

Alain Badiou: filosofía de la fuga
ALAIN BADIOU: PHILOSOPHY OF FUGUE

*Stéphane Vinolo**

RESUMEN

La filosofía de Alain Badiou se presenta como una filosofía del movimiento, del flujo de la multiplicidad. Hablemos de su ontología, de su teoría del sujeto o de su maoísmo en contra del estalinismo, todo fluye en la filosofía de Badiou. Sin embargo, el movimiento y el flujo son en gran parte las características del capitalismo tardío que se presenta como líquido. Con el fin de diferenciar estos dos movimientos, el autor propone pensar a la filosofía de Badiou en tanto que fuga que se opone a la huida o al escape del capitalismo a partir de una oposición entre el dominio del último en contra del abandono de la primera, lo que permite pensar, en Badiou, un sujeto secundario.

PALABRAS-CLAVE: Alain Badiou, capitalismo, flujo, fuga, subjetivación.

ABSTRACT

Alain Badiou's philosophy is presented as a philosophy of movement, of the flow of multiplicity. Whether we are talking about its ontology, its theory of the subject or its Maoism against Stalinism, everything flows in Badiou's philosophy. However, movement and flux are to a large extent the characteristic of late capitalism, which presents itself as liquid. In order to differentiate between these two movements, the author proposes to think Badiou's philosophy as a fugue that opposes the flight or escape of capitalism on the basis of an opposition between the domination of the latter against the abandonment of the former, which allows us to think, in Badiou, a secondary subject.

KEYWORDS: Alain Badiou, capitalism, flow, fugue, subjectivation.

* PhD en filosofía por la Universidad de Burdeos (Francia) y PhD en teología por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Profesor Principal de la Escuela de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. svinolo@puce.edu.ec

« Une fois, je mis le comble à mes façons importunes par une fugue prémonitoire : je suis, je crois, demeuré hanté, depuis cet épisode, par l'idée qu'il faut savoir fuguer. » (BADIOU, 2023, p. 14)

En el volumen primero de sus memorias publicado en el año 2023, Alain Badiou relata su infancia en Marruecos, enmarcada entre su padre matemático y su madre profesora de literatura. Uno de los puntos más importantes, sobre el cual el mismo Badiou insiste dado que asume que determinó su trayectoria filosófica, es el episodio de una fuga, cuando tenía cuatro años, que lo llevó a pasearse por las calles de Casablanca hasta que algunos transeúntes lo entreguen a la policía. Por este motivo, la fuga es el concepto que marca toda la filosofía de Badiou, que evidencia su mismo gesto intelectual, desde su ontología de las multiplicidades hasta su teoría del sujeto o del amor. Por todas partes, la filosofía de Badiou aparece como una filosofía de la fuga. Sin embargo, al poner el concepto de fuga en el corazón de su sistema, Badiou se expone a un peligro temible: la contemporaneidad capitalista se presenta constantemente a la luz del concepto de movimiento y, más precisamente de un movimiento que surge dentro de un mundo cuya consistencia se piensa en tanto que liquidez. Por este motivo, la fuga aparece como el mismo gesto del capitalismo en su forma contemporánea.

Muchos autores percibieron esta modalidad del capitalismo en tanto que flujo, fluidez y fuga. Desde el punto de vista conceptual, Maxence Caron mostró en toda su obra que, en contra de la estabilidad de las esencias de la metafísica, la filosofía contemporánea está obsesionada por el flujo, por lo cambiante, por la liquidez de los conceptos¹. De la

¹ « La modernité spéculative dans laquelle nous vivons peut se définir par ce symptôme qu'à notre connaissance personne n'a voulu relever, le symptôme d'une passion immédiatement bienveillante pour le multiple, le transitif, le fluent. » (CARON, 2009, p. 26).

misma manera y desde un punto de vista sociológico, Hartmut Rosa evidenció que después del tiempo natural y del tiempo artificial, el capitalismo contemporáneo impone un tiempo líquido que fluye, lo que violenta la estabilidad de las fronteras entre el tiempo laboral y el tiempo no-laboral a través de una “compresión del presente.” (ROSA, 2016, p. 25). Igualmente, Jonathan Crary hizo de lo líquido y de lo que fluye la marca del capitalismo contemporáneo que pretende romper con todo lo estable y lo sólido, que fractura la frontera entre el sueño y la vigilia que supone cierta solidaridad que garantizaba la misma posibilidad del sueño². Lo mismo sucede con Guy Debord quien denunció el movimiento de la sociedad capitalista³ en contra de la “sociedad estática”⁴ tradicional. Finalmente, no podemos dejar de notar que, desde el punto de vista de las vivencias, Zygmunt Bauman denunció la levedad de los amores líquidos (2005) que se ubican dentro del marco más general de una verdadera vida líquida (2013). Por todas partes entonces lo líquido y lo que se expone, por lo tanto, a la fuga es la marca tanto conceptual como vivencial del capitalismo.

¿Cómo entonces Badiou puede pensar toda una filosofía de la fuga sin someterse a la lógica del capitalismo, o será que, en su lucha en contra de la metafísica, de lo uno y de lo estable, Badiou permite muy a pesar de él mismo, una concepción del mundo no tan lejana a la que promueve el capitalismo contemporáneo? Con el fin de precisar este punto, es necesario elucidar el movimiento de la filosofía de Badiou, pero también

² “As the corrosion of sleep intensifies, it may become clearer how the solicitude that is essential for the sleeper is not qualitatively different from the protectiveness that is required by more immediately obvious and acute forms of social suffering.” (CRARY, 2013, p. 28).

³ « La victoire de la bourgeoisie est la victoire du temps *profondément historique*, parce qu’il est le temps de la production économique qui transforme la société, en permanence et de fond en comble. » (DEBORD, 1992, p. 141).

⁴ « La société statique organise le temps selon une expérience immédiate de la nature, dans le modèle du temps *cyclique*. » (DEBORD, 1992, p. 126).

el movimiento tal como aparece en esta filosofía. Debemos, para distinguir el movimiento del capitalismo del movimiento de la filosofía de Badiou, establecer cierta distancia entre conceptos que podrían parecer cercanos: la fuga, la huida y el escape, y recordar constantemente que, si bien la fuga expresa, en su acepción común, una pérdida, en el campo de la música, la fuga está vinculada con el llamado y su respuesta, así como con el sujeto y el contra-sujeto.

1 La fuga de la ontológica

La primera figura de la fuga aparece, en la filosofía de Alain Badiou, en su misma ontología, según dos caminos diferentes. Primero, existe una fuga de la misma ontología que se desprende de la filosofía. A diferencia de los filósofos herederos de la tradición metafísica que hicieron de la ontología la raíz de toda filosofía, Badiou remite la ontología al campo de las matemáticas. Descartes, en su *Carta prefacio a los Principios de la filosofía* había comparado la filosofía con un árbol cuyas raíces son la ontología -o en aquel entonces la *metaphysica generalis*-, que distribuye sus conceptos a todas las otras ramas de la filosofía⁵. Badiou rompe con este esquema al abrir una fuga de la ontología hacia la matemática: “La tesis inicial de mi emprendimiento, a partir del cual se dispone el entrecruzamiento de las periodizaciones extrayendo el sentido de cada una, es la siguiente: la ciencia del ser-en-tanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas.”

⁵ “De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.” (DESCARTES, 2002, p. 15).

(BADIOU, 2003, p. 11). Existe así una primera fuga en la filosofía de Badiou que permite entender que la ontología se escapa de la filosofía: “[...] *la filosofía está en su origen separada de la ontología.*” (BADIOU, 2003, p. 22). Esta ruptura es, por un lado, un gesto clásico. Desde los pitagóricos hasta Lacan, pasando por Descartes, Pascal o Leibniz, las matemáticas ocuparon un papel central en filosofía (REY, 2016). Pero no se trata para Badiou de decir que los entes son entes matemáticos, sino que la onto-logía, en tanto que es un discurso acerca del ser, se da a través del discurso formal de las matemáticas: “La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso.” (BADIOU, 2003, p. 16). Así, a diferencia de las ontologías heideggerianas contemporáneas de la revelación del ser, la ontología de Badiou se presenta como un camino demostrativo⁶. La matemática tiene la ventaja de despojar los entes de sus cualidades singularizantes con el fin de mantener su única propiedad de ser. Cuando las cualidades determinan a los entes al distinguirlos, para poder alcanzar su característica común de ser, es necesario proponer sobre ellos un discurso formal que pueda pensar antes de la cualificación de los entes: “La ontología poética [...] debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura la des-cualificación y la impresentación.” (BADIOU, 2003, p. 18). Aquí, la ontología fuga de la filosofía.

Pero encontramos una segunda fuga de la ontología dentro de la misma concepción que Badiou tiene de ésta y no únicamente en su estatuto dentro del sistema filosófico. La filosofía de Badiou se abre con un tratado

⁶ “El ser no se difunde en el ritmo y la imagen, no reina sobre la metáfora; es el soberano nulo de la interferencia. La ontología poética, que se encuentra -como la Historia- en el impasse de un exceso de presencia donde el ser se oculta, debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura la des-cualificación y la impresentación.” (BADIOU, 2003, p. 18).

de ontología (1988), lo que explica que se deba distinguir entre la ontología (redactada en el lenguaje formal de la matemática), y la meta-ontología redactada en lenguaje natural y que reflexiona sobre los enunciados matemáticos ontológicos. La ontología se reduce a la matemática porque las matemáticas no hablan de objetos matemáticos sino de la misma presentación de los objetos⁷. Dentro del conjunto N , si x es diferente de 0, $x^2 > 0$. Sin embargo, a pesar de esta regla que es inviolable en N , muchos matemáticos, de Cardan a Euler, pasando por Bombelli, crearon el número i de tal manera que $i^2 = -1$. Fue necesario, para eso, hablar del conjunto C que obedece a reglas de existencia diferentes a las de N . Las reglas ontológicas de N prohibían que un cuadrado pueda ser negativo, pero las reglas que rigen la existencia dentro de C lo permiten. Ahora bien, el número i no fue descubierto sino creado a partir de las nuevas reglas ontológicas de C ⁸, por lo que existe una creación ontológica en matemáticas.

La ontología de Badiou se resume de una manera simple: el ser no es ni Uno ni uno. La metafísica pensó al ser en tanto que Uno. Detrás del carácter múltiple del aparecer, el ser se piensa como Uno: “[...] aquello que se *presenta* es esencialmente múltiple, *aquello* que se presenta es esencialmente uno.” (BADIOU, 2003, p. 33). Esta articulación del aparecer múltiple y del ser Uno es la figura teológica de la ontología⁹ que culmina en el siglo XVII, pero Badiou la rechaza porque desemboca sobre

⁷ “Las matemáticas no *presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación misma, es decir de lo Múltiple, y no acordar nunca bajo la forma del ob-jeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser*.” (BADIOU, 2003, p. 15).

⁸ “Se trata propiamente de un acto que introduce de forma duradera lo real del ser, es decir, que introduce el elemento cuyas conexiones y configuraciones habrán de establecerse mediante una tarea que ese acto se encargará de asumir.” (BADIOU, 2002, p. 45-46).

⁹ “Podemos por tanto definir como sigue la metafísica: apresamiento del ser por lo uno.” (BADIOU, 2002, p. 26).

el no ser de lo no-uno¹⁰. La física contemporánea comete el error simétrico al pensar al ser en tanto que multiplicidad de pequeños unos, es decir, de partículas de ser (LEDERMAN & TERESI, 1993). En contra de estas dos posiciones, la ontología de Badiou estipula que el ser no es ni Uno ni uno: ni metafísica ni atomismo. Badiou no niega toda unidad, pero la desplaza al nivel de la presentación, del aparecer: “Lo que es necesario enuncia es que lo uno, que no es, existe solamente como *operación*. O mejor aún: no hay uno, sólo hay cuenta-por-uno.” (BADIOU, 2003, p. 34). Cada situación permite crear una unidad que no existe al nivel ontológico. De esta manera, el ser fluye dentro de multiplicidades que solo pueden entrar dentro de la figura de lo uno a la hora de su presentación y de su aparecer, cuando entran dentro de alguna situación¹¹.

El ser es entonces multiplicidades sin que sea una multiplicidad, caso contrario recaería en alguna figura de lo uno. De ahí que, en contra de las multiplicidades de composición¹², Badiou hable, retomando las matemáticas de Cantor, de las multiplicidades inconsistentes. Lejos de las multiplicidades de composición que resultan de sumas, las multiplicidades inconsistentes resultan de una descomposición de una unidad, manteniendo así el flujo de sus componentes que son, a su vez, multiplicidades y no unidades. Por este motivo: “[...] la ontología no

¹⁰ “[...] si el ser es lo uno, es necesario llegar a plantear que lo que no es uno, o sea lo múltiple, no es. Conclusión que repugna al pensamiento, puesto que lo que se presenta es múltiple, y no se ve como podría abrirse un acceso al ser fuera de toda presentación. Si la presentación no es, ¿todavía tiene algún sentido designar como ser aquello que (se) presenta?” (BADIOU, 2003, p. 33).

¹¹ “Llamo *situación* a toda multiplicidad presentada. Siendo la presentación efectiva, una situación es el lugar del tener-lugar, cualesquiera sean los términos de la multiplicidad implicada. Toda situación admite un operador de cuenta-por-uno que les es propio. La definición más general de una *estructura* es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno.” (BADIOU, 2003, p. 34).

¹² “[...] “múltiple” se dice también de la composición de la cuenta, o sea de lo múltiple como “muchos unos”, contados por la acción de la estructura.” (BADIOU, 2003, p. 35).

puede ser sino *una teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales*” (BADIOU, 2003, p. 38).

Para pensarlas, es necesario distinguir entre el infinito potencial y el infinito actual puesto que una multiplicidad inconsistente debe componerse, para no recaer en lo uno, de componentes que son a su vez multiplicidades inconsistentes y así al infinito. Sin embargo, ¿de qué infinito se trata? Se llama infinito potencial aquel que se construye como horizonte de una suma. Este infinito no puede ser el que busca Badiou dado que en tanto que suma futura de unidades está sometido a la lógica de la unidad¹³. Pero Cantor introdujo en matemáticas el concepto de infinito actual, es decir de un infinito que goza de la co-presencia inmediata de la infinidad de todas sus partes, razón por la cual no es una constante sino una variable¹⁴.

Por este motivo, es inevitable preguntarse ¿de qué se componen las multiplicidades inconsistentes o, sobre qué se desemboca al deshacerlas?¹⁵ He aquí lo que Badiou llama lo vacío. Lo vacío no es el vacío dado que si fuese el vacío implicaría otra vez algún tipo de unidad. No es que el ser esté vacío, sino que: “El vacío es el nombre del ser [...]”

¹³ « L’infini se présente [...] sous la forme d’un processus illimité, interminable, où quelque chose est déjà acquis, mais où il reste toujours quelque chose d’autre à acquérir. Au cours de pareils processus, l’acquis demeurant toujours fini, c’est dans ce qui reste toujours à acquérir, dans ce qui reste *possible* à acquérir que réside l’infini. Il s’agit donc d’un infini potentiel. », Louis-Émile Blanchet, *L’infini chez Cantor*, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 33, n°1, 1977, p. 24.

¹⁴ « À parler strictement, l’infini potentiel n’est en effet rien d’autre qu’un fini engagé dans un processus interminable de croissance ou de décroissance. » (BLANCHET, 1977, p. 26).

¹⁵ “[...] lo que la ontología cuenta por uno no es “un” múltiple, en el sentido en el que ella dispondría de un operador explícito de reunión de lo múltiple en uno, de una definición del múltiple-en-tanto-que-uno. Esta vía nos haría perder el ser, ya que volvería a hacerlo corresponder con lo uno, si tal fuera la estructura de la ontología. Así, la ontología diría en qué condiciones un *múltiple* hace un múltiple. Pero no es el caso. Lo que se necesita es que la estructura operatoria de la ontología discerna lo múltiple sin tener que hacerlo uno y, en consecuencia, sin disponer de una definición de lo múltiple.” (BADIOU, 2003, p. 39).

(BADIOU, 2003, p. 71). El ser se compone de multiplicidades que son multiplicidades de vacío que no es un vacío dado que el vacío, tal como todo lo que es, es una multiplicidad. Nos enfrentamos entonces a una paradoja. Por un lado, como todo lo que es, el vacío es una multiplicidad; por otro lado ¿es una multiplicidad de qué? Por lo que el nombre de vacío violenta a las mismas categorías de unidad y de multiplicidad¹⁶. He aquí la razón por la cual el vacío nombra el ser sin determinarlo. Tal como todo nombre propio, designa sin definir, sin caracterizar (PARIENTE, 1982): “Ese nombre, ese signo, ajustado al vacío, es, en un sentido para siempre enigmático, el nombre propio del ser.” (BADIOU, 2003, p. 74).

Encontramos entonces en la misma ontología de Badiou dos determinaciones de la fuga. Por un lado, el mismo estatuto de la ontología dentro del sistema tiene la figura de una fuga ya que escapa de la filosofía cuando solía ser su fundamento más sólido; por otro lado, dentro de la misma ontología, el ser tiene la figura de una fuga dado que, lejos de su unidad clásica que se marca a veces por una mayúscula (el Ser), se presenta aquí a la luz del concepto de multiplicidades inconsistentes que : “[...], despojado de todos los predicados cualitativos que hacen de él una cosa singular [...], reducido estrictamente a su ser, el “hay” se deja pensar como multiplicidad pura.” (BADIOU, 2010, p. 35).

¹⁶ “[...] el vacío es *nombrado* como múltiple, aun si, no componiendo nada, es en realidad diagonal a la oposición intrasituacional entre lo uno y lo múltiple. Nombrado como múltiple es la única salida que deja no poder nombrarlo como uno, puesto que la ontología dispone, como su principio mayor, que lo uno no es, pero también que toda estructura, incluida la axiomática de la ontología, establece que sólo hay uno y múltiple, aunque fuese, como aquí, para rescindir que lo uno sea.” (BADIOU, 2003, p. 74).

2 Lo que fuga del ser

Pero más allá de la ontología, encontramos la lógica de la fuga en dos de los conceptos más importantes de la filosofía de Badiou, justamente cuando el ser no basta, cuando la lógica del ser tiembla, en los conceptos de acontecimiento y de verdades que, a su manera, fugan del ser. El acontecimiento es una multiplicidad extraordinaria cuando las verdades son multiplicidades genéricas, lo que representa dos maneras diferentes de fugar del ser.

Para entender en qué medida el acontecimiento puede ser pensado a la luz del concepto de fuga, es de distinguirlo de aquel de futuro. El futuro es el estado del mundo $t+1$ tal como surge del despliegue etiológico del momento t . Si el acontecimiento se puede formalizar como multiplicidad extraordinaria, es de entender primero de dónde proviene su carácter extraordinario. Badiou asume explícitamente que el carácter extraordinario de los acontecimientos fue descrito matemáticamente por el lógico Mirimanof quien señaló que las multiplicidades extraordinarias violan el axioma de fundación de la teoría de conjuntos: “Este tipo de conjuntos que se pertenecen a sí mismos fueron bautizados por el lógico Mirimanof como conjuntos *extraordinarios*. Se podría entonces decir lo siguiente: un acontecimiento está formalizado ontológicamente por un conjunto extraordinario.” (BADIOU, 2003, p. 213-214). Dicho axioma estipula que ningún conjunto puede contenerse en tanto que elemento, lo que se puede intuir de una manera simple señalando que el conjunto de todas las manzanas no es, él mismo, una manzana.

Al romper este axioma, el acontecimiento es una multiplicidad autorreflexiva. Si se retoma el ejemplo paradigmático del Mayo del 68 que utiliza Badiou, podríamos decir que, durante el mes de mayo de 1968, sucedieron muchas cosas en Francia. En este sentido el mes de mayo del

68 es una multiplicidad de huelgas estudiantiles y obreras, de asambleas, de reivindicaciones, etc. Sin embargo, es de señalar que, en Francia, casi cada año se dan huelgas, manifestaciones y reivindicaciones. Peor aún, en el mes de mayo de 1968 la situación de Francia estaba objetivamente mucho mejor que lo es hoy: el desempleo estaba a niveles muy bajo, la extrema derecha no amenazaba con llegar al poder, la voz de Francia pesaba sobre el escenario internacional, etc. La totalidad de causas con las cuales se intentó explicar el surgimiento del acontecimiento de Mayo del 68 existe de manera mucho más importante hoy en día sin que nada como un acontecimiento aparezca. ¿Qué sucedió entonces en el mes de mayo de 1968 para que surja algo como Mayo del 68? He aquí donde aparece la violación del axioma de fundación de la teoría de conjuntos y la fuga fuera del ser.

Para que surja Mayo del 68 fue necesario que además de todos los elementos que se dieron a lo largo del mayo de 1968, se dé además Mayo del 68. Pero ¿de qué manera mayo del 1968 pudo contener a Mayo del 68, violando así el axioma de fundación? Esta inclusión es posible a través de una declaración. Con el fin que se revele un acontecimiento es necesario que alguien lo declare. Por este motivo, la estructura declarativa es interna al mismo acontecimiento, lo que explica que, en Badiou, los acontecimientos no se describen, sino que existen a raíz de la misma declaración. De hecho, es de notar que los cuatro campos en los cuales Badiou acepta que puedan existir acontecimientos -la ciencia, la política, el arte y el amor- son campos en los cuales existen declaraciones, ya sean declaraciones de amor, de derechos o el mismo manifiesto surrealista en el campo del arte.

Por todas partes, entonces, el acontecimiento escapa de la ontología y de su descripción, razón por la cual no es algo que se da en el ser sino más bien algo que le sucede al ser, que lo modifica desde el exterior a partir de una declaración y de una fuga: “Por consiguiente,

seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación.” (BADIOU, 2003, p. 74).

La segunda fuga ontológica aparece en lo que Badiou llama las multiplicidades genéricas, es decir las verdades. Este vocabulario proviene del matemático Paul Cohen. Es de notar aquí también que Badiou no habla de la verdad sino de las verdades dado que, si existiese algo como la verdad, se podría pensar una multiplicidad que tuviese la forma de un uno que reuniera a todas las verdades. ¿Cómo entender, entonces, la idea de multiplicidades genéricas? Es necesario partir de la diferencia entre el saber y las verdades¹⁷. El “saber” remite a la posibilidad de distinguir, dentro de una situación, a una multiplicidad singular a partir de una característica de la cual goza. Por ejemplo, dentro de un grupo de filósofos, es posible distinguir a un fenomenólogo a partir de una característica precisa. Por este motivo, el saber requiere de dos operaciones: por un lado, el discernimiento (que identifica un múltiple a partir de una característica dada); por otro lado, la clasificación (que agrupa a varios múltiples que comparten la característica dada). Por decirlo con las palabras de Badiou: “[...] la capacidad de juzgar (decir las propiedades) funda el discernimiento y que la capacidad de vincular los juicios entre sí (decir las partes) funda la clasificación.” (BADIOU, 2003, p. 364). Por ejemplo, dentro de un grupo de filósofos, es posible distinguir, por la manera según la cual hacen filosofía, a los fenomenólogos. Esto permite identificar y distinguir a ciertas partes del grupo “los filósofos”. Pero es además posible, dentro del múltiple “los fenomenólogos” identificar a submúltiples tales como “los fenomenólogos husserlianos” o “los fenomenólogos levinasianos”. Se les puede identificar porque tienen ciertas características de las cuales otros no gozan. Y bien podemos

¹⁷ “[...] todo se juega en el pensamiento del par verdad/saber.” (BADIOU, 2003, p. 364).

imaginar identificar a la totalidad de los submúltiples, de manera que abarquen a la totalidad de los elementos del grupo “los fenomenólogos”. La clasificación de todos los submúltiples a partir de una característica es lo que Badiou llama “enciclopedia”.

Ahora bien, imaginemos que uno de los submúltiples de la situación no pueda ser identificado con ninguna de las características que utiliza el saber. De ser el caso, esta multiplicidad sería una de las verdades. El saber, por muy perfecto que sea, por mucho que haya podido clasificar a la totalidad de los elementos de una situación, solo tienen acceso a lo que Badiou llama lo “verídico”, es decir, a lo que es clasificable a partir de cierta distinción conceptual: “[...], llamemos *verídico* al siguiente enunciado, controlable por un saber: “Tal parte de la situación depende de tal determinante de la enciclopedia”.” (BADIOU, 2003, p. 368). Por ejemplo, dentro de una manifestación se puede distinguir entre los estudiantes, los obreros, los sindicalistas, etc. Sin embargo, las verdades obedecen a otra lógica.

Bien podemos imaginar que ciertos elementos de una situación no puedan ser identificados a partir de cierta distinción conceptual. Por ejemplo, a la luz de la característica “rojo” es posible distinguir una gota de sangre dentro de un vaso de agua. Pero no es posible distinguir esta misma gota de sangre a la luz del concepto de “líquido” dado que en el vaso de agua todas las gotas (tanto de agua como de sangre) son líquidas. Desde el punto de vista de la liquidez, la diferencia entre las gotas de agua es indiferente. Imaginemos ahora un múltiple que ningún lenguaje de la enciclopedia podría distinguir. He aquí la lógica de las verdades: una multiplicidad que el lenguaje de la enciclopedia no puede distinguir. Algo que, desde el punto de vista de los saberes, es indiferente a la diferencia. Retomemos el ejemplo de Mayo del 68. Desde el punto de vista del Estado francés, es fácil distinguir entre los estudiantes y los obreros dado que solo existen estudiantes y obreros por y para el Estado francés. Así, el grupo

obreros y el grupo estudiantes son dos grupos claramente identificados y distinguidos desde el punto de vista del Estado. Pero imaginemos ahora que se pueda crear un grupo constituido por “los obreros + los estudiantes”, en este caso este grupo no podría ser identificado por el lenguaje del Estado dado que no dispone de ninguna característica que comparten ambos submúltiples como para unirlos dentro de uno solo. El lenguaje de la situación no puede clasificarlo ya que no dispone de la característica común que permitiría hacerlo. Por este motivo, las verdades son indistinguibles para el saber de una situación porque violentan a las clasificaciones de la enciclopedia¹⁸. Si un subconjunto consta de elementos que dispongan de la característica A, y otros que dispongan de la característica no-A, A no permite discernir a este subconjunto¹⁹. ¿Qué significa entonces que las verdades son indiscernibles? Es necesario imaginar un múltiple que no sea distinguible a la luz de ninguna característica, lo que implicaría que no dispone de ninguna característica de la cual no dispone como mínimo otro múltiple. Este múltiple se llamaría “genérico” de la misma manera que las medicinas genéricas son válidas para todos, pero no pertenecen a nadie, son moléculas libres, que nadie patentó, que no tienen propietario identificable.

Sin embargo, ¿por qué razón estas multiplicidades genéricas se llaman verdades? Badiou las llama así puesto que presentan la característica de lo que tradicionalmente la misma filosofía identificó en tanto que verdades. Toda verdad es producida dentro de cierto mundo

¹⁸ “Una verdad (si existe) es una parte infinita de la situación. Ya que de toda parte finita se podrá siempre decir que el saber *ya* la ha discernido y clasificado.” (BADIOU, 2003, p. 369).

¹⁹ “Si x posee una propiedad, y si y no la posee, la parte finita (x, y) , compuesta de x y y , es, como toda parte finita, objeto de un saber. Sin embargo, ella es indiferente respecto de la propiedad, puesto que uno de sus términos la posee y el otro no. El saber considera que *esta* parte finita, tomada como un todo, no es pertinente para el discernimiento, por la propiedad inicial.” (BADIOU, 2003, p. 372).

identificable, pero es válida en todos los mundos, es decir que es indiferente a la diferencia entre los mundos. Bien es cierto que las leyes de la mecánica de Newton fueron producidas en cierto momento de la historia, en cierto territorio geográfico que se distinguía por sus condiciones religiosas, filosóficas, económicas y sociales. No obstante, estas leyes son válidas de la misma manera en el mundo del siglo XX, en los países musulmanes, así como en la economía soviética. Las leyes de la mecánica de Newton son el paradigma de una multiplicidad indiferente a las diferencias y, por lo tanto, genérica: “Así, en definitiva, la parte indiscernible tiene «propiedades» de cualquier parte. Con todo derecho se le declara *genérica*, puesto que si se la quiere calificar sólo se podrá decir que sus elementos *son*.” (BADIOU, 2003, p. 376). Las multiplicidades genéricas son verdades porque, aunque hayan surgido dentro de una situación precisa son válidas indiferentemente de estas características de producción.

Por esta razón, las verdades son multiplicidades transmundanas que se dan dentro de cuatro campos²⁰: la ciencia, la política, el arte y el amor. Hemos visto el carácter transmundano de las leyes de Newton por lo que se refiere a la ciencia, pero lo mismo sucede en el campo del arte. Nadie cree en los dioses griegos, en las maldiciones dinásticas ni en los oráculos. Sin embargo, todos entendemos a Sófocles y nos parece que nos habla, por lo que hay algo, en sus textos, que circula más allá de sus condiciones culturales de producción y que une los mundos dado que sus tragedias conmueven sobre los cinco continentes y a lo largo de los siglos. Este punto de la obra de Sófocles que conmueve más allá del momento del milagro griego son las verdades de su obra:

²⁰ “Estas mismas razones establecen que los cuatro tipos de procedimientos genéricos especifican y clasifican, hasta hoy, todos los procedimientos susceptibles de producir verdades (sólo hay verdad científica, artística, política o amorosa).” (BADIOU, 1990, p. 15).

“Existen también “cosas” -seamos vagos por el momento- que no son identificables ni con singularidades individuales ni con construcciones culturales. “Cosas” que son inmediatamente universales en el sentido siguiente: para otro mundo, para otra cultura, para otros individuos que el mundo, la cultura o los individuos que participaron en su surgimiento y en su desarrollo, la “cosa” en cuestión posee un valor apropiable, una suerte de resistencia propia, a despecho de la extrañeza de los cuerpos y de los lenguajes que componen su materialidad.” (BADIOU, 2010, p. 25-26)

Lo mismo sucede para la Revolución francesa que tuvo un impacto igualitario mucho más allá del pequeño mundo del Antiguo Régimen francés o de la historia amorosa de Romeo y Julieta que puede ser vivida y entendida por personas que no saben nada de Italia y de sus determinaciones católicas. Así, en su carácter transmundano, las verdades se caracterizan por su indiferencia a las diferencias, razón por la cual están vinculadas a cierta fidelidad al acontecimiento y no al ser de la situación²¹.

De esta manera, por dos caminos diferentes, el acontecimiento y las verdades manifiestan alguna figura de la fuga. El acontecimiento escapa de la causalidad intramundana del ser puesto que la violenta desde el exterior. Por su parte, las verdades fugan de las determinaciones singulares del mundo dentro del cual fueron producidas para darse en tanto que indiferente a estas diferencias.

3 Fugar y no huir

Pero para entender a la filosofía de Badiou se debe confrontar con el movimiento tal como aparece en el capitalismo y, más aún, en su forma contemporánea, en lo que Jameson llamo el “capitalismo tardío”

²¹ “Llamemos *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención: «Tal parte de la situación reagrupa múltiples conectados (o no conectados) con el nombre supernumerario del acontecimiento.» (BADIOU, 2003, p. 368).

(JAMESON, 1991). Existen dos grandes concepciones del surgimiento del capitalismo, concepciones que, de manera sorprendente, se oponen totalmente, pero se reúnen sobre un punto que nos permite entender la singularidad de la fuga en Badiou.

Por un lado, se puede seguir la tesis clásica de Weber según la cual lo que explica el surgimiento del capitalismo en Europa entre los siglos XVII y XVIII no son tanto los avances técnicos (que existieron en diferentes países del planeta²²) sino más bien un espíritu: el “espíritu del capitalismo” (WEBER, 2012, p. 70-92). Este espíritu del capitalismo estipula que a diferencia de los capitalismos premodernos en los cuales uno ganaba dinero con el fin de alcanzar otros objetivos tales como el goce, el capitalismo moderno hace de la acumulación del dinero un objetivo en sí, así como un deber moral dado que evidencia cierta elección. Este es el nuevo espíritu del capitalismo que explica su carácter acético. De hecho, por este motivo, Russell señalaba que, dado que el avance tecnológico permite hoy en día satisfacer a las necesidades de todos, la única razón que explica que la gente siga trabajando es la ética capitalista²³. Por este motivo y siguiendo esta tesis, Derrida pudo definir al mismo capitalismo en tanto que *différance* del goce (1998), es decir desplazamiento del goce a través de la inversión en espera de un goce futuro mayor.

Por otro lado, esta tesis de Weber ha sido cuestionada de manera severa, por ejemplo, por Dany-Robert Dufour (2019), quien reintrodujo la

²² “Es evidente que hablamos tan sólo del capitalismo europeo-occidental y americano. “Capitalismo” ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, como veremos, le faltaba precisamente el *ethos* característico del capitalismo moderno.” (WEBER, 2012, p. 72).

²³ “There is no longer any reason why the bulk of the population should suffer this deprivation; only a foolish asceticism, usually vicarious, makes us continue to insist on work in excessive quantities now that the need no longer exists.” (RUSSELL, 1976, p. 19).

obra de Bernard de Mandeville en el debate acerca del origen del capitalismo, señalando que, a diferencia de lo que dice Weber, el capitalismo no es ascético, sino que necesito más bien de un elogio del vicio. Mediante un análisis que lo lleva de Agustín hasta Adam Smith, pasando por Blaise Pascal, Pierre Nicole y Le Pesant de Boisguilbert, Dufour muestra de qué manera el capitalismo, lejos de surgir de un espíritu acético, supuso una deconstrucción del carácter negativo del amor de sí y la afirmación de la legitimidad de los deseos individuales por encima de cualquier deseo colectivo o de cualquier norma colectiva (PRIMER, 2006). Es entonces posible pensar dos orígenes del capitalismo: el primero en tanto que *différance* del goce; el segundo, en tanto que realización de los deseos individuales.

Pero detrás de esta diferencia que podría parecer total, aparece la comunidad de las opciones a través del concepto de huida. En ambos casos, efectivamente, el capitalismo plantea un individuo centrado sobre sus intereses individuales. Bien es cierto que los intereses de uno se realizan de manera diferente en ambos casos. Por un lado, se realiza el interés individual de saber si se forma parte de los elegidos por Dios a través de la acumulación de dinero; por otro lado, se realiza el interés individual al abandonarse a la espontaneidad de los deseos sin oponerles ningún tipo de límite. Por muy diferentes que sean los caminos, el objetivo es el mismo: realizar intereses. Ahora bien, estos intereses tienen tres características esenciales. Son intereses individuales, racionalmente perseguidos, y limitados o finitos.

Esta figura es la que determina la huida o el escape. Efectivamente, uno huye con el fin de perseverar en el ser, lo hace de manera racional y es un movimiento que busca alcanzar un objetivo

limitado ya que apenas nos hemos alejado del peligro dejamos de huir²⁴. Existe así en el escape la postura de un sujeto dueño de él mismo, que ilumina intencionalmente el mundo con el fin de abrirse caminos hacia la perseverancia en el ser. Se trata del sujeto cartesiano que analiza, evalúa y, en última instancia actúa: un simple individuo. Otra cosa muy diferente es la fuga. En este caso no se trata de dominar el movimiento, de saber a donde se va, ni de saber *a priori* cual será el destino limitado de ésta. Al contrario, en la fuga uno sale no sabe a dónde, ni por cuanto tiempo escapa, exponiéndose al riesgo de fracasar, razón por la cual la fuga y la huida implican dos sujetos radicalmente diferentes. Es entonces en la figura del sujeto que se evidencia la ruptura que opera Badiou entre la huida capitalista y la fuga filosófica.

La teoría del sujeto en Badiou es indistinguible de su teoría del militante. El capitalismo necesita de individuos (lo que Badiou llama los “animales humanos”) que velen por sus intereses, pero la filosofía plantea la posibilidad del sujeto y, mas precisamente, de la subjetivación en tanto que fuga. El sujeto remite a un proceso de subjetivación que tiene que ver con el acontecimiento. Habíamos señalado la importancia de la declaración en la manifestación del acontecimiento. Bien es cierto que esta declaración puede tomar diferentes caminos que apuntan en diferentes direcciones: “Un sujeto se presenta siempre como lo que formaliza los efectos de un cuerpo según cierta lógica, productiva o contraproductiva.” (BADIOU, 2008, p. 64). Existe en Badiou tres modalidades del sujeto que se piensan a la luz de la afirmación, de la negación o de la indiferencia al acontecimiento. La primera es la del sujeto que niega que haya habido algún acontecimiento, es la posición del sujeto reactivo que se encuentra

²⁴ Nadie mejor que Sartre mostró, a lo largo de *El ser y la nada*, que la huida es una conducta, es decir, una acción intencional. Este es el caso, de manera paradigmática, en la mala fe: “La mala fe, decíamos, tiene por objetivo ponerse fuera de alcance; es una huida.” (SARTRE, 2013, p. 118).

de manera paradigmática en la obra de Tocqueville que niega la Revolución francesa a favor de un simple despliegue histórico de dos causas que se construyeron de manera histórica²⁵. Frente al acontecimiento, el sujeto reactivo prefiere ver una etiología intramundana y, por tanto, anular la acontecimentalidad de lo que sucede. El campo amoroso, es quien acepta lanzarse en la relación siempre y cuando no asuma ningún riesgo, de ahí su obsesión contractual que le aporta cierta garantía amorosa, que fija el riesgo al cristalizar la relación dentro de algún tipo de ente estable: “[...] el sujeto reactivo metamorfosea el amor en lo que es a la vez su sustrato objetivo y su adversario permanente: la familia.” (BADIOU, 2010, p. 108). Lo mismo sucede en el campo político donde el sujeto reactivo confunde el movimiento de la policita con la enticidad del Estado. En todos los casos, reduce el movimiento a su mínima modalidad posible. La segunda figura del sujeto es aquella en la cual el sujeto reconoce el acontecimiento, pero lo niega y lo rechaza. Es, por ejemplo, el sujeto fascista que frente a lo que abre un acontecimiento prefiere que se regrese a estabildades pasadas tales como la raza. Quiere fijar lo inquietante del movimiento del acontecimiento dentro de una de las figuras de lo Uno: “[...] *es preciso que el cuerpo que invoca el fascismo no sea acontecimental, sino sustancial: una Raza, una Cultura, una Nación o un Dios.*” (BADIOU, 2010, p. 103). En el campo amoroso, sería

²⁵ “Quienes hayan estudiado atentamente, leyendo este libro, la Francia del siglo xviii, habrán visto nacer y desarrollarse en su seno dos pasiones principales, que no han sido en absoluto contemporáneas ni siempre tendido hacia el mismo fin. Una, la más profunda y antigua, es el odio violento e inextinguible a la desigualdad. Había nacido y alimentado de la vista de esa propia desigualdad, y con fuerza continua e irresistible impelía desde tiempo atrás a los franceses a desear destruir desde sus cimientos todo lo que quedaba de las instituciones de la Edad Media, y una vez allanado el terreno, a construir en él una sociedad en que los hombres fuesen tan semejantes y las condiciones tan iguales como lo permitiera la condición humana. La otra, más reciente y menos arraigada, los impulsaba a querer vivir no sólo como iguales, sino también libres.” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 285-286).

la posición de quienes creen en la compatibilidad de esencias entre las personas, negando el necesario trabajo que supone el amor: “Todo lo que evoca la contingencia es herida de lo Uno supuesto.” (BADIOU, 2010, p. 110).

Finalmente, el sujeto fiel se incorpora a las consecuencias del acontecimiento, declarándolo y asumiendo la multiplicidad, así como la incertidumbre de los posibles que abre. Por este motivo, el sujeto fiel es revolucionario, igualitario e indiferente a la diferencia. Sin saber a priori hacia donde va, asume incorporarse al movimiento y a la evanescencia del acontecimiento: “Esta institución de lo posible como presente es típicamente una producción subjetiva. Su materialidad son las consecuencias extraídas día tras día del trazado acontecimental, es decir de un principio indexado al posible: [...]” (BADIOU, 2008, p. 69). Los parisinos no se lanzaron a las calles de París el 14 de julio de 1789 con el objetivo de tumbar el Rey. De hecho, era imposible plantearse tal proyecto. De la misma manera, nadie sale a la calle con el objetivo de enamorarse, ni se lanza en una relación amorosa sabiendo que no sufrirá.

El sujeto fiel plantea así el sujeto de la fuga que, lejos del sujeto principio y dominante del escape y de la huida es un sujeto que se incorpora a algo que lo precede, que lo cuestiona y que lo desestabiliza. Así, a diferencia del sujeto del escape y de la huida, no huye de un peligro con el fin de alcanzar un lugar seguro, sino que es fiel a los posibles que abrió el acontecimiento, con el riesgo y la incertidumbre que implica esta fidelidad (VINOLO, 2014).

Pero la fuga implica además que se cuestiona la primacía del sujeto. El sujeto que huye o se escapa decide hacerlo, es dueño de sus decisiones. El sujeto que fuga responde al llamado del acontecimiento de la misma manera que quien fuga responde al llamado de la ciudad, del océano o del bosque. Por este motivo, es posible oponer la huida y la fuga a la luz de dos sujetos cartesianos. El primero aparece en el ego

fundamento: « *Je pense donc je suis* » (DESCARTES, 2009, p. 102) o el “*ego cogito, ergo sum*” (DESCARTES, 1905, p. 7). Este sujeto ha sido denunciado como demasiado potente y aislado, centro de todo: “[...] este *ego* lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente solipsista.” (HUSSERL, 1988, p. 5). Se trata del sujeto que al posicionarse en tanto que centro de todo es la base del antropocentrismo (LATOURE, 2007).

Sin embargo, existe otra modalidad del sujeto en Descartes, justamente aquella de la fuga, de la secundariedad y de la respuesta. Aparece en una fórmula corta de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* aparece la formulación: “[...]. *Ego sum, ego existo.*” (DESCARTES, 1992, p. 183). Este sujeto ya no surge de una demostración que se fundamenta sobre un “*ergo*” sino más bien en tanto que surgimiento fenomenológico que se da en respuesta a un llamado divino²⁶. En este caso, no importa si lo que se dice es verdadero o falso, solo importa que el *ego* asuma ser interpelado al responder²⁷. He aquí el sujeto apostólico de la fuga que responde al llamado y asume el riesgo de perderse dentro de éste.

Conclusión

El episodio biográfico de la fuga de Badiou es entonces mucho más que una simple anécdota dado que ilumina a la totalidad de su filosofía. Hablemos de su ontología o de su teoría del sujeto, la fuga

²⁶ “El *ego* cogitado, en tanto que cogitante, accede a su primera existencia a partir de una llamada <*un appel*> que lo persuade, *ego persuasus*.”, Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 435.

²⁷ « Que celui qui me trompe soit ou ne soit pas, pourvu qu’il m’adresse, je suis. Je suis dans la stricte mesure et dans le même temps où je suis interpellé. L’existence ne s’ensuit ni d’un syllogisme, ni d’une intuition, ni d’une performance autonome, ni d’une auto-affection, mais de mon affection par un autre autrui que moi. » (MARION, 1996, p. 29).

permite pensar un movimiento que no se confunda con la huida y el escape del capitalismo. A la huida que es un proyecto limitado que apunta hacia la seguridad, la fuga opone una incorporación incierta que apunta hacia lo infinito de las verdades. Nadie construye una revolución ni un encuentro amoroso sino aceptamos fugar sin razones bien fundamentadas ni certezas en cuanto a lo que va a pasar en el futuro. La fuga evidencia así un movimiento secundario que se da en tanto que respuesta, en tanto que el sujeto sigue los rastros del acontecimiento afirmando su validez contemporánea. Se podría así entender por qué razón a la hora del fallecimiento de Derrida, Badiou le rindió un homenaje tan vibrante²⁸. Se trataba de elogiar, una vez más, el fenómeno de la fuga en Derrida, de la deconstrucción en tanto que fuga²⁹. La fuga evidencia el modo de ser del sujeto que, en contra del individuo que simplemente es, se posiciona en tanto que secundaria, que sigue, fusionando así los dos significados del « *suis* » en el francés de la fórmula cartesiana « *je pense donc je suis* » tal como lo hizo Derrida con el carácter “Si(gui)endo”³⁰ del animal. Así la fuga en Badiou representa una verdadera posición filosófica que mantiene el movimiento y el flujo de la multiplicidad sin que se recaiga en el movimiento y la movilización (SLOTERDIJK, 2000) que impone el capitalismo contemporáneo, manifestando así el carácter musical de esta filosofía.

²⁸ “Por tanto, tengo que –pues, yo lo siento como un deber riguroso- rendir homenaje a Jacques Derrida [...]. El homenaje que creo apropiado es un homenaje filosófico.” (BADIOU, 2009, p. 63).

²⁹ “Derrida pone en fuga lo que subsiste de oposición metafísica en la diferencia ser/ente [...]. El método es siempre encontrar lo que identifica un lugar como territorio de un punto de fuga.” (BADIOU, 2009, p. 67).

³⁰ El título del libro de Derrida (2008), marca la tesis del texto. La indecidibilidad del « *suis* », marcada por el “sui(gui)endo” evidencia el debate entre Descartes y Darwin: o bien *somos* animales habitados por una diferencia radical, o bien seguimos los animales en la cadena cuantitativa de la evolución, caso en el cual sólo somos uno de ellos, un animal más, suplementario.

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Seuil, Paris 1988.

BADIOU, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Nueva visión, Buenos Aires 1990.

BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa, Barcelona 2002.

BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires 2003.

BADIOU, Alain. *Lógica de los mundos*. Manantial, Buenos Aires 2008.

BADIOU, Alain, *Pequeño panteón portátil*. Brumaria, Madrid, 2009.

BADIOU, Alain. *Segundo manifiesto por la filosofía*. Manantial, Buenos Aires 2010.

BADIOU, Alain. *Mémoires d'outre-politique (1937-1985)*. Flammarion, Paris 2023.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido – Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE, México 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Austral, Madrid 2013.

BLANCHET, Louis-Émile. L'infini chez Cantor. Laval Théologique et philosophie, Vol. 33, N°1, 1977, p. 23-31.

CARON, Maxence. *La vérité captive*. Cerf, Paris 2009.

CRARY, Jonathan. *24/7 Late capitalism and the ends of sleep*. Verso, London 2013.

DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Gallimard, Paris 1992.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid 1988.

DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta, Madrid 2008.

DESCARTES, René. *Principiorum Philosophiæ*. Cerf, Paris, 1905.

DESCARTES, René, *Œuvres Philosophiques II*. Garnier, Paris 1992.

DESCARTES, René. *Carta prefacio a los Principios de la filosofía*. Alianza, Madrid 2002.

DESCARTES, René, *Œuvres Philosophiques III*. Garnier, Paris 2009.

DUFOUR, Robert-Dany. *Baise ton prochain*. Acte Sud, Arles 2019.

HUSSERL, Edmund. *Las conferencias de Paris*. UNAM, México 1988.

JAMESON, Frederic. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Duke 1991.

LATOURE, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires 2007.

LEDERMAN, L. & TERESI, D. *The God particle: if the universe is the answer, what is the question?* Houghton Mifflin Company, Boston 1993.

MARION, Jean-Luc. *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. PUF, Paris 1996.

PARIENTE, Jean-Claude. Le nom propre et la prédication dans les langues naturelles. *Langages*, N°66, 1982, p. 37-65.

PRIMER, Irwin. *Bernard Mandeville's "A modest defense of publick stews"*. Palgrave, London 2006.

REY, Olivier. *Quand le monde s'est fait nombre*. Stock, Paris 2016.

ROSA, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz, Buenos Aires 2016.

RUSSELL, Bertrand. In praise of idleness. In: *In praise of idleness and other essays*. London: Allen & Unwin, 1976.

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 2013.

SLOTERDIJK, Peter. *La mobilisation infinie*. Christian Bourgois, Paris 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis. *El antiguo régimen y la Revolución*. FCE, México 1998.

Stéphane Vinolo

VINOLO, Stéphane. *Alain Badiou – Vivre en immortel*. L'Harmattan, Paris 2014.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE, México 2012.