente una resurrección de los sujetos o, si usted quiere, una resurrección de la subjetividad, dando por sentado que por subjetividad se entiende siempre la relación con, el tocar, la incorporación a, un proceso de verdad.

Por lo tanto, si la gran cuestión de hoy, con el nombre de “retorno del marxismo”, “reafirmación de la Idea”, “oposición al capitalismo mundializado”, puede ser descrita en cierto sentido como una resurrección –resurrección con respecto al estado de muerte del sujeto instituido por el triunfo del universo mercantil y competitivo del capitalismo globalizado–, entonces, evidentemente, esta resurrección es esencialmente afirmativa. Ella no tiene por esencia la destrucción de la muerte ni acarrear la destrucción del capitalismo, aunque pueda orientarse en esta dirección; tiene por esencia la reaparición de la posibilidad de ser, y de hacer que el individuo viva a la altura del sujeto que es capaz de ser. Porque, a fin de cuentas, pienso que la verdadera vida se da cuando un individuo percibe que es capaz para mucho más de lo que se sabía capaz, cuando franquea su propio límite interior, en materia precisamente de afirmación creadora, de puesta en marcha de una idea colectiva.

En todas sus experiencias, el individuo subjetivado, incorporado al proceso de una verdad, experimenta de modo efectivo que está vivo, y que lo está en la felicidad del ser. Eso, por sí mismo, lo separa del mundo tal como es.

En este punto, entonces, diría, en conformidad efectivamente con algunas afirmaciones de San Pablo, que hay una tesis de la resurrección que resulta fundamental, en tanto posibilidad. No estamos destinados a esta vida en el fondo demasiado animal que propone el deseo de Occidente: podemos sobrepasarla, podemos resucitar en nosotros la capacidad de ser sujetos. Y cuando ella resucita, en prácticas reales, en creaciones efectivas, experimentamos que estamos más allá de esa animalidad elemental que es la humanidad competitiva capitalista.

Por lo tanto, terminaría por una vez citando a Spinoza: experimentamos que somos eternos. Experimentamos en el tiempo, en la vida concreta, que somos eternos, es decir, que estamos más allá del orden de la precariedad y de la pura y simple posición en el universo que se nos propone. Y como en general estas experiencias son compartidas y colectivas, experimentamos también que podemos vivir a la altura de la alteridad, que podemos vivirlo con los otros, lo que refuerza verdaderamente el sentimiento vital mismo.

¿Al final? Acerca de Europa y de la filosofía

Se presenta así, a la vez, la dificultad en establecer un comienzo, ya que un comienzo en cuanto inmediato hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), § I

Querido Alain Badiou:

En nuestro breve diálogo el “fin” se evocó desde el comienzo. Desde luego, esto no es un azar: como usted escribe, polémicamente, en su *Manifiesto*, nuestra época es aquella en que la subjetividad es impulsada hacia su cumplimiento y, en consecuencia, el pensamiento solo puede cumplirse más allá de ese “cumplimiento”. Pero usted ha escrito que el *enigma* de nuestra época, “contrariamente a las especulaciones nostálgicas del socialismo feudal, cuyo emblema más consumado fue Hitler, reside en primer lugar en el mantenimiento local de lo sagrado, intentado, pero también negado, por los grandes poetas desde Hölderlin. Y, en segundo lugar, en las reacciones antitécnicas, arcaizantes, que anudan ante nuestros ojos restos de religión (del suplemento de *alma* al islamismo), políticas mesiánicas (marxismo incluido), ciencias ocultas (astrología, plantas blandas, masajes telepáticos, terapia de grupo por cosquilleo y borborigmos...), y toda clase de pseudovínculos de los que el amor acaramelado de las canciones, el amor sin amor, sin verdad ni encuentro, constituye la blanda matriz universal”.¹

El *pathos* del acabamiento sumerge pues a la filosofía en un torbellino oscuro: pero la filosofía manifestaba la necesidad de “pensar a la altura del *capital*” en lugar de ceder “a las vanas nostalgias de lo sagrado, a la obsesión de la Presencia, a la dominación oscura del poema, a la duda sobre su propia legitimidad”.²

1. A. Badiou, *Manifieste*, p. 38. [*Manifiesto por la filosofía*, p. 34.]

2. *Ibid.*, p. 35. [*Ibid.*, p. 31.]

La historia del mundo, según Hegel, comienza por el Este, “la puerta del espíritu está en el Este, ahí donde el sol se levanta”, pero “el espíritu” está en su “ocaso”. En las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Lecciones sobre la historia de la filosofía] de Hegel un movimiento singular vuelve a vincular continuamente origen y destinación, el ir y venir entre el comienzo y el fin.

“Europa” es el “fin” de la Historia del Espíritu hegeliano cuyo comienzo primitivo fue “Asia”. Y la crisis de la filosofía, sobre la que Edmund Husserl escribió en *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, es la crisis de Europa: porque la filosofía es, desde este punto de vista, esencialmente “europea”.

El proyecto “europeo” y el proyecto filosófico parecieron confundirse hasta anular cualquier distinción posible en el momento en que estalló la Revolución Francesa; igual que el momento del Iluminismo, que restableció los edificios de la Razón destruidos luego del terremoto de Lisboa, la mañana de la fiesta católica de la Toussaint, el 1 de noviembre de 1755.³

La crisis de las ciencias europeas de la que habla Husserl, como recordaba Derrida, era una crisis del espíritu: “La impotencia del espíritu, el devenir impotente del espíritu, lo que lo priva violentamente de su potencia, no es otra cosa que la destitución (*Entmachtung*) del Occidente europeo”.⁴

Una crisis es la crisis de un proyecto, y el proyecto “Occidental” parece haber sido también el de una filosofía que tenía en este “Occidente” su propio sitio natural, único. E incluso más, tenía su sitio en Europa, precisamente en la Europa occidental.

Cada vez más a menudo se evoca, en todas partes y por diversas razones, un inevitable fin de “Europa”. Y cada vez más a menudo, como respuesta, o más bien, *como reacción* a la “crisis” de los valores

3. “El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana”, escribió Adorno en *Negative Dialektik* en 1966. [*Dialéctica negativa*, trad. cast. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, p. 331.]

4. J. Derrida, *L'Autre cap*, Paris, Éditions Minuit, 1991, pp. 36-37. [*El otro cabo / La democracia para otro día*, trad. cast. de Patricio Peñalver, Barcelona, del Serbal, 1992, p. 33.]

de pertenencia a esta “Europa” se evoca una salida de Europa. Pero ¿es este el fin de Europa? ¿O es el fin de un pensamiento que parecía no saber liberarse del “proyecto” y, en consecuencia, de la “crisis del proyecto”? ¿Es posible pensar más allá de la “crisis”, más allá del “proyecto”?

GT

La palabra “proyecto” es equívoca. Si designa la visión mesiánica de un mundo acabado, cuyo valor resulta de alguna manera trascendente, es en efecto una palabra perdida, una palabra desacreditada. Si designa la tensión práctica y transformadora que se unifica en una Idea, y que está activa aquí y ahora, sin representación programática de un porvenir estabilizado, es una palabra aceptable.

Es cierto que hoy ni Europa ni –de modo más general– Occidente son el lugar de un proyecto cualquiera. Son sitios de mantenimiento, son los grandes talleres del capitalismo mundializado. Su potencia se ejerce controlando que en todo el mundo, sean las que sean las formas políticas o las ideologías religiosas o nacionales, el principio del libre mercado no sea cuestionado, y que las zonas de saqueo, particularmente África, sigan teniendo el estatuto de espacio abierto a la competencia de las corporaciones, a la intervención militar de las potencias y a la circulación de bandas armadas que se vendan a unas y a otras.

Pienso, además, que a fuerza de ya no ser más que potencias materiales conservadoras y sin Idea, Europa y Occidente se verán forzados, más temprano o más tarde, a jugarse la vida en una tercera guerra mundial, y a morir probablemente en ella, como Grecia murió en la guerra del Peloponeso, o como Europa colonial comenzó a morir en la guerra de 1914. Digamos que será el fin de los Estados Unidos, ese último avatar de Europa. Se verá entonces al mundo redistribuirse, por un lado, entre el renacimiento de la Idea comunista a escala mundial, único proyecto defendible para la supervivencia de la humanidad a largo plazo y, por otro, la resistencia de

los imperialismos más jóvenes, sin duda China, India... Ya se verá. Por el momento, Europa no es más que un envoltorio sin contenido, tiene interés para la humanidad solo como museo, como reserva cultural, con los restos de encanto de su antigua vocación planetaria. Pero eso no tiene gran importancia: todo se juega, hoy, a nivel mundial. Por esta razón, cualquier actividad de pensamiento verdadero es inmediatamente internacionalista. Los proletarios, decía Marx, no tienen patria. Hoy, los intelectuales no tienen patria, porque ninguna idea fuerte puede tenerla.

AB

Exergo
Infinidad de verdades
por Giovanbattista Tusa

Esta breve nota a la nueva edición de mis Conversaciones con Alain Badiou fue escrita en agosto de 2018, dos años después del encuentro original en París, en 2016.

En ese lapso de tiempo, Alain terminó, y está a punto de publicar, la tercera y última parte de su monumental El ser y el acontecimiento bajo el título de L'immanence des vérités (La inmanencia de las verdades), que tuve la fortuna de leer recientemente en su versión casi definitiva.

Las páginas que siguen no pretenden explicar lo que fue dicho (y luego transcrito) durante el encuentro que hizo posible las Conversaciones; su intención es, más bien, exponer las mismas preocupaciones que me movilizaron en aquella ocasión, y aún continúan haciéndolo.

Daniel Heller-Roazen ha capturado admirablemente los espacios angostos, pero interminables, dentro de los cuales se mueve lo que en literatura clásica se ha dado en llamar commentum, una pieza escrita que “permanece en cada punto ‘con’ aquello sobre lo que comenta [...] un acompañante eterno, un residente permanente del espacio cambiante de ser ‘con’ (cum). No vive en ningún lugar, sino en compañía: si fuera forzado, por así decir, a estar sin su ‘con’, no estaría de ninguna manera”.¹

Lisboa, agosto de 2018
Giovanbattista Tusa

1.Heller-Roazen, D. (2007) *The Inner Touch: Archeology of a Sensation*. New York: Zone Books, pp. 79-80.

La escritura filosófica solo puede tener la naturaleza de un proemio o de un epílogo
Giorgio Agamben, *¿Qué es la filosofía?*

Si en su *Séptima Carta*, Platón pudo confesar las motivaciones íntimas que lo impulsaron a involucrarse directamente en los asuntos políticos de Sicilia, es porque, de algún modo, sintió que en su propia vida y pensamiento la unidad original de teoría y praxis ya se había perdido. “Navegué desde mi hogar –escribe Platón– con el ánimo que muchos imaginaron, pero principalmente con un sentimiento de vergüenza de mí mismo, no sea que, algún día, me viera a mí mismo entera y solamente como un hombre de meras palabras, uno que nunca, por sí mismo, pondría sus manos en acción (*Letter VII 328c*)”.² Subyacente a lo que se considera la tradición filosófica occidental parece estar el hecho de darse cuenta de que se ha perdido un “antes” (Egipto, los dioses, Sócrates): pero, precisamente por esta pérdida, el sentido perdido, inexpressado, puede al fin ser problematizado, postulado, presentado.

En *¿Qué es la Filosofía?*, Deleuze y Guattari sostienen enfáticamente que el concepto filosófico “no refiere a lo vivido”, sino más bien consiste “por su propia creación, en establecer un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de cosas. Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera” (Deleuze y Guattari 1994, pp. 33-34), y por esta razón el filósofo manifestaría signos de “*amnésie*” (un olvido) que casi llega a “enfermarlo” (*malade*), como en el famoso caso de Nietzsche, a quien

2. Se dice que Platón escribió su Séptima Carta en 354 a.C. a un grupo de líderes políticos en Sicilia que eran aliados de Dion, el gobernante asesinado no mucho tiempo antes. Pero la carta es también una reflexión sobre cuestiones de filosofía y política de una naturaleza más general, en especial sobre el momento en que un filósofo debe involucrarse en política. Por supuesto, somos conscientes de la interminable discusión sobre la autenticidad de las cartas de Platón. Permítasenos aquí aceptar su autenticidad como una suposición fantástica, un elemento de ficción narrativa.

Karl Jaspers describió como corrigiendo él mismo sus ideas “para constituir otras nuevas sin reconocerlo explícitamente; en sus estados de alteración, olvidaba las conclusiones a las que había llegado anteriormente” (Deleuze y Guattari 1994, p. 21).

En cierto sentido, escribir un “prefacio” revela el desplazamiento esencial que separa una pieza de escritura de otra. Hace visible, de una manera programática, el límite entre dos escritos: lo que este movimiento busca asegurar, de una forma clara, es que el primer texto se relacione con el segundo sin coincidir nunca con él. En su “Fuera-de-libro, prefacios” al texto temprano *La diseminación*, Jacques Derrida trae a la luz el destino paradójico de los prefacios, las palabras iniciales, las introducciones, los preludios, los preliminares, los preámbulos, los prólogos y los prologómenos, que siempre son escritos en vista de su propio borramiento. Son los escritos remanentes de un viaje que, habiendo llegado a su fin, se encuentra a sí mismo, dice Derrida, frente al límite de su “pre- (que presenta y precede, o más bien anticipa, la producción presentativa, y, para poner frente a los ojos del lector lo que todavía no es visible, está obligado a contar, predecir y predicar)”: *hors-livre*, fuera-de-obra, “anterior y exterior al desarrollo de los contenidos que anuncia” (Derrida, 1981, p. 9).

No por casualidad Hegel problematizó, de manera insuperable, la relación entre una obra y su prefacio. A pesar de notar que se acostumbra “a escribir el prefacio de una obra (*Schrift*) con una explicación del objetivo del autor, la razón por la que escribió el libro y la relación que él cree que este tiene con otros tratados anteriores o contemporáneos sobre el mismo asunto”, Hegel se siente obligado a marcar que esto podría ser, para el caso de una obra filosófica, “no solo superfluo, sino, en vistas de la materia-asunto (*um der natur der Sache willen*), incluso inapropiado y desorientador”, puesto que la filosofía “se mueve esencialmente en el elemento de la universalidad, que incluye en sí misma lo particular”, expresa su propia “materia” en el objetivo y en el resultado final, volviendo por ello la “ejecución”

—escribe Hegel en el “Prefacio” a la *Fenomenología del Espíritu*— “un factor inesencial” (Hegel 1977, p.1).

Los largos pasajes dedicados a la cultura (*Bildung*) en la cuarta parte de *Fenomenología del espíritu* recuerdan al lector que Hegel no es un filósofo que privilegie los comienzos, el momento de la primera emergencia, con el más puro y auténtico de todos. La verdad debe ser cultivada y forjada laboriosamente a lo largo del tiempo: el proceso formativo de *Bildung* es el medio por el cual el individuo adquiere validez objetiva y actualidad concreta, puesto que su naturaleza original y verdadera, su auténtica sustancia, es el extrañamiento [*Entfremdung*], la alienación de sí mismo de su existencia natural. Hegel atribuye cierta desgracia a los comienzos, cuya inmediatez y carácter primitivo no servirán nunca a la manifestación completa de la verdad. La filosofía “como pensamiento del mundo” aparece solo “en el tiempo en que la actualidad ha atravesado su proceso formativo y alcanzado su estado de completud”, escribe Hegel en su “prefacio” a *Filosofía del derecho* (Hegel 1991, p. 23). La tarea de la filosofía, continúa, es pensar sobre “su propio tiempo comprendido en pensamientos”: el pensamiento filosófico es siempre, para Hegel, un pensamiento terminal, el fin de un movimiento que alcanza su presente en el tiempo.

En filosofía, de acuerdo a Hegel, el comienzo tiene una orientación de por sí, puesto que en filosofía avanzar podría ser más bien una regresión y una fundamentación. La progresión, en realidad, “es un retroceso al *fundamento*, al *origen* y la *verdad* sobre las cuales aquello de lo que el comienzo fue hecho, y de lo cual está, de hecho, producido, depende” (Hegel 2010a, pp. 48-49). El comienzo filosófico, para ser tal, debe perder “la unilateralidad que tiene cuando es determinado simplemente como algo inmediato y abstracto” (Hegel 2010a, p. 49).

Cuando “algo” es determinado como límite, lo es en tanto y en cuanto permite ser pensado como lo otro de otro. La cosa está marcada en sí misma por una división, y se vuelve, por un lado, el resultado de un límite (*Grenze*), una cosa, que es una; y, por otro lado, la cosa es su propia frontera (*Schranke, terminus*), es decir, el sitio de no-ser de

la cosa, o su ser en sí misma otra cosa que sí misma. La cosa, entonces, se vuelve verdaderamente ella misma al atravesar la frontera que su propio ser limitado ha puesto. Lo *finito*, escribe Hegel, es “alguna cosa presupuesta con su límite inmanente como la contradicción consigo mismo en virtud de la cual es dirigida y conducida fuera y más allá de sí misma” (Hegel 2010a, p.101).

La finitud *es* solo en tanto y en cuanto es devenir algo que siempre-ya no es más. Las cosas finitas, de acuerdo a Hegel, no son meramente limitadas, “sino, al contrario, no-ser constituye su naturaleza y su ser” (Hegel 2010a, p. 101). Extraña tanto al ser determinado como a la abstracción, la finitud no es realmente una determinación y, sin embargo, no es indeterminada. La finitud, escribe Hegel, se limita a traer una cosa a su límite, a su extremo. Es “la más obstinada de las categorías del entendimiento”; manifiesta una resistencia insuperable; nos muestra, concluye Hegel, una negación llevada a su extremo (Hegel 2010a, pp. 101-102).

La filosofía, para Hegel, “no tiene comienzo en el sentido en que otras ciencias lo tienen. Por ello, su comienzo tiene una relación simplemente con el sujeto que decide filosofar” (Hegel 2010, p. 45). La decisión no podría ser el comienzo, no puede venir primera: solo puede decidir (del latín *decidēre*, “cortar”) *como tal* (“cortar” elecciones. A pesar de ser una determinación, una delimitación, interrumpe y, al hacerlo, libera); una autoactualización infinita que transforma permanentemente lo finito.

II

Para Martin Heidegger, la filosofía se define desde su comienzo mismo como el deseo de significar [*meaning*], y al mismo tiempo enlaza su destino a la necesidad de un sentido [*sense*] que no puede ser agotado por ningún significado [*meaning*]. En la fase terminal de lo que Heidegger llamó metafísica, la tensión que ha habitado desde siempre al pensamiento occidental se manifiesta ella misma desbordando

cualquier atribución de significado [*meaning*] que haya sido generada hasta entonces. Ante la mirada de Heidegger, la edad contemporánea se presenta a sí misma como una edad de una extrañeza extendida, de un desarraigo universal, una edad en la cual los constantes procesos de domesticación del mundo generan, paradójicamente, sitios inhabitables. El fin de la filosofía anuncia que, “en su epigonalidad y su carácter derivativo”, la filosofía ha alcanzado un límite, una frontera desde la cual solo puede volverse sobre sí misma. En la visión de Heidegger, “la tarea de pensar podría ser, pues, el abandono del pensamiento vigente hasta ahora con el objetivo de determinar la materia adecuada para el pensamiento”, en su fuerza imperativa y sin procesar. El retorno –Heidegger nos recuerda enigmáticamente– es a lo que Platón llama, en su Séptima Carta, *to pragma auto*, “la cosa en sí” (Heidegger 1993a, p. 437).

Foucault escribe en *Las palabras y las cosas* que “una analítica de la finitud” marca el umbral entre la edad clásica y el período del cual sentimos que somos contemporáneos, “el umbral más allá del cual reconocemos nuestra modernidad cuando la finitud fue concebida en una interminable referencia cruzada consigo misma” (Foucault 2005, p. 346). La finitud del Hombre, “proclamada como positividad” es, de acuerdo a Foucault, “delineada en la forma paradójica de lo que tiene fin; en vez del rigor de una limitación, indica la monotonía de un viaje que, aún si no tiene fin, no es sin embargo sin esperanza” (Foucault 2005, p. 342).

La finitud, desenganchada de su vínculo con el infinito, se pliega, en cierto modo, sobre ella misma, dando lugar a una experiencia aporética de la contemporaneidad:

El extremo es, pues, lo más próximo. Pero el que esta capa de lo originario, descubierta por el pensamiento moderno en el movimiento mismo por el que inventó al hombre, prometa el vencimiento del acabamiento y de las plenitudes logradas, o restituya lo vacío del origen –el procurado por su retroceso y el que profundiza su acercamiento [...] Y por ello, en esta tarea infinita de pensar el origen lo más

cerca y lo más lejos de sí, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser –o de aquello a partir de lo cual es– sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá siempre sea hurtada; ahora bien, este poder no le es extraño; no se asienta lejos de él en la serenidad de los orígenes eternos y recomenzados sin cesar, pues entonces el origen sería efectivamente dado; este poder es aquel de su propio ser (Foucault 2005, pp. 364-365).

De acuerdo a Heidegger, cuando un poder es puesto en cuestión y se hace necesaria la posibilidad de delimitarlo ya está en un estado de impotencia (“ya se sitúa a sí mismo dentro de una incapacidad [*in einem Nicht-Können*]”, escribe Heidegger): ya ha asumido para sí un no-poder que no es, sin embargo, una deficiencia, sino más bien la manifestación de una finitud inherente a su esencia más íntima. El “no todavía” que es aún posible, contenido en la pregunta “¿Qué puedo saber?” de la *Crítica de la Razón Pura*, no solo denuncia la finitud de la razón humana sino también la espera de algo de lo que aquella se siente despojada y de lo que quiere hacerse cargo; porque a pesar de estar despojada de ello, la razón humana siente este “no todavía” como su más profundo interés. “No se trata de deshacerse de la habilidad, el deber, y permitir así [al esperar] extinguir la finitud”, escribe Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, “sino más bien lo contrario. Se trata, precisamente, de estar seguro de esta finitud para contenerse en ella. De igual modo, la finitud no depende simplemente de la razón humana sino que, en cambio, su finitud desfallece [*Verendlichkeit*], es decir, ‘Cuida’ de la potencialidad-de-ser-finita” (Heidegger 1997, p. 152).

Desde esta perspectiva, la urgencia de nuestro presente es el de abrirse uno mismo al pensamiento de nuestro tiempo, a un pensamiento que convoque para sí al tiempo. La experiencia moderna desconecta pensamiento de conocimiento; empuja al presente a su extremo contemporáneo, a la transformación del mundo más allá

de su interpretación. Si durante miles de años la definición canónica de límite fue la que Aristóteles dio en su *Metafísica*, que postula que el límite significa la parte más extrema de cada cosa, el primer punto a partir del cual no puede encontrarse parte alguna de la cosa, y el primer punto dentro del cual todas las partes están contenidas (Aristóteles, *Metafísica* V, 17, 1022 a), entonces concebir la parte más extrema de lo contemporáneo –concebir sus extremos– significa, en efecto, concebir aquello que no puede ser circunstanciado. La urgencia, pues, consiste en llevar el significado a su límite, y en presentar el límite como el sentido [*sense*] del presente.

III

Un acto filosófico no es solo una demarcación, o el revelamiento de una huella “en el límite”, de un recordatorio que ha sido abandonado por la Presencia o despojado de su esencia. Para Badiou, contiene la afirmación de un punto concreto, un imperativo político, la afirmación de un mundo. En su *Manifiesto por la Filosofía*, Badiou escribió que el poder de persuasión de Heidegger descansaba en el hecho de haber capturado no solo la destitución del fetichismo del objeto y la oposición entre verdad y conocimiento, sino también, y especialmente, “la desorientación esencial de nuestra época”. Por esta razón, escribe Badiou, la crítica fundamental de Heidegger “solo puede ser la siguiente: la edad de los Poetas se ha completado, es *también* necesario desuturar la filosofía de su condición poética. Lo que significa que ya no es un requerimiento que la desobjetivación y la desorientación se exprese en la metáfora poética. La desorientación puede ser *conceptualizada*” (Badiou 1989, p. 74).

La filosofía contemporánea combina “la deconstrucción de su pasado con una espera vacía de su futuro” (Badiou 2008, p. 4), mientras que el rol singular e irreductible de la filosofía –este es uno de los pensamientos inquebrantables de Badiou, desde sus obras filosóficas más tempranas– es establecer un punto de discontinuidad al

interior de su discurso, un punto incondicional. En una ponencia presentada en Sidney en 1999, titulada “El deseo de Filosofía y el mundo contemporáneo”, Badiou evocó una frase misteriosa de la poesía de Rimbaud que, para él, captura el deseo de filosofía: “les révoltes logiques”, las revueltas lógicas. Tal como explicó Badiou en aquella ocasión, “en su base, el deseo de filosofía implica una dimensión de *revuelta*: no hay filosofía sin el descontento del pensar en su confrontación con el mundo tal como es. Sin embargo, el deseo de filosofía también incluye *lógica*: es decir, la creencia en el poder del argumento y la razón” (Badiou 2014, pp. 39-40).

Discernir lo indiscernible: ya tempranamente, en su *Manifiesto*, Badiou estaba escribiendo que no estamos forzados a elegir entre lo nombrable y lo impensable. La filosofía, insiste en aquél texto, no ha resuelto cómo pensar a la altura del Capital, del mismo modo que no ha sabido estar al nivel de la desacralización que le ofreció su época. Ha dejado la “‘meditación cartesiana’ incompleta, extraviándose en la estetización del querer y el *pathos* de la compleción, el destino de olvido y la huella perdida”, y de esa manera es incapaz de decir adiós, sin algún tipo de nostalgia, al no-ser del vínculo y la absolutidad de lo múltiple. La filosofía ha sido incapaz de entender –Badiou insiste en esto más de una vez– que hemos “entrado en una nueva fase de la doctrina de la Verdad, la del múltiple-sin-uno, o de las totalidades fragmentarias, infinitas e indiscernibles” (Badiou 1989, p. 58).

De acuerdo con *Después de la finitud*, de Quentin Meillassoux, la desorientación de todo pensamiento y ser humano afecta a toda la esfera del pensamiento moderno. El mundo de la extensión cartesiana –un mundo que adquiere independencia respecto a la sustancia y que es concebible como indiferente respecto a todo lo que hay en él que corresponda con el vínculo vital que forjamos con aquél– es “este mundo *glacial* revelado a los modernos, un mundo en el que ya no hay arriba o abajo, centro o periferia, ni ninguna otra cosa que pueda hacer de él un mundo diseñado por humanos” (Meillassoux 2009, p. 115).

Por primera vez el mundo se manifiesta en sí mismo como capaz de subsistir “sin ninguno de esos aspectos que constituyen su concre-

ción para nosotros. [...] El sentido de la desolación y el abandono que la ciencia moderna instila en la concepción de sí misma y del cosmos por parte de la humanidad no tiene más causa fundamental que la siguiente: consiste en el pensamiento de la contingencia del pensamiento para el mundo, y el reconocimiento de que el pensamiento se ha vuelto capaz de pensar un mundo que puede prescindir del pensamiento, un mundo que permanece esencialmente no afectado por el hecho de que alguien lo piense o no lo piense” (Meillassoux 2009, pp. 115-116). Los seres humanos ya no son capaces de investir el mundo con un sentido que les permite habitarlo, para hacer su entorno significativo. Las declaraciones del pensamiento son concebidas de modo tal que habrían sido idénticas a lo que actualmente pensamos de ellas aún si el pensamiento humano no hubiera existido nunca para pensarlas.

En el excelente cuadro leibniziano incluido en *Lógica de los mundos*, Badiou sostiene que el mundo contemporáneo da forma a un individuo que no reconoce otra cosa que la existencia de cuerpos separados por cada forma de inmortalidad: una existencia que inclusive el arte y los artistas de nuestro tiempo registran, rastrean y reproducen, en la forma singular de “lo manifiesto de los cuerpos, de su vida maquínica y deseante, su intimidad y su desnudez, lo que acogen y lo que sufren. Todos adaptan el cuerpo amarrado, descuartizado y manchado a la fantasía y el sueño. Todos imponen sobre lo visible la disección de los cuerpos bombardeados por el tumulto del universo” (Badiou 2009, 2). La evidencia de este mundo es lo que Badiou llama un materialismo democrático, en el que cada expresión se filtra con el “dogma de nuestra finitud” (Badiou 2009, p. 1). Son necesarios otros axiomas impensados; se necesita inventar otras lógicas, otros modos de formalización. Para Badiou, la esencia del pensar “reside siempre en el poder de las formas”: necesitamos “salvaguardar dentro nuestro la inhumanidad de las verdades contra la ‘humanidad’ animal de los particularismos, necesidades, beneficios y arcaísmos ciegos” (Badiou, 2007, p. 164).

Una verdad es eterna, dice Badiou, porque está infinitamente disponible, así como es absolutamente inaccesible; y esta es su infini-

tud, que consiste en la posibilidad de ser reactivada y transmitida incluso a mundos vastamente remotos, casi ajenos a aquél en que fue concebida. Las verdades son producidas con materiales particulares, pero lo que Badiou llama la eternidad de las verdades es “su disponibilidad inviolable”, que les permite atravesar, “como tales, océanos desconocidos y milenios oscuros” (Badiou 2011, p. 129). Puesto que verdad no es conocimiento, sino que más bien designa una dimensión productiva de lo real que siempre actúa para interrumpir cualquier conocimiento sustancializado o establecido, es solo la verdad de un mundo, no tiene generalidad, sino que emerge en un mundo como la presentación de un múltiple inexistente capaz de transformar la lógica trascendental de un mundo, un sitio “por el cual la posibilidad de lo imposible viene a ser” (Badiou 2009, p. 391).

Una vez separada de toda forma de esoterismo, de todo lazo con lo divino, la verdad se identifica más con lo que sea, lo innombrable, lo genérico. Para Badiou, el ser de la situación es su inconsistencia, y consecuentemente, la verdad de ese ser se presentará a sí misma como “cualquier multiplicidad, fuere la que fuera, una parte o consistencia anónima reducida a la presentación como tal, sin un predicado nombrable ni singularidad [...] Una verdad es esta consistencia mínima (una parte, una inmanencia sin concepto) que certifica en la situación la inconsistencia de la cual su ser está hecho” (Badiou 1989, p. 107). La filosofía tiene la tarea enteramente exclusiva de encontrar nuevos nombres que traerán a la existencia el “mundo desconocido que solo está esperando por nosotros porque nosotros estamos esperando por él” (Badiou 2012, p. 64).

La convicción profunda de Badiou es que hoy día nos encontramos “en un período de intervalo en el que la inmensa mayoría de la gente no tiene un nombre”, en un mundo que condena a masas desproporcionadas y silenciadas de seres humanos a la invisibilidad, un mundo en el cual “el único nombre disponible es ‘excluido’, que es el nombre de aquellos que no tienen nombre”. La gran mayoría de la humanidad está condenada a la invisibilidad, “hoy no cuenta para nada”. ‘Excluido’ es, para Badiou, el nombre de aquellos que “no

tienen nombre”, y ‘mercado’ es simplemente “el nombre ordinario de lo que no es un mundo”, la contraparte simétrica del excluido (Badiou 2012, p. 64).

El materialismo democrático busca destruir lo que es externo a él –esta es la tesis de *Lógica de los mundos*– y para hacer esto “comienza por disolver lo inhumano en lo humano, luego lo humano en la vida cotidiana, luego la vida cotidiana (o animal) en la atonía del mundo”, borrando casi todo rastro de lo inhumano, cada una de sus “consecuencias infinitas”, condenando al mundo contemporáneo a una “noción pragmática, puramente animalista, de la especie humana”, porque el materialismo democrático es “enemigo temible e intolerante de toda vida humana –es decir, inhumana– digna de ese nombre” (Badiou 2009, p. 511). En *Lógica de los mundos*, una vez más, en una feroz oposición al “Kant diluido de los límites, los derechos y los incognoscibles”, Badiou cita la fórmula emancipatoria de Mao Tse-tung: “Conoceremos todo lo que no conocimos antes”, porque la necesidad política en un mundo como el de hoy es producir “nuevas formas para proteger el orgullo de lo inhumano” (Badiou 2009, p. 8), es conceptualizar una forma de materialismo dialéctico radical, forma inseparable de una transformación radical de lo humano, que asume la eterna e ideal “inhumanidad que autoriza al hombre a incorporarse a sí mismo en el presente bajo el signo de la huella de lo que cambia” (Badiou 2009, p. 511).

Si la finitud es lo que debemos abrazar –los fragmentos de un mundo que no expresa ninguna totalidad–, lo hacemos para asumir la multiplicidad infinita de los trabajos “por medio de los cuales el animal humano atestigua que las verdades absolutas, en mundos heterogéneos, pueden ser inmanentes a su existencia empírica”. Lo hacemos –tal como escribe Badiou en *La inmanencia de las verdades*– porque necesitamos construir para nuestro tiempo, “como hicieron Platón, Descartes o Hegel, un pensamiento comprensivo basado en los materiales racionales contemporáneos presentes en los dominios de la matemática, la poesía, el amor y la política” –materiales que reconfiguren las formas del arte, las diferencias creativas absolu-

tas del nuevo mundo del amor y la política– “buscando proteger a la humanidad de la tiranía beligerante y anti-igualitaria del propietario de las cosas” (Badiou 2018, p. 682).

Un pensamiento exigente pero necesario, un pensamiento “sobre lo que en la existencia humana separa a las opiniones, o la basura, de las verdades, o la obra; aquello que es relativo y subordinado de aquello que es absoluto y libre”. En juego está la posibilidad de una “vida verdadera” puesto que, como concluye Badiou, “dentro de los cuatro dominios explorados por el animal humano incitado a la acción, somos capaces de procesos creativos –bajo la forma de obras colectivas e individuales– en los que singularidad, universalidad y absolutidad se combinan dialécticamente” (Badiou 2018, p. 682).

Bibliografía

- Badiou, A. (1989) *Manifesto for Philosophy*. Translated by N. Madarasz. Albany, NY: State University of New York Press. [hay traducción: *Manifesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1990.]
- Badiou, A. (2005) *Being and Event*. Translated by O. Feltham. London and New York: Continuum. [hay traducción: *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999]
- Badiou, A. (2007) *The century*. Translated, with a commentary and notes by A. Toscano. Cambridge, UK: Polity. [hay traducción: *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2009]
- Badiou, A. (2009) *Logics of Worlds: Being and Event II*, Translated by A. Toscano. London and New York: Continuum. [hay traducción: *Lógicas de los mundos*, Manantial, Buenos Aires, 2008.]
- Badiou, A. (2011) *Second Manifesto for Philosophy*. Translated by L. Burchill. Cambridge, UK: Polity. [hay traducción: *Segundo Manifiesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2010.]
- Badiou, A. (2012) “The Caesura of Nihilism”, lecture presented at the University of Cardiff on 25 May 2002. Now in: *The Adventure of French Philosophy*. Translated and edited by B. Bosteels. London and New York: Verso.
- Badiou, A. (2014) *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Translated and edited by O. Feltham and J. Clemens. London and New York: Bloomsbury.

- Badiou A. (2018) *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement* 3. Paris: Fayard.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994) *What Is Philosophy?* Translated by H. Tomlinson and G. Burchell. New York: Columbia University Press. [hay traducción: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1999]
- Derrida, J. (1981) *Dissemination*. Translated, with an introduction and additional notes, by B. Johnson. London: The Athlone Press. [hay traducción: *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1997.]
- Foucault. M. (2002) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London and New York: Routledge. [hay traducción: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México DF, 1979]
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. With an analysis of the text and foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press. [hay traducción: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México DF, 1981.]
- Hegel, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*. A. W. Wood (ed.). Translated by H.B. Nisbet. Cambridge, UK: Cambridge University Press. [hay traducción: *Filosofía del derecho*, Casa J. Pablos, México DF, 1998.]
- Hegel, G. W. F. (2010a) *The Science of Logic*. Translated with notes and introductory study by G. Di Giovanni. Cambridge, UK: Cambridge University Press. [hay traducción: *Ciencia de la lógica*, Abada D.L., Madrid, 2015.]
- Heidegger, M. (1993) "Letter on 'Humanism'". In: D. F. Krell (ed.) *Basic Writings*. San Francisco: Harper, pp. 217–265. [hay traducción: *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.]
- Heidegger, M. (1993a) "The End of Philosophy and the Task of Thinking". In: D. F. Krell (ed.) *Basic Writings*. San Francisco: Harper, pp. 427-449. [hay traducción: *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2000.]
- Heidegger, M. (1997) *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by R. Taft. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. [Kant y el problema de la metafísica, FCE, México DF, 2014.]
- Meillassoux, Q. (2009) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translation by R. Brassier. First Paperback edition (First published 2008). London: Continuum. [hay traducción: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2015.]

Posfacio
El deseo, el sujeto y la ley
Alain Badiou y su conjuración de los iguales
por Jun Fujita Hirose

Es preciso confrontar las ideas vagas con las ideas claras.
Jean-Luc Godard, *La chinoise*

Repartir panfletos en un mercado es también subir
al escenario de la Historia.
Alain Badiou, *La hipótesis comunista*

El deseo

Según Badiou, nosotros, los contemporáneos, incluso los modernos, somos “animales humanos”. El animal humano no es un animal entre otros. Es humano y animal a la vez: *humano*, en tanto desea y su vida no está gobernada por el instinto, como sí lo está la de un simple animal; y *animal*, en tanto su deseo es canalizado por una institución animalizadora que funciona haciéndose pasar por una ley, incluso por la única ley del deseo. En pocas palabras, Badiou entiende por “animal humano” al hombre animalizado, al hombre sometido a la animalización institucional.

Por “animal” Badiou entiende al inexistente. El animal humano es hombre inexistente. Estamos en el mundo, pero no existimos en él. El mundo contemporáneo es uno en el que nuestro ser no se cuenta en términos de existencia. Por el contrario, lo que se presenta como una plenitud existencial es el Hombre. ¿Puede una declaración universal de los derechos del hombre salvarnos de esta inexistencia actual? Absolutamente no, dirá Badiou, pues los derechos del hombre forman parte integral de la institución animalizadora. En su orientación universal, los derechos del hombre no dejan de querer asimilarnos cada vez más a este objeto identitario llamado Hombre.

Lo que se crea a través de tal investidura libidinal paranoica no es nuestra existencia en su distribución igualitaria, sino la existencia del Hombre en una distribución desigual, jerarquizada, de sus grados de intensidad múltiples. En un discurso de los derechos del hombre se declara siempre un derecho universal al Hombre como el único que existe con sus derechos.

En el sistema distributivo de los grados de intensidad existenciales del Hombre, es este en persona el que se expresa haciéndonos formular una multiplicidad de opiniones, que son todas suyas y de las cuales la más existente se juzga, por eso mismo, constituyendo el consenso universal. El ser genérico del inexistente hace su aparición en el mundo cuando se opone a esta bella democracia autárquica del Hombre. La oposición se puede producir, según Badiou, en tres diferentes formas de contrainvestidura libidinal: reactiva, accidental o acontecimental.

Badiou llama “Estado” a la institución animalizadora y da el nombre de “deseo de Occidente” al deseo canalizado por el Estado según el procedimiento de asimilación sin fin al Hombre, en cuanto son los europeos –se encuentra de estos una definición adecuada en Husserl– los que crean este patrón de existencia universal a su imagen, demócrata y capitalista. El Estado produce y reproduce sin pausa el deseo de Occidente en el seno de la humanidad entera. La contrainvestidura libidinal con respecto a la canalización estatal del deseo toma la forma de una reacción o de una revancha, mientras se realiza resucitando objetos identitarios particulares, así como los comunitaristas o religiosos, para oponerlos al universal o universalizado. Pero, según el filósofo, tal investidura reactiva o revanchista sigue siendo totalmente interna al deseo de Occidente y no se hace más que en una oposición relativa. Tanto en el contra-deseo reactivo como en el deseo que pretende contrariar, se trata de la pulsión (auto) competitiva, paranoica, edípica, según la cual uno se mide sin cesar a sí mismo conforme a un patrón de existencia abstracto, trascendente. El Estado reabsorbe así, en su mecánica de gestión del deseo, todos los objetos identitarios posibles solo como subcategorías del

Hombre, de modo que la contrainvestidura reactiva nos lleva, en el mejor de los casos, a provocar una guerra civil al interior de la organización actual del mundo.

Dicho esto, la contrainvestidura libidinal puede producirse en una oposición externa y absoluta al deseo de Occidente, y esto, según Badiou, de dos maneras distintas: accidental o acontecimental. En efecto, hay siempre y en todas partes contrainvestiduras accidentales en forma de microfugas, de salidas fulgurantes o de excesos inmediatos. La canalización estatal del deseo no es nunca, en verdad, perfecta, nunca perfectamente llena, en tanto se produce por el ejercicio de un poder puramente incitativo y no coercitivo: una institución nunca conoce su eficacia, tan asegurada como la de un instinto, ni siquiera cuando se hace pasar por una ley. Refiriéndose a Platón, Badiou va a decir incluso que “el que sale de la caverna es *forzado* a salir”. ¿Forzado por quién? Forzado por el deseo que lo atravesara y sobre el cual la caverna no sabe ejercer más que incitaciones para retenerlo en su seno. He aquí el porqué nuestro filósofo habla de la salida de la caverna en términos de “excepción inmanente”: la fuga es una excepción en relación a la canalización estatal del deseo, al que su posibilidad es absolutamente inmanente (en cuanto a Badiou mismo, él preferiría decir, más bien, que el contra-deseo absoluto es, al mismo tiempo, inmanente al deseo de Occidente y desligado de esta inmanencia). Y esto quiere decir que la posibilidad de excepción, o bien la de la fuga, es universal, en tanto el deseo, al que ella es inmanente y que, a su vez, solo es inmanente a sí mismo, es universal. A las micro-fugas libidinales se las llama inmediatas, accidentales o episódicas, en tanto en ellas falta una doble universalidad heterogénea: no se hacen en una orientación universal y ellas mismas ignoran el valor universal que llevan dentro de sí. Cada vez que una fuga aparece cae de inmediato y simplemente en una indiferencia existencial, incluso en la inexistencia a secas, en tanto no está en condiciones de presentarse expresando una universalidad y señalar, de este modo, la posibilidad de un (re)comienzo de la puesta en ficción de la dominante, a saber, la universalidad estatal, que hace

pasar lo que está siempre ahí (la excepción inmanente) por lo que no existe, imponiendo, por el contrario, lo que no está nunca ahí (la entidad identitaria trascendente) como si fuera lo único que existe.

La contrainvestidura libidinal absoluta puede producirse, del mismo modo, en la forma de un “acontecimiento” que se distingue de una simple fuga accidental en varios aspectos. Badiou señala tres en particular: localización, contracción e intensificación. La fuga libidinal deviene un acontecimiento cuando crea lugares centrales, simbólicamente significativos y universalmente visibles, en los que se reúnen y se instalan personas que vienen de todas partes; cuando ella moviliza a una minoría multiforme, irreductible a la uniformidad de una clase determinada, y que contrae en su composición masiva el ser genérico de la humanidad entera para constituir de esta una muestra metonímica; y cuando ella se acompaña de un “entusiasmo” (en el sentido kantiano del término) en el que se afirma y se intensifica la aspiración universal del inexistente por su propia existencia. En resumen, la manifestación del contra-deseo absoluto deviene acontecimental “cuando una sobreexistencia intensiva, articulada con una contracción extensiva, define un lugar en el que se refracta la situación en su totalidad en una visibilidad universalmente dirigida”.¹

Es en una fuga libidinal devenida, así, acontecimental que la posibilidad de excepción aparece como una potencia universal. Pero el acontecimiento, por su naturaleza, es decir, en tanto no es más una encarnación expresiva localizada, contraída e intensificada de tal universalidad alternativa, está lejos de reorganizar por sí mismo el mundo a la luz de este. Por fuera del sitio acontecimental, y después de su desaparición, es el Estado el que continúa organizando la situación mundana a fin de que sigamos siendo siempre animales, inexistentes, incluso alienados, en la plenitud existencial del Hombre. He aquí porqué Badiou nos advierte para que nos cuidemos de no confundir el acontecimiento con la política, calificando al primero de “pre-político”. Dice: “Lo que nos enseña la doctrina

1. A. Badiou, *Le Réveil de l'Histoire*, pp. 104-105. [*El despertar de la historia*, Nueva Visión, p. 75.]

del acontecimiento es [...] que todo el esfuerzo consiste en seguir las consecuencias, no en exaltar la ocurrencia”.² Del acontecimiento a la política se pasará de la expresión universalmente dirigida de la posibilidad de excepción al procedimiento de institucionalización universal de esta.

El sujeto

Hemos visto que el Estado no nos *fuereza* a nada, sino que nos *incita* a identificarnos cada vez más con el Hombre: no nos conduce a hacerlo, pero nos conduce a conducirnos a hacerlo. Si el poder estatal se hace pasar por una ley, esta depende de su táctica ideológica: tiene que esconder en una apariencia de ley su ejercicio efectivo para llevarlo del modo más eficaz posible. El poder que un acontecimiento ejerce sobre nosotros no es tampoco coercitivo, sino puramente incitativo. Una fuga libidinal deviene un acontecimiento cuando se equipa con un poder incitativo, proposicional o provocante como este. Digamos que no hay nada que nos fuerce, salvo el deseo, y que todo poder es un poder a distancia, una conducción de conducta. La fuga libidinal acontecimental, en su orientación universal, nos incita a todos y cada uno a decidir ser fieles a la posibilidad de excepción de la que ella expresa la universalidad. Y es esta fidelidad la que constituye el sujeto de la política bajo la forma de una organización partidaria, que nos escinde a cada uno en dos, ya sea en ser-animal o devenir-militante. A propósito de la decisión postacontecimental, Badiou escribió: “Es el momento en que un individuo pronuncia que puede franquear los límites (de egoísmo, de rivalidad, de finitud...) impuestos por la individualidad (o la animalidad, es la misma cosa). Lo puede en la medida en que, sin dejar de ser el individuo que es, deviene también, por incorporación, una parte activa de un nuevo Sujeto”.³

2. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 233. [*El ser y el acontecimiento*, p. 235.]

3. A. Badiou, *L'Hypothèse communiste*, pp. 184-185.

La ley

Los militantes políticos, incorporados a este sujeto de excepción, se comprometen en el procedimiento de realización de la posibilidad de excepción, a saber, de una doble abolición universal recíproca, de la canalización estatal del deseo y de la dominación existencial del Hombre. Para hacerlo, estos individuos de excepción tienen que deshacer la apariencia de ley en la cual el Estado *representa* su poder como una coerción. En este sentido, se puede decir que con la constitución postacontecimental del sujeto de excepción se pasa del contra-deseo absoluto a la contra-ley absoluta, del deseo de excepción a la ley de excepción. Badiou escribe a propósito de esto: “Lacan dice que el deseo es lo mismo que la ley. Yo sostengo lo mismo, y aclaro que, cuando transcribo el axioma de Lacan con la forma siguiente: ‘La organización es el mismo proceso que el acontecimiento’, me baso en la mediación de una formalización. Pero también en Lacan, y de él conservo esta visión profunda, la formalización designa una mediación entre deseo y ley cuyo nombre es el Sujeto”.⁴ El deseo es lo mismo que la ley, en cuanto solo el deseo tiene *fuerza de ley*. Y esto, dirá Badiou, es una verdad eterna. Pero esta verdad, diacrónicamente invariante y sincrónicamente universal, no está dada sino que está por crear a partir de su forma genérica prescrita por una fuga libidinal acontecimental. Lo que está dado en el mundo, por el contrario, es la canalización estatal del deseo en su apariencia de ley. Para volver inoperante esta falsa puesta en ecuación deseo-ley, para romper este disfraz de ley del deseo de Occidente, el sujeto de excepción tiene que *presentar* el deseo de excepción en su naturaleza de ley y hacer, por lo tanto, una contra-ley absoluta, siendo esta ley de excepción la única verdadera ley digna de su nombre.

En su lectura de la obra de San Pablo, si Badiou llama “amor” al deseo tal como es aprehendido en su verdadera ecuación con la ley, (re)toma –toma, según su argumento, pero *retoma* según el nuestro– el nombre de “fidelidad” para dárselo a la nueva ley por establecer en

4. A. Badiou, *Le Réveil de l'histoire*, pp. 101-102. [*El despertar de la historia*, Nueva Visión, p. 73.]

la misma ecuación a través del procedimiento político: “El trayecto de una verdad, que induce a su sujeto a separarse de las leyes estatales de la situación, no es menos consistente, según otra ley que, destinando la verdad a todos, universaliza al sujeto. [...] La nueva ley es así el despliegue de la fuerza del amor de sí en dirección de los otros y con destinación a todos, tal y como la subjetivación (la convicción) la hace posible. [...] A esta potencia universal de la subjetivación la llamo fidelidad acontecimental, y es verdad que la fidelidad es la ley de una verdad. En el pensamiento de Pablo, el amor es precisamente fidelidad al acontecimiento-Cristo, según una potencia que *destina* universalmente el amor de sí”.⁵ Los militantes políticos llaman o incitan a la humanidad entera a ser fiel a la resurrección acontecimental de la posibilidad de excepción dejándose incitar por ella, así como a incorporarse, de este modo, al sujeto de excepción, tal como lo hacen los militantes mismos. En este sentido, la realización de la posibilidad de excepción en forma de una instauración de la ley de excepción o, lo que es lo mismo, en forma de un establecimiento de la verdadera ecuación deseo-ley, no es en el fondo otra cosa que un reparto universal de la fidelidad a la potencia de excepción resucitada por el acontecimiento, una incorporación de todos los individuos al sujeto de excepción, en pocas palabras, una subjetivación universal.

La verdadera puesta en ecuación deseo-ley va a la par con otra verdadera puesta en ecuación, a saber, la “onto-lógica”,⁶ que se produce entre el ser y la existencia. Si el deseo fuerza al ser a crear una existencia, es la ley la que lo formaliza con esta existencia. Badiou resume todo su trabajo en estos términos: “busco simplemente dar cuenta de la posibilidad de cambio, de la posibilidad de pasar de un cierto régimen de las leyes de lo que es, a otro, a través de la mediación del protocolo de una verdad y de su sujeto”.⁷ En el pasaje del

5. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 106 y 110. [*San Pablo. La fundación del universalismo*, pp. 94 y 97.]

6. A. Badiou, *Logiques des mondes, L'Être et l'événement 2*, p. 48. [*Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, p. 57.]

7. A. Badiou, *La Philosophie et l'Événement, entretiens avec Fabien Tarby*, p. 147. [*La filosofía y el acontecimiento*, p. 145.]

régimen estatal al de excepción, al mismo tiempo que el Estado se debilitaría y el deseo de Occidente expiraría, el Hombre se aboliría como objeto identitario lo mismo que como patrón de existencia. Al filósofo le gusta citar *La Internacional*: “Los nada de hoy, todo han de ser”.⁸ Nuestra existencia no es nunca una cuestión de *más o menos* sino de *todo o nada*. La cuestión existencial se plantea en términos de grados de intensidad solo en la democracia autárquica o recursiva del Hombre, en la cual somos justamente sin existir. No somos nada más que agentes inexistentes de la existencia del Hombre. No somos nada (y no somos ni más ni menos) en un régimen del más o menos: no seremos siempre nada y el Hombre será siempre todo, en tanto permanecerá en vigor la lógica estatal que representa la existencia en términos de más o menos y que dice ser una representación “menos mala” de esta. De ahí la necesidad absoluta de (re)plantear la existencia en un plano del todo o nada y de inventar un plan⁹ como ese, a través del cual únicamente (re)emprender la Historia, o sea, la lucha de los animales humanos por la verdadera puesta en ecuación onto-lógica, según la cual “lo que es, existe”, o, más precisamente, “lo que es, es lo único que existe”. La política no consiste en hacernos existir cada vez más, en darnos cada vez más existencia, sino en subvertir en existencia nuestra inexistencia actual, puesto que es solo en una dictadura del todo que seríamos iguales.

8. Optamos por traducir este verso tal como aparece en todas las versiones castellanas de *La Internacional*. Sin embargo, señalamos que *L'Internationale* dice “*Nous ne sommes rien, soyons tout!*”, literalmente, “No somos nada, ¡seamos todo!”. El lector notará que, inmediatamente, Hirose construye tres frases tomando literalmente este verso. [N. del T.]

9. En esta frase optamos traducir por “plano” y “plan” el francés *plan*. [N. del T.]

Pequeña biblioteca selectiva de Alain Badiou (con las traducciones disponibles en castellano)

Filosofía

Le concept de modèle, París, Maspero, 1969; reedición con prefacio del autor, París, Fayard, 2008.

[*El concepto de modelo*, traducción de Hugo Acevedo, Buenos Aires: Siglo XXI, 1972; nueva edición con prefacio del autor, traducción de Vera Waksman, Buenos Aires: La bestia equilátera, 2009.]

Théorie du sujet, París, Seuil, 1982.

[*Teoría del sujeto*, con prefacio del autor para la edición en castellano, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires: Prometeo, 2009.]

L'être et l'événement, París, Seuil, 1988.

[*El ser y el acontecimiento*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999; reedición revisada y con prólogo del autor, 2006.]

Manifeste pour la philosophie, París, Seuil, 1989.

[*Manifiesto por la filosofía*, traducción de Victoriano Alcantud Serrano, Madrid, Cátedra, 1989; Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.]

Le Nombre et les nombres, París, Seuil, 1990.

Conditions, París: Seuil, 1992.

[*Condiciones*, traducción de Eduardo Lucio Molina y Vedia, México: Siglo XXI, 2002; reeditado en 2012.]

L'éthique, París, Hatier, 1993, reedición en Caen, Nous, 2003.

[*La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, revista *Acontecimiento*, nº 8, Buenos Aires, 1994; retomado en Tomás Abraham, Alain Badiou, Richard Rorty, *Batallas éticas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, y en Alain Badiou, *La ética*, México: Herder, 2004.]

Deleuze. "*La clameur de l'Être*", París, Hachette Littérature, 1997; reeditado en París: Fayard/Pluriel, 2013.

[Deleuze. "*El clamor del Ser*", traducción de Dardo Scavino, Buenos Aires: Manantial, 1997.]

Saint-Paul. *La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997.

[*San Pablo. La fundación del universalismo*, presentación de Jesús Ríos Vicente, traducción de Danielle Reggiori, Barcelona: Anthropos, 1999.]

Court traité d'ontologie transitoire, París, Seuil, 1998.

[*Breve tratado de ontología transitoria*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Gedisa, 2002.]

Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2, París, Seuil, 2006.

[*Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Manantial, 2008.]

Petit panthéon portatif, París, La Fabrique, 2008.

[*Pequeño panteón portátil*, traducción de Mariana Saúl, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.]

Philosophie in the present (con Slavoj Žižek), Cambridge, Polity, 2009.

Second manifeste pour la philosophie, París, Fayard, 2009.

[*Segundo manifiesto por la filosofía*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Manantial, 2010.]

L'antiphilosophie de Wittgenstein, Caen, Nous, 2009.

[*La antifilosofía de Wittgenstein*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.]

Le fini et l'infini, Montrouge, Bayard, 2010.

[*Lo finito y lo infinito*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016.]

Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur "L'étourdit" de Lacan (con Barbara Cassin), París, Fayard, 2010.

[*No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'étourdit" de Lacan*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.]

La philosophie et l'événement: entretien avec Fabien Tarby, Meaux: Germina, 2010.

[*La filosofía y el acontecimiento, con Fabien Tarby*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu, 2013.]

Entretiens 1. Serie de entrevistas, 1981-1996, Caen, Nous, 2011.

La République de Platon, París: Fayard, 2012; reeditado en Fayard/Pluriel, 2014.

[*La República de Platón*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.]

L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960, París: La Fabrique, 2012.

[*La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013; Santiago de Chile: LOM, 2014.]

Entretien platonicien, con Maria Kakogianni, París, Lignes, 2015.

À la recherche du réel perdu, París, Fayard, 2015.

[*En busca de lo real perdido*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Amorrortu, 2016.]

Métaphysique du bonheur réel, París, PUF, 2015.

[*Metafísica de la felicidad real*, traducción de Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.]

Éloge des mathématiques con Gilles Haéri, París, Flammarion, 2015; retomado en París, Champs, "Essais", 2017.

Que pense le poème, Caen, Nous, 2016.

Ensayos políticos

Révolutions. Brouillons d'un commencement (con Marie-Claire Boons, Max Loreau, Perre Verstraeten), Bruselas, Texturas, 1968.

Contribution au problème de la construction d'un parti marxiste-léniniste de type nouveau (con H. Jancovici, D. Menetrey, E. Terray), París, Maspero, 1969.

Théorie de la contradiction, París, Maspero, 1975; reeditado en *Les années rouges*, 2012 (ver referencia más adelante).

[*Teoría de la contradicción*, traducción de Gabriel Guijarro, Madrid, Júcar, 1982.]

De l'idéologie (con François Balmès), París, Maspero, 1976; reeditado en *Les années rouges*, 2012 (ver referencia más adelante).

Le Mouvement ouvrier français contre le syndicalisme, Marseille, Potemkine, 1976.

Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne (con Louis Mossot y Joël Bellassen), París: Maspero, 1977; reeditado en *Les années rouges*, 2012 (ver referencia más adelante).

La contestation dans le PCF, Marseille, Potemkine, 1978.

Peut-on penser la politique?, París: Seuil, 1985.

[*¿Se puede pensar la política?*, traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.]

Est-il exact que toute pensée émet un coup de dés?, Les Conférences du perroquet n° 5, París, Éditions du Perroquet, 1986.

Une soirée philosophique (con A. Vitez, F. Wahl, C. Jambet, J.-C. Milner et F. Regnault), París, Potemkine, Seuil, 1988.

D'un désastre obscur, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991; reedición en 2012, con nuevo prefacio del autor.

[*De un desastre oscuro*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.]

Monde contemporain et désir de philosophie, Reims, Cahier de Noria: 1, 1992 (fascículo de 33 págs.).

Casser en deux l'Histoire du monde?, París, Les conférences du Perroquet n° 37, París, Éditions Le Perroquet, 1992.

Abrégé de métapolitique, París, Seuil, 1998.

[*Compendio de metapolítica*, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009.]

Le Siècle, París: Seuil, 2005.

[*El siglo*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2005.]

Démocratie, dans quel état? (con Giorgio Agamben, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross y Slavoj Žižek), París, La Fabrique, 2009 (contribución: *L'emblème démocratique*).

[*Democracia en suspenso*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz

Eguibar, España: Casus Belli, 2010; *Democracia, ¿en qué estado?*, traducción de Matthew Gajdowski, Buenos Aires: Prometeo, 2011.]

L'idée du communisme, 1 (Conférence de Londres, 2009), Alain Badiou y Slavoj Žižek, dir., París, Lignes, 2010.

[*Sobre la idea de comunismo*, compilación de Analía Hounie, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010.]

L'explication. Conversation avec Aude Lancelin et Alain Finkielkraut, París, Lignes, 2010.

Regards sur la crise. Réflexions pour comprendre la crise... et s'en sortir, obra colectiva dirigida por Antoine Mercier, París, éd. Hermann, 2010 (contribución: "L'Événement Crise").

Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie (con Barbara Cassin), París, Fayard, 2010.

[*Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.]

L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France (con Éric Hazan), París, La Fabrique, 2011.

L'idée du communisme, 2 (Conférence de Berlín, 2010), Alain Badiou y Slavoj Žižek, dir., París: Lignes, 2011 (contribución: "Le socialisme, est-il le réel dont le communisme est l'idée?"), París: Lignes, 2011.

La relation énigmatique entre politique et philosophie, París: Germina, 2011.

[*Filosofía y política: una relación enigmática*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2014.]

What Does a Jew Want?: On Binationalism and Other Specters, Udi Aloni (con Slavoj Žižek y Judith Butler), New York, Columbia University Press, 2011.

Les années rouges, París: Parities ordinaires, 2012.

Controverse: dialogue avec Jean-Claude Milner sur la philosophie et la politique de notre temps (colaboración de Ph. Petit), París, Seuil, 2012.

[*Controversia, con Jean-Claude Milner. Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Edhasa, 2014.]

Qu'est-ce qu'un peuple? (con Pierre Bordieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, París: La fabrique, 2013 (contribución: *Vingt-quatre notes sur les usages du mot peuple*))

[*¿Qué es un pueblo?*, traducción de Cecilia González y Fermín Rodríguez, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014; *¿Qué es el pueblo?*, traducción de Javier Bassas Vila y Pilar Ballesta Pagès, Madrid, Casus Belli, 2014.]

Que faire? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie (con Marcel Gauchet), París: Philo éditions, 2014.

[*¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Edhasa, 2015; Madrid: Edhasa, 2016.]

Le symptôme grec (obra colectiva; colaboración: "L'impuissance contemporaine"), París, Nouvelles Éditions Lignes, 2014

[*El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*, traducción de Javier Palacio Tauste y Antonio Fonet Vivancos, Madrid: errata naturae, 2015.]

Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre, París: Fayard, 2016.

[*Nuestro mal viene de más lejos. Pensar las matanzas del 13 de noviembre y las formas contemporáneas del fascismo*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016; Madrid: Clave Intelectual, 2016.]

La vraie vie: appel à la corruption de la jeunesse, París: Fayard, 2016.

[*La verdadera vida*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires: Interzona 2017; traducción de Adriana Santoveña, Barcelona: Malpaso ediciones, 2017.]

Arte y cine

Petit manuel d'inesthétique, París: Seuil, 1998.

[*Pequeño manual de inestética*, traducción de Lucía Vogelfang, Jorge Caputo, Marcelo Burello y Guadalupe Molina, Buenos Aires: Prometeo, 2010.]

Matrix, machine philosophique (obra colectiva, colaboración: "Dialectiques de la fable»), París, Ellipses, 2003

Cinéma, textos reunidos y presentados por Antoine de Baecque, París, Nova Éditions, 2010.

[Algunos de esos textos fueron traducidos previamente en *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2004.]

Le Noir. Éclats d'une non-couleur, París, Autrement, 2015.

Novelas, ensayos literarios

Almagestes. Trajectoire inverse I, París, Seuil, 1964.

Portulans. Trajectoire inverse II, París, Seuil, 1967.

Samuel Beckett. L'écriture du générique et l'amour, París, Éditions Le Perroquet, 1989 (fascículo de 36 págs.)

Beckett, l'incroyable désir, París: Hachette Littératures, 1995; reeditado en París: Fayard/Pluriel, 2006.

[*Beckett, el infatigable deseo*, traducción de Ricardo Tejada, Madrid: Arena Libros, 2007.]

Calme-bloc ici-bas, París, éd. POL, 1997.

Éloge de l'amour (con la colaboración de Nicolas Truong), París: Flammarion, 2009.

[*Elogio del amor*, traducción de Idoia Quintana, prólogo de María Folguera, Madrid: La esfera de los libros, 2011; traducción de Ana Ojeda, Buenos Aires: Paidós, 2012.]

Teatro, ópera: obras y ensayos

L'Écharpe rouge, novela ópera, París, Maspero, 1979.

Ahmed le subtil, Arles: Actes Sud, 1994; reeditado en *La Tétralogie d'Ahmed* (2015).

Rhapsodie pour le théâtre, París: Imprimerie Nationale, 1990; reeditado en París: PUF, 2014.

[*Rapsodia por el teatro (breve tratado filosófico)*, traducción de Emilio Arauxo Iglesias y Martul Tub, Málaga: Ágora, 1993; *Rapsodia para el teatro*, traducción de Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.]

Ahmed philosophe, seguido de *Ahmed se fâche*, teatro, Arles: Actes Sud, 1995; reeditado en *La Tétralogie d'Ahmed* (2015).

Les Citrouilles, comedia, Arles: Actes Sud, 1996; reeditado en *La Tétralogie d'Ahmed* (2015).

[*Las calabazas*, trad. de Romero, Walter, incluida en su libro *La poética teatral de Alain Badiou. De Ranas de Aristófanes a Citrouilles*, Buenos Aires: Leviatán, 2018.]

Cinq leçons sur le cas Wagner, Caen: Nous, 2010.

[*Cinco lecciones sobre Wagner*, traducción de Juan Gorostidi Munguía y Francisco López Martín, Madrid: Akal, 2013.]

La Tétralogie d'Ahmed (con Prefacio) Arles, Actes Sud, 2010, 2015.

Éloge du théâtre (con la colaboración de Nicolas Truong), París: Flammarion, 2013.

[*Elogio del teatro* (con Nicolás Truong), traducción de Pablo Betesh, Buenos Aires: Nueva Visión, 2014; traducción de Idoia Quintana Domínguez, Madrid: Continta Me Tienes, 2016.]

Le Second Procès de Socrate, Arles: Actes Sud, 2015.

La République de Platon (folletín filosófico) seguido de *L'Incident d'Antioche*, (tragedia en tres actos), París, Fayard, 2016.

Serie de circunstancias

Circonstances 1. Kosovo, 11 septembre, Chirac-Le Pen, París: Léo Scheer, 2003.

Circonstances 2. Irak, foulard, Allemagne-France, París: Léo Scheer, 2004.

[*Filosofía del presente*, traducción de Alejandrina Falcón, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006; retomado en Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010.]

Circonstances 3. Portées du mot "juifs", París: Léo Scheer, 2005.

Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?, París: Lignes, 2007.

[*¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, traducción de Iván Ortega, Pontevedra: Ellago S.L., 2008.]

Circonstances 5. L'hypothèse communiste, París: Lignes, 2009.

Circonstances 6. Le réveil de l'Histoire, París: Lignes, 2011.

[*El despertar de la historia*, traducción de Pablo Betesh, Buenos Aires: Nueva Visión, 2012; traducción de Begoña Moreno Luque, Madrid: Clave Intelectual, 2012.]

Circonstances 7. Sarkozy, pire que prévu. Les autres, prévoir le pire, París: Lignes, 2012.

Circonstances 8. Un parcours grec, París: Nouvelles Éditions Lignes, 2016.

Démocratie, dans quel état? (en colaboración), París: La Fabrique, 2009.

[*Democracia en suspenso*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, España: Casus Belli, 2010; *Democracia, ¿en qué estado?*, traducción de Matthew Gajdowski, Buenos Aires: Prometeo, 2011.]

El seminario

Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3, 1994-1995, París: Fayard, 2013.

Le Séminaire. Malebranche. L'être 2. Figure théologique, 1986, París: Fayard, 2013.

Le Séminaire. Images du temps présent, 2001-2004, París: Fayard, 2014.

Le Séminaire. Parménide. L'être 1. Figure ontologique, 1985-1986, París: Fayard, 2014.

Le Séminaire. Heidegger. L'être 3. Figure du retrait, 1986-1987, París: Fayard, 2015.

Le Séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie 1, 1992-1993, París: Fayard, 2015.

Le Séminaire. L'Un. Descartes, Platon, Kant, 1983-1984, París: Fayard, 2016.

Le Séminaire. L'Infini: Aristote, Spinoza, Hegel, 1984-1985, París: Fayard, 2016.

Otros títulos de la colección Nociones Comunes

Spinoza disidente

Diego Tatián, 2019

Esferas de la insurrección

Suely Rolnik, 2019

Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis

de Silvia Rivera Cusicanqui, 2018

Revolución en punto cero.

Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas

Silvia Federici, 2018

El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo

Silvia Federici, 2018

Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria

Silvia Federici, 2ª ed. 2018

Autonomía y diseño. La realización de lo comunal

Arturo Escobar, 2017

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero

Jacques Rancière, 2ª ed. 2017

Políticas del acontecimiento

Maurizio Lazzarato, 2ª ed. 2017

Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad

Peter Pál Pelbart, 2ª ed. 2016

La frontera como método. O la multiplicación del trabajo

Sandro Mezzadra y Brett Neilson, 2016

Generación post-alfa.

Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo

Franco Bifo Berardi, 2ª ed. 2016

Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza

Frédéric Lordon, 2015

La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular

Verónica Gago, 2014

Hegel o Spinoza

Pierre Macherey, 2ª ed. 2014

Incursiones

*La acción psicológica.
Dictadura, inteligencia y gobierno de
las emociones 1955-1981*
Julia Risler, 2018

*La cueva de los sueños.
Precariedad, bingos y política.*
Andrés Fuentes, 2018

*¿Quién mató a Cafrune?
Crónica de la muerte de la canción
militante*
Jimena Néspolo, 2018

Pensar en movimiento

*La gorra coronada.
Diario del macrismo*
Colectivo Juguetes Perdidos, 2017

*De #BlackLivesMatter a la
liberación negra*
Keeanga-Yamahtta Taylor, 2017

Fight the Power. Rap, raza y realidad
Chuck D, 2017

Nuevo activismo negro
Varios Autorxs, 2016

Serie ch'ixi

Los límites del capital. Deuda, moenda y lucha de clases
George Caffentzis, 2018

8M. Constelación feminista
Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar, Susana Draper,
Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli, Suely Rolnik, 2018

Escupamos sobre Hegel
Carla Lonzi, 2017

Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo
Alberto Acosta y Ulrich Brand, 2017

Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales
Eduardo Gudynas, 2017 (2da. edición)



BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.tintalimon.com.ar

DISTRIBUYE: La Periférica Distribuidora
www.la-periferica.com.ar

Esta edición de 2000 ejemplares de *Acerca del fin*
se terminó de imprimir en abril de 2019,
en imprenta Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina.