

Acontecer, durar, descrever, reescrever – nomes e formas em Alain Badiou

Após cerca de um ano de trabalho eis que finalmente, e com alegria, que se publica o dossier temático “O pensamento de Alain Badiou: recepções e crítica”. Reunimos quatorze textos, oriundos de lugares, instituições, línguas, conceitos e visões distintas, contribuindo para a recepção e circulação do pensamento de Alain Badiou no Brasil. Se se quiser outro recorte, o leitor será contemplado com reflexões sobre os quatro tipos de acontecimentos fundadores de verdade: amor/psiquismo, política, arte e ciência. Comentado e traduzido em países de língua inglesa, com forte entrada no mundo hispânico (sobretudo Espanha e Argentina), o legado de Badiou ainda tem espaço para intervir no debate intelectual brasileiro e de língua portuguesa. Claro está que há algumas entradas possíveis nesse universo. O mini-curso, dado na UFRJ, *Para uma nova teoria do sujeito* (1994), resume didaticamente sua filosofia. Que se assinala o pioneirismo do também ex-aluno, tradutor e pesquisador canadense radicado no Brasil, Norman Madarasz, com uma série de artigos e o livro de caráter sistematizador, *O múltiplo sem um* (2011), pesquisador presente neste volume. De modo geral, e isto também será aqui tratado, pode-se inferir que sua recepção se deu majoritariamente no campo psicanalítico, como veremos no artigo de Rodrigo Gonsalves.

Lúcido, ativo, combativo e presente no debate público do alto de quase nove décadas, Badiou mantém seu seminário aberto ao público, no

qual trata da orientação no pensamento em um contexto de escassez de acontecimentos. Em paralelo, se dedica ao término de suas memórias, cujo primeiro dos estipulados três volumes veio à luz ano passado. Trabalha, igualmente, em um livro sobre a natureza, baseado em seminários passados. Adiantou que a ecologia não pode simplesmente aceitar o mundo tal como existe, sob pena de perpetuar os processos de dominação e da formação coletiva da pulsão de morte.

O pensador francês retoma noções pouco trabalhadas e mesmo esquecidas por seus pares, como sujeito, verdade, sistema. Sua articulação conceitual parte do múltiplo que surge e reúne acontecimento, sujeito e verdade, refundando a ontologia com a teoria dos conjuntos e, mais recentemente, a determinação do absoluto enquanto infinito é um trabalho na realidade finita, transformando de maneira interna seu sistema em uma teoria das condições – em resumidíssimas contas.

O sujeito faz durar. Melhor: é a maneira de tornar a contingência pensável, substituindo a empiria pela ideia. Efeito de forças, formalmente o sujeito é o vazio que permite dicção. A filosofia não “faz” nada, por assim dizer; ela é um esforço do sujeito interpelado por um real que o ultrapassa. Assim sendo, o acontecimento, em suas quatro formas ou enquanto “procedimentos genéricos”, antecede a filosofia – ou, se se quiser, a conjunção entre matema e poema. São eles: arte, amor, política e ciência. Dessa maneira, o ponto local tem a potência de universalização – ou o acontecimento pode ter seu nome veiculado, promovendo lugares de subjetivação. A primazia da experiência, termo usado aqui no sentido amplo de exterioridade não controlada pela intenção, em um só tempo criadora do sujeito e por ele nomeada, impõe uma compossibilidade de verdades, fugindo assim de todo dever-ser (figura da moral e da objetividade estática). Em termos mais diretamente badiouianos, o múltiplo deve poder se expressar, não sendo reduzido às suas condições. A referida compossibilidade consiste em postular que não há apenas uma

causalidade a explicar o mundo fenomênico e o advento dos sujeitos (herança lacano-althusseriana de deslocamento com fusão e também de sobredeterminação). Nesse sentido, o acaso é, dialeticamente, o acaso de uma situação, permitindo um processo de diferenciação e ensejando a posteriori sua inteligibilidade.

O número se abre com texto do próprio autor, “A propósito da conjuntura atual” (com cuidadosa tradução de Matheus Lisbôa Matarangas). Ainda que trate de 2020, Badiou assevera se tratar ainda hoje das mesmas questões. Aliás, se agradece uma vez mais indicação e liberação do texto. As revoltas atuais, além de fragmentadas, se baseiam em uma negação e um “movimentismo”, sem coesão afirmativa criadora. Por essa razão o autor conclama fortemente a uma crítica à propriedade privada. Os textos seguintes seguem de certa maneira o tom aqui dado. Gustavo Chataignier, em “Política e imanência: impossível e aparecer no Alain Badiou leitor de Marx”, aponta para busca de um marxismo dotado de uma teoria do sujeito no pensamento político de Badiou. Seu polêmico diálogo com o marxismo, a partir de *Sobre a ideologia* e a busca por “invariantes comunistas” na década de 1970, e sua tentativa de fazer justiça a uma política de emancipação independente do Estado e da forma partidária, colocam-no no campo marxista. Apoiando-se em obras mais recentes, como *A Hipótese Comunista*, Alain Badiou pretende instituir uma política de ruptura inscrita na impossibilidade do desejo, dando ao marxismo um lugar dentro da filosofia com a ideia de sujeito imanente. Uma vez mais a radicalidade da crítica à propriedade privada vem à tona.

Mikel Varela Pequeño contribuiu com “Del Dos al Tres; o de la dialéctica –de la sustracción– de Alain Badiou”. Em seu trabalho, o autor toma a obra de Badiou de maneira estrutural, buscando a centralidade da operação de subtração. Para tanto, se propõe uma releitura de tal corpus filosófico que desemboca em nova concepção da dialética, centrada na relação entre subtração, afirmação e negação. Desta forma, seria possível

incorporar a afirmação e construir um pensamento materialista. Já Ignacio Gordillo nos brinda com “¿La ruptura ante todo? Pensar la política en la filosofía de Badiou: entre el acontecimiento y su historicidad”. Tenta-se elucidar até que ponto o sujeito-militante do acontecimento, que realiza uma intervenção fundamental para o seu desdobramento na situação, ao mesmo tempo que deve isolar-se do seu ambiente para abraçar esta ruptura, também precisa aproximar-se da história das sequências políticas anteriores para estar preparado para o aparecimento aleatório do novo. Da mesma forma, o vínculo militante com os acontecimentos das políticas de emancipação está amparado por uma ética subjetiva que este artigo considera valiosa para estudar o papel do filósofo no cenário contemporâneo.

Stéphane Vinolo é o autor de “Alain Badiou: filosofía de la fuga”. A criativa apropriação do professor equatoriano se baseia na compreensão de dita filosofia como uma filosofia do movimento, tensionando, ainda que indiretamente, a exclusividade que certas filosofias de extração francesa pretendem possuir acerca das noções de devir, fluidez etc. O movimento e o fluxo são em grande parte características do capitalismo tardio que se apresenta como líquido. Para diferenciar esses dois movimentos, o autor propõe pensar a filosofia de Badiou como uma fuga que se opõe à fuga ou fuga do capitalismo.

Passando ao bloco, por assim dizer, anglófono, temos os textos de Norman Madarasz e Reza Naderi – respectivamente “The Conditional Spiral in Alain Badiou’s philosophical system” e “Love - The Scene of the Two”. Sem sombra de dúvida se leem os textos mais sistemáticos dos aqui reunidos. Madarasz empreende o hercúleo, e quiçá único, esforço de mapear transformações intestinas no bojo do sistema badiouiano. Ou seja, reuniu uma visão de conjunto das três partes de *Ser e Acontecimento* – com interpretações de *Logiques des mondes* e *L’immanence des vérités*, ambas sem tradução em português (o segundo volume sim está disponível

em espanhol). Apontam-se para ciclos do condicional, vetor presente desde a fundação do sistema em 1988. Neste artigo, argumenta-se que essa revisão considerável foi possibilitada pela lógica condicional multicamadas que estrutura seu sistema filosófico. Afirma-se que, sem tal lógica, nenhuma proposta filosófica sobre a diferença radical e seu surgimento material pode ser tomada como uma possibilidade real. A ontologia mapeia uma teoria radicalmente formal, condicionada por acontecimentos, distribuída por tipos de sujeito. A teoria das condições fornece os parâmetros pelos quais validar essa afirmação.

Reza Naderi se propõe explorar a teoria do amor de Alain Badiou, esmiuçando a interação entre amor, verdade e diferença sexual. A concepção de amor de Badiou desafia as perspectivas filosóficas tradicionais e modernas ao se recusar a reduzir o amor a mero desejo físico, fusão romântica ou mesmo simples companheirismo. Em vez disso, Badiou apresenta o amor como um procedimento de verdade que transcende os desejos individuais e engendra uma nova realidade existencial, a "cena dos Dois". A formalização do amor de Badiou diverge significativamente da teoria da sexuação de Lacan. Enquanto a estrutura de Lacan está profundamente enraizada na função fálica, que serve como princípio organizador para posições masculinas e femininas, a abordagem de Badiou enfatiza a não relação fundamental entre os sexos – uma nova configuração que emerge dela — uma cena onde o Dois pode existir em um estado dinâmico e indeterminado, constantemente em movimento e constantemente redefinido.

Vera Lúcia Follain de Figueiredo e Luiz Baez elaboram a questão da crítica cinematográfica em “O que se pode falar de um filme? Alain Badiou e a crítica de cinema”. Sua fonte privilegiada para tanto é o ensaio “Pode-se falar de um filme?”, publicado originalmente em 1994 e depois modificado para integrar o livro *Pequeno manual de inestética*. Retomando os três tipos de juízo propostos por Badiou, indistinto,

diacrítico e axiomático, busca-se pensar como este último pode oferecer contribuições à escrita sobre a sétima arte, apta a pensar o cinema como acontecimento.

Lorena Souyris, em « Alain Badiou lector de Hegel », investiga a leitura feita pelo autor do clássico alemão. Segundo a pesquisadora, um exercício de aproximações e afastamentos sucessivos se presta a pensar o conceito de todo como separação ou contenção, reivindicando assim a criação de um novo lugar para o pensamento. Por seu turno, Gorica Orsholits aborda a construção da verdade acontecimental em “New Truths in Alain Badiou’s Thought”.

O leitor terá a ocasião de apreciar o texto “Badiou leitor de Espinosa”, de Pierre François Moreau (tradução a cargo de Luiz Baez, cujo original remete a capítulo de *Alain Badiou: penser le multiple*, org. Ramond, Charles. Paris: Éditions l’Harmattan, 2002 – gentilmente cedido pela editora e pelo professor Moreau). Recopilando grandes textos de Badiou bem como conferências e seminários, Moreau estabelece que o espinosismo de Badiou passou por uma inversão das figuras da totalidade e da subjetividade: se, há 30 anos, o perigo da totalidade apontava para o extremo de uma problemática que criticava a negatividade pensada como subjetividade, vê-se hoje o Sujeito surgir nos impasses de uma problemática centrada no Um – ou, talvez, assombrá-la como um espectro.

Mencionado anterior, Rodrigo Gonsalves contribui com “Alain Badiou, Lacan e a psicanálise brasileira”. O autor retoma o que Badiou chama de “antifilosofia”, mais especificamente aqui, a psicanálise. Traçando brevemente as vias de entrada do pensamento de Alain Badiou no Brasil, o artigo levanta a hipótese de que a acolhida de Badiou pela psicanálise implica em nova leitura tanto da filosofia quanto da clínica, criticando estratégias institucionalizantes e tecnologias de dominação. “Badiou y yo: la filosofía como práctica de anudamiento”, eis o título da reflexão de Roque Farran. “Materialistas, à prática!”, assim é o leitor

exortado a pensar o giro prático da filosofia, indicado por Badiou e relatado em primeira pessoa pelo pensador argentino. Prática de atar nós, de atribuir estabilidade ao passageiro, tal noção de filosofia é prática posto que é uma forma de fazer que inclui a teoria, mas não se reduz a ela; tampouco não se trata apenas de uma descrição ou explicação geral do mundo ou das ideias, uma episteme, mas um modo de vida que se alimenta de vários exercícios: ontológicos, críticos, éticos.

O volume se fecha com mais uma tradução de Alain Badiou, “Imagens do tempo presente” (por José Mauro Garboza Junior), capítulo do livro *Pornographie du temps présent* (Paris: Fayard, 2013). Em meditação que prima pelo poder de síntese e calcada na peça “A varanda”, de Jean Genet, Badiou explora a profusão de imagens do tempo presente, de modo a apontar as vias possíveis de orientação.

Esperamos que o dossier levado a cabo pela Revista Poliética abra espaço e desperte interesse acerca da vasta produção de Alain Badiou, servindo como interlocução e fonte para iniciados e iniciantes.

Boa leitura!

Gustavo Chataignier, UCM, Chile

A Propósito da Conjuntura Atual

*Alain Badiou**

*Tradução: Matheus Lisbôa Matarangas***

*Revisão: Gustavo Chataignier****

* Professor emérito dos departamentos de filosofia da École Normale Supérieure (ENS) de Paris e da universidade Paris 8.

** Mestre em Comunicação Social pela PUC-RJ. matheuslbmt@gmail.com

*** Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 8. Acadêmico da Universidad Católica del Maule, Chile.

Uma avaliação política racional acerca da conjuntura vigente se tornou uma verdadeira raridade. Entre a asserção catastrófica da parte mais involuntariamente religiosa da ecologia (estamos próximos ao Juízo Final) e as fantasmagorias de uma esquerda desnordeada (somos contemporâneos de "lutas" exemplares, de "movimentos de massa" irresistíveis, e do "colapso" do capitalismo liberal em crise), a orientação racional se evade, e uma espécie de caos mental, seja ele ativista ou desencorajado, instala-se em toda parte. Eu gostaria de introduzir aqui algumas considerações, ao mesmo tempo empíricas e prescritivas.

Em uma escala quase global, há alguns anos, sem dúvida desde o que foi chamado de "primavera árabe", estamos em um mundo prenhe de lutas, mais precisamente: mobilizações e reagrupamentos de massa. Proponho dizer que a conjuntura geral está marcada, subjetivamente, pelo que chamarei de "movimentismo"¹, ou seja, a convicção amplamente difundida que importantes reuniões populares irão, indubitavelmente, alcançar mudanças conjunturais. Vemos isso de Hong-Kong a Argel, do Irã à França, do Egito à Califórnia, do Mali ao Brasil, da Índia à Polônia, e em muitos outros lugares e países.

Todos estes movimentos, sem exceção, me parecem ter três características:

1. Eles são heterogêneos em sua origem social, seu pretexto de revolta, e suas convicções políticas espontâneas. Este aspecto multifacetado esclarece também seus números. Estes não são de grupos de trabalhadores; ou manifestações do movimento estudantil; ou revoltas de lojistas esmagados por impostos; ou protestos feministas; ou profecias ecológicas; ou dissidências regionais ou nacionais; ou protestos do que denominam imigrantes e que eu chamo de proletários nômades. Trata-se

¹ No original: "mouvementisme". N.T.

de um pouco de tudo isso, sob a dominação puramente tática de uma tendência dominante, ou de diversas delas, de acordo com os lugares e as circunstâncias.

2. Resulta deste estado de coisas que a unidade destes movimentos é, e só pode ser no atual estado das ideologias e das organizações, estritamente negativa. Esta negação certamente diz respeito a realidades díspares. Podemos nos revoltar contra as ações do governo chinês em Hong Kong, contra a tomada do poder por grupos militares em Argel, contra o controle da hierarquia religiosa do Irã, contra o despotismo individual no Egito, contra as ameaças de reação nacionalista e racial na Califórnia, contra a ação do exército francês no Mali, contra o neofascismo no Brasil, contra a perseguição de muçulmanos na Índia, contra a retrógrada estigmatização do aborto e de sexualidades não convencionais na Polônia, e assim por diante. Mas nada, em particular nada que seja uma contraproposta geral, está presente nesses movimentos. No fim das contas, na ausência de uma proposta política comum que seja claramente livre das restrições do capitalismo contemporâneo, o movimento termina por exercer sua unidade negativa contra um nome próprio, em geral aquele do chefe de Estado. Passar-se-á do grito “Moubarak vaza” ao de “Bolsonaro fascista no olho da rua”, passando por “Modi racista, vá embora”, “Fora Trump!”, “Bouteflika, se aposente”.
3. Sem esquecer, naturalmente, as invectivas, anúncios de demissão, e as estigmatizações pessoais, do nosso alvo natural, aqui, que não é outro senão o pequeno Macron. Proponho, então, dizer que todos esses movimentos, todas

essas lutas são definitivamente "vazamento"². Queremos que o dirigente empossado vaze, sem possuir a menor ideia de quem irá substituí-lo ou de que procedimento, supondo que de fato saia, garantirá uma mudança na situação. Em resumo, a negação, que unifica, não carrega ela própria nenhuma afirmação, vontade criadora alguma, concepção ativa alguma de análise das situações e do que pode ser, ou deve ser, um novo tipo de política. Por falta de tudo isso, chegamos, é o sinal do fim dos movimentos, a esta forma última de sua unidade, que é a de se erguer contra a repressão policial de que foi vítima, as violências policiais que devem ser enfrentadas. Em resumo, a negação da sua negação pelas autoridades. Eu já conheci isso em maio de 68, onde por falta de afirmações comuns, ao menos no início do movimento, gritávamos nas ruas "CRS, SS!"^{3 4}. Na época, felizmente, em seguida à primazia do negativo rebelde, surgiram coisas mais interessantes, mas à custa, é claro, de um embate entre concepções políticas opostas, entre afirmações distintas.

4. Hoje, em termos de duração, todo o movimentismo planetário resulta apenas numa manutenção reforçada do poder estabelecido, ou em meras mudanças de fachada que podem se mostrar piores do que aquelas contra as quais nos rebelamos. Moubarak vazou, mas Al Sissi, que o substituiu, é uma outra versão, quiçá pior, do poder militar. A influência chinesa em Hong Kong acabou por ser reforçada, com leis

² No original: "dégagisme". N.T.

³ CRS: Sigla que se refere às *Compagnies Républicaines de Sécurité*, forças de reserva da polícia francesa.

⁴ SS: *Schutzstaffel*, forças paramilitares de elite na Alemanha nazista.

mais próximas daquelas de Pequim, e aprisionamento massivo dos revoltosos. A camarilha religiosa no Irã permanece intacta. Os reacionários mais ativos, como Modi ou Bolsonaro, ou a claque clerical polonesa, estão muito bem, obrigado. E o pequeno Macron conta com mais vigor eleitoral hoje, com 43% de opiniões favoráveis, não apenas se comparado ao início das lutas e movimentos, mas também levando-se em conta seus predecessores, os quais, seja o muito reacionário Sarkozy, ou o pretense muito socialista Hollande, na mesma altura de seus mandatos em que Macron se encontra hoje, possuíam cerca de 20% de aprovação.

Uma comparação histórica se impõe. Entre os anos de 1847 e 1859, ocorreram, em boa parte da Europa, grandes movimentos operários e estudantis, grandes levantes de massa, contra a despótica ordem estabelecida após a Restauração de 1815 e sutilmente consolidada após a revolução francesa de 1830. Na falta de uma ideia firme do que poderia ser, para além de uma inflamada negação, a representação de uma política essencialmente diferente, toda a efervescência das revoluções de 1848 serviu apenas para inaugurar uma nova sequência regressiva. Notavelmente, na França, o resultado foi o interminável reino de um típico representante do capitalismo nascente, Napoleão III, ou, segundo Victor Hugo, Napoleão, o pequeno.

Entretanto, em 1848, Marx e Engels, que haviam participado das revoltas na Alemanha, tiram lições de todo este caso, seja em textos de análise histórica, como o fascículo intitulado "As lutas de classes na França", seja no manual, enfim afirmativo, que descreve de certa maneira para sempre o que deve ser uma política inteiramente nova, cujo título é "Manifesto do Partido Comunista". É em torno desta construção afirmativa, carregando o "manifesto" de um Partido que não existe, mas que *deve* existir, que se inicia, no longo prazo, uma outra história da

política. Marx irá reincidir ao tirar, vinte e três anos mais tarde, lições de uma admirável tentativa, a qual falta, uma vez mais, para além de sua heroica defensiva, a organização eficaz de sua unidade afirmativa, nomeadamente a Comuna de Paris.

Claramente, nossas circunstâncias são bem diferentes! Mas creio que tudo gira, hoje, em torno da necessidade que os termos de ordem negativa e as ações defensivas sejam finalmente subordinados a uma visão clara e sintética de nossos próprios objetivos. E estou convencido de que, para conseguir isso, é necessário, em todo caso, nos lembrarmos daquilo que Marx declarou ser o resumo de todo seu pensamento. Resumo certamente também negativo, mas em escala tal que só é apoiado por uma afirmação grandiosa. Trata-se das palavras de ordem "abolição da propriedade privada".

Quando observadas de perto, expressões de ordem como "defesa de nossas liberdades" ou "contra a violência policial" são estritamente conservadoras. A primeira subentende que temos, na ordem estabelecida, verdadeiras liberdades a serem defendidas, enquanto nosso problema central deveria ser que, sem igualdade, a liberdade é apenas uma ilusão. Como o proletário nômade desprovido de documentos legais, e cuja chegada até nós é uma epopeia cruel, poderia se considerar "livre" no mesmo sentido que o bilionário detentor do poder real, proprietário de um avião privado e seu piloto, e protegido pela frente eleitoral de seu representante no Estado? E como imaginar, se somos revolucionários consequentes, se temos o desejo afirmativo e racional de um mundo diverso daquele que nos compete, que a polícia do poder estabelecido possa ser sempre amável, cortês e pacífica? Que ela diga aos revoltosos, alguns encapuzados e armados: "O caminho para o Palácio do Eliseu? A grade grande, na rua à direita"?

Melhor seria retornar ao cerne da questão: a propriedade. A palavra de ordem unificadora geral pode ser imediatamente,

afirmativamente: "coletivização de todo o processo de produção". Seu correlato negativo intermediário, de uso imediato, pode ser: "abolição de todas as privatizações decididas pelo Estado após 1986". Quanto a uma boa palavra de ordem puramente tática, que dê trabalho àqueles dominados pelo desejo de negação, esta poderia ser: nós nos instalamos no local de um importante serviço do Ministério de Economia e Finanças, nomeado: Comissão de participações e transferências. Façamo-lo sabendo que este nome esotérico "participações e transferências" é apenas a transparente máscara da *Comissão de privatização*, criada em 1986. E saibamos que permaneceremos nesta comissão de privatização até o desaparecimento de toda forma de propriedade privada relativa, direta ou indiretamente, a um bem comum.

Ao simplesmente popularizar esses objetivos, tanto estratégicos quanto táticos, nós abriríamos, então, acreditem, uma nova era, após aquela de "lutas", de "movimentos", e de "protestos", cuja dialética negativa está em vias de se esgotar, e de nos esgotar. Nós seríamos os pioneiros de um novo comunismo de massa cujo "espectro", para falar como Marx, voltaria a assombrar não apenas a França ou a Europa, mas o mundo inteiro.

***Política e imanência: impossível e aparecer no Alain Badiou
leitor de Marx***

POLITICS AND IMMANENCE: THE IMPOSSIBLE AND THE APPEARING IN
ALAIN BADIOU'S READING OF MARX

Gustavo Chataignier *

RESUMO

O pensamento de Badiou se apropria da noção de “sujeito”, definido como efeito de um “acontecimento”. A releitura da ontologia como um matema neutro e vazio, capaz de mostrar o seu outro, isto é, o múltiplo, é desenvolvida na obra fundadora *Ser e Acontecimento*. A sobreposição entre acontecimento e sujeito orienta sua leitura da filosofia em geral e do marxismo em particular. Seu polêmico diálogo com o marxismo, a partir de *Sobre a ideologia* e a busca por “invariantes comunistas” na década de 1970, e sua tentativa de fazer justiça a uma política de emancipação independente do Estado e da forma partidária, o colocam no campo marxista. Apoiando-se em obras mais recentes, como *A Hipótese Comunista*, Alain Badiou pretende instituir uma política de ruptura inscrita na impossibilidade do desejo, dando ao marxismo um lugar dentro da filosofia com a ideia de um sujeito imanente.

PALAVRAS-CHAVE: Badiou; marxismo; acontecimento; imanência; sujeito.

ABSTRACT

Badiou's thought hijacks the notion of the "subject", defined as an effect of the "event". The re-reading of ontology as a neutral, empty mathematic, capable of showing its other, i.e. the multiple, is developed in the seminal work *Être et événement*. The interweaving of event and subject guides his reading of philosophy in general and Marxism in particular. His controversial dialogue with Marxism, starting with *De l'idéologie* and the search for "communist invariants" in the 1970s, and his attempt to do justice to a politics of emancipation independent of the state and the party form, place him in the Marxist field. Drawing on more recent works, such as *L'Hypothèse communiste*, Alain Badiou intends to institute a politics of rupture inscribed on the impossible of desire, giving Marxism a place within philosophy with the idea of an immanent subject.

KEYWORDS: Badiou; Marxism; event; immanence; subject.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 8. Acadêmico da Universidad Católica del Maule (UCM), Chile. gchataignier@ucm.cl. <https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

Introdução

Não tanto o “anterior”, mas, talvez, o “interior” do pensamento: eis uma das marcas da filosofia de Alain Badiou. Tal interior, todavia, não se deixa confundir com uma filosofia da consciência, receptora de conteúdos. Em termos próximos aos de Gilles Deleuze, o modelo de uma “dobra” das forças exteriores, perdendo velocidade e formando uma invaginação, um espaço interno, se presta a comparações (Deleuze, 1994, p. 12; 2005). Em todo caso, e aqui entra o ponto central dessa exposição, o pensamento de Badiou se caracteriza por uma redefinição do conceito de “Sujeito”, espezinhado por um sem número de correntes contemporâneas. Saindo de uma perspectiva fundacionista, e se inscrevendo no debate contemporâneo de crítica às origens, a torsão assim aplicada ao Sujeito exige concomitantemente apontar para esse Sujeito como efeito do “Acontecimento”, ruptura que lhe é necessariamente anterior. Nem legislador como em Descartes, e tampouco lisível, como em Marx e Freud: o sujeito é vazio (Badiou, 1988, p. 9), efeito de contingências e no entanto estruturante – em sua própria contingência. Retomando o que mencionamos de início, se trata de um processo de subjetivação, de busca (um certo interior, de natureza relacional e que se autodetermina no indecível que surge e afeta), cujos passos são criados sem garantia alguma de certeza a partir de dados e hábitos (o privilégio da anterioridade).

Creemos que a imbricação entre acontecimento e sujeito, tal como desenvolvida na obra de Badiou, dirige sua leitura da história da filosofia em geral – e do marxismo em particular, objeto de nosso interesse imediato. A questão ganha contornos polêmicos na medida em que a trajetória mesma de Badiou, desde jovem militante político revolucionário, é atravessada por diversos momentos ou ritmos de ligação

e desligamento para com o marxismo. Não tanto por considerá-lo “um cachorro morto”¹, mas pelo fato dos desenvolvimentos teóricos badiouianos se esforçarem em distinguir “comunismo” e “marxismo”. Isso não é de hoje, ou seja, data antes da publicação de *A Hipótese Comunista*, 2009, remontando, no mínimo à *Teoria do Sujeito* e a *Ser e Acontecimento*, respectivamente de 1982 e 1985 (portanto uma querela com cerca de três décadas). Antes mesmo disso, que se pense na definição das “invariantes comunistas”, em texto de 1976. Trata-se da revolta presente em todo e qualquer modo de opressão. São manifestações igualitárias em contradição com todo princípio de dominação (Badiou e Balmès, 1976, p. 67-68, 91). Não obstante, *événement oblige*, a constatação das invariantes não é suficiente para a criação de um novo léxico político. A política dura, ou pode durar, quando seu novo nome afirma algo novo e assim circula. Enfim, retomando o próprio autor, não é claro o surgimento de nova subjetividade, ainda que reivindicações concretas e pontuais possam vir a ser atendidas (Badiou, 2014).

Superficialmente, percebe-se uma veemente crítica ao marxismo, recheada de expressões como “o marxismo não existe” (Badiou, 2005, p. 58). O argumento de fundo segue duas vertentes, uma política e outra teórica: primeiramente, a militância, organizada na forma do Partido, seria idêntica ao Estado, eternizando o que em princípio deveria destruir; em seguida, o *corpus* marxista é descrito como um emaranhado de economia inglesa, filosofia alemã e política francesa, cujo resultado não inauguraria nova forma de compreensão alguma.

Malgrado a dureza de tais pareceres, há que se levar em consideração duas correntes internas aos escritos de Badiou: em primeiro lugar, a influência exercida por Louis Althusser; em segundo, a recente

¹ Referência de Marx (1978, p. 29) a Hegel em *O Capital*, advertindo aqueles que menosprezavam o pensador sistemático.

publicação de curso dado em seminário acerca de Marx na École Normale Supérieure de Paris. Em ambos os casos verifica-se uma “fidelidade” ao marxismo. Problemática, bem entendido, posto que pretende fundar um “novo marxismo”, livre da “ficção do laço” social e da busca de causalidades (Badiou, 1985, p. 54, 25-26, 10). Ainda assim, a leitura de Althusser, cujos escritos apontavam para a ideologia da forma Sujeito, o leva a um impensado sujeito político (p. 65). Badiou teria recuperado essa ideia e a desenvolvido em mais outros procedimentos fundadores, os “procedimentos genéricos”, a saber, arte, amor e ciência². Por fim, e aqui entra nossa interpretação propriamente dita, Badiou, no referido seminário, não se distancia do marxismo. Muito pelo contrário, com a sutileza conceitual que lhe é característica, o autor acaba, por assim dizer, fazendo com que o aparato teórico do marxismo funcione segundo premissas e axiomas de sua filosofia do acontecimento. Comparar esses momentos é a justificativa do presente esforço.

Isso posto, a “impossibilidade” referenciada no título da exposição assume duas valorações, positiva e negativa: de um lado, interdita o marxismo de participação no acontecimento irruptivo, posto que situa a subjetividade em funcionamento paranoico e reativo, chegando a perpetrar os expurgos do “Terror”; por outro, remete à categoria de subjetividade, chamada a forçar um sentido diante da absoluta inconsistência de apresentação da multiplicidade sem nome.

Após breve início ensaísta e descritivo da situação, enumeraremos agora os eixos argumentativos em torno dos quais orbitará a exposição: começaremos com considerações acerca da grande ontologia badiouiana, *Ser e evento*, de modo que se esclareçam os conceitos de sujeito,

² Sobre o althusserianismo de Badiou, lemos com interesse o artigo de Daniel Bensaïd « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », disponível no site www.marxau21.fr ; trata-se, em verdade, de capítulo do livro *Résistances – Essai de Taupologie Générale* (Bensaïd, 2001, p. 95-142).

acontecimento e sua mútua implicação; em seguida, será questão de evidenciar a relação de tensão com o legado marxista, partindo de opúsculos políticos, o que inclui *A Hipótese Comunista, Pode-se pensar a política?* E *Metapolítica*. Como fechamento, propõe-se a explanação da conferência de 2016, *O que compreendo por marxismo?*, de maneira a extrair senão novos conceitos políticos, ao menos realocar o sistema badiouiano no campo político sob novas luzes interpretativas.

Sujeito e acontecimento

A destituição do “homem”, ou sua constituição segundo regimes de positividade, foi sem piedade demonstrada por Michel Foucault. A “autorrepresentação definitiva” da vida de supetão se vê abalada, antes da iniciativa de *As Palavras e as Coisas*³, pelo inconsciente da psicanálise, pela valoração dos valores em Nietzsche e pela realidade enquanto criação coletiva não detectável de forma imediata segundo o marxismo (cf. Foucault, 1997). Cabe, todavia, se indagar, como o faz Norman Madarasz (2011, p. 55), o que se ganha nesse processo. Expliquemo-nos: a ideia de homem não necessariamente se coaduna com a de sujeito. Nos anos 1980 Foucault (2006) desenvolve uma historicização do sujeito segundo a teoria do “cuidado de si”, o que aponta para um outro lugar de fala em relação à tradição. A via seguida por Badiou obedecerá, em seu turno, uma formalização que retira todo seu caráter de necessidade. Organizado pela contingência, o sujeito será compreendido enquanto articulador de um real irrepresentável (cf. Madarasz, 2011, p. 56-58).

³ “A espacialidade do corpo, a ‘hiância’ do desejo, o tempo da linguagem marcam uma finitude que não é imposta do exterior ao homem, pois ligada aos limites concretos de tudo aquilo que é positivo”, o que implica o nascimento do homem no fim da metafísica (Foucault, 2008, p. 208, 326, 328.)

Être et Événement discorre amplamente acerca das regras do aparecer onde o universal concreto abre uma via no regime do Ser, constatação esta que autoriza uma aproximação com o pensamento negativo. Discorreremos portanto sobre as bases da teoria do acontecimento, munidos sobretudo em *Être et Événement*.

A filosofia de Alain Badiou extrai relações das coisas, não podendo então por si mesma produzir “acontecimentos”; trata-se de uma filosofia que se quer radicalmente racional, cuja forma ideal não pode se inscrever senão no infinito: é sempre medida do desmesurado. Se conjuntos de singularidades são possíveis, o que permite tal reunião é a presença constituinte do nada – o primeiro múltiplo é múltiplo de nada, diz Badiou (1988, p. 80, 82). Isso se explica pois o múltiplo de alguma coisa seria, *a priori*, estático, sólido. O uno não é, eis a máxima de seu sistema. Ou, talvez mais forte ainda, “a ontologia é uma situação” (Badiou, 1988, p. 35), teoria do inconsistente. Por sistema se entende a compreensão da busca do sujeito (e a criação deste) na salvaguarda da inauguração de dicções de mundos. Trata-se da justiça da e à contingência, do múltiplo.

Só há filosofia após o acontecimento. O contexto – ou regime estatal – determina os possíveis, ao passo que o acontecimento é o advento do impossível ou a prescrição de possibilidades inauditas. Mundos distintos surgem da ruptura com o mundo enquanto “fato”, ensejando a compossibilidade de verdades. A distinção entre “a política”, imanente à nova subjetividade, e “o político”, cujos passos se encontram determinados pela norma vigente, aqui se elucida. Restrito a laços comunitários e a um pensamento representacional, “o político é o identificável; a política, por sua vez, é o inominável da multiplicidade do acontecimento, o irrepresentável das ocorrências de desligamento [*dé-liaison*] (Badiou, 1985, p. 18).

Com efeito, são quatro os “procedimentos de verdade”⁴ ou de acontecimentos (estes como o começo daqueles, inauguradores do que esse autor compreende por historicidade, “blocos temáticos” decorrentes do acontecimento ou, em seus termos, “sequências”): o amor, a ciência, a arte e a política. Todas essas esferas são irreduzíveis à filosofia. Em verdade, são suas “condições”, cujo papel é a produção da verdade, bem como o de ensinar sua transmissão. É, em um só tempo, ruptura e formação. Neste espaço do encontro, o universal vazio pode ser preenchido pelo singular – sob o olhar da filosofia.

Para Étienne Balibar, outro “frequentador” de Althusser, Badiou tentou criar um conceito de verdade que fosse ao mesmo tempo sua própria história. Historicizar a relação da verdade com suas condições vem a ser reformular seus princípios. É preciso portanto reformular a questão em termos badiouianos: o “múltiplo puro”⁵ que emerge violentamente não possui o “Uno”, a forma, fato que explica a “radical singularidade das verdades”, sempre locais; além do mais, no outro extremo da cadeia, no sujeito, o excesso “se converte em princípio de fidelidade”. A questão é de se saber como esta dinâmica pode universalizar-se. Assim, sempre houve e haverá sujeito. Este sujeito é estranho à consciência, sendo, logo, “impessoal” e coletivo; é, de início, também anônimo, pois não tem como antecipar as consequências da ruptura que o captura. Contudo, dentre suas qualidades, conta-se a “fidelidade”: “fidelidade a um acontecimento que constitui o surgimento de um indiscernível, ele mesmo em excesso em relação aos saberes que seguem fielmente os procedimentos de enquete ou

⁴ Os “procedimentos de verdade” são “indeterminados e completos” (Badiou, 1988, p. 23-24), o que pode trazer o debate para as searas da “atualização” ou “ativação”. De todo modo, o atual implicaria na perspectiva da continuidade da vida, ao passo que o acontecimento segundo Badiou, disruptivo, acarreta em um vazio. Cf. Badiou, 1994.

⁵ O nada é presente e não faz unidade, ele a torna possível e nomeia; o primeiro múltiplo é múltiplo do nada (Badiou 1988, p. 67-72).

de conhecimento”. Mais explicitamente, temos uma “ligação sem causa, ligação de acaso, instituição de dependência sem condições de dependência”. O sujeito sendo “incondicionado”, o pensamento se volta ao caráter incondicionado da verdade, de cada verdade singular: o “não ser” da decisão, escreve Balibar (2002, p. 508-509, 514), ou a “intervenção”.

Em guisa de exemplificação, poder-se-ia assim traçar os seguintes momentos da processualidade instauradora do sujeito: opinião – aparição – diferenciação – existência – mutação – incorporação – subjetivação – ideação. Trata-se de pontos de encontro entre uma aparição em jogo de determinação (multiplicidade em situação) e o “operador da fidelidade” (sujeitos disponíveis ou tornados disponíveis graças ao acontecimento). Ainda com uma visada “didática”, propomos um modelo provisório, segundo o qual a busca ou a enquete do sujeito classifica os múltiplos; daí decorre a combinação do “um” do discernimento com o “vários” da classificação a posteriori e contingente.

O “lugar” assinalado “mobiliza” os elementos presentes e se impõe enquanto fator determinante de apresentação. Esta a razão pela qual “o acontecimento é separado do vazio por si mesmo”, e podemos nomeá-lo como “ultra-uno”. A articulação entre o vazio, o ser, o lugar e o acontecimento emerge. Conceitualmente, basta se debruçar sobre o pertencimento à situação estabelecida como a “interposição dele mesmo [do acontecimento] entre o vazio e si próprio”. Isso posto, o vazio não é “alguma coisa”, o que já geraria estabilidade. Por consequência, o acontecimento enquanto “ultra-uno” aparece sob o signo do “dois”, posto que ele é tanto a situação quanto a disputa com o vazio – do embate entre a consistência e a inconsistência surgem novas visibilidades. Note-se que o “dois” não se refere a quantidade alguma, sendo da ordem da alteridade. Há um ponto de acaso jamais completamente domesticado e identificado pela correlação de forças hegemônica. O inexistente é excluído da

representação, até que sua irrupção force o sentido. Ora, a consistência de um mundo implica no estabelecimento de limites; esses, por sua vez, para além de fechamento, estabelecem fronteiras e inauditos regimes de passagem⁶.

Numa outra hipótese, onde o acontecimento não mobiliza as forças disponíveis, temos tão somente o vazio que faz apelo à mobilização (Badiou, 1988, p. 207-208) – de onde a evocação dos versos de Mallarmé (1998, p. 365): “Nada terá lugar [acontecerá]/ que não o lugar”. O lugar é necessário, mas não suficiente, ao desenrolar do acontecimento. O *site événementiel*, ou sítio/lugar de acontecimento/acontecimental, permanece um mudo depositário da memória, da qual se servirá a enquete militante. Seus elementos não compõem a situação presente, mas sua mera presença se encontra “à beira do vazio”. Nem toda situação produz acontecimento – mas todo acontecimento emerge de uma situação histórica (Badiou, 1988, p. 199-205). A apresentação (novo lugar possível) ocorre em um lugar, ou seja, em situação. Segundo o comentário de Gustavo Celedón (2009), há um abismo entre ambas esferas, a saber, entre o mundo e sua lógica – o que anuncia o “dois”, alteridade constitutiva ou necessária contingência. Dito de outro modo, o simples fato de que haja aparição não garante de antemão o sentido. A fidelidade do sujeito se dará na impossível tarefa de fazer com que os conceitos e representações circulantes façam o que não fazem: dar nome ao inominável.

Com efeito, a abdicação da universalidade nos leva ao “horror universal” (Badiou, 1982, 197), como por exemplo a explosão de ódios arcaicos diante da falsa universalidade do capital ventríloco⁷. Tal parecer

⁶ Em linguajar marxista, na tentativa de garantir uma certa materialidade a sua antropologia, a alienação de uma coisa corresponde à experiência de outra.

⁷ Ver o artigo de Daniel Bensaïd « Alain Badiou et le Miracle de l'Événement », disponível no site www.marxau21.fr; trata-se, em verdade, de um capítulo de *Résistances – Essai de Taupologie Générale*, Paris, Fayard (Bensaïd, 2001, p. 143-170).

justifica a tese célebre segundo a qual a filosofia não é idêntica a seus procedimentos, ou que ela não faz acontecimento e não age sozinha: condicionada pela fidelidade do tempo de um acontecimento, “ela pode ajudar o procedimento que a condiciona, justamente porque dele depende, e se ligar portanto por mediação aos acontecimentos fundadores do tempo”. A “cesura de acontecimento”, cuja intervenção faz circular o nome excedente do referido acontecimento, “força a situação a acolhê-lo”; segue-se que a parte estranha à situação é normalizada, mas em outro nível. Para não deixar o acontecimento passar, é preciso mudar a linguagem da situação e sempre produzir o indiscernível (Badiou, 1988, p. 375-377). A força da apresentação do múltiplo ainda é indistinta; passa-se da inércia à composição. A dúvida atravessa o sujeito, instado a procurar – ou não – aquilo mesmo que o forma. Atravessa-se, forçosamente, o vazio. Uma enunciação sem garantias se liga às preexistentes, de modo que “(...) uma estrutura da verdade sobre o acontecimento vem acrescentado, às outras instanciações da verdade, um potencial de ser em comum (...)”. Há nomeação. E a única “verificação”, por assim dizer, possível consiste na busca dos efeitos do acontecimento nos espaços por ele abertos (Madarasz, 2011, p. 65-68). Há que se intervir ali onde surge o acontecimento, em seu lugar ou sítio. Tal ação se coloca entre o outro e o mesmo, se autodeterminando à beira do vazio. Encontra-se no desencontro.

Marxismo e subjetividade

O esforço de Alain Badiou, se por vezes é criticado por não adotar posturas “pragmáticas”, por outro lado pode ser compreendido como um primeiro movimento de disponibilidade teórica, de criação de um espaço – subjetivo – apto a inventar novas formas de organização política. Ao

dizer “primeiro movimento” não nos referimos a algum gênero de etapismo, de teleologia, mesmo porque “o encontro dos que não se encontram” critica a separação entre os diferentes tipos de trabalho. Antes, trata-se de tornar pensável, e assim compartilhável, a elaboração vivida da ruptura – isso em tempos nos quais se verifica, em larga escala, a retirada da política em prol de princípios de gestão (Badiou, 1985, p. 11). Como anteriormente mencionado, o político não é senão a “(...) ficção onde a política faz o furo do acontecimento” (p. 12). Por ficção, entenda-se tanto o laço social quanto sua medida (p. 14).

Aqui acreditamos poder introduzir de maneira direta a crítica que Badiou endereça ao marxismo. Para o pensador francês, o marxismo teria sucumbido à própria história, visto que se fechou em um “filosofema político”. Dito de outro modo, se atribuiu uma identidade à política, ao invés de buscar a porosidade própria ao acontecimento ou sua estratégia. Em uma palavra, o marxismo se torna auto-referencial; passa-se da constatação do “há” para a tautologia do “há marxismo” (p. 59). A “interpretação-corte” ou uma “hipótese sobre as histerias do social” cedeu lugar para o estabelecimento de lugares e funções segundo a ordem econômica (p. 14). Ora, um axioma político guarda potencial de transformação na medida em que “toca o real no modo do corte, e não da reunião”, o que leva a uma oposição entre um “pensamento ativo interpretante” e a mera “conquista do poder” (p. 17-18). Apenas dessa maneira se atingem efeitos de subjetivação em face de um real insimbolizável que liquefaz o sentido. O sujeito buscará as consequências dessa ruptura (p. 18). Consequências essas não positivas ou calculáveis, posto que decorrem do acontecimento (p. 18). Assim, a “essência” da política não se encontraria nem na estrutura institucional e tampouco no

“sentido” da história – mas, isto sim, do lado do acontecimento⁸. Isso posto, do ponto de vista da política, escreve Badiou, “a história como sentido não existe”, mas, continua, “somente a ocorrência periodizada dos *a priori* do acaso” (Badiou, 1985, p. 67, 18), na inauguração – e sustentação – de sequências ou séries. A política, portanto, é esse impossível que sustenta o sujeito na militância.

Não obstante, a bem da verdade, o marxismo é julgado mais pelo seu legado do que pela obra de seu fundador. Mesmo porque seu pensamento é anterior à formação dos Estados socialistas e às guerras coloniais do século XX, referências “vitoriosas” (p. 27-28). Marx parte do acontecimento, e não de uma “arquitetura social” fiadora de estabilidade. Sua leitura é sintomal, no sentido de que interpreta as manifestações do corpo social segundo uma hipótese (p. 20). O pensamento de Marx busca o que ultrapassa a norma, a manifestação de algo, o “há” do acontecimento (p. 20). Enseja-se, portanto, um corte, uma ruptura com a ordem, vista doravante enquanto impedimento⁹ (p. 57). O ponto de partida de Marx foi o movimento operário, “quer dizer aquilo que um sujeito designa enquanto sintoma como o obstáculo do qual se desvincula”, eis o que tornou

⁸ Ver o artigo de Alberto Toscano « L’Expatriation du Marxisme ou le ‘Tournant’ d’Alain Badiou », disponível no site <https://www.cahiersdusocialisme.org/l%E2%80%99expatriation-du-marxisme-ou-le-%C2%AB-tournant-%C2%BB-d%E2%80%99alain-badiou/>. Em inglês, encontra-se publicado em Toscano (2007).

⁹ Que se pense também na solidariedade entre o pensamento de Alain Badiou e o de Jacques Rancière (1996; 2004). Este último, por sua vez, entende a política como um fenômeno de “desidentificação” com a norma, tornando o sujeito disponível a outras visibilidades e relações. A ordem compreendida implica necessariamente na igualdade de inteligências, cujo regime então passa a ser regido pelo “desentendimento”. Se o acontecimento, tal como caracterizado por Badiou, força nova “contagem” das presenças, o “desentendimento” rancièreano exige nova partilha de forças. Essa relação, por si só, seria merecedora de todo um trabalho comparativo, o que supera, e muito, o escopo do presente texto.

possíveis as teses do Mouro (p. 57). Começa-se, por assim dizer, pela exceção.

Ao se seguir Lacan, nada representa o sujeito. Mesmo que o desejo seja articulado no significante, permanece inarticulável. Assim, a lei do conceito é um “procedimento de irrepresentação”. Não natural, o sujeito vem à existência por algo; suporte que se estabiliza e funda sua história, primeiramente apresenta tão só sua mera existência (p. 87). Uma das consequências da fundação retroativa do sujeito consiste na crítica da leitura da realidade com um fato, reificando-a. Pensar o mundo não pode ser “se ordenar pelo reflexo das realidades”. O procedimento explicativo não detém referente exterior (caso contrário não seria um acontecimento – por mais que, numa duração, um acontecimento venha elucidar o outro) (p. 88).

De todo modo, Badiou acredita haver limites em Marx ele mesmo, sobretudo no que tange a organização política e o que o pensador francês entende como uma ambiguidade em relação à forma Estado. Marx teria composto uma não dominação calcada na dominação, se é que tal oxímoro se revela sustentável. A consciência inovadora da “hipótese estratégica do comunismo” teria ficado refém de um fim da política, uma vez tendo o proletariado chegado ao poder (p. 105). Os tempos da política adquirem assim seus conceitos. Enquanto o passado se erige como tempo do totalitarismo ou das raízes fundamentais, o parlamentarismo ocidental se explica pela manutenção e gestão de um eterno presente; quanto ao futuro, esse seria o tempo por excelência da revolução, ao preço de se projetar indefinidamente no campo relacional uma identidade fixa. Todavia, “o tempo político real”, escreve Badiou, é o “futuro anterior” [*futur antérieur*], o nosso “futuro do pretérito”. Trata-se do tempo do que poderia ter sido, o tempo onde se pensa, e não só se age segundo imperativos; é, ainda, o tempo da retroação filha do acontecimento. Em um só tempo, o futuro do pretérito é anterior e por vir, o que implica em uma organização

(p. 107). Interrompe-se a “comunicação”, liberando o impossível para sua historicidade (p. 111).

Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, já falavam da “consciência comunista” que reúne os insatisfeitos dispostos a revolucionar o real. Na divisão de trabalho capitalista o meio de circulação se torna uma força destrutiva; nasce uma classe que nada usufrui dessa sociedade e portanto se lhe opõe. Todavia, é preciso o toque do acontecimento para que, ainda que no registro da história, surja o novo.

(...) uma classe formada pela maioria dos membros da sociedade e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução radical, consciência que é a consciência comunista e pode se formar também, bem entendido, nas outras classes, quando se toma conhecimento da situação dessa classe (Marx e Engels, 2002, p. 85)

A tomada de consciência descrita por Lukács se presta, por sua vez, tanto a uma crítica da ideologia entendida como ilusão como o elogio do futuro do pretérito. Parte-se sempre de uma “falsa consciência”: primeiro, subjetivamente, se justifica, compreendendo-se a partir da compreensão socio-histórica; coloca-se na História e se vê como passageira. Assim sendo não engloba o absoluto do tempo e não pode expressar-se corretamente – formando uma “falsa consciência”, alienando-se. Por outro lado, essa subjetividade atingiu fins objetivos não desejados por ela. A “falsa consciência” referenciada à subjetividade que se afirma no todo social (em relação dialética) legitima uma análise que não conluía com o estado de coisas presentes, que não se atém à pura descrição. Logo, a consciência, relacionada à totalidade concreta, “de onde saem as determinações dialéticas”, supera a descrição e chega à categoria de “possibilidade objetiva”. Essa é a ponte com o “futuro do pretérito”, uma vez que o passado se mostra outro:

(...) descobrem-se os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido, em uma situação vital determinada, se eles tivessem sido capazes de

compreender perfeitamente essa situação e os interesses que daí decorriam tanto em relação à ação imediata como em relação à estrutura, conforme seus interesses, de toda a sociedade (Lukács, 1960, p. 72-74).

Walter Benjamin (1985), o marxista da melancolia, segundo a bela fórmula de Leandro Konder (1988), se inscreva na linhagem política do futuro do pretérito (Szondi, 2009, p. 20). Na tradição marxista, é questão de uma redescoberta do tempo, ao passo que a ideia badiouiana recorre ao surgimento de nova disponibilidade subjetiva. Acompanhemos, ainda que sucintamente, a descrição desse ponto das “Teses sobre o conceito de história” do autor frankfurtiano. Aparecem pela primeira vez os termos “salvação” e “força messiânica” na segunda tese. Benjamin tece comentários sobre Lotze, um pensador da ética e da religião, autor de *Mikrocosmos*. O presente não inveja seu futuro, mas busca a felicidade naquilo que o formou. A imagem da felicidade está no que poderia ter sido, “nas mulheres que poderíamos ter possuído”, “no ar que respiramos”. O “índice” da redenção está no passado, no estranho bafejo que nos ventila. Benjamin vê semelhanças, o retorno de vozes e de cortesias. Um elo secreto entre as gerações se estabelece. A “frágil força messiânica” (o contato com o passado que modifica o presente) é interpelada – e o sabe o materialista histórico.

O apelo teológico à redenção de tudo o que já existiu precipita a atualização do passado no presente que age, criando o futuro. “Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (Benjamin, 1985, p. 224), aparece nas “Teses”. Parte-se do indivíduo. Sua felicidade pessoal depende da redenção de seu passado, “(...) do cumprimento do que poderia ter sido, mas que não foi”. A redenção seria um movimento de reparação, segundo o qual se restabelecem a felicidade do indivíduo e de toda uma geração. Passa-se “insensivelmente” à reparação coletiva (Löwy, 2001, p.

35-36). Ora, cabe ao novo sujeito, desidentificado, estabelecer a circulação daquilo que o funda.

A hipótese comunista

O tempo organiza-se segundo sequências. Badiou elabora três para a hipótese comunista em seu opúsculo homônimo. De início, a hipótese foi posta, inaugurada ; em seguida, tentou-se realizá-la. Por fim, em nossos dias, a filosofia badiouiana trata de restabelecer a hipótese em uma nova sequência. Primeiramente, começa-se com a Revolução francesa, cuja força se esgota com a destruição da Comuna de Paris. Em segundo lugar, a outra sequência vai da Revolução russa até o fim da Revolução chinesa; entre elas, estabeleceu-se um corte de quase meio século. Da organização popular, se passa ao problema da vitória. A forma subjetiva de fidelidade aos acontecimentos teria sido “militar”, o que aos olhos de Badiou parece ter sido determinante para consolidação e identificação entre partido e Estado (Badiou, 2009, p. 177) – estruturalmente, portanto, economia e relações sociais se encontrariam impedidos de qualquer sorte de reformulação. É justamente o que a teoria do “encontro daqueles que não se encontram” quer conjurar – pois o papel da hipótese é levar à ação (Badiou, 2007, p. 139-155).

A palavra “comunismo”, desse ponto de vista, não poderia ser nem puramente política, nem puramente histórica, e tampouco puramente subjetiva ou ideológica: “com efeito, ela liga, para o indivíduo cuja ação sustenta, o procedimento político a outra coisa além de si mesmo”. Além disso, a História aparece como o “simbolismo vazio” de um “procedimento político efetivo”, inscrevendo-se na contingência (não sendo portanto “o” vazio). Finalmente, isso não se reduz apenas à subjetivação, visto que esta tem lugar “entre” a política e a história, “entre

a singularidade e a projeção dessa singularidade no seio de uma totalidade simbólica”, o que instaura um regime de “decisão”. A idealidade do comunismo é garantida pela incorporação de uma “síntese da política, da história e da ideologia”. O “devenir-Sujeito-político” é, paralelamente, sua própria “projeção na História”.

Notamos a partilha lacaniana entre o real, o imaginário e o simbólico. Em se seguindo o esquema segundo o qual o procedimento de pesquisa sobre a verdade é o real da ideia, para Badiou “a História tem somente uma existência simbólica”. E isso porque, enquanto simbólica, ela não poderia aparecer. No interior de uma “construção narrativa a posteriori”, mesmo entendida como a “totalidade do devir dos homens”, a história não disporia de efetividade alguma: “Estaremos por fim de acordo que a subjetivação, que projeta o real no simbólico de uma História, não pode senão ser imaginária, pela razão capital que real algum se deixa simbolizar enquanto tal”. Segundo Lacan, só existe o real, “insimbolizável”. A narrativa histórica é portanto da ordem do imaginário. Badiou (2009, p. 183-184, 186-189) sustenta que “a ideia expõe uma verdade em uma estrutura de ficção”. Isso explicaria, segundo essa leitura, as disputas de natureza “ideológica” – ou tudo aquilo concernente às ideias (cf. Ricœur, 1983; 1985; Kracauer, 2006).

Um marxismo *out of joint*? Apropriações de Alain Badiou

A diferença de base entre comunismo e marxismo, aos olhos de Badiou (2016, p. 30), reside na referência à ação: enquanto o primeiro engendra durações após o acontecimento, o segundo se orienta pelo Estado – o que gera, necessariamente, subjetividades distintas. Tal debate se exacerbou, ou se clarificou, quando o pensador francês se viu instado a responder à interpelação de Antonio Negri quando de seminário dedicado

à ideia de comunismo: como ser comunista sem ser marxista? É ponto pacífico que o termo “marxismo” jamais foi “unívoco” – e nisso concordou Derrida (1993, p. 12). Todo o arsenal teórico levantado por Badiou se destina a um só fim: dotar o marxismo de uma teoria do sujeito. Ou, ao que nos parece, fazer com que o marxismo funcione segundo a orientação de sua filosofia do acontecimento. De início, há dois termos em jogo: o marxismo e o pensamento de Alain Badiou, como ele mesmo o atesta. Sua filosofia seria o “ponto vazio” da relação, vazio esse que já implica em uma posição subjetiva (Badiou, 2016, p. 11). Teria o marxismo lugar na teoria dos quatro procedimentos genéricos? Veremos que o marxismo será qualificado como um “pensamento”, e não uma filosofia, no sentido de aglutinar conhecimentos oriundos de diversas áreas e de propor uma ação refletida.

Ao traçar uma topologia da questão, o autor francês retoma em larga medida boa parte do debate sobre o legado de Marx. Notemos que o remanejamento de Badiou enxerga a possibilidade de inscrição de um sujeito político quer seja na consciência dialética de Lukács, quer seja, ainda, na elucidação teórica proposta por Althusser. O ponto a reter é o de “(...) um sujeito que se historiciza em seu próprio desenvolvimento” (p. 20). São levados em consideração a ideia de uma teoria da história, de um pensamento econômico e de uma cientificidade. Por fim, Badiou pretende desenvolver a hipótese de uma “filosofia marxista”, inspirado nas “três fontes” destacadas por Lênin: a economia clássica inglesa, a filosofia idealista alemã e o socialismo francês (p. 36-37). O arranjo de tal dispositivo implicaria em um pensamento inovador. O curioso é que “todo o real” das fontes, o que têm em comum, é sua crítica até a demolição (p. 38). Todavia, há que se buscar outra articulação.

Como passar da história da luta de classes à luta de classes? Ou, ainda, como articular a classe com a luta, imprimindo uma direção política ao jogo de forças? (p. 21) Se o projeto marxista consiste em criar uma

política, de maneira consciente, essa seria “a organização de uma luta de classes”. Para tanto, não seria preciso “(...) fazer a economia de uma subjetivação de classe, de uma interiorização política dos dados objetivos do materialismo histórico e de sua infraestrutura econômica?” (p. 22). Badiou não parece satisfeito com esse parecer. Assim munido, o marxismo seria “um pano de fundo analítico, um instrumento fundamental de pensamento, de determinação da essência das situações concretas”, mas não uma política (p. 32). Isso posto, a renovação do marxismo passa pelo “centro de gravidade” cujo nome é “a relação entre classe e política” (p. 46).

Retomando Lênin, vê-se o leque de inversões, ou melhor, rupturas instauradas por Marx (e também Engels): passa-se do idealismo para o materialismo; da relação entre coisas às relações sociais; da utopia à política (p. 39). Em se aceitando tal início, o desafio teórico consiste em saber como essas partes se reúnem de modo que permitam uma unidade chamada marxismo. Tal conjunto unificado deve responder tanto à prática quanto à teoria (p. 40). O fator de unificação é o conceito de classe, “(...) a potência da categoria de classe como categoria ao mesmo tempo transversal (esclarecendo tanto filosofia e ciência quanto a política) e central (constituindo a unidade dos três termos)” (p. 41). A classe transforma os demais níveis de inteligibilidade. Acompanhemos agora algumas tentativas de definição de classe.

Uma primeira, de cunho filosófico, incide sobre o proletariado. É a classe universal, concebida segundo o modelo da negatividade hegeliana (p. 42-43). Tal classe não é apenas identificável no presente ou reduzida à faixa renda, mas, antes, é portadora do futuro, já que não tem nada a perder, “(...) posto que é menos uma identidade social ‘plena’ do que o elemento considerado como absolutamente nulo da sociedade burguesa” (p. 43). O “nada a perder” seria uma metáfora, continua Badiou, do vazio da própria sociedade (p. 43), sua alteridade. Seus interesses correspondem

ao de toda a humanidade; sua ação, dessa forma, seria a única a poder trabalhar a totalidade da sociedade, para enfim desfazê-la (p. 43). Essa posição marxiana, presente desde os *Manuscritos de 1844*, seria uma constante em seu pensamento (p. 44). Dessa maneira, a negatividade é aquilo que pode se afirmar (p. 44).

Na economia clássica, os conceitos de classe e de luta de classes são detectáveis no quadro de análise do capital (p. 45). Já com uma visada eminentemente política, a classe na política implica em uma política de classe, revolucionária (p. 45-6). Dito de outra maneira, as análises das relações de produção “devem ser injetadas na discussão e na orientação política” no objetivo de mudar o mundo (p. 47). Badiou lança mão de longa citação de Lênin, da referida obra. Nela, o pensador revolucionário russo afirma que sempre haverá enganação e exploração do homem pelo homem, a não ser que “se aprenda por detrás das frases”, quer sejam políticas, morais, religiosas ou sociais – pois todas são atravessadas por “interesses de tal ou tal classe”. Instituições, continua Lênin, são mantidas por “forças de tal ou tal classe dominante”. Quebrá-las significa encontrar o local de onde a luta pode surgir; em seguida, trata-se de educá-la e organizá-la (p. 47-48). Após tal rearranjo, o elogio de Badiou ao marxismo não deixa dúvidas quanto à sua fidelidade. Um “ver mais” em prol da ação política se alia à teoria do sujeito.

A “tarefa difícil” deve ser de pronto encarada, a saber, “a tarefa política da função crítica” – ou a união, o que não quer dizer “identidade”, entre teoria e prática (pois tal união não exclui a contingência, esta sendo, muito pelo contrário, seu corolário). Uma definição cabível de política, ou de criação a partir do sujeito, é “a passagem da analítica à ação” por meio de organização e educação (p. 49). Como anunciado em retomadas oportunidades, é questão de “discernir os interesses”, o que nos joga no campo da subjetividade. Todo discernimento ocorre na situação. Dessa maneira, cessa-se, em potência ao menos, de ser enganado. O “suporte”

desse processo seria o conceito de classe (p. 48). Política é, assim, o que torna a ciência prática graças ao discernimento; tal processo se dá em situações concretas, cujo regramento é determinado pelas ideologias (no sentido de mascaramento) dominantes. Tais ideologias são tanto mais eficientes quanto mais fazem apagar seus próprios interesses e assim se proclamam universais. O gesto político por excelência portanto “(...) começa pela criação de uma visibilidade dos interesses tão extensa quanto possível” (p. 49).

Cabe ao discernimento, nesse pensamento tornado mundo, retirar consequências práticas por meio de uma “organização” (p. 49-50). Essa última assume a proa do conceito de política, numa dialética entre discernimento e gestão, para além do espontaneísmo da revolta. Note-se que a argumentação não é exterior ao marxismo. Pois, se um momento negativo corresponde à crítica à ideologia, a positividade recai na organização (p. 50-51).

Conclusão

Mas o que é de fato o marxismo? Como classificá-lo? As fontes apontadas por Lênin devem ser tomadas em que sentido? A proposta de Alain Badiou, se não é nova, pois devedora de Althusser, impede qualquer leitura pejorativa. Antes, tenta atribuir o lugar problemático do marxismo no pensamento. Nem apenas filosofia e tampouco exclusivamente economia, teoria da história ou ação direta, o marxismo seria um “pensamento”, irreduzível a seus componentes. Sua especificidade é a transversalidade que unifica ciência, filosofia e política (p. 52). Esse pensamento mergulhado na política devém “organizador e organizado”: discernimento e suas consequências práticas se conjugam (p. 52). Os fins não são exteriores à organização. Sejamos mais precisos, de modo a

rechaçar toda teleologia e ação instrumental. Com isso quer-se dizer que a análise da situação contingente produz um discernimento que modifica a própria situação (p. 52-3). O não contado, o não pensado, impõe um novo pensamento. O marcador filosófico do marxismo, prossegue Badiou, consiste na demanda da forma prática de uma organização (p. 53). Enquanto a ciência se torna discernimento, a filosofia passa, paralelamente, à organização – ao encontro dos diferentes. O processo em seu conjunto é a política, conclui o filósofo, aquilo “por que o discernimento partilhado se cambia em ação coletiva vitoriosa” (p. 54).

Uma definição do marxismo é ensaiada: reunindo suas variadas camadas de compreensão, trata-se de uma prática política tornada possível pelo conceito de classe, cuja finalidade é inventar novas práticas. Para tanto, há que se superar as divisões de discernimento no seio de uma situação, daí tirando novas consequências (p. 60-1). Em outras palavras, o marxismo é uma “invenção constantemente renovada de uma prática da política” (p. 61); ou, ainda, uma prática e a invenção, inclusive teórica, dessa prática (p. 62). E um marxismo exitoso, como de resto toda política, consiste em uma “reunião”, na figura da alteridade que, ainda assim, decide (p. 61-2). A reunião dá à luz o inexistente, ou seja, algum tipo de consenso em nome do discernimento¹⁰.

Em recente livro de entrevistas sobre o legado de Marx, Badiou (2019, p. 35), além de explicar suas memórias, indica o que seriam os quatro grandes princípios do marxismo. Tais princípios abordam as possibilidades de transformação desde o Neolítico, ou seja, desde o surgimento da propriedade privada. Esta e o lucro não são os únicos princípios de organização societal – eis o primeiro pilar. O princípio de

¹⁰ Filhos rebeldes da modernidade, marxismo e psicanálise, erigem-se enquanto “reuniões”, quer sejam políticas, quer sejam transferenciais. Pode surgir uma nova prática em relação ao outro, por meio do discernimento (e seu deslocamento) (Badiou, 2019, p. 64-66).

produção, por seu turno, não deve se esgotar na especialização e na divisão do trabalho, já que “não há racionalidade alguma que prescreva a impossibilidade de se entrar na era daquilo que Marx chamava de trabalhadores polimorfos” (p. 36), aqui a segunda divisa. A terceira consiste em inesperada união entre o momento francês da filosofia¹¹, buscando o contato com o não conceitual, e o internacionalismo operário. É questão da organização coletiva pautada pela política, ao invés dos fechamentos propugnados pelos conjuntos identitários. A coexistência de diferenças é atravessada, assim, pela política (p. 36-37). O último ponto, o desaparecimento do Estado é um objetivo a ser atingido, cuja verificação se dá pelas criações da livre associação de homens e mulheres, em oposição à força (p. 37). A grande pergunta lançado pelo pensador é se os quatro possíveis acima elencados podem se inscrever na história ou, posto de outro modo, se “o marxismo vivo vai reaparecer e inscrever na consciência geral a possibilidade do comunismo” (p. 38). Nota-se, como ele o atesta, que suas referências a Marx foram, desde a juventude, e o são ainda, as obras políticas, mais do que as considerações sobre a crítica da economia política (p. 33).

¹¹ A filosofia de extração francesa, e contudo de vocação universal, surgida no pós-guerra se espraia entre uma filosofia vitalista (vinda de Bergson e passando por Deleuze) e uma filosofia conceitual (herdeira de Brunschvicg e elaborada por Badiou). Entende-se o sujeito como aquilo que, em um só tempo, viva e pensa. Suas quatro operações intelectuais incluem uma nova relação com a tradição alemã, relacionando conceito e existência; uma nova relação com as ciências para além do positivismo, aproximando-a da invenção artística (trata-se do rigor expositivo que enseja a descrição de rupturas); uma nova ligação com a política, ensejando uma abordagem não mecânica entre teoria e prática, passando justamente para implicação e processualidade subjetiva; por fim, um contato com o que autor chama de “modernidade” (talvez em referência indireta ao Foucault de *O que é o iluminismo?*), apontando para a primazia do tempo presente ou, como coloca Badiou, dirigindo a atenção para as “transformações” da sociedade. O programa comum das diversas vertentes seria o de criar um estilo filosófico que não oponha conhecimento e existência (Cf. Badiou, 2015; Foucault, 2008).

O pensamento de Badiou se posiciona contra uma especialidade do político, fruto do desprestígio e do apagamento pelo qual passam as iniciativas revolucionárias – se torna político aquilo que é tocado pelo acontecimento. Aos artífices é dada a oportunidade de autodeterminação e de assim pensar sua posição disruptiva. Para além de um historicismo empirista, conclui Badiou (2016, p. 70), o marxismo é “a intelectualidade da política comunista”, única instância a concorrer com os modos de vida do capitalismo. Assinalamos a ênfase com uma citação final: “A única, no sentido estrito: não há rigorosamente nenhuma outra”.

Referências Bibliográficas

Badiou, A. (2015). *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Autêntica.

Badiou, A e Balmès, F. (1976). *De L'idéologie*. Paris: Maspero.

Badiou, A. (2007). *De quoi Sarkozy est-il le nom?*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.

Badiou, A. (1994). “Gilles Deleuze, The Fold: Leibniz and the Baroque”. In: *Deleuze and the Theater of Philosophy*. Organizado por Constantin Boundas e Dorothea Olkowski. Nova Iorque e Londres: Routledge

Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (2009). *L'hypothèse communiste*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.

Badiou, A. (2014). “L’impuissance contemporaine”. *Le Symptôma grec*, 211-212. Paris: Lignes.

Badiou, A. (2005). *Metapolitics*. Nova Iorque: Verso Books.

Badiou, A. (1985). *Peut-on penser la politique?*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (2019). “Les quatre principes du marxisme”. Em Cukier, A.; Garo, I. (org.). *Avec Marx, philosophie et politique – entretiens avec Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Michael Löwy, Lucien Sève*. Paris: La Dispute.

Badiou, A. (2016). *Qu’est-ce que j’entends par Marxisme?*. Paris: Les Propédeutiques.

Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Paris: Seuil.

Balibar, É. (2002). “Histoire de vérité - Alain Badiou dans la Philosophie Française”. Em *Alain Badiou – Penser le multiple*, textos reunidos e editados por Charles Ramond. Paris: L’Harmattan.

Benjamin, W. (1985). “Teses sobre o conceito de história” Em *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense.

Bensaïd, D. (2001). *Résistances – Essai de Taupologie Générale*. Paris: Fayard.

Celedón, G. (2009). “Alain Badiou: posibilidad de un cruce con la deconstrucción”. *Paralaje* n°3, 7.

Deleuze, G. (2005). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

Deleuze, G. (1994). *Le Pli: Leibniz Et Le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2008). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard/Tel.

Foucault, M. (1997). *Nietzsche, Freud e Marx / Theatrum philosophicum*. São Paulo: Princípio.

Foucault, M. (2008). O que são as Luzes? Em *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, organizado por Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Konder, L. (1988). *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus

Kracauer, S. (2006). *L'Histoire – les avant-dernières choses*. Paris: Éditions Stock.

Löwy, M. (2001). *Walter Benjamin: avertissement d'incendie*. Paris: Presses PUF.

Lukács, G. (1960). *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit.

Madarasz, N. (2011). *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema filosófico de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Idéias & Letras.

Mallarmé, S. (1998). *Œuvres*. Paris, Gallimard / La Pléiade.

Marx, K. (1978). *Le Capital: critique de l'économie politique*. Paris: Ed. Sociales.

Marx, K. e Engels, F. (2002). *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes.

Rancière, J. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard / Folio.

Rancière, J. (1996). *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit I*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit I*. Paris: Éditions du Seuil.

Szondi, P. (2009). “Esperança no passado: sobre Walter Benjamin”. *Revista Artefilosofia* v. 6, 13-25.

Toscano, A. (2007). Marxism Expatriated: Alain Badiou's Turn. In: Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, eds. *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill, 529-548.

Del Dos al Tres; o de la dialéctica –de la sustracción– de Alain Badiou

FROM THE TWO TO THREE; OR ON THE DIALECTICS –OF THE SUBTRACTION– IN ALAIN BADIOU

*Mikel Varela Pequeño**

RESUMEN

El objeto de estudio de este artículo gira en torno a los fundamentos conceptuales y la dinámica estructural de la dialéctica de Badiou, tomando como núcleo vehicular la centralidad de la categoría de sustracción. Con esa finalidad, se realiza un acercamiento al diagnóstico filosófico de Badiou; una indagación sobre la categoría de ruptura y su relación con el orden estructural establecido; una tentativa de reconstrucción conceptual de la categoría de acontecimiento; un análisis de la dinámica interna de la propia dialéctica, centrado en la relación entre sustracción, afirmación y negación; y, finalmente, se vuelve sintéticamente sobre los aspectos que mejor pueden ayudar a caracterizar la dialéctica de Badiou. Se defiende que la categoría que mejor define esa nueva estructura dialéctica es la sustracción, porque desde la primacía del afirmacionismo incorpora la dialéctica entre la afirmación y la negación y porque subraya su carácter inmanente, contingente y materialista.

PALABRAS-CLAVE: Badiou; Dialéctica; Sustracción; Real; Imposible.

ABSTRACT

The object of study of this article focuses on the conceptual foundations and structural dynamics of Badiou's dialectics, taking as its core the centrality of the category of subtraction. To this end, it is made an approach to Badiou's philosophical diagnosis; an inquiry into the category of rupture and its relation to the established structural order; an attempt at conceptual reconstruction of the category of event; an analysis of the internal dynamics of the dialectic itself, focused on the relation between subtraction, affirmation, and negation; and, finally, a synthetic return to the most appropriate aspects to characterize Badiou's dialectic. It is argued that the category that best defines this new dialectical structure is subtraction, because, from the primacy of affirmationism, it incorporates the dialectic between affirmation and negation, as well as it underlines its immanent, contingent, and materialistic character.

KEYWORDS: Badiou; Dialectics; Subtraction; Real; Impossible.

* Departamento de filosofía, Universidad del País Vasco, mikel.varela@ehu.eus. <https://orcid.org/0000-0002-3716-7731>. Doctor en filosofía por la Universidad del País Vasco.

Introducción: Filosofía y ruptura; o del diagnóstico

La filosofía tradicionalmente se ha caracterizado por su obstinado empeño en aprehender la realidad bajo estructuras de pensamiento sistémicas y cerradas, persiguiendo identificar los principios y leyes sobre los que descansa. En el siglo XX, las propuestas analíticas, las corrientes fenomenológicas y el pensamiento postestructuralista dan la espalda a tales objetivos. Badiou, por su parte, sin renunciar al carácter totalizador y sistémico de la filosofía, reivindica una suerte de “*platonismo de lo múltiple*” (1989, p. 81 trad.¹), en el que se aferra a su naturaleza dialéctica (2015d, p. 21-37) desde una posición materialista². Sostiene que debe constituirse como un proceso de división, un sistema de pensamiento que incorpore estructura, ruptura acontecimental –inmanente– y procedimiento de verdad (posible consecuencia postacontecimental)³. Con ese objetivo, se asoma a la “representación extraordinaria que

¹ Con el objetivo de facilitar un seguimiento cronológico adecuado de las ideas que presentamos, en el caso de los trabajos de Alain Badiou hemos optado por referenciar las obras originales. Por ello, en las citas se incorpora la abreviatura ‘trad.’ cuando nos estemos refiriendo a la traducción, que en el apartado ‘Referencias bibliográficas’ se encontrará entre corchetes ‘[]’ tras la referencia original y con la datación de la propia traducción.

² Con respecto al “*platonismo de lo múltiple*” de Badiou, nos interesa destacar que, si bien ambos, Platón y Badiou, comparten la idea de que la realidad es una representación, un semblante que no da acceso a lo *real*, y que es ahí, en lo *real*, donde se encuentran los principios; mientras para Platón la procedencia de tales principios es ideal, Badiou elabora un sistema en el que su origen es material, relativo al *acto*, al encuentro acontecimental que indiscierne teoría y práctica. Asimismo, lo ideal en Platón hace referencia a la esencia, a lo Uno, e identifica ser y verdad, mientras que lo acontecimental de Badiou toca al *ser* (multiplicidad pura, o vacío), se sustrae a las normas que regulan el orden establecido y, dejando una marca en forma de axioma o principio, abre la posibilidad de desplegar un nuevo *pensamiento*, un nuevo procedimiento de verdad.

³ “Une grande philosophie est toujours l’instauration d’un procès divisé (...) le système de la division elle même” (BADIOU, 2013b, p. 142).

Nietzsche tiene del acto”⁴, concretamente del acto filosófico, quien pone de relieve que la propia filosofía debe suponer un acto de ruptura, un intento por quebrar la Historia en dos, una declaración de lo nuevo alejada de toda producción de saber, abierta al riesgo que implica la proclamación de lo verdaderamente nuevo, de lo desconocido, de lo imposible.

Badiou, no obstante, matiza que el acto en su materialidad no es atribuible a la filosofía misma, porque ésta no genera verdades⁵; la filosofía alza el vuelo al anochecer. Son sus condiciones extrafilosóficas (política, ciencia, arte, amor) las que generan procesos de verdad; es en el ámbito material de esas condiciones donde los actos acontecimentales tienen lugar, donde la Historia puede ser dialécticamente fracturada. La filosofía, a partir de la *composibilidad*⁶ de sus condiciones, es la encargada de proponer un horizonte de pensamiento que vislumbre la posibilidad del acto acontecimental y de la verdad. De modo que el acontecimiento se revela como aquello que muestra que la estructura simbólica que ordena

⁴ Traducción propia. En el original: “[L]a question de la philosophie doit partir de la représentation extraordinaire qu’a Nietzsche de l’acte” (BADIOU, 2015c, p. 37).

⁵ “La philosophie par elle même ne produit pas des vérités” (BADIOU, 2015e, p. 160).

⁶ El término *composibilidad* [*compossibilité*], que Badiou toma de Leibniz (composibilidad de los mundos posibles), refleja el carácter dinámico de su filosofía, pues viene a significar su dependencia del contexto extrafilosófico de su época. Para Badiou (1990: 14 trad.), “la filosofía no existe sino cuando propone una composibilidad de sus condiciones”, un espacio conceptual cohesionado y coherente que, por un lado, la fundamenta (a la filosofía) y, por otro, hace posible la convivencia de su racionalidad (la de esos condicionantes extrafilosóficos). La composibilidad hace de la propia filosofía el “centro de totalización de la experiencia de una época” (expresión empleada por Badiou, en DREYFUS ET AL., 1965). Fiel a Platón, Badiou conviene que los cuatro condicionantes externos, formas de pensamiento autónomo y autosuficiente que denomina verdades, o procedimientos de verdad, son la ciencia, la política, el arte y el amor. Entiende que filosofía, “lejos de ser un discurso dogmático” desde el que se presenta *La Verdad*, “busca dentro de su propio ámbito cómo registrar los efectos de estas verdades que se producen en alguna otra parte, a espaldas del filósofo, para luego inventar un espacio conceptual de composibilidad en donde darles refugio” (BOSTEELS, 2007, p. 167).

nuestro mundo es inestable y, por tanto, puede ser inmanente y materialmente rasgada⁷; se manifiesta como el resorte que activa la posibilidad –solo la posibilidad– de una nueva dialéctica, de un nuevo *pensamiento* capaz de desplegar inéditos procedimientos de verdad. Hecho que reclama de la filosofía atender a la singularidad universal de los acontecimientos y a las consecuencias genéricas que de ellos se desprenden (la universalidad singular de los procedimiento de verdad)⁸.

En ese sentido, Badiou entiende que una filosofía abierta a la radicalidad de las rupturas inmanentes y sus novedosas consecuencias no es factible aferrándose a la fenomenología, por su insistencia en la continuidad y la experiencia; al bergsonismo (vitalismo), por su visión concentrada en el ser; a la analítica, por su negación estructural de las novedades radicales (TOSCANO, 2000, p. 225); así como tampoco al positivismo, por su confianza en el progreso seguro y metódico y su exclusión de cualquier posible resquicio de acontecimentalidad, fiando todo a la causalidad de lo finito (MEILLASSOUX, 2011, p. 128); ni siquiera a la tradición clásica del racionalismo, para la cual todo es directamente pensable, pues se da una relación de identidad entre la razón y lo posible, sin mediación –a no ser que sea divina–; o a la dialéctica asociada al historicismo, para la cual la Historia es el devenir racional de lo Verdadero o Absoluto (BRASSIER y TOSCANO, 2004, p. 272). *Id est*, con el objetivo de integrar la contingencia de las rupturas materiales –no su necesidad– en el interior mismo de la estructura, así como el

⁷ Es así porque allí donde se encuentra la posibilidad de la ruptura acontecimental (el vacío; el sitio) es parte constitutiva de toda estructura establecida; Badiou, leal a Lacan, sitúa el origen de toda verdad, lo real, en el vacío constitutivo de toda estructura simbólica. Profundizaremos en ello más abajo.

⁸ “We do not fundamentally need a philosophy of the structure of things. We need a philosophy open to the irreducible singularity of what happens, a philosophy that can be fed and nourished by the surprise of the unexpected. Such a philosophy would then be a philosophy of the event” (BADIOU, 2003, p. 55).

despliegue de sus consecuencias en forma de procedimiento de verdad, Badiou toma distancia respecto a aquellas posiciones que consideran que todo lo que escapa al marco común de pensamiento de lo sensible es necesariamente imposible; que desde el concepto todo es posible; o que ven en el devenir mundano el advenimiento de la Verdad misma.

Ese diagnóstico estimula a Badiou a desarrollar un proyecto filosófico en el que proyecta una estructura dialéctica propia animada por la inmanencia, la materialidad, la contingencia y el afirmacionismo de la categoría de sustracción. Y ese es, precisamente, el objeto de estudio de este artículo: los fundamentos conceptuales y la dinámica estructural de la dialéctica de Badiou, tomando como núcleo vehicular la centralidad de la categoría de sustracción. Con esa finalidad, en primer lugar, nos acercaremos a la categoría de ruptura y su relación con el orden estructural establecido, pues la caracterización de la primera determinará lo que posteriormente se entienda por *pensamiento*, o sujeto y procedimiento de verdad; en segundo lugar, nos centraremos en la reconstrucción conceptual de la categoría de acontecimiento, debido a su importancia en cuanto a la (re)configuración de la –nueva– estructura y dinámica dialéctica; en tercer lugar, abordaremos la dinámica interna de la propia dialéctica, poniendo el foco en la relación entre sustracción, afirmación y negación; y, para finalizar, en el apartado reservado a las conclusiones, volveremos sintéticamente sobre los aspectos que mejor nos pueden ayudar a caracterizar la dialéctica de Badiou, buscando también apoyo comparativo en lo que identificamos como dialéctica clásica.

Por último, es preciso subrayar que, en cuanto a la bibliografía seleccionada, hemos optado por acudir, principalmente, a textos que podríamos denominar de segundo orden, así como a conferencias y seminarios de carácter propedéutico –algunos de los cuales permanecen inéditos–, o incluso a entrevistas; acudiendo excepcionalmente a los tres volúmenes que configuran *L'être et l'événement*; y reservando, por tanto,

las especificidades de mayor calado técnico-filosófico –relativas a cuestiones matemáticas y lógico-matemáticas– para trabajos posteriores sin límite de extensión.

1. Inmanencia, materialismo y contingencia; o de la ruptura –y el pensamiento

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

Como decíamos, la filosofía debe atender a la estructura, a aquello que la quiebra inmanentemente y a las nuevas configuraciones de pensamiento que de esa ruptura puedan emanar. Comencemos por el principio, por la relación entre las dos primeras: estructura y cesura. Para introducir en el seno de su propuesta filosófica la categoría de acontecimiento como ruptura inmanente, Badiou transita del acto nietzscheano al lacaniano⁹ y lo acomoda a las necesidades de su propia filosofía, tomando distancia de la práctica analítica. Sostiene que toda estructura simbólica posee un punto de imposible, un punto imposible de simbolizar por ella misma: lo *real*¹⁰. Del acceso a él –al *ser* mismo de la estructura, a su núcleo ontológico– dependerá toda verdad que pueda emerger de esa misma estructura, si bien sea rasgándola inmanente y

⁹ De la influencia de Lacan en Badiou no cabe duda alguna: “One should not be surprised to find that Badiou’s relationship with Lacan is the nodal point of his thought” (ŽIŽEK, 2004, p. 171). Los puntos de distanciamiento que en el contexto de este artículo deban ser advertidos, se subrayarán en su momento.

¹⁰ A pesar de que Lacan transcribe ‘Real’ con mayúscula, aquí nos mantendremos fieles al estilo de Badiou, conservaremos la minúscula: real.

transversalmente. De modo que “una verdad no deja de ser un *touché* puro de lo real” (BADIOU y CASSIN, 2010, p. 122 trad.). Pero ese *tocar* el núcleo ontológico de la estructura no significa que la verdad sea el ser-entanto-ser; Badiou rechaza la tesis heideggeriana que establece una copertenencia originaria entre el ser y la verdad¹¹. La verdad es un proceso revolucionario¹² engendrado en la ruptura radical generada por un *acto* que *toca* al *ser* mismo de la estructura, a su vacío –en tanto imposible de simbolizar–. En este sentido, de Lacan conserva la relación triádica entre real-saber-verdad¹³; para Badiou, la verdad, en la medida en que encuentra su fundamento en lo real, en el *impasse* de toda formalización¹⁴, es una apertura a lo real, “aquello que agujerea el saber”¹⁵. Como con Nietzsche, lo verdaderamente nuevo no puede ser consecuencia de deducciones derivadas de lo ya establecido, sino que encuentra su origen, precisamente, en lo imposible del sistema simbólico vigente, en su *ser –in-accesible*¹⁶–.

¹¹ “Lo que puede decirse del ser es disjuncto de lo que puede decirse de la verdad. (...) Sólo la filosofía piensa la verdad, en su sustraerse [el acontecimiento y el procedimiento genérico en su totalidad] a lo sustractivo del ser” (BADIOU, 1988: 393 trad.). Con respecto al “sustraerse a lo sustractivo del ser”, es preciso subrayar que la categoría de sustracción tiene una doble dimensión en la filosofía de Badiou: una puramente ontológica, sustracción del *ser* a lo uno; y otra relativa a las verdades materiales, en tanto ruptura inmanente con el orden establecido (la acontecimentalidad) y despliegue de sus consecuencias (los procedimientos de verdad). Aquí nos interesa la segunda de ellas.

¹² “J’établis une continuité entre la pensée de Lacan et une démarche de type révolutionnaire” (BADIOU, 2013b, p. 38), pues para Badiou todo procedimiento verdadero es de tipo revolucionario.

¹³ Véase Badiou (2013b); Badiou y Cassin (2010); y Lacan (2001).

¹⁴ “Le réel ne saurait s’inscrire que d’une impasse de la formalisation” (LACAN, 1975, p. 85)

¹⁵ “[U]na verdad es siempre lo que agujerea un saber” (BADIOU, 1988, p. 363 trad.), visible en la tradición de Platón a Lacan. Lo que supone que, a partir de los recursos del saber, “la vérité ne peut que se mi-dire” (LACAN, 2005, p. 30).

¹⁶ Nos serviremos de las fórmulas con el prefijo *in-* o *im-*, según el caso, acompañado de un guion (e.g.: ‘*im*-posible’, ‘*in*-coestructible’) con la intención de subrayar el carácter connotativo inmanente de ciertas categorías sustractivas, así como su naturaleza dialéctica,

De modo que los dispositivos sapientes de los regímenes del saber establecido se muestran insuficientes para acceder a él; no se puede conocer. Lo que se traduce en que lo real no se puede representar, pues la representación es del ámbito del saber; lo real se presenta sustraído a todo conocimiento objetivo (BADIOU, 2005: 140-141 trad.), tiene lugar como ‘engendro’ supernumerario *in*-comprensible, *in*-determinado, *in*-explicable, *in*-coherente, *in*-cognoscible... consecuencia de su calidad de imposible según la estructura de pensamiento que ordena la realidad, marco legitimador de lo posible y lo imposible.

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

El hecho de que lo real sea constitutivo de la propia estructura simbólica para la que es imposible, sustraído a sus leyes, nos está indicando, primero, su naturaleza inmanente y, segundo, su carácter contingente. Inmanente, porque es un elemento constitutivo de la propia estructura que impide su simbolización concreta; y contingente, porque no puede ser deducido a partir de las propias leyes de la estructura, no depende de ninguna relación de causalidad, sino de que algo acontezca. Asimismo, si de lo que se trata, más allá de su formalización como vacío

pues nos permiten entender una cosa o lo contrario en función de si en la dicción se aplica una pausa en el guion o no; más aún si tenemos en cuenta que en lengua inglesa la preposición ‘in’ significa ‘en’, dentro’ y el prefijo ‘in-’ indica negación. Lo que se evidencia es, *plus minusve*, que lo ‘in-accesible’ sigue sien inaccesible según la lógica establecida, pero accesible gracias a que postacontecimentalmente se sustrae a la dicotomía ‘accesible/inaccesible’ que impone esa misma lógica.

constitutivo, es de *tocar* lo real, ‘acceder’ a él, que acontezca en la estructura que lo forcluye, inmanencia y contingencia ponen también en evidencia su carácter materialista; nos llevan a identificar una suerte de ‘disyunción dependiente’ entre lo real y la materialidad de la estructura¹⁷, determinada, en primer lugar, por la ausencia de recursos de inteligibilidad de la propia estructura para acceder a lo real y, en segundo lugar, por el hecho de que sólo mediante lo que acontece (ligado a la materialidad) se pueda presentar; dos caras de una misma moneda. Inmanencia, contingencia y materialidad, en su unión trenzada, son las cualidades que subrayan el carácter inaprehensible –no-positivista, no-objetivo– de lo real, del acontecimiento.

Ahora bien, entre lo real –como vacío constitutivo– y el acontecimiento –como presentación *im*-posible del primero– algo tiene que mediar, algo del terreno de ‘lo que tiene lugar’, no de ‘lo que hay’, porque, como decimos, su naturaleza impide que tengamos acceso inteligible directo a él. La figura conceptual que significa el hecho material y localizado que media entre ellos es el *acto* –acontecimental¹⁸–, merced a que en él teoría y práctica se indisciernen, único modo de instituir una posible nueva configuración racional que escape a lo establecido. El acto hace que la presentación de lo real pase de imposible a (*im*-)posible, en tanto materialidad mundana cargada de una potencia significativa que la

¹⁷ Disyunción, porque lo real no puede existir con la estructura vigente (sólo puede ser formalizado como vacío constitutivo), ni, por tanto, la estructura es capaz de simbolizar lo real. Dependiente, porque, al mismo tiempo, lo real es lo real *de* la estructura y la estructura es la que es porque tiene *ese* real –constitutivo– concreto; ninguno de ellos existiría sin el otro.

¹⁸ Es importante subrayar que el *acto* únicamente puede ser *acontecimental* retrospectivamente, una vez que sus consecuencias así lo atestiguan; hasta entonces, sustraído a toda forma de saber, a toda objetividad, su potencia sustractiva pasa desapercibida por el régimen del saber y es *recubierto* –por decirlo en términos de *L’Immanence des vérités* (BADIOU, 2018)– por formas ya conocidas de particularidad.

propia estructura a la que pertenece es incapaz reconocer. Se hace del acontecimiento una categoría –necesariamente– axiomática¹⁹, en tanto en cuanto no es deducible a partir de lo que hay. Mediante la puesta en circulación de nuevos axiomas sustractivos (sin soporte objetivo alguno), rompe con el devenir de lo posible mundano y abre la puerta a la generación de inéditos procedimientos de verdad. Implica, en suma, la apertura –por el momento– inmanente, contingente y materialista al posible despliegue de nuevos *pensamientos* de verdad.

Un *pensamiento*, un pensamiento verdadero, es, entonces, aquel que encuentra su fundamento y orientación no en la realidad misma, sino en el axioma liberado por el acto acontecimental que ha tocado lo real de la estructura de la que se sustrae²⁰. Es *pensamiento en acto*, en el que su propia praxis²¹, forzando las reglas de lo posible mediante la comunión de teoría y práctica, lo configura y despliega en una nueva figura –postacontecimental– de subjetivación²². Al estar *in-fundado* en lo real, en una singularidad universal, indiferente a los saberes que ordenan las

¹⁹ “Badiou has, more clearly and effectively than most other contemporary philosophers, demonstrated how all thought is founded in a necessarily groundless decision, an axiomatic, about which only dissent or adherence is possible –not argument–” (CLEMENS, 2003, p. 75); “(...) ningún verdadero conflicto que suceda en el pensamiento admite solución; el consenso es enemigo del pensamiento” (BADIOU, 1998b, p. 49 trad.).

²⁰ Efectivamente, “[t]oute pensée véritable est une pensée orientée, (...) elle n’est pas livrée à un empirisme anarchique” (BADIOU, 2009-2010). Pero lo que es visible desde el interior de la estructura establecida (la realidad) no sirve para orientar procesos de sustracción (lo real); “[c]’est une question qui revient en définitive à l’opposition entre une pensée qui a son point de départ dans les principes et une pensée qui a son point de départ dans la réalité” (BADIOU, 2011-2012).

²¹ “[Une] ‘pensée’ signifie ce qui n’est ni théorie, ni pratique, mais ce en quoi théorie et pratique s’indiscentent” (BADIOU, 2013b, p. 218).

²² “Mediante la palabra ‘pensamiento’, designo un procedimiento de verdad cualquiera tomado en subjetividad. ‘Pensamiento’ es el nombre del sujeto de un procedimiento de verdad” (BADIOU, 1998a, p. 109). “On peut appeler pensée tout processus subjectif qui peut assumer son orientation” (BADIOU, 2006-2007).

particularidades mundanas, no se puede deducir de una manera positiva, no dispone de soporte objetivo alguno para su despliegue; es no constructible según la lógica vigente y esos mismos saberes. Y al movimiento que, consecuencia de la fidelidad a un acontecimiento *infundado*, lo configura, despliega y fuerza (debido a su *inconstructibilidad*) lo denominamos dialéctica, único movimiento capaz de extraer las consecuencias afirmativo sustractivas (procedimiento de verdad) de una sustracción afirmativa primaria (acontecimiento).

2. Del dos al tres; o de lo real como tercer término –de la dialéctica

Toda afirmación y negación de lo que hay no son más que la legitimación de las normas vigentes, pues convienen con las reglas estructurales que autorizan que el presente sea tal como es, las mismas que admiten que el orden simbólico pueda sufrir modificaciones regladas, pero nunca un cambio verdadero, que *toque* el propio ser de la estructura, su vacío, su *real*. La aceptación de las leyes que regulan un mundo y la participación en él mediante la negación o la afirmación de lo que hay, o incluso estableciendo posiciones que defienden valores intermedios – hecho que exige saltar de la lógica clásica a la lógica intuicionista²³–,

²³ En Badiou, la lógica clásica se corresponde con la *ontología*; la lógica intuicionista, por su parte, con la *ontología* (fenomenología objetiva). Para el primero, véase *L'être et l'événement* (BADIOU, 1988); para el segundo, *Logiques des mondes* (BADIOU, 2006). Es en el segundo de ellos donde Badiou asienta la diferencia entre *ontología* y *ontología*. Con *ontología*, basada en teoría de conjuntos, hace referencia al pensamiento del ser, al ser inconsistente sustraído a toda forma de lo Uno; con *ontología*, basada en la teoría de categorías, se refiere al pensamiento del aparecer, a las redes de relaciones que hacen consistir el ser en su aparecer en un mundo (el ahí del ser; el ser-ahí). En *Logiques des mondes*, Badiou acuña el término onto-logía, con guion, para incorporar ambas, la *ontología* (ontología como tal; el *ser*) y la *ontología* (fenomenología objetiva; el *ser-ahí*),

desemboca necesariamente en la reafirmación y repetición de lo que hay (afirmación); en la modificación parcial mediante acuerdos que simulan un cambio que en ningún caso va más allá de pequeñas modificaciones regladas, absorbidas por el devenir mundano, que no impiden que la lógica siga manteniendo un orden similar, repetitivo (negación débil; valores intermedios, o incluso paraconsistencia lógica); o en la destrucción de los opuestos (negación fuerte; antagonismo)²⁴. De modo que un procedimiento de verdad, en tanto consecuencia postacontecimental, originado en lo real, nunca podrá brotar de lo cognoscible o del ámbito del sentido de un sistema simbólico (afirmación), pero tampoco de lo incognoscible o del sin-sentido (negación), pues ambos (cognoscibilidad/sentido e incognoscibilidad/sin-sentido) pertenecen al régimen del saber que ordena la realidad; son las dos caras de una misma lógica binaria (posible/imposible) clausurada sobre su propia estructura.

Lo real se debe entender, entonces, como una inconsistencia²⁵, el potencial elemento distorsionador del que puede surgir el impulso para la superación de los juegos de afirmación y negación estructurales. Para Badiou (1998b, p. 50 trad.) –siguiendo la estela de Lacan–, lo *real* es aquello que “se muestra carente de sentido”, es *in*-cognoscible, inaprehensible por el orden simbólico al que se sustrae: no es ni A (una particularidad reconocida del sistema; el sentido [*sens*]) ni la negación de A (el sin-sentido [*non-sens*]), pues ambas dependen de la misma lógica; lo real es, más bien, lo que se sustrae (la ausencia de sentido, o *au*-sentido

como componentes de un mismo sistema de pensamiento (la aparición *ahí-en-un-mundo* del *ser*). Sobre la relación entre *ontología* y *ontología*, o entre *ser* y *ser-ahí*, véase Varela Pequeño (2019).

²⁴ Sobre las tres lógicas de la negación (clásica, intuicionista y paracosistente), véase Badiou (2008a; 2018, p. 124-130).

²⁵ Sobre el papel de la inconsistencia como fundamento de los procedimientos de verdad en la filosofía de Badiou, véase Hallward (2005; 2008).

[*ab-sens*]) a las normas que permiten pensar tanto A como su negación²⁶. Dado que incognoscible/sin-sentido/imposible y cognoscible/sentido/posible no son más que las dos caras de la misma lógica binaria y que, precisamente, lo real se sustrae a esa lógica que rige la estructura simbólica establecida, a las normas que ordenan la representación de particularidades, al régimen del saber que impone; la presentación de lo real –‘latente’– adviene, a partir del acto acontecimental, a la superficie mundana como tercer término más allá de la lógica binaria impuesta. La sacudida de la presentación de lo real resquebraja los cimientos del binarismo posible/imposible; lo *im*-posible introduce un nuevo elemento que transforma las reglas de la dialéctica.

It is here that the materialist-dialectic passage from the Two to Three^[27] gains all its weight: the axiom of Communist politics is not simply the dualist ‘class struggle’, but, more precisely, the Third moment as the subtraction from the Two of the hegemonic politics. That is to say, the hegemonic ideological field imposes on us a field of (ideological) visibility with its own ‘principal contradiction’ (today, it is the opposition of market-freedom-democracy and fundamentalist-terrorist-totalitarianism-‘Islamofascism’ etc.), and the first thing to do is to reject (to subtract from) this opposition, to perceive it as a false opposition destined to obfuscate the true line of division (ŽIŽEK, 2007, p. 29).

La distancia que separa la ley (market-freedom-democracy) y su infracción (fundamentalist-terrorist-totalitarianism-‘Islamofascism’) no es tal, no se puede establecer una evidente línea de separación entre ambas,

²⁶ Con respecto a esta tríada, Badiou se apoya en “L’Étourdit” de Lacan (2001); véase Badiou y Cassin (2010: 100-101 trad.)

²⁷ Si incluimos la síntesis de la dialéctica, en lugar de hablar de tres términos tendríamos que hacerlo de cuatro, como el propio Badiou (2013a, p. 7), cuando atribuyendo a Giorgio Agamben el reconocimiento de ser el primero en sugerirlo, advierte que su dialéctica no dispone de tres términos (tesis, antítesis, síntesis; o, en lenguaje puramente hegeliano, negación, negación de la negación y saber absoluto), sino de cuatro (tesis, antítesis, sustracción, síntesis). Ese paso del dos al tres –o del tres al cuatro– es la consecuencia de la incorporación de la sustracción como tercer término frente a los dos de la dialéctica clásica (tesis y antítesis) –más la síntesis (esta última en ambos casos, obviamente)–.

pues se encuentran mediadas la una por la otra (ŽIŽEK, 2012, p. 820). Cualquier intento por acabar con la lógica binaria estructural deviene una quimera si no se apela a la categoría de sustracción. Es ella la que autoriza a pensar el cambio verdadero no como negación, sino como consecuencia afirmativa de que lo real, *au-sencia*²⁸ estructural (*ontológica*) sustraída a toda norma, pueda presentarse en la superficie mundana como resultado *im*-posible de un acto acontecimental (*onto-lógico*) capaz de orientar la *im*-posibilidad de un nuevo procedimiento de verdad (*ontológico*)²⁹. Sólo “la autonomía del procedimiento genérico [procedimiento de verdad, sustractivo] excluye todo pensamiento en términos de ‘relaciones de fuerza’ [lógica binaria estructural]” (BADIOU, 1988, p. 449 trad.), pero para ello “necesitamos una sustracción originaria capaz de crear un nuevo espacio de independencia y autonomía al margen de las leyes dominantes de la situación”³⁰; no es en las contradicciones regladas donde reside la independencia y autonomía, la libertad, ni siquiera en los antagonismos

²⁸ Situados en el interior de una estructura, no se puede desconocer lo que desde tal estructura no es cognoscible; sólo se desconoce lo que puede ser conocido. Puesto que lo real no es del terreno del saber, del conocimiento (ni conocido ni desconocido), recurrimos a la expresión ‘*au-sente*’, utilizado en lugar de ‘*ausente*’, aplicado la misma lógica que con el lacaniano *au-sentido* [*ab-sens*]. Lo hacemos con la intención de subrayar el carácter sustractivo de una presencia *-real-* que, sin embargo, es una ausencia en la *realidad* –estructural–.

²⁹ Con respecto a la diferencia entre ‘*au-sencia*’ e ‘*im*-posible’, cabe subrayar que la primera, ‘*au-sencia*’, la utilizamos para significar lo real desde el interior de la propia estructura establecida (vacío constitutivo de la estructura); mientras en la segunda, ‘*im*-posible’, esa estructura ya ha sido fracturada por el acto acontecimental. Ahí radica, precisamente, parte de la dificultad de la sustracción, en el tránsito entre dos estructuras de sentido que conviven parcialmente: la originaria, establecida, pero en descomposición; y la potencial, posible resultado de forzar las consecuencias del acto acontecimental que ha fracturado la primera.

³⁰ Traducción propia. En el original: “We need an originary subtraction capable of creating a new space of independence and autonomy from the dominant laws of the situation” (BADIOU, 2008b: 653).

más violentos, sino en la elección axiomática que fuerza el advenimiento evanescente de un nuevo acontecimiento sustraído a toda ley³¹. Sólo la sustracción, la presentación del tercer término en la superficie mundana cambiará las coordenadas del marco dialéctico, transformando una dialéctica entre particularidades reconocidas por una estructura simbólica determinada en otra entre el sistema simbólico establecido y un “nuevo presente”³² que emerge del interior mismo de esa estructura originaria.

En este último sentido, el tercer término se convierte en el impulso de una nueva dialéctica capaz de producir una neutralización del devenir histórico, una ruptura con la historicidad, con la noción de movimiento perpetuo del progreso³³; para lo cual es preciso hacer desaparecer una

³¹ “Toute pensée contient un choix fondamental. La pensée est donc libre, en un sens profond” (Badiou, 2015-2017: seminario); la libertad se encuentra del lado de la orientación de pensamiento no constructible (Cohen), del lado de lo axiomático, o, directamente, de lo sustractivo; no del de lo constructible (Gödel). “La voie de la liberté est une voie soustractive : se soustraire aux pressions organisatrices du monde tel qu’il est” (BADIOU, 2021-2022, p. 8). Badiou (1992, p. 182 trad.) llama a este tipo de libertad “libertad de indiferencia”, porque es el resultado de un procedimiento genérico, indiferente a las diferencias establecidas, ‘a las presiones que organizan el mundo tal cual es’: “Libertad que no es normada por ninguna diferencia que se pueda señalar, libertad que hace frente a lo indiscernible. Si ningún valor discrimina lo que tenemos que elegir, es nuestra libertad como tal la norma, hasta el punto en que de hecho se confunde con el azar. Lo indiscernible es la sustracción que funda un punto de coincidencia entre el azar y la libertad”.

³² La expresión “nuevo presente [*nouveau présent*]” toma fuerza en los textos de Badiou a partir de *Logiques des mondes* (2006). El acontecimiento de Badiou no puede ser ni pasado ni futuro, sino la posibilidad de un nuevo presente a partir del presente mismo, un nuevo presente inmanente cuya materialidad envuelve las consecuencias propias del acontecimiento: “l’événement extrait d’un temps la possibilité d’un autre temps”. (...) Il nous fait présent du présent” (BADIOU, 2006, p. 407). “El punto que hemos de encontrar [el punto de imposible; lo real; el acontecimiento] ha de ser tal que le podamos anexas una duración diferente. (...) Se trata, por tanto, de un tiempo imposible, pero que será *nuestro* tiempo” (BADIOU, 2007b, p. 35 trad.).

³³ Con la finalidad de evitar cualquier tentación de aferrarse a una noción de Historia contemplada como movimiento perpetuo del progreso, Badiou (2015-2017), aludiendo a

“imposibilidad histórica”³⁴ establecida por la dialéctica entre lo incognoscible/sin-sentido/imposible y lo cognoscible/sentido/posible. Cada contexto sociohistórico impone sus límites de lo posible y lo imposible –lingüísticos (la ley) y materiales–, pero siempre cabe la (*im*)posibilidad de volver *im*-posible lo imposible, de extraer un nuevo presente de las entrañas del presente mismo. Para esa tarea, la herramienta es la dialéctica, pero una dialéctica determinada por la introducción del tercer término: la eclosión del acontecimiento, sustraído a toda norma; el ‘*sino que [sinon que]*’ de la máxima que guía el espíritu de la “dialéctica materialista” en *Logiques des mondes* (BADIOU, 2006, p. 20 trad.): “No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades [Il n’y que des corps et des langages, sinon qu’il y a des vérités]”.

3. Afirmación, negación, sustracción; o de la dialéctica –de la sustracción–

The fundamental problem in the philosophical field today is to find something like a new logic. We cannot begin by some considerations about politics, life, creation or action. We must first describe a new logic, or more precisely, a new dialectics. (...) [O]ur problem is the problem of negativity (BADIOU, 2013a, p. 1).

los debates matemáticos que giran en torno a lo constructible y lo no constructible en la teoría de conjuntos, subraya que la compatibilidad de la teoría de los conjuntos constructibles con la afirmación de que todo conjunto existente es constructible entraña que el devenir mundano no tiene por qué desviarse de su orden natural. Lo que significa que tal compatibilidad impugna que el devenir de la Historia esté de nuestro lado, que finalmente se alcance el cambio deseado como efecto de su propio movimiento. Frente a la idea de Historia, Badiou presenta la historia como un proceso secuencial, fragmentario que tiene como puntos determinantes los acontecimientos, mientras que los procedimientos de verdad son lo que sucede entre ellos (entre los acontecimientos).

³⁴ Tomamos la expresión de Terray (2011, p. 51).

Badiou entiende que el acceso a lo real –y consecuentemente al posible despliegue de un nuevo *pensamiento*– no puede estar sostenido sobre la negación³⁵; debe, en cambio, encontrar su fundamento en una nueva afirmación³⁶. Frente a la crisis de la negación, en particular, y de la dialéctica, en general³⁷, Badiou sostiene que “es preciso reemplazar esta dialéctica negativa por una dialéctica afirmativa, hay que renunciar a la idea de que la negación porta la afirmación”³⁸. En su filosofía, desde *L’être et l’événement* (1988), la negación –filosófica y material– asociada a todo proceso postacontecimental –más allá de las diferentes formas de negación propias de los operadores lógico-matemáticos– es consecuencia de una sustracción afirmativa primaria (afirmación axiomática que irrumpe en la estructura, consecuencia de un acto originado en lo real; irrupción del tercer término) y del despliegue subjetivado afirmativo-sustractivo de sus consecuencias (afirmación de la sustracción afirmativa primaria; afirmación de una afirmación³⁹). Ahora bien, sabemos que la

³⁵ “Le lieu de l’accès au réel ne peut être atteint négativement” (BADIOU, 2013b: 181).

³⁶ Aquí Badiou toma distancia respecto a Lacan, concretamente en un aspecto tan sustancial como el del origen de la ruptura. De ahí la dificultad, pero también la novedad. Ya se ha puesto de manifiesto que Badiou fagocita la categoría de *lo Real* de Lacan, sin embargo, es importante subrayar que mientras Badiou defiende que la dislocación acontecimental es de carácter afirmativo y los procedimientos de verdad son totalmente dependientes de la fidelidad a él; Lacan alude a la negatividad como única fuente de ruptura y pasa la fidelidad postacontecimental a un segundo plano. “[T]he ultimate difference between Badiou and Lacan: Badiou’s starting point is an affirmative project and the fidelity to it; while, for Lacan, the primordial fact is that of negativity (ontologically, of the impossibility of the One being One), and the fidelity to a Truth-Event is secondary, a possibility whose space is opened up by negativity” (ŽIŽEK, 2012, p. 836).

³⁷ Véanse las entrevistas al filósofo francés en Badiou y Van Houdt (2011) y Badiou (2008b).

³⁸ Traducción propia. En el original: “Il faut remplacer cette dialectique négative par une dialectique affirmative, il faut renoncer à l’idée que la négation porte l’affirmation” (BADIOU, 2015a, p. 58).

³⁹ “[To] affirm the affirmation” (BADIOU, 2013a, p. 5).

afirmación, para que sea dialéctica, no puede ser afirmación de lo que hay (cognoscible/sentido/posible), de las particularidades reconocidas, sino que debe ser la afirmación que porta lo real cuando se presenta en la superficie mundana, una afirmación acontecimental, una sustracción afirmativa primaria, es decir, una inconsistencia desde el punto de vista situacional (ni cognoscible/sentido/posible ni incognoscible/sin-sentido/imposible, sino *in*-cognoscible/*au*-sentido/*im*-posible). Ahí reside, precisamente, la clave para proyectar una nueva dialéctica en la que la afirmación anteceda a la negación –y no al revés, como sucede en la lógica dialéctica clásica⁴⁰, en la introducción del tercer término, en la sustracción, que nos permite pensar la afirmación como una excepción a lo establecido, aunque indisociable de la negación. Pero, ¿cómo se articula dicha relación⁴¹?

En un seminario impartido en el Art Center College of Design en Pasadena el 6 de febrero del año 2007⁴², en el que se apoyaba en un poema de Pier Paolo Pasolini, Badiou partía de dos axiomas y extraía dos inferencias deductivas. Con respecto a los axiomas, sentenciaba, por un lado, que la *destrucción* es la parte negativa de la negación; y, por otro, que toda creación verdaderamente novedosa, no reducida a la objetividad propia de la situación, es una excepción negativa, considerada la parte afirmativa de la negación y denominada *sustracción*. De lo que concluía,

⁴⁰ “I think the problem today is to find a way of reversing the classical dialectical logic inside itself so that the affirmation, or the positive proposition, comes before the negation instead of after it” (BADIOU, 2013a, p. 3). “Contrary to Hegel, for whom the negation of the negation produces a new affirmation, I think we must assert that today negativity, properly speaking, does not create anything new. It destroys the old, of course, but does not give rise to a new creation” (BADIOU, 2008b, p. 652).

⁴¹ Debido al alcance limitado del presente artículo, el análisis no podrá realizarse sobre la articulación de los tres términos en un sentido técnico-filosófico; tendrá que limitarse a los aspectos meramente filosóficos y más generales.

⁴² Véase Badiou (2007a).

primero, que la *negación* tiene una doble dimensión, destructiva (parte negativa) y sustractiva (parte afirmativa); y, segundo, que, si bien sustracción y destrucción son independientes, en un procedimiento de verdad guiado por la negación –en su doble dimensión destructiva y sustractiva– han de ir de la mano.

Tres lustros después, Badiou, en otro de sus seminarios, más próximo a las tesis ‘afirmacionistas’ de *Logiques des mondes*, retomaba estas cuestiones e insistía en esa última idea de la inseparabilidad de la sustracción y la destrucción, subrayando además su carácter “imperativo”⁴³, sin embargo, desaparecía toda alusión a la sustracción como parte afirmativa de la negación⁴⁴. Ni la negación puede nacer de la afirmación ni la afirmación de la negación; para que un pensamiento verdadero tenga lugar, se necesita una dialéctica que articule ambas, afirmación –creativa– y negación –destructiva–⁴⁵. Tomando como referente la “dialéctica materialista” formulada precisamente en *Logiques des mondes*, Badiou se refiere a la articulación de la afirmación y la negación en términos de “dialéctica afirmativa”⁴⁶, en la que, sin privilegiar ninguno de los dos términos, la afirmación se impone a la negación, pero

⁴³ “L’impératif, c’est : pas de soustraction sans destruction ni de destruction sans soustraction” (BADIOU, 2021-2022, p. 8); frente a “Neither subtraction without destruction, nor destruction without subtraction” (2007a).

⁴⁴ Un matiz que se mantiene en los seminarios posteriores. Véase Badiou (2022-2024).

⁴⁵ “Ni la négation ne peut naître de l’affirmation, ni l’affirmation ne naît réellement de la négation. En réalité, il faut que quelque chose articule négation et affirmation dans une configuration inventée, une configuration neuve, qui à la fois se soustrait à l’ordre établi et en même temps le détruit suffisamment pour que quelque chose d’autre soit envisageable” (BADIOU, 2021-2022, p. 8). “[Une] dialectique créatrice de l’affirmation libre et de la négation nécessaire pour que naisse un monde nouveau (p.3).

⁴⁶ “[D]ialectical materialism’, which is a possible name for affirmative dialectics” (BADIOU, 2013a, p.12).

la conserva⁴⁷. Es la categoría de sustracción la que acoge ese movimiento dialéctico entre la afirmación y la negación y se erige como origen (sustracción afirmativa primaria; acontecimiento) y motor del despliegue de los procedimientos de verdad (procesos afirmativo-sustractivos). De modo que la sustracción se concibe como aquello que en su carácter afirmacionista creativo primario incluye la negación como consecuencia; es una categoría dialéctica en sí misma, bien por su condición rupturista, bien por su despliegue creativo, ambos ajenos a las formas de lo posible del régimen del saber establecido.

Par ‘soustraction’, il faut entendre ce qui se retire de la configuration dominante pour en proposer une autre. C’est donc une dialectique en vérité de l’affirmation et de la négation, mais sous le règne de l’affirmation. Tandis que la négation en tant que négation en quelque sorte romantique doit être assimilée à la destruction. Soustraction indique un processus dominé par l’affirmation, même s’il contient de la négation (BADIOU, 2021-2022, p.9).

Dado que pensar el acontecimiento como ruptura inmanente sustractiva implica que la nueva afirmación se origine en una imposibilidad constitutiva estructural, esa nueva afirmación (sustraída a las normas de los establecido) únicamente será posible en tanto (*im-*)posibilidad afirmativa de una estructura alternativa a la que impide su presentación, de la que surge. Es el ‘paso del dos al tres’ que transforma las coordenadas de la propia dialéctica; se sustrae a la dialéctica entre las particularidades internas de la estructura para presentar una nueva configuración (*im-*)posible que en su propia afirmación niega la anterior, de la que emerge. Es a esa diversidad de movimientos dialécticos entre

⁴⁷ “[C]omment s’articulent affirmation et négation, dans une rencontre ou une articulation qui ne privilégie pas l’autorité d’un des deux termes. Même si au bout du compte, c’est l’affirmation doit l’emporter. Mais elle ne doit pas, au nom de cette vigueur stratégique, refuser, abandonner ou même combattre ce qui incarne à un moment historique déterminé la ressource de la négation” (BADIOU, 2021-2022, p.8).

múltiples formas de afirmación y negación, en el terreno de la afirmación misma, y originada en un *acto* acontecimental, a lo que Badiou se refiere como dialéctica materialista, concebida como una dialéctica afirmativa, y que aquí nos aventuramos a denominar, al menos a modo de tentativa, *dialéctica de la sustracción, o dialéctica sustractiva*.

Según Badiou (2013a), esta nueva estructura lógica no dispone tres movimientos, de los que la negación es el primero (negación, negación de la negación y afirmación), sino cuatro. Comienza, no obstante, con dos afirmaciones diferentes: una conservadora y una novedosa, creadora. Esta última no es una consecuencia de la negación de la primera afirmación (conservadora), sino que es primariamente afirmativa, sustractiva, diremos. A su vez, este doble comienzo afirmacionista conlleva la posibilidad de dos formas de la negación: la negación de la primera afirmación (conservadora) por la segunda (sustractiva) y la negación de la segunda afirmación (sustractiva) por por la primera (conservadora). Ahora bien, dado que la afirmación creadora es una sustracción, su negación (esa segunda negación, reactiva y conservadora) tiene que ser también una nueva forma de negación, pues las coordenadas de la dialéctica han cambiado⁴⁸; no se corresponde con la forma de la negación de la afirmación inicial (conservadora) antes de la sustracción, pero tampoco con la negación que la sustracción lleva implícita. Entonces, inicialmente tenemos dos afirmaciones diferentes y posteriormente dos negaciones diferentes. O, añadiendo algún matiz más a los cuatro de movimientos que formula Badiou, y situando la sustracción como bisagra entre *dos mundos*, entre *dos presentes*, inicialmente tenemos una afirmación conservadora y su negación —ambas en el terreno propio de la estructura establecida, bajo la lógica de una dialéctica clásica—; orden

⁴⁸ Podemos pensar aquí en los sujetos reactivo y oscuro de *Logiques des mondes* (BADIOU, 2006), mientras que la afirmación sustractiva se correspondería con el *fiel*.

de lo posible y lo imposible que, en segundo lugar, puede ser resquebrajado por la irrupción del tercer término, una sustracción afirmativa primaria, es decir, afirmación creadora; y, finalmente, las consecuencias de dicha irrupción, *id est*, el despliegue afirmativo-sustractivo de sus consecuencias, la negación de la estructura simbólica de la que partíamos –como consecuencia de la afirmación-sustractiva de la sustracción afirmativa primaria– y la negación reactiva conservadora de la sustracción afirmativa y sus consecuencias. Así, la negación que acompaña a la afirmación en el seno del movimiento sustractivo no debe ser entendida como una negación directa de las particularidades reconocidas por la estructura inicial⁴⁹, sino que se dirige a la propia estructura. Lo que no quita que indirectamente esas particularidades se vean afectadas, pero su negación directa siempre será conservadora.

En suma, es en la categoría de sustracción donde se encuentra la clave de la dialéctica ‘afirmacionista’ de Badiou, pues permite, primero, transformar las coordenadas del marco dialéctico (de una dialéctica entre las particularidades internas al sistema a otra entre sistemas) y, segundo, articular la negación y la afirmación en el interior de una matriz de base afirmativa (la negación postacontecimental siempre es la consecuencia de la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria).

Conclusiones: ¿dialéctica de la sustracción?

Atendiendo a todo lo anterior, parece que denominaciones del tipo ‘dialéctica afirmativa’ o ‘dialéctica materialista’, a las que de hecho Badiou mismo recurre, permiten inscribirla en una tradición reconocida

⁴⁹ Recordemos, como decíamos más arriba, que todo pensamiento, todo procedimiento genérico, es indiferente a las diferencias, es decir, a las particularidades establecidas por un orden determinado.

pero no reflejan la verdadera complejidad, novedad y carácter de esta nueva estructura dialéctica. Si algo caracteriza a la dialéctica de Badiou más allá de su carácter afirmacionista y materialista, es la incorporación el tercer término, de la sustracción, más concretamente, que atesora una idiosincrasia propia que, en este caso, nos ayuda a significar con mayor precisión el modo de operar de la nueva estructura dialéctica que nos propone. Primero, porque, además de comprender el ‘afirmacionismo’ como categoría dialéctica con respecto a la propia estructura establecida, ella misma se *dialectiza* internamente poniendo en relación formas creativas de afirmación y negación; y segundo, porque también subraya su carácter inmanente, contingente y materialista.

Con respecto a la dialéctica clásica, podemos entender, siguiendo al propio Badiou (2013a, p. 4), que en esta nueva estructura lógica hay algo no-dialéctico en el sentido de Hegel y Marx. La incorporación de la sustracción como eje de una nueva dialéctica afirmativa trae consigo una “radical subordinación de la negación” (NOYS, 2010, p. 137), una absorción de la negatividad por la creatividad (BADIOU, 2022-2024, seminario del 17-10-2022); la creación de un pensamiento verdadero no inicia con la negación como tal, aunque esta esté incluida en las consecuencias organizadas por el nuevo cuerpo subjetivo que despliega las consecuencias afirmativo-sustractivas de la sustracción afirmativa primaria, acontecimental. Comparativamente, la afirmación en Hegel es el resultado de la dialéctica entre la negación y la negación de la negación, mientras que en Badiou, la afirmación, en tanto dimensión dominante de la sustracción (dialéctica de la afirmación y la negación), es el origen y motor del movimiento dialéctico. Se trata de una nueva matriz dialéctica que reemplaza la negación por la afirmación y el *Aufhebung* por la *soustraction* (RUDA, 2015, p. 28). Asimismo, la integración de la categoría de sustracción no solo reemplaza la negación por la afirmación –en el marco de la propia sustracción– como gesto dialéctico

verdaderamente creativo⁵⁰, sino que también rompe con el determinismo hegeliano⁵¹, pero sin desprenderse de su carácter inmanente y aferrándose al espíritu materialista del giro marxiano.

Quizás, como afirma Ruda (2015, p. 157), no haya que descartar la posibilidad de que la matriz dialéctica de Badiou se encuentre ya retroactivamente en Hegel; que la dialéctica renovada de Badiou haya hecho posible que, retroactivamente, la hegeliana ya incluyera en su seno la badiouiana. Quizás, como afirma Bosteels (2007, p. 165), se trate de un “recomienzo intempestivo de la dialéctica materialista”, o incluso de un gesto dialéctico post-dialéctico⁵². Un gesto que quizá sea tan *post-dialéctico* como *post-dialéctico*⁵³, que, en cierto modo, lo que revela es un intento por (re)elaborar una dialéctica que trascienda la propia dialéctica, una dialéctica construida bajo el influjo de los condicionantes históricos de su tiempo (condiciones extrafilosóficas de la filosofía); una dialéctica

⁵⁰ Para una lectura más cercana a la del citado seminario de Pasadena de 2007, véase Žižek, quien afirma que la sustracción en Badiou no es una pieza más de una dialéctica afirmativa en la que la negación es una consecuencia, sino la negación de la negación hegeliana (2008, p. 410), “negatividad en su dimensión afirmativa” (2012: 811); asocia las que denomina las tres dimensiones de la sustracción en Badiou (desconexión, mínima diferencia y destrucción del orden establecido) con las del *Aufhebung* hegeliano y localiza su solución, también como lo hace en el caso de Hegel, en la unidad de las tres. Eso sí, concediendo que la sustracción de Badiou, como subrayábamos más arriba, cambia las coordenadas del terreno en el que tiene lugar el acontecimiento.

⁵¹ “[M]a pensée dialectique inclut une figure du hasard, elle est non déterministe. Je rappelle que la dialectique hégélienne est implacablement déterministe” (BADIOU, 2015b: 82).

⁵² Tesis a la que se adhieren tanto el propio Badiou (2012, p. 356): “[O]ne is a philosopher of post-dialectical dialectic (apologies, but this is how I would like to define myself)”; como Bosteels (2012, p. xxxvii): “While thus in many ways decisively post-dialectical, Badiou nonetheless remains at the same time a post-dialectical thinker writing in the wake of Hegel”.

⁵³ Aquí encontramos inspiración en Ruda (2015, p. 85-86), quien sostiene que Badiou es tan *post-platónico*, *post-cartesiano* y *post-hegeliano* como *post-platónico*, *post-cartesiano* y *post-hegeliano*.

post-platónica y *post-platónica*, *post-hegeliana* y *post-hegeliana*, *post-marxista* y *post-marxista*, *post-maoísta* y *post-maoísta*; una dialéctica, en suma, que inaugura el siglo XXI⁵⁴, ¿el siglo de la *sustracción*?

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988. [Trad. cast. Raúl J. Cardeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2007.]

BADIOU, Alain. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil, 1989. [Trad. cast. Victoriano Alcantud. *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1990.]

BADIOU, Alain. L'Entretien de Bruxelles. *Les Temps Modernes*, 526, p. 1-26, 1990. [Trad. cast. Simone Pinet y Bruno Bosteels. "Conferencia sobre *El ser y el acontecimiento* y el *Manifiesto por la filosofía*", *Acontecimiento*, 15, 1998.

<https://raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Badiou/Conferencia_sobre_el_ser_y_el_acontecimientoymanifiestopolafilosofia.pdf> (consultado el 27-07-2024).]

BADIOU, Alain. *Conditions*. Paris: Seuil, 1992. [Trad. cast. Eduardo Lucio Molina y Vedia. *Condiciones*. México: Siglo Veintiuno, 2002.]

⁵⁴ En este caso, nos acercamos a Bosteels (2012, p. 165), quien sentencia que "Badiou, con su retorno a Hegel (dividido en dos según el ejemplo de Mao), abre realmente el siglo XXI".

BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil, 1998a. [Trad. cast. Juan Manuel Spinelli. *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2009.]

BADIOU, Alain. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil, 1998b. [Trad. cast. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.]

BADIOU, Alain. *Infinite thought: Truth and the Return to Philosophy*. Eds. y trads. Oliver Feltham y Justin Clemens. London & New York: Continuum, 2003.

BADIOU, Alain. *Le Siècle*. Paris: Seuil, 2005. [Trad. cast. Horacio Pons. *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2006.]

BADIOU, Alain. *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil, 2006. [Trad. cast. María del Carmen Rodríguez. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires: Manantial, 2008.]

BADIOU, Alain. *S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence (3)*. Transcripción online de François Duvert, inédito, 2006-2007. <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/06-07.2.htm>> (consultado el 29-02-2012).

BADIOU, Alain. *Destruction, Negation, Subtraction. On Pier Paolo Pasolini*. Graduate Seminar, Art Center College of Design in Pasadena (February 6 2007), 2007a. <<http://www.lacan.com/badpas.htm>> (consultado el 13-04-2012).

BADIOU, Alain. *Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?* Paris: Lignes, 2007b. [Trad. cast. Iván Ortega. *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2008.]

BADIOU, Alain. The three negations. *Cardozo Law Review*, 29(5), p. 1877-1883, 2008a.

BADIOU, Alain. 'We Need a Popular Discipline': Contemporary Politics and the Crisis of the Negative (Interview by Filippo Del Lucchese and Jason Smith, 2007). *Critical Inquiry*, 32, p. 645-659, 2008b.

BADIOU, Alain. *Pour aujourd'hui: Platon! (3)*. Transcripción online de Philippe Gossart, inédito, 2009-2010. <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm>> (consultado el 25-09-2011).

BADIOU, Alain. *Que signifie "changer le monde", (2)*. Notas online de Daniel Fischer, inédito, 2011-2012. <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/11-12.htm>> (consultado el 14-03-2012).

BADIOU, Alain. *The Adventure of French Philosophy*. Ed. y trad. Bruno Bosteels. London & New York: Verso, 2012.

BADIOU, Alain. Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology. *The International Journal of Badiou Studies*, 2(1), p. 1-13, 2013a. <<http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/34/pdf>> (consultado el 18-4-2014).

BADIOU, Alain. *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*. Paris: Fayard, 2013b.

BADIOU, Alain. *À la recherche du réel perdu*. Paris: Fayard, 2015a.

BADIOU, Alain. *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: PUF, 2015b.

BADIOU, Alain. *Le Séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie I (1992-1993)*. Paris: Fayard, 2015c.

BADIOU, Alain. *What is philosophy? A lecture of Alain Badiou*. Ed. Srdjan Cvjeticanin. New York: Atropos, 2015d.

BADIOU, Alain. *Le Séminaire. Heidegger. L'être 3 - Figure du retrait (1986-1987)*. Paris: Fayard, 2015e.

BADIOU, Alain. *L'immanence des vérités, (4)*. Notas online de Daniel Fischer, inédito, 2015-2017. <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/15-16.htm>> (consultado el 20-12-2017).

BADIOU, Alain. *L'Immanence des vérités*. Paris: Fayard, 2018.

BADIOU, Alain. *Comment vivre et penser en un temps d'absolue désorientation?* Transcripción online de François Duvert, inédito, 2021-2022. <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/21-22.html>> (Consultado el 23-05-2022).

BADIOU, Alain. *Comment parvenir à proposer (...) une orientation politique en pensée et en actes (...)*. Documento audiovisual. La Commune CDN Aubervilliers, 2022-2024. <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLhSrH3bgxikH5Uz9vE9WZ-qpFnSgE-L74>>.

BADIOU, Alain; y CASSIN, Barbara. *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan*. Paris: Fayard, 2010. [Trad. cast. Horacio Pons. *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.]

BADIOU, Alain; y VAN HOUTT, J. The Crisis of Negation: An Interview with Alain Badiou. *Continent*, 1(4), p. 234-238, 2011.

BOSTEELS, Bruno. *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*. Trads. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier. Santiago de Chile: Palinodia, 2007.

BOSTEELS, Bruno. Translator's Introduction. In: BADIOU, Alain. *The Adventure of French Philosophy*. Ed. y trad. Bruno Boosteels. London & New York: Verso, 2012, p. vii-l.

BRASSIER, Ray; y TOSCANO, Alberto. Postface. Aleatory rationalism. In: BADIOU, Alain. *Theoretical writings*. Eds. y trads. Alberto Toscano y Ray Brassier. London & New York: Continuum, 2004, p. 260-282. [La edición citada es del año 2006.]

CLEMENS, Justin Letters as the Condition of Conditions for Alain Badiou”, *Communication and Cognition*, 36(1-2), p. 73-102, 2003.

DREYFUS, Dina et al. (1965). *Philosophie et vérité*, documento audiovisual.
<<https://www.youtube.com/watch?v=v3M0SJ2sJqg>> (consultado el 9-11-2013).

HALLWARD, Peter. Depending on inconsistency: Badiou's answer to the 'Guiding question of all contemporary philosophy'. *Polyrygraph*, 17, p. 7-21, 2005.

HALLWARD, Peter. Order and event. On Badiou's *Logics of worlds*. *New Left Review*, 53, p. 97-122, 2008.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. L'Étourdit. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, p. 449-95.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2005.

MEILLASSOUX, Quentin. Décision et indécidabilité de l'événement. In: RABOUIN, David; FELTHAM, Oliver; y LINCOLN, Lissa (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2011, p. 121-142.

NOYS, Benjamin. *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2010.

RUDA, Frank. *For Badiou. Idealism Without Idealism*. Evanstone, Illinois: Northwestern University Press, 2015.

TERRAY, Emmanuel. Le possible et le miracle. In: RABOUIN, David; FELTHAM, Oliver; y LINCOLN, Lissa (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2011, p. , 49-57.

TOSCANO, Alberto. To Have Done with the End of Philosophy, *Pli*, 9, p. 220-238, 2000.

VARELA PEQUEÑO, Mikel. Los fundamentos onto-lógicos de la metafísica de Alain Badiou: la relación entre ser y ser-ahí. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, p. 139-159, 2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/asem.65857>

ŽIŽEK, Slavoj. From purification to subtraction: Badiou and the Real. In: HALLWAR, Peter (ed.), *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, 2004, p. 165-181.

ŽIŽEK, Slavoj. On Alain Badiou and *Logiques des mondes*. *Lacan dot com*, 2007. <<http://www.lacan.com/zizbadman.htm>> (consultado el 15-04-2012).

ŽIŽEK, Slavoj. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of materialism*. London & New York: Verso, 2012.

¿La ruptura ante todo? Pensar la política en la filosofía de Badiou: entre el acontecimiento y su historicidad

THE RUPTURE ABOVE ALL? THINKING THE POLITICS IN BADIOU'S PHILOSOPHY: BETWEEN THE EVENT AND HIS HISTORICITY

*Ignacio Gordillo**

RESUMEN

A partir de la publicación, principalmente, de su obra *El ser y el acontecimiento*, la filosofía de Alain Badiou ha caído bajo la acusación de alejarse de la política real al plantear un rígido dualismo entre la novedad del acontecimiento y la situación histórica. En respuesta a esas críticas, este artículo revisa la relación entre ambos aspectos en su trayectoria filosófica post-mayo del '68. Se intenta dilucidar en qué medida, en la filosofía badiouana, el sujeto-militante del acontecimiento, quien efectúa una intervención fundamental para su despliegue en la situación, a la vez que debe aislarse de su entorno para abrazar esa disrupción, también necesita tener como recursos cierto conocimiento sobre la historia de secuencias políticas anteriores para estar preparado para la azarosa aparición de lo nuevo. Asimismo, el vínculo militante con los acontecimientos de las políticas de emancipación se apoya en una ética subjetiva que este artículo considera valiosa para estudiar el rol del filósofo en el escenario contemporáneo.

PALABRAS-CLAVE: Acontecimiento; Sujeto; Secuencias políticas; Historia; Ideología.

ABSTRACT

Since the publication of his work *Being and the Event*, Alain Badiou's philosophy has been accused of distancing itself from real politics by proposing a rigid dualism between the novelty of the event and the historical situation. In response to these criticisms, this article reviews the relationship between both aspects in his post-May 1968 philosophical career. It attempts to elucidate to what extent, in Badiou's philosophy, the militant subject of the event, who makes a fundamental intervention for its deployment in the situation, while at the same time having to isolate himself from his environment to embrace this disruption, also needs to have as resources certain knowledge about the history of previous political sequences in order to be prepared for the hazardous appearance of the new. Likewise, the militant link with the events of emancipation politics is based on a subjective ethic that this article considers valuable for studying the role of the philosopher in the contemporary world.

KEYWORDS: Event; Subject; Political sequences; Ideology; History.

* Docente/investigador de la Universidad Nacional de La Matanza y de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Docente de la Universidad Nacional de José C. Paz, Buenos Aires, Argentina; Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, financiado por CONICET. igordillo@campus.ungs.edu.ar

Introducción

...el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, [...] porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento [...] lo mortal participa de inmortalidad.
Platón, *El Banquete*, 208b.

A partir de la publicación, sobre todo, de su obra *El ser y el acontecimiento*, la filosofía de Alain Badiou ha caído bajo la acusación de alejarse de la posibilidad de pensar política real al plantear un rígido dualismo entre la novedad del acontecimiento y la situación histórica. En respuesta a esas críticas, este artículo se ocupa de revisar la relación entre ambos aspectos en su trayectoria filosófica post-mayo del '68 y rastrear en qué medida puede entenderse en el pensamiento badiouano que la emergencia de lo nuevo implica una relación con la historia y una actualización del pasado.

1. La tarea de repensar la política sin teoricismo

El Mayo francés constituye una experiencia fundamental en la trayectoria vital y filosófica de Badiou. A raíz de la ruptura que significa este evento, el filósofo francés desconfía del ideal del sabio que, de acuerdo al estructuralismo althusseriano, posee la verdad de la ciencia en oposición a la *doxa* de la ideología de la que serían presas las masas y que es funcional a la reproducción del *status quo*. Asimismo, bajo la influencia del maoísmo y la Revolución Cultural China en el pensamiento político francés, él se distancia de esta postura teoricista que asume la existencia de una vanguardia cuya ciencia o saber sería una condición para la acción

revolucionaria. En efecto, si los expertos son quienes “saben” qué hacer, a ellos les corresponde guiar la práctica política de las masas, pues ellas solo actuarían intempestivamente. A partir de esta crítica al marxismo althusseriano, Badiou se sumerge en la militancia y, enmarcado en los lineamientos del maoísmo, se preocupa por mantenerse en contacto con las luchas de las masas y confiar en la capacidad política de las mismas.

Más adelante, desde la segunda mitad de los setenta, en el marco de la regresión en la que ingresa el campo emancipatorio alrededor del mundo y el fracaso de las tentativas de transformación –en particular, el debilitamiento de las consecuencias del Mayo francés sin cumplir sus augurios revolucionarios–, Badiou vuelve a la filosofía. En 1976 publica un ensayo titulado *De l'idéologie* (en colaboración con su compañero de militancia François Balmès). En contraposición a la teoría althusseriana de la ideología, a la que acusa de monolítica y ahistórica, el texto se propone escindir este concepto y afirmar la existencia de una ideología propia de los dominados¹. Al mismo tiempo, mediante el concepto de *invariantes comunistas* hace alusión a la posibilidad de identificar las ideas y aspiraciones igualitarias o de terminar con la opresión presentes en toda secuencia de la política (si bien siempre reformuladas localmente), incluso antes de la plasmación del comunismo moderno sistematizado por Marx. Los procesos mencionados para ejemplificar este ideario son la revuelta de esclavos de Espartaco y las insurrecciones campesinas en el mundo medieval dirigidas por Thomas Müntzer.

¹ Badiou reconoce explícitamente a Rancière por el ser el primero, post-Mayo del 68, en sistematizar la crítica a la distinción althusseriana entre ciencia e ideología. En efecto, hacia 1969 Rancière redacta un texto que ve la luz en una recopilación argentina de 1970. Allí sostiene, entre otras críticas, que en Althusser: “la ideología ya no será planteada como el lugar de una división sino como una totalidad unificada por su relación con un referencial (la totalidad social)”. RANCIÈRE, Jacques. “Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)”, en *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, 1970, p. 327.

Asimismo, en esos años Badiou se ocupa desde su seminario de estudiar la dialéctica de los procesos políticos y el advenimiento de sus sujetos a través de perspectivas teóricas desustancializadoras, esfuerzo que queda plasmado en la publicación de *Teoría del sujeto* en 1982. En tanto asume que la dialéctica marxista necesita ser revisada con otras conceptualizaciones, incluso ajenos a esa tradición (como Lacan), Badiou retoma a Hegel como pensador de una dialéctica *materialista* siempre y cuando se proceda a escindir su pensamiento para separar esa matriz materialista de la vertiente estructuralista de la dialéctica, a la cual considera conservadora e idealista. En efecto, bajo el principio de la escisión, Badiou revela que existen en el pensamiento hegeliano dos formas opuestas de entender el cambio en el proceso dialéctico: la *periodización* (materialista) frente a la *circularidad* (idealista). En la consumación de una secuencia dialéctica lo que se muestra es la irreductibilidad de la acción, lo cual él interpreta en relación con la tesis del primado de lo que el marxismo llama la “práctica” y en Lacan “lo real”. Pero, esta consumación se divide a su vez en dos sentidos.

Sea la circularidad teológica que, presuponiendo el absoluto en los gérmenes del comienzo, reconduce a este comienzo mismo una vez desplegadas todas las etapas de su efectuación, de su alienación, de su salida-de-sí, etc. [...]. Sea el puro pasaje de una secuencia a otra, en un desfase irreconciliable, insuturable, en que lo Verdadero de la primera etapa no se da, en primer lugar, sino como condición del hecho de la segunda, y no reconduce a nada más que al despliegue de este hecho (BADIOU, 2008a, p. 43).

En este segundo enfoque que Badiou denomina *periodizante* o *espiralado*, una vez dadas las condiciones del balance teórico de una primera secuencia, se emprende una segunda en la que la inteligibilidad del balance precedente adquiere una existencia práctica, real, a través del advenimiento de un sujeto. El ejemplo en la historia política de esta clase de *periodización* que produce una novedad es el partido bolchevique de

Lenin, en tanto portador activo (en la práctica) de un balance respecto del fracaso de la Comuna de París. La idea de Badiou es que la Revolución de Octubre es la consumación práctica de la secuencia abierta con la Comuna, pues aquel suceso permite periodizarla a través de la constitución del Partido como sujeto. El sujeto es entendido entonces como una transformación que clausura una secuencia dialéctica de la historia política y, de ese modo, la eterniza, sin que eso implique la posibilidad de alcanzar un punto final en la historia, ni impida la apertura de otra secuencia.

El peligro, claro está, es que si al final de la secuencia se genera un sólo término que detenta el balance de la precedente reaparecería la circularidad del absoluto hegeliano. En el ámbito político, esto sería lo que sucedió en muchos países socialistas cuyos Partidos comunistas estatalizados –supuestamente revolucionarios– terminaron por entronizarse en un lugar (situación que, en principio, la Revolución Cultural se atrevió a cuestionar). En términos filosóficos, se trata aquí nuevamente para Badiou de la vertiente estructuralista del proceso dialéctico que privilegia la vuelta al emplazamiento por sobre aquellas fuerzas que lo pueden desbordar.

2. Una filosofía del acontecimiento

El debilitamiento de la política revolucionaria se hace evidente conforme avanzan a los años ochenta junto con la crisis de la conceptualización marxista que pretendía pensarla y guiarla. Por eso, la publicación por Badiou de *¿Se puede pensar la política?* en 1985, es el preludeo de un nuevo momento en el cual su filosofía se propone re-pensar la política de emancipación desde nuevas coordenadas. La concepción badiouana de la relación entre filosofía y política se desplaza porque el lugar marxista en la que encontraba abrigo durante los setenta se halla

destruido y la forma política dominante es aquella que se pliega a los requerimientos del capitalismo. Ante este escenario, la apuesta de Badiou consiste en repensar la singularidad de la política subjetiva para prestar atención a sus acontecimientos localizados e imprevisibles, aun cuando ellos no respondan a los postulados del marxismo a los que él mismo adscribía (por ejemplo, la centralidad del partido y su supuesta ligazón con el proletariado, desmentida por las protestas del movimiento sindical polaco *Solidarnosc*).

A partir de lo que podemos llamar su obra de madurez, en un contexto filosóficamente deprimido por los anuncios del fin de la filosofía y los grandes relatos, y políticamente adverso a causa del inminente reinado global del capitalismo, para Badiou lo que se sustrae a lo Uno ya no es el Dos de la escisión dialéctica, sino la multiplicidad inconsistente. Sin soltar prenda respecto de la existencia de políticas emancipadoras, el pensador francés decide entonces retomar las cosas desde más atrás y fundamentar ontológicamente un pensamiento “sistemático” de la filosofía que permita recuperar sus categorías nodales de verdad y sujeto para poder dar cuenta de su relación con el surgimiento de las novedades que provienen de lo que él considera los cuatro procedimientos genéricos o de verdad: la política, la ciencia, el arte y el amor. Estos ámbitos funcionan entonces para la filosofía como sus condiciones, cada filosofía depende del estado de esas condiciones de su tiempo. La plasmación por parte de Badiou de esta reformulación de la filosofía desde sus propios fundamentos se despliega en su obra *El ser y el acontecimiento* de 1988. Allí presenta una ontología de “lo múltiple” asentada en la teoría de conjuntos de la matemática que sostiene que lo “uno no es”, sólo hay múltiples de múltiples. Por ende, la ontología no puede dar cuenta de una totalidad, sino que reconoce la inconsistencia del ser múltiple latente en toda situación. La multiplicidad se estructura entonces en una presentación y en una metaestructura (que se denomina, no casualmente, el Estado de

la situación) que representa a esos múltiples como submúltiples o partes para prevenir lo inconsistente.

Badiou plantea que el acontecimiento (que ocurre en el ámbito de la política; aunque no únicamente) es el índice azaroso de esta inconsistencia. El acontecimiento es una excepción a la normalidad de lo que hay que tiene como condición de su ocurrencia la existencia de un *sitio*, es decir, de elementos que permanecen no reconocidos o “clandestinos” al interior de una situación específica, lo cual la convierte, además, en una situación histórico-social (no hay acontecimientos en la naturaleza). Hay que aclarar que, si bien un sitio es condición de posibilidad, no garantiza el acontecimiento. Es decir, en una situación histórica, aún si hay un sitio, es factible que el acontecimiento no se produzca². Por esta razón, un sitio histórico solo puede ser calificado como sitio “de acontecimiento” de modo *retroactivo* (BADIOU, 1999a, p. 202).

Empero, dado su carácter excepcional y evanescente, el acontecimiento requiere ser nombrado para que sea constatado dentro de una situación. La intervención a favor del acontecimiento en la cual el militante tiene una función irremplazable, hace posible el reconocimiento de esa novedad mediante un nombre extraído en torno a su sitio: “la esencia de la intervención consiste en nombrar ese ‘hay’ [acontecimiento] y desplegar las consecuencias de esta nominación en el espacio de la situación a la que pertenece el sitio (BADIOU, 1999a, p. 227). El paso siguiente es organizar el despliegue de sus consecuencias en la situación mediante un procedimiento de fidelidad, es decir, se instituye el tiempo de la militancia, posterior al relámpago del acontecimiento. Más

² Esta afirmación sirve para la batalla de Badiou contra los determinismos del cambio que subsumen la política al considerar que un acontecimiento puede deducirse del análisis del contexto económico, social, tecnológico, etc. Además, vale mencionar su teoría contempla que el sitio puede ser “normalizado” por el Estado cuando éste incluye aquello que permanecía excluido y, de ese modo, evitar el acontecimiento.

concretamente, este procedimiento consiste en realizar indagaciones que permiten evaluar y discernir qué elementos de la situación pueden vincularse al acontecimiento³.

El planteo badiouano es que el procedimiento de fidelidad puede tomar consistencia en un procedimiento de verdad que se concibe como una ruptura respecto de los saberes que habitualmente circulan en la situación. El dominio del saber se constituye a través de dos operaciones: el *discernimiento* sobre tal o cual propiedad de los múltiples presentados y la *clasificación* que agrupa por una propiedad común nombrable a esos elementos. Por ende, toda parte finita de la situación es discernida y clasificada por un saber, cuya sumatoria forja lo que Badiou denomina la “enciclopedia de la situación”. Así distingue, por un lado, a los enunciados *verídicos* que constituyen a este dispositivo enciclopédico de la situación en un momento determinado y, por otro lado, denomina *verdadero* al enunciado ligado a la parte que agrupa a los múltiples conectados con el acontecimiento (BADIOU, 1999a, p. 368)⁴. El problema es que el resultado del procedimiento de fidelidad post-acontecimiental en un estado determinado también son agrupamientos finitos, por lo cual éste se asimila a las clasificaciones del saber establecido. La respuesta badiouana a este inconveniente es establece que lo verdadero sólo puede ser distinguido de lo verídico si es *infinito*. Es decir, una *verdad* constituye

³ La forma de ser fiel al acontecimiento y su sitio no puede predefinirse desde la ontología, es una cuestión más bien de interpretación y puede haber herederos de un mismo acontecimiento en conflicto.

⁴ Otra forma de plantear esta distinción entre lo verídico y lo verdadero puede hallarse en el proyecto foucaultiano de analizar las *episteme*. En efecto, en una entrevista Badiou define a Foucault como un “teorizador de enciclopedias” que no se interesó tanto por estudiar aquello que desborda una situación, sino a la configuración discursiva dominante que, en diferentes épocas, define las reglas de lo que en ella se acepta como lo verdadero, esto es, en término badiouanos, su veridicidad. BADIOU, A. “El ser por los números” en *Acontecimiento*, n° 11, V, 1996, p. 16.

una parte *infinita* de la situación, en tanto su ser es indiscernible e inclasificable para la enciclopedia.

Asimismo, además de su connotación negativa de indiscernibilidad, en cuanto se sustraen al saber, las verdades también son *genéricas*, lo cual designa de manera positiva que ellas son la verdad general de una situación, pues conforman una parte cuyos elementos no tienen más propiedad asignable que su ser, o sea la propiedad “general” de pertenencia a la situación. En síntesis, si bien una verdad es local porque es parte de una situación, para Badiou también es universal porque esta parte remite al ser mismo. Así, en razón de este “anonimato”, cada verdad se dirige por principio a todos atravesando las particularidades de la situación en la que fue creada.

La transformación o cambio en la situación sobreviene, finalmente, cuando, a través un forzamiento del sujeto un enunciado de verdad se convierte en discernible o “verídico”, lo cual permite al sujeto anticiparse y pronunciarse sobre la legitimidad dentro de la situación respecto de lo que él ha producido con su intervención. De este modo, la novedad de una verdad termina por convertirse en un suplemento respecto de su situación, de tal modo que puede incorporarse a ella y recomponerla.

En este punto, Badiou sostiene desde una perspectiva lacaniana que el sujeto no es una sustancia ni está dado, sino que es un fragmento o instancia finita del procedimiento (iniciado en un acontecimiento azaroso) que da lugar a una verdad infinita que lo trasciende. Empero, la caracterización del sujeto militante aparece como un asunto problemático puesto que, como se indicó, tiene el rol fundamental de nombrar al acontecimiento y, de ese modo, le permite desplegarse en la situación. En ese sentido, casi inmediatamente a la publicación de *El ser y el acontecimiento*, François Lyotard advierte la posibilidad de un “decisionismo” en la teoría badiouana del acontecimiento, en función del papel central que posee la intervención nominadora [*nommante*] del sujeto

para declarar su existencia. Lyotard entiende que éste constituye un acto voluntarista, ya que la teoría badiouana no explica de donde se obtendrían los recursos para tomar esa decisión. Por eso, plantea que habría en el militante una cierta capacidad o predisposición para ser afectado por el acontecimiento. En el prólogo de la edición española de *El ser y el acontecimiento* de 1999, Badiou reconoce explícitamente que, si bien el acontecimiento es fundacional y sólo hay sujetos en relación con procesos que se inician con su ocurrencia, habría una especie de segundo acontecimiento en la intervención del sujeto, el cual ya estaría preparado para asumir y nominar lo nuevo.

En relación con esto, en la misma obra Badiou sostenía que el militante político es un paciente centinela del acontecimiento, pero el problema de esta aseveración es que este guardián remite a una figura políticamente pasiva, a la espera del milagro del acontecimiento. Por ende, el propio Badiou en su libro acerca de la figura militante del apóstol Pablo (publicado en 1997), se muestra contrario a esa idea de vigilancia pasiva y sostiene que el militante debe mantenerse activo apoyando a los acontecimientos que marcaron el pasado y confiando en los que lo sorprenderán en el futuro.

Mas si todo depende de un acontecimiento, ¿hay que esperar? Ciertamente no. Muchos acontecimientos, incluso muy lejanos, exigen ahora que se les sea fiel. El pensamiento no espera, y jamás ha agotado su reserva de fuerza, excepto para quien sucumbe al profundo deseo de la conformidad [...]. Además, de nada sirve esperar, porque está en la esencia del acontecimiento no estar precedido por ningún signo, y sorprendernos con su gracia, cualquiera que sea nuestra vigilancia (BADIOU, 1999b, p. 121).

Por eso, es importante subrayar que también en *El ser y el acontecimiento*, Badiou plantea su teoría de la “recurrencia del acontecimiento” (*réurrence événementielle*), según la cual la intervención a favor del acontecimiento es posible en tanto se desprende de las

consecuencias de otro acontecimiento previo (BADIOU, 1999a, p. 234). Esto implica que el militante político, en tiempos calmos, cuando no hay nuevos acontecimientos, en realidad ya está predispuesto hacia la novedad por-venir en cuanto ya sería un sujeto fiel a un acontecimiento anterior. De este modo, en tanto el sujeto político que lo califica como tal necesita para ello poder vincularse no sólo a la historicidad local o inmediata ligada al sitio, sino también a una historicidad propia de la política que es preciso mantener, los acontecimientos no se piensan como algo separado de su situación y la historia. Esto responde entonces a esta supuesta falencia de la teoría badiouana que señalan muchos de sus comentaristas (entre ellos, filósofos reconocidos como Slavoj Žižek y Ernesto Laclau), la cual ellos atribuyen al sustento de la teoría ontológica de *El ser y el acontecimiento* en las abstracciones de la matemática⁵.

Como señala Oliver Feltham (2008: 104), un comentarista de la obra badiouana, este reconocimiento de una historicidad particular de la política puede vincularse a la teoría de la periodización del proceso dialéctico en *Teoría del sujeto*. Vale recordar que el ejemplo de ese libro era la fidelidad de Lenin al acontecimiento de la Comuna parisina que se expresó en el balance que realizó sobre esa secuencia y le permitió interpretar la crisis política y social rusa de 1917 como un momento revolucionario en el que era preciso intervenir con un partido disciplinado. En esta nueva etapa del filósofo francés en la que apoya la autonomía de la política, el principal balance de la secuencia de la Comuna para Badiou deriva de su anti-estatismo y reside en el descubrimiento positivo de una capacidad política de las masas obreras que también anticipa la importancia de inventar nuevas formas de organización, recuperado luego

⁵ Por ejemplo, Peter Hallward señala que en ese momento se produce un “giro matemático” de Badiou, pero esta idea puede matizarse porque el interés por esa ciencia como modelo de pensamiento es una constante en toda la obra badiouana. *Cfr.* HALLWARD, P. *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

en las experiencias de gobierno comunal durante la Revolución Cultural China. Como se observa en estos ejemplos, el hecho de ser fiel a un acontecimiento anterior no requiere para el sujeto militante haber experimentado en primera persona ese suceso excepcional.

Por otro lado, hay que subrayar que en *El ser y el acontecimiento* también se da cuenta de una ética que atañe al sujeto militante (de inspiración lacaniana)⁶. Esta permite precipitarse y anticiparse respecto de las consecuencias del acontecimiento, es decir, apostar y creer el valor de eso nuevo que ocurrió, confiar tenazmente como si se supiera, a pesar de no saber en el sentido de no tener garantías plenas respecto de la extensión de sus consecuencias. En efecto, la instancia de decisión es irrenunciable para el filósofo francés y es allí que aparece la ética, en tanto ella trata de decidir sobre lo indecible (en cambio, cuando la decisión se desprende de un saber externo, estamos en el terreno de una moral reglada). Por eso, en su libro *La ética*, el cual confronta con el moderantismo político de la ética dominante en la academia, Badiou (2004, p. 78) sostiene que la máxima de su ética militante de las verdades es, básicamente, no ceder: “Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto”.

De todos modos, teorizar una ética que aborda las paradojas de la militancia de no implica reducirla a decisiones improvisadas o sin arraigo, pues ella ancla en un sitio histórico y se halla ligada a la historia de la política, cierto saber sobre sus secuencias de existencia. En este sentido, vale la pena señalar que, aunque procedimiento de verdad del que participa el sujeto se separe del saber circulante, Badiou reconoce que, por su precisión, coherencia y su carácter transmisible, el régimen ordinario del

⁶ Su primera formulación ya aparece en *Teoría del sujeto*, pero concebida como una ética del militante marxista ligada a dos de sus supuestos referentes: la rebelión de las masas y la organización del partido.

saber es ineludible al punto de que incluso a quien ronda un *sitio* y apuesta por lo insabido del acontecimiento “le conviene, después de todo, ser sabio” (BADIOU, 1999, p. 328).

3. La historia y las secuencias de la política

Badiou asume que hay una responsabilidad política ineludible para el filósofo, en línea con el lema sartreano del “intelectual comprometido”. Esta posición se refleja en su madurez cuando en su obra *Manifeste pour la philosophie* (1989) sostiene que su filosofía se halla bajo condición de las invenciones de las políticas de emancipación, las cuales deben ser pensadas en relación con sus *secuencias* singulares de existencia, articuladas a acontecimientos locales. Badiou toma este postulado de que la política emancipadora posee una temporalidad propia de su compañero de militancia, el antropólogo Sylvain Lazarus, quien, en sus investigaciones sobre la política se ocupó de distinguir esos *modos históricos*⁷.

En disciplinas como la historia, la sociología, las ciencias políticas e incluso en gran parte de la filosofía, se identifica a la política a partir de lo que se consideran sus objetos particulares: las elecciones, la representación, los partidos, el parlamento, las leyes, el gobierno; los cuales pueden resumirse en la objetividad del aparato de Estado. En cambio, Badiou toma de Lazarus la idea de que la política es una invención del orden del pensamiento, por lo que en cada modo-secuencia despliega sus dispositivos intelectuales propios que son, a su vez, pensables desde la política misma. En efecto, una modalidad de la política se identifica y

⁷ La referencia a Lazarus, activo militante y pensador de la política como Badiou, es una prueba de la dependencia de la filosofía respecto de esta intelectualidad propia de la política.

comprende en relación de interioridad con su pensamiento subjetivo: la aparición en su interior de ciertos “pensadores” y sus escritos, de sus categorías específicas (que no son “conceptos” generalizables) y de sus *lugares*, coextensivos a ese pensamiento singular, por lo que no deben ser pensados simplemente como sus expresiones objetivas. “En la teoría de los modos, cuando un lugar desaparece, el modo y la secuencia llegan a un final” (LAZARUS, 2010, p. 256)⁸.

La tesis lazarusiana a la que adscribe Badiou es que para comprender a la política subjetiva hay que retomar la singularidad intelectual de sus secuencias y dejar de esperar que algo por fuera de la política la garantice o la haga inteligible (lo cual lo separa de la tradición marxista más ortodoxa). En resumen, la existencia y el despliegue de una política no necesita ser inferida ni comprendida desde su exterior, sino que, como afirma Badiou (2009, p. 15), “tiene su inteligibilidad en sí misma, en el proceso secuencial de la acción, así como un axioma no es inteligible sino por los desarrollos de la teoría que sostiene”. Es decir, el pensamiento político emerge de un procedimiento autosuficiente, así como puede suceder en la ciencia o en el arte.

En línea con Lazarus, Badiou sostiene entonces que para poder rearticular la relación de la filosofía con la política hay que romper con las formas sutiles del llamado “historicismo” objetivista que desingulariza la política (2009, p. 41). Es decir, descrece de la categoría de historia que, en la historiografía tradicional, toma como principal referencia a la objetividad del Estado, puesto que ella impediría registrar la dimensión de

⁸ Asimismo, concebir la política en relación con sus secuencias de existencia implica reconocer que cada política comienza y cesa, y es posible que haya períodos o intervalos en los que se ausenta. Como señala Raúl Cerdeiras (1995, p. 38), en esos momentos “ningún pensamiento, haciéndose cargo de las grandes rupturas que se han producido en el tiempo, se presenta con capacidad para abrir una nueva secuencia”.

las secuencias como experiencias en las que emerge una capacidad política subjetiva.

Pero, además, hay que tomar nota de que el pagaré de la historia del siglo XX es desfavorable para las políticas comunistas, a las cuales se asocia con el declive de Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En relación con esto, Lazarus señala que, sobre todo a partir de los ochenta, el historicismo ha llegado a convertir a la filosofía política en una especie de filosofía moral que, en base al fracaso del Estado soviético, apunta a criminalizar al comunismo con el fin de legitimar las formas parlamentaristas de la política anudadas al capitalismo. De este modo, la ética y la filosofía política predominante abriga una filosofía de la historia que extiende un veredicto sobre las políticas de emancipación (LAZARUS, 2002, p. 196-197). La preocupación por la relación entre la política y la historia es tematizada entonces en un breve libro de Badiou de 1991 que evalúa el ocaso de la Unión Soviética. Según él, la cesación de la secuencia del siglo XX de la hipótesis comunista, marcada por el acontecimiento Revolución de Octubre de 1917, no fue causada por las revelaciones de los crímenes de los Estados socialistas, sino a raíz de la muerte de la subjetividad militante comunista ligada a esta secuencia específica centrada en el partido que habría mostrado sus límites en sucesos como Mayo del 68. El activismo de la subjetividad militante puede tener sus referentes propios y sostener principios que no anclan irremediabilmente en la objetividad del momento, pero, ante la ausencia de esa subjetividad, se convirtió al Estado en el único referente de la palabra “comunismo”, es decir, el “Estado comunista” (lo cual constituye un oxímoron), y eso habilitó a que su caída fuese utilizada como argumento histórico que rebatía al comunismo en general.

Por eso, en el contexto de la caída del muro de Berlín, prontamente tomada por varios intelectuales como una prueba irrefutable para establecer un veredicto condenatorio acerca de las políticas emancipación,

Badiou (2006, p. 30) insiste en separar la historia de la subjetividad política comunista de su deriva estatal: “la historia *política* –por lo tanto, subjetiva– de los comunismos está desligada de su historia estatal”. En efecto, hay otra historia que puede diferenciarse de la Historia lineal y cosificada de los Estados, una *historia de la política* que interesa a la filosofía, pero es una historia discontinua, puntuada de *azares*, hecha de decisiones y pensamientos subjetivos (que no se reducirían, vale aclarar, a una mera preferencia por cierta forma de organización estatal). En consecuencia, para el filósofo vale la pena esforzarse en desentrañar el embrollo histórico para distinguir la historicidad propia de la política de sus avatares estatales. En palabras de Benjamin al final de su tesis VII, hay que comprometerse en la tarea de “cepillar la historia a contrapelo” en contra del historicismo (BENJAMIN, 2008, p. 309).

La concepción badiouana-lazarusiana de la política como una experiencia de pensamiento subjetivo y singular, irreductible a una temporalidad, conlleva para algunos críticos la intransitividad entre la política y la historia. Esta es la idea Toscano (2004, p. 155) que, además de hallar las primeras señales de la pérdida de la transitividad entre la política emancipadora y la estructura histórico-social en *¿Se puede pensar la política?*, sostiene que Badiou reafirma esta perspectiva anti-dialéctica en sus escritos de los noventa influenciados por la visión “inmanentista” de la política de Lazarus. Esto se liga a las ya mencionadas críticas que señalan que su filosofía de madurez da lugar a una supuesta separación de la política con respecto a la historia.

Sin embargo, como se ha señalado, el filósofo francés distingue entre, por un lado, el denominado “historicismo” lineal que disuelve el pensamiento autónomo y singular de cada secuencia de la política y, por otro lado, una historicidad militante que vincula a las diferentes secuencias singulares donde hubo o hay política (es decir, en las que emerge una capacidad subjetiva que no depende del filósofo ni del historiador), lo cual

puede anudarse a la teoría de la recurrencia del acontecimiento de la misma época.

A su vez, si se atiende al postulado badiouano de que la filosofía es radicalmente distinta, como lugar de pensamiento, a la política, el pensamiento propio de la política es pensable por la filosofía en tanto la primera es una de sus condiciones (o procedimientos de verdad) que ella debe descubrir y capturar. Esta perspectiva sobre la relación entre ambas se expresa en lo que Badiou denomina *metapolítica*.

Por ‘metapolítica’ entiendo los efectos que una filosofía puede extraer, en sí misma y para sí misma, del hecho de que las políticas reales sean pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía política, para la cual, como las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien corresponde pensar ‘lo’ político (BADIOU, 2009, p. 9).

Una de las tareas de la filosofía es captar entonces la singularidad de una política bajo nombres genéricos y volver componible esa conceptualización de una política con lo que se ha elaborado en los otros procedimientos de verdad, con miras a cumplir su objetivo de ser un pensamiento de su tiempo que también es dirigido hacia la eternidad. En definitiva, una vez que se toma en cuenta esta dimensión de eternidad que pueden albergar las verdades que la filosofía puede encontrar en relación con secuencias específicas de la política de emancipación, queda claro que lo que importa a la primera no se reduce a hacer una mera síntesis de los resultados y fracasos de estas secuencias, sino en capturar lo que se pensó y práctico al interior de cada una de ellas.

4. Los mundos y la reactivación de las verdades

En base de las dificultades planteadas respecto de su ontología matemática, algunas de las cuales fueron mencionadas más arriba, Badiou

publica en 2006 la obra *Lógica de los mundos*, la cual sirve de complemento a *El ser y el acontecimiento* en tanto asume la necesidad de pensar no sólo el ser puro de lo múltiple, sino también su aparecer mundano y la forma en que se articulan estos regímenes, dado que a todo ser le incumbe ser un ente singular y manifestarse localmente. Una vez determinado en que el ser-en-tanto-que-ser es multiplicidad pura y homogéneo (indiferenciado), hay que considerar que esa multiplicidad existe y en ese aparecer, a pesar de la equivocidad que le adjudicaba el platonismo, para Badiou los objetos que componen un mundo se muestran cohesionados y relacionados, es decir, el aparecer se dispone a través de una lógica, entendida como una teoría formal de las relaciones.

La novedad teórica de *Lógica de los mundos* es el planteo de que el acontecimiento deja como consecuencia de su aparición una huella con una consistencia objetiva propia, que no depende de la intervención de ningún sujeto a su favor. Badiou subraya así que en su teoría no hay decisionismo porque lo clave es la ocurrencia del acontecimiento y esto es un azar, no es resultado de una decisión. Al reconocer que su anterior teoría de la nominación ligada a la intervención del sujeto a favor del acontecimiento podía dar lugar a esta interpretación, uno de los cambios que introduce Badiou es economizar el recurso a esta “misteriosa nominación”. Dentro de una escala objetiva de cambios en la que lo preceden la *modificación* y el *hecho*, el acontecimiento es un *objeto* cuyo aparecer tiene consecuencias o implicancias objetivas en un mundo, pues su ocurrencia transforma las reglas lógicas sin requerir de ninguna clase de acción de un sujeto. La materialización del acontecimiento es su huella, una traza objetiva, en desmedro de cualquier operación subjetiva de nominación (BADIOU, 2011a, p. 174).

De este modo, el sujeto (fiel) dejaría de ocupar el lugar del agente “nominador” (como lo llamó Lyotard) que funda del acontecimiento, y más bien se involucraría en el despliegue las consecuencias del evento

azaroso que transformó su mundo. La decisión subjetiva que le interesa a Badiou ahora es la que consiste más bien en comprometerse con su huella y desplegar su potencia mediante la conformación de un cuerpo-de-verdad (lo cual implicará la posibilidad de enfrentarse a otras posturas infieles).

Empero, se puede sostener que la cuestión de la decisión o intervención subjetiva permanece como un aspecto fundamental porque se mantiene la incertidumbre y la necesidad de una apuesta del sujeto o militante en el momento de decidir si hubo un acontecimiento, pues éste sólo es reconocible “objetivamente” *a posteriori* (en sus consecuencias). Por eso, en un ensayo crítico acerca de *Lógica de los mundos*, otro viejo compañero de militancia suyo, Emmanuel Terray señala que el saber “objetivo” acerca de si un acontecimiento lo es en sentido pleno pertenecería más bien al registro de lo que Badiou llama *metapolítica*, en referencia a que sólo un espectador distante podría dar cuenta de los efectos y movimientos desde la política (Terray, 2011: 54)⁹. En efecto, más allá de como catalogar este fenómeno, lo cierto es que a quien milita sólo le queda decidir e intervenir a favor de la novedad sin contar con certezas.

En efecto, allende el énfasis puesto en la nueva teoría del aparecer respecto de la implicación del sujeto con las consecuencias del acontecimiento (es decir, el “proceso subjetivo”), la cuestión que se plantea nuevamente es cuáles son los recursos del sujeto para tomar la decisión “subjetivante” en relación con el acontecimiento. Caso contrario, si la decisión a favor de su existencia sólo reposa en sí misma, se arriba otra vez a una “filosofía decisionista”. En este marco, resulta de nuevo necesario pensar la historicidad y articulación de los acontecimientos y

⁹ En realidad, el término *metapolítica* alude al registro que hace la filosofía respecto de lo que inventan las políticas, y utiliza ese neologismo justamente para diferenciarse críticamente de las filosofías políticas del “espectador” que, desde una supuesta neutralidad, juzgan el derrotero de los militantes de una política.

secuencias de la política. El aporte de *Lógica de los mundos* en este sentido reside en la teoría de la resurrección de las verdades.

La frase que resume el movimiento filosófico que se intenta desplegar en esta obra se resume en la consigna: “no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”. En efecto, como buen materialista, Badiou asume la existencia de cuerpos y lenguajes, pero señala que esta constatación funciona como el punto nodal y el límite de la ideología dominante en el mundo contemporáneo, el relativismo posmoderno al que él denomina el “materialismo democrático”. Por eso, el proyecto badiouano sale al paso de esta limitación *escindiendo* a este “materialismo democrático” mediante una propuesta que se designa con el nombre de “dialéctica materialista” que, en oposición al enunciado de que “no hay más que cuerpos y lenguajes”, asegura a través de un “sino que” mallarmeano la existencia de lo que la filosofía llama las *verdades*. Afirmar la existencia de verdades parece imposible porque no hay una meta-verdad que lo compruebe; se trata para él de una evidencia empírica que implica terminar con el tema de la deconstrucción infinita, pero sin referirse a ninguna clase de trascendencia: “en nuestros mundos, tales como son, proceden verdades” (BADIOU, 2008b, p. 20).

Desde el punto de vista de la lógica del aparecer, la definición de Badiou (2008b, p. 650) de una verdad es: “Conjunto que se supone acabado de todas las producciones de un cuerpo fielmente subjetivado”. Lo que importa aquí es subrayar que, para él, las verdades construidas y materializadas en los cuerpos-de-verdad que habitan un mundo específico pueden identificarse luego como *transmundanas*, esto es, como eternas y universales, puesto que una verdad, una vez aparecida en un mundo, no puede des-aparecer para siempre y dejar de ser retornando a la nada, sino que siempre es posible que el resplandor perdido de ella pueda restablecerse desde la distancia de otro mundo y en la superficie de un nuevo cuerpo subjetivado (BADIOU, 2008b, p. 26).

En este punto, es importante notar que una innovación de la teoría del sujeto de *Lógica de los mundos* es que da lugar a la posibilidad de que el sujeto se relacione de diferentes maneras con la huella de un acontecimiento. Hay tres destinaciones del sujeto: además de fiel, puede constituirse como un sujeto reactivo que modera la novedad, o como un sujeto oscuro que directamente pretende destruirla. La suspensión de las consecuencias de un acontecimiento requiere indefectiblemente entonces de un acto de negación y/o de ocultación por estos sujetos; pero este acto siempre puede ser deshecho por la operación de otra figura subjetiva que la reactualiza en tanto que toda verdad (por ejemplo, una máxima igualitaria de la política) es eterna y puede sobrevivir a la dislocación del mundo donde surgió. Hay entonces un segundo momento del sujeto fiel y, en consecuencia, otra destinación que Badiou (2008b, p. 84) denomina *resurrección*. “Una resurrección supone el nuevo mundo que prodigue el contexto de un nuevo acontecimiento, de una nueva huella, de un nuevo cuerpo, en resumen, de un procedimiento de verdad” sobre el cual el fragmento oculto de una verdad se reordena luego de haber sido restituido por un sujeto fiel.

Por lo tanto, se puede pensar que las verdades políticas pueden sobrevivir a su extinción en la realidad histórica inmediata y lejos de reducir un acontecimiento y una secuencia de la política a su resultado inmediato y enmarcarlo en una historia lineal, se debe reconocer plenamente –junto con su singularidad– su potencia universal y eterna, es decir, ella deja un *resto* que permite que su verdad sea retomada o “resucitada” por otros militantes en la posteridad. Si bien, como afirmó en la década anterior inspirado en Lazarus, las invenciones políticas se vinculan a secuencias provisorias e irreducibles, Badiou también considera que ellas son solidarias entre sí y eso permite afirmar filosóficamente la eternidad de las verdades políticas.

En el ámbito específico de la política, la resurrección se liga a lo que Badiou llamó *invariantes comunistas*. Un ejemplo que menciona de esta transtemporalidad se halla en la intervención política de Espartaco en la Antigua Roma que enuncia que “la esclavitud no es natural”, una verdad política que transita a otro mundo a través de los siglos de modo que la Revolución Haitiana de inicios del siglo XIX revive el principio de emancipación de ese movimiento y su líder Toussaint Louverture es llamado el Espartaco negro (incluso más adelante, a inicios del siglo XX, los insurrectos comunistas de Berlín también se nombrarán La liga espartaquista, *Spartakusbund*).

Sobre este tema, Badiou llega a afirmar que la aparición de una verdad, debido a la confusión y la diversidad de reacciones subjetivas que puede generar en su mundo, puede no percibirse claramente en la “historia del presente”. La verdad de una secuencia vinculada inicialmente al cuerpo post-acontecimental en que se materializó en un mundo, sólo podría ser entonces plenamente universal cuando es recuperada y reafirmada *a posteriori* en otros mundos y en otro cuerpo (una indicación que nos remite, sin duda, a la periodización de la dialéctica planteada en *Teoría del sujeto*)

Porque no se conocerá lo Verdadero sino en la medida en que, en sus peripecias sucesivas, habiéndose enfrentado con las novedades reactivas u oscuras, haya llegado a la eternidad de la que es capaz. Es decir que no se lo conocerá -lo que se dice conocer- sino separado de su presente y, por lo tanto, del mundo confuso que lo vio nacer. Solamente cuando se lo disponga en otro mundo, para servirse de él con el fin de incorporaciones nuevas, su resurrección nos lo librá tal cual. (BADIOU, 2010b, p. 106).

Leer el presente de otra manera es difícil, pero es posible la relectura y redención del “nuevo presente” que propone el acontecimiento, cuando éste se ha vuelto pasado, por las generaciones venideras. En suma, si bien la teoría del aparecer plantea postula que no hay Universo sino

mundos en plural (sin trascendencia), Badiou mediante el tema de la resurrección insiste en que las invenciones “genéricas” de pensamiento, efectivizadas en un mundo pasado singular, constituyen un legado que podrá reactivarse en otras épocas y mundos con una lógica distinta, a través de un nuevo cuerpo.

Vale notar aquí que Žižek, quien sostuvo que en Badiou la conceptualización del acontecimiento da lugar a una perspectiva antidialéctica de la política, celebra la introducción de la idea de resurrección, pero yerra al asumir su ausencia previa en el pensamiento badiouano ya que, en realidad, como ya se indicó, esta posibilidad remite a lo que se designa en *Teoría del sujeto* la periodización de la dialéctica y, en *El ser y el acontecimiento*, la recurrencia del acontecimiento. Por ello, para pensar la resurrección el filósofo esloveno apela a la idea deleuziana de *repetición*¹⁰. Aclarado este punto fundamental, resulta valioso citar la manera en la que Žižek explica esta reactivación como una repetición particular en la que la intervención es fiel al futuro del pasado:

La propia paradoja deleuziana es que algo verdaderamente nuevo *sólo* puede aparecer en la repetición. Lo que la repetición repite no es la forma en que el pasado "fue efectivamente", sino la virtualidad inherente al pasado y que ha sido traicionada por su actualización en el propio pasado. En este preciso sentido, la aparición de lo Nuevo cambia el pasado mismo, es decir retroactivamente cambia no el pasado real (no estamos en el ámbito de la ciencia ficción) sino el equilibrio entre la realidad y la virtualidad en el pasado (ŽIŽEK, 2006, p. 29).

¹⁰ “Es en este punto en el que debemos acudir a Deleuze en contra de Badiou, a las elaboraciones deleuzianas acerca de la repetición como la forma de emergencia de lo Nuevo. Por supuesto, Badiou es un pensador muy refinado como para no percibir la dimensión acontecimiental de la repetición: cuando, en su *Lógicas de los Mundos*, desarrolla los tres ‘destinos subjetivos’ de un acontecimiento [...] agrega una cuarta categoría, la de la ‘resurrección’, la reactivación subjetiva del acontecimiento cuyas huellas fueron borradas, ‘reprimidas’ en el inconsciente histórico-ideológico”. ŽIŽEK, S. *En defensa de causas perdidas*, Madrid: Akal, 2011, p. 406.

5. La renovación de la idea de la emancipación y sus operaciones

Hay que retomar la pregunta acerca de cómo puede existir la excepción en la vida corriente de los individuos, lo cual les permitiría ser fieles al legado de la política emancipación y mantenerlo vivo aun cuando no hay acontecimientos. En relación con esto, al final de *Lógicas de los mundos* Badiou afirma que la cuestión última de la filosofía es de tipo antropológico: *¿qué es una verdadera vida?* Su respuesta alude a una disposición subjetiva que sucede en relación con un acontecimiento excepcional y la posibilidad de incorporarse a su huella para participar de la creación de una verdad que será un fragmento de “eternidad”. Badiou expresa esto aseverando que una verdadera vida es “vivir por una Idea”, en una clara réplica al proclamado fin de las ideologías, una consigna que, según él, sirve para enmascarar la máxima negativa contemporánea: “vive sin Idea” (BADIOU, 2008b, p. 561).

Cuando Badiou desde su filosofía aborda la categoría de *Idea*, de raigambre platónica, la define como aquello que permite a un individuo, devenido sujeto *fiel* al incorporarse a un proceso de verdad, orientar su vida según lo Verdadero. *Ideación* es el nombre el proceso de incorporación intelectual del individuo en una verdad que lo excede y le permite experimentar lo universal. Esta relación implica entonces para una persona cierta universalización que podría expresarse como una superación del yo, pero, es importante destacar que, mientras el alcance de esas metas en la tradición filosófica suele estar supeditado al ejercicio de la filosofía como práctica espiritual; el pensamiento badiouano habilita a que cualquiera (por ejemplo, un militante) pueda tener esa clase de experiencia. Asimismo, ante la posible objeción de que incluso en el marco de su filosofía, después de todo, experimentar algo así sería un

privilegio porque depende de las circunstancias excepcionales y difíciles (empezando por el azar del acontecimiento), Badiou (2008b, p. 564) sostiene que el ser humano transita múltiples mundos y a todos, alguna vez, “se les distribuye la gracia de vivir por una Idea”.

El vínculo entre esta categoría filosófica y la política se vislumbra en sus textos dedicados a esta condición en las últimas dos décadas, en los que Badiou se interesa por recobrar lo que él denomina la hipótesis comunista en un contexto de efervescencia política marcado por eventos como, por ejemplo, la llamada “Primavera árabe”. En efecto, la concepción badiouana de la palabra comunismo se separa de su uso como adjetivo subordinado a lo estatal o partidario y remite a su sentido teórico, ideológico y militante. El comunismo se concibe entonces como una idea igualitaria que refiere al destino de la humanidad y afirma, negativamente, que la lógica de clases y la subordinación de los trabajadores reales a una clase dominante pueden ser superadas¹¹. Asimismo, la hipótesis comunista señala la necesidad de un progresivo debilitamiento de un Estado coercitivo, separado de la sociedad civil y que, por consiguiente, es practicable otra forma de organización social que elimine las desigualdades (BADIOU, 2008b, p. 98). Según él, estas características valen primeramente como *máximas de acción* que permiten evaluar si aquello que se piensa y practica en la política es homogéneo con la hipótesis comunista. En ese marco, ella consiste en una Idea filosófica con una función reguladora –en términos similares a los de Kant–, y no de un programa estricto, por lo cual sería absurdo calificarla como una idea utópica.

¹¹ En sus últimos textos, Badiou liga estas desigualdades con la llamada revolución neolítica, acontecida hace unos cinco mil años, de la cual el capitalismo sería su expresión actual. Por ende, el comunismo sería la vía para realizar la salida de la época neolítica. *Cfr.* BADIOU, A. “Neolítico, capitalismo y comunismo” en *Pensar desde abajo*, nº 7, 2018, pp. 227-231.

La tesis badiouana es que, en tanto idea pura de la igualdad, la hipótesis comunista existe en estado práctico desde los comienzos de la existencia del Estado, más precisamente, a partir de las acciones de rebelión de las masas contra la coerción estatal y la explotación, en nombre de la justicia igualitaria. El ideario de este tipo de luchas a lo largo de la historia remite entonces a lo que Badiou denominó *invariantes comunistas*. Sin embargo, más allá de su transversalidad, la hipótesis comunista inaugura la modernidad política a partir de la forma que le dan algunos activistas y pensadores de la Revolución Francesa dado que allí se derrumban las estructuras mentales fundamentales del Antiguo Régimen, al mismo tiempo que comienza a distinguirse de las formas democráticas apropiadas por la burguesía para legitimar su ascenso al poder. Esto significa que el devenir histórico y los acontecimientos de la hipótesis comunista no coinciden con la historiografía de lo que se designa como la hipótesis democrática de raíz occidental (Marx, consciente de esta diferencia, acogió el término comunismo como una herencia). Se trata aquí entonces de nada menos que proponer un proyecto alternativo de modernidad, diferente al del capitalismo occidental.

En este devenir histórico de la hipótesis en la modernidad, Badiou distingue dos grandes secuencias: la primera que ocupa gran parte del siglo XIX marcada por movimientos como la experiencia de la Comuna de París, mientras que la segunda se vincula al leninismo y la revolución de Octubre de 1917 ocupa la primera mitad del siglo XX. Luego del cierre de esta etapa, expresado en la Revolución Cultural China y Mayo Francés, la tercera etapa de la hipótesis es la que, según él, se mantiene abierta hasta hoy en tanto el comunismo debe volver a dar pruebas de su posibilidad. Por eso, en vista del renovado interés que suscita la recuperación de la cuestión del comunismo en el ámbito de la filosofía, Badiou desde 2009 organiza junto con Žižek una serie de debates alrededor del mundo para discutir su aporte a la renovación de la política emancipadora. En su

intervención en el primer simposio realizado en marzo de 2009 en Londres, titulada *La idea del Comunismo*, Badiou amplía su definición de esta idea filosófica al explicar que ella no tiene sólo un valor heurístico para la evaluación de políticas, sino que consiste también en una *operación intelectual* con un valor constituyente para el desarrollo de los procesos políticos de emancipación. De este modo, pretende sortear las críticas recibidas a su primera definición del comunismo que parecían caracterizarlo sólo como una idealización “reguladora”, totalmente desencarnada en tanto prescinde de un análisis marxista de la situación y, de ese modo, llegar al punto de expresar una “desmarxización” del comunismo¹².

El comunismo entendido como una Idea que implica una *operación intelectual* contiene tres componentes: el componente político, su inscripción histórica y el componente subjetivo. En primer lugar, el componente político alude directamente a lo que la filosofía de Badiou (2010a, p. 18) designa como un procedimiento de verdad de la política, es decir, una secuencia o período específico en el cual “surgen, existen y desaparecen un pensamiento y una práctica nuevos de la emancipación colectiva”

El componente histórico significa que, aunque la filosofía badiouana de madurez establece que las verdades son universales y eternas, todo procedimiento de verdad se inscribe en el devenir bajo una forma local, cuyos soportes son espaciales, temporales y antropológicos. Por esta razón, las secuencias de la política de emancipación también se denominan “modos *históricos* de la política”. Como ya se indicó en este

¹² Toni Negri, por ejemplo, acusa a Badiou de ser comunista sin ser marxista y plantear un idealismo que él contrapone a sus tesis sobre la potencialidad del cambio a partir de un análisis de las transformaciones en la esfera del trabajo del capitalismo tardío. Cfr. NEGRI, T. “La construction du commun: un Nouveau communisme”, en *L’Idée du communisme*, vol. 2, París: Nouvelles Éditions Lignes, 2011, pp. 199-213.

artículo, la inscripción histórica de las secuencias articuladas a acontecimientos singulares (es decir, desligadas de una Historia que implique su totalización) no impide que una verdad esté disponible transtemporalmente para vincularse con otras verdades, lo cual en *Lógicas de los mundos* se enuncia como la posibilidad de su *resurrección*. Es más, Badiou señala que una verdad puede tener efectos retroactivos sobre las anteriores y, en ese sentido, se la podría considerar como una especie de culminación (siempre transitoria) de procesos previos, si se recuerda aquí la idea de periodización dialéctica de *Teoría del sujeto* (BADIOU, 2010a, p. 19).

Por último, en la Idea comunista existe un componente subjetivo que deriva de la posibilidad que se le presenta al individuo de formar parte de un procedimiento de verdad de la política. Badiou denomina *subjetivación* a la decisión existencial de convertirse en militante, a través de la *incorporación* de su corporalidad individual al “cuerpo de la verdad”, el soporte material de la aparición de una verdad en un mundo. De este modo, traspasa sus intereses netamente individuales y pasa a ser también una parte actuante de un nuevo sujeto colectivo.

Como síntesis de estos elementos, Badiou expresa con lenguaje lacaniano que la Idea comunista expone una verdad de la política en una estructura de ficción. Es decir, la idea comunista es efectivamente una ideo-logía que proyecta en el movimiento simbólico de la historia el carácter acontecimiental y localizado de una política real.

La Idea es una fijación histórica de lo esquivo, lo que se sustrae, lo inasible que hay en el devenir de una verdad. Pero sólo lo es en la medida en que reconoce como su real esa dimensión aleatoria, esquivada, que se sustrae y es inasible (BADIOU, 2010a, p. 25).

El sentido de esta operación equívoca de exposición histórica de secuencias políticas efectivas de emancipación a través de la Idea que presenta Badiou requiere ser explicado en tanto sabemos que su

dispositivo filosófico y su abordaje de la política han caído bajo la acusación de hacer un lado la historia. La primera razón que él esgrime reside en que cada verdad, si bien se exceptúa al devenir reglado en la que se inscribe la biografía de todo individuo, también es la apertura de una posibilidad que se dirige a todos y puede compartirse. Por consiguiente, Badiou (2010a, p. 28) sostiene que una de las funciones de la Idea es “proyectar la excepción en la uniformidad corriente de las existencias”. En efecto, la mediación de la Idea es necesaria para comunicar la excepción de las verdades en devenir a través del lenguaje corriente de los hechos¹³, de modo que más individuos puedan confrontarse con la decisión de incorporarse al cuerpo de verdad. Si bien dicha incorporación requiere ineludiblemente la participación militante en el proceso de verdad, la Idea permite que esta novedad circule en el lenguaje corriente. Incluso a falta de un procedimiento de verdad, la Idea sirve para movilizar a los individuos a cuestionar las representaciones predominantes acerca de la realidad (es decir, sus “posibles” e “imposibles”). Así, por ejemplo, la ideología de la Idea comunista posibilita que una actividad política como una reunión de militantes, pueda concebirse como momento local de la construcción de una verdad universal.

El segundo motivo por el cual es necesario asumir históricamente la excepción es que, si bien un militante siempre actúa por nuevos posibles, es un acontecimiento imprevisible lo que hará posible lo que se consideraba imposible. En consecuencia, es pertinente preguntarse cómo prepararse para su aparición sorpresiva, incluso si somos militantes de un acontecimiento ya acaecido (el propio Badiou se suele identificar aún

¹³ Estas indicaciones de Badiou permiten matizar sentencias anteriores que negaban puntos de contacto entre un procedimiento de verdad y la cotidiana circulación de opiniones sobre hechos diversos: “La opinión está más acá de lo verdadero y de lo falso, justamente porque su único oficio es ser comunicable. Por el contrario, lo que pertenece a un proceso de verdad *no se comunica*” (BADIOU, 2004, p. 82).

como un militante de Mayo del 68). Esta es una cuestión fundamental para una filosofía sospechada de no responder a la pregunta clásica leninista sobre la práctica (¿qué hacer?), bajo la acusación de promover un modelo de militancia que se limitaría a mantenerse a la *espera* del milagro del acontecimiento.

Respecto de estos señalamientos, en un libro-entrevista publicado en 2010, Badiou reafirma su teoría de que en toda situación hay procesos fieles a un acontecimiento anterior, por lo cual la intervención del sujeto está marcada por cierta *recurrencia* (ya caracterizada en *El ser y el acontecimiento*). Por ende, el militante no tiene que esperar, sino extraer las consecuencias de esa secuencia pasada hasta su saturación, es decir, efectuar una labor de conservación de sus lecciones que se puede plasmar de diferentes maneras (BADIOU, 2013, p. 26). Como se desprende de lo desarrollado en este trabajo, una de ellas consiste en reconstruir otra historia de la política que, así como señala Benjamin en su Tesis XII, se diferencia de la historiografía tradicional y asume que toma partido por la emancipación de los oprimidos. También la idea de memoria colectiva indica que este registro no es eminentemente individual, sino que atraviesa a varias generaciones, y que no es sólo un ejercicio intelectual, sino que asume diversas formas, como pueden ser actos y organizaciones¹⁴. En relación con esto, Feltham (2008, p. 106) afirma que la acusación de decisionismo contra Badiou presupone una unidad que no se adecúa a su conceptualización del sujeto, el cual no se identifica necesariamente con un individuo, sino con prácticas e indagaciones que circulan a través de diversos individuos que conforman un sujeto político colectivo (aún si una

¹⁴ Aquí no se puede omitir que los rituales de memoria de procesos políticos del pasado en ocasiones pueden convertirse en la mejor forma de olvidar la política y no pensar políticamente lo que pasó. En efecto, ciertos usos de la memoria pueden funcionar como una forma de ausentar a la política real. *Cfr.* CERDEIRAS, R. “Contra la memoria”, en *Acontecimiento*, n°10, 1995, pp. 43-50.

secuencia política pueda identificarse con el nombre propio de sus dirigentes).

Asimismo, esta pervivencia del pasado y su influencia futura es lo que explica para Badiou que el orden dominante se ocupe en desacreditar a los viejos acontecimientos y desmentir que hayan abierto nuevas posibilidades históricas¹⁵. Como escribió Walter Benjamin, en su Tesis VI, los ancestros a los que hay que redimir suelen caer en el olvido y “ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence” (BENJAMIN, 2008, p. 308). La preparación de la militancia para hallarse en *disposición subjetiva* para acoger lo nuevo por venir también es resistir entonces toda esa propaganda, lo cual incluiría la realización de una crítica del orden establecido para demostrar que supone un proyecto limitado para las capacidades del ser humano.

Según Badiou, las consignas de las políticas deben construirse afirmativamente a partir de conocer las etapas anteriores y sus luchas. En ese sentido, en un artículo reciente escribe un conjunto de tesis sobre la política contemporánea en las que crítica la ausencia de amplitud temporal en los movimientos políticos, con lo cual apunta a la falta de conocimientos respecto de las experiencias políticas del pasado que impide llevar a cabo un balance inventivo de ellas, sobre todo, las de las últimas décadas del siglo XX (como el Mayo francés). La contracara de este desconocimiento es un culto ciego por lo nuevo que desprecia las verdades ya enunciadas (BADIOU, 2024, p. 11).

¹⁵ En relación con esto, si bien se indicó que en *El ser y el acontecimiento* se vislumbra que un sitio de acontecimiento puede ser normalizado antes de que suceda algo disruptivo; Badiou dedica parte de su última gran obra, *L'immanence des vérités*, a lo que llama *recubrimiento*: las operaciones por las cuales la potencia infinita de un procedimiento de verdad es neutralizada y disminuida en la situación (por ejemplo, Mayo del 68 reducido a turba juvenil). Cfr. BADIOU, A. *L'Immanence des vérités*, Paris: Fayard, 2018.

Desde la perspectiva badiouana, las invenciones de la política se empeñan en transformar lo que se ha normalizado como lo imposible histórico-estatal, a la vez que asume que esta tarea es, al final de cuentas, infinita. En efecto, hay que subrayar que, así como lo “imposible” no es irreversible, tampoco la apertura de nuevas posibilidades perdura eternamente, pues puede haber retrocesos, ocultaciones e intervalos de ausencia. Puede parecer contradictorio entonces que, en una conferencia realizada en 2016, Badiou sostenga que la victoria de la política y su organización consiste en la creación local de algo irreversible. “Una victoria es haber inscripto en la historia un punto de irreversibilidad” (BADIOU, 2019, p. 58). Sin embargo, esta afirmación puede pensarse en relación con su postulado de que una verdad aparece y, aún si con el paso del tiempo o en otros mundos parece haber muerto y adquiere un grado de existencia mínimo, siempre podrá ser revitalizada. Es decir, él no plantearía esta irreversibilidad como un absoluto, pues eso sería antidialéctico, sino que obedece, una vez más, a su intento de recusar al derrotismo imperante afirmando que las políticas de emancipación pueden inscribir en la historia nuevos posibles que constituyen verdades inmortales.

Conclusiones (y recomienzos)

Para concluir, corresponde pensar el papel del filósofo en función de la fuerte apuesta de Badiou en favor de la existencia de las políticas de emancipación y su propuesta de reflatamiento de la hipótesis comunista. En efecto, para el filósofo francés sostener las pretensiones emancipadoras de la política en el mundo contemporáneo, luego de las enseñanzas que dejaron las costosas experiencias políticas del siglo pasado, y ante un escenario que considera marcado por la vacancia de ideales y la

desorientación subjetiva, requiere, además de pensar nuevas formas de organización, de la reinstalación de la Idea comunista en el imaginario militante. Esto acrecienta notablemente el papel de la filosofía en la política, pues el filósofo comprometido con la causa emancipadora ocupa un rol intelectual clave en la recomposición de esta Idea.

Para pensar filosóficamente este desplazamiento de la filosofía sobre la política, se retoma aquí las formulaciones badiouanas sobre la importancia de la intervención hipotética o en apuesta en el campo de la política. En coyunturas que suelen estar atravesadas por una especial urgencia, el acto de intervención del militante a favor de un acontecimiento implica tener el coraje de no ceder, a pesar la incertidumbre y la imposibilidad de anticipar lo que sucederá posteriormente. La idea central de Badiou es que, en la política, aún cuando se llegue a los límites justificados por el análisis de la situación, es preferible apostar con una intervención pues la mayor derrota intrapolítica reside en la incapacidad para poder distinguir a la política respecto de un análisis ordinario de lo que hay, el cual solo llevaría a contentarse con un saber sobre “lo posible” que sería políticamente improductivo. En fin, la política subjetiva se vincula a una intervención arriesgada que muestra un más allá de cualquier análisis pretendidamente exhaustivo de la situación y sus posibilidades.

Si se traslada esta ética del militante (que Badiou fue en gran parte de su vida) a su papel como filósofo comprometido políticamente con la existencia de un proyecto emancipador para la humanidad (en la línea sartreana del filósofo que desborda las funciones de su plaza en el ámbito académico), se puede sostener también que, más allá del análisis que se pueden desprender de los movimientos políticos recientes y de sus propios planteos que delimitan la dependencia de la filosofía respecto de las creaciones de la condición política, la intervención de una filosofía como la de Badiou en un mundo desorientado puede ser interpretada como el

lanzamiento de una apuesta que consiste en afirmar obstinadamente la necesidad de recomenzar la hipótesis del comunismo y vincular los avatares de la política subjetiva con esta idea estratégica (sin que ello signifique que esos sucesos sean concebidos como meras ilustraciones de una propuesta teórica desencarnada). Aquel filósofo o filósofa que olvida el ideal de lo justo para el género humano y no se atreve a plantear la sublimación del comunismo y reivindicar su rol en los procesos políticos, queda limitado por el distanciamiento que solicita la supuesta neutralidad académica o relegado al comentario cuasi periodístico del mundo tal cual es, de modo que se asimila a un sociólogo o un cientista de la política que, en el mejor de los casos, reclama reformas en el marco de lo que se considera lo posible y, en el caso más execrable, oficia como ideólogo de la forma política dominante. Se puede señalar entonces que el filósofo que cede y no se arriesga, no se subjetiva verdaderamente como tal y fracasa filosóficamente en el propósito de pensar la emancipación humana, la verdadera dignidad de nuestra especie.

A la vez, es cierto que esta valorización de la figura del filósofo puede llevar a pensar que la Idea necesaria para la política sólo es poseída o discernida por algunas mentes brillantes, lo cual tendría como corolario la justificación de cierta “vanguardia” privilegiada. Empero, no se trata en Badiou de una labor solitaria o gremial que comience desde cero ni que se conciba aislada de la política real, sino que apunta a recomenzar en relación con las herencias del pensamiento político emancipador. En ese sentido, vale notar que, en una entrevista de 1981, él afirma que el significado de la *avant-garde* (vanguardia) no es simplemente certificar lo que está muerto, sino que más bien consiste en saber reconocer aquello que está por venir; pero, agrega, esto requiere igualmente saber recuperar aquello que fue declarado muerto, pues esa mirada hacia la novedad del futuro puede envolver la recuperación de algo del pasado: “toda creación se apoya sobre una resurrección” (BADIOU, 2011b, p. 22).

En efecto, el recorrido realizado en este artículo por la obra badiouana ha demostrado que el tema de los recomienzos es una constante en su pensamiento filosófico. Después del Mayo francés, su filosofía “politicada” concibe la existencia de una ideología política propia de los dominados de larga data y de la que es heredera el ideario comunista moderno. Asimismo, presenta una dialéctica histórica y procesual que sostiene mediante la tesis de la periodización que la consumación de una política ancla en el recomienzo de una secuencia previa inconclusa, en tanto efectuación de un balance (sin olvidar que este cierre del proceso de cambio es siempre provisorio). Desde fines de los ochenta, luego de haber anticipado la necesidad de repensar la política a raíz de la crisis del marxismo, Badiou propone el recomienzo de la filosofía bajo una ontología en la cual se conceptualiza la ruptura del acontecimiento y la sustracción del procedimiento de verdad respecto de los saberes circulantes en la situación y, a la vez, teoriza la recurrencia de secuencias del pasado en la que se sostiene la intervención del sujeto que se compromete con ese proceso novedoso. Ya en el nuevo siglo, plantea una teoría sobre la resurrección de las verdades producidas por los militantes del proceso de verdad, lo cual se anuda con su proyecto de reinstalación de la Idea del comunismo, al punto que plantea: “Comenzar, o recomenzar a vivir por una Idea es, puesto que es posible, el único imperativo (BADIOU, 2008b, p. 632). Por lo tanto, la filosofía no solo se empeña en la captura de las nuevas verdades que pueden crearse en los procesos que siguen a la ruptura acontecimental, sino que también se nutre de ideas heredadas y lecciones de las secuencias de las políticas de emancipación colectiva que la sitúan como alternativa frente a otros idearios proclives al individualismo capitalista liberal o a la defensa de jerarquías tradicionales. Al tiempo que la filosofía badiouana se propone evitar la presuposición de lazos o entidades metafísicas al pensar la política, también insiste en que lo nuevo no se empieza desde cero, sino que siempre se recomienza.

En definitiva, el campo de batalla de la filosofía contemporánea, atravesado, atravesado, claro está, por las convulsiones y luchas de la política real, Badiou como un filósofo militante del acontecimiento que ocupa una posición de “retaguardia” para proteger a la filosofía y la política emancipadora ante la avanzada constante de quienes anuncian el fin de sus aspiraciones (ya sea por resignarse ante las angustiantes dificultades, ya sea por adoptar un relativismo reactivo y acomodaticio que puede servir de antesala a un conservadurismo más extremo), al mismo tiempo que insiste en mantener las líneas de comunicación entre las “nuevas” y las pasadas secuencias de la política de emancipación para que sus invenciones y lecciones no caigan en olvido, de modo que sea posible resguardar lo que hay en ellas de verdades o principios de valor universal en las que se podrá abreviar en el porvenir. Ese gesto, el de comunicar la excepción, constituye para todo filósofo un desafío mayor en un mundo que se presenta desorientado por la circulación de información y la sobredosis de registro multimedial.

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *De l'idéologie* (en colaboración con F. Balmès), París, Maspero, 1976.

BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl Cerdeiras, Buenos Aires, Manantial, 1999a.

BADIOU, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999b.

BADIOU, Alain. *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl Cerdeiras, México, Herder, 2004.

BADIOU, Alain. *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

BADIOU, Alain. *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

BADIOU, Alain. *Teoría del sujeto*, trad. Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2008a.

BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: El Ser y el acontecimiento 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008b.

BADIOU, Alain. *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, trad. Iván Ortega, Pontevedra, Ellago, 2008c.

BADIOU, Alain. *Compendio de metapolítica*, trad. Juan Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

BADIOU, Alain. “La idea del comunismo”, trad. Analia Hounie, en Hounie, A. (ed.), *Sobre la idea del comunismo* (conferencia Londres 2009), Buenos Aires: Paidós, 2010a, pp. 17-31.

BADIOU, Alain. *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010b.

BADIOU, Alain. “Épilogue” en *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, 2011a, pp. 173-179.

BADIOU, Alain. *Entretiens I* (entrevistas 1981-1996), Paris, Nous, 2011b.

BADIOU, Alain. *La filosofía y el acontecimiento*: Madrid, Amorrortu, 2013.

BADIOU, Alain. *Qué entiendo yo por marxismo*, trad. Guadalupe Marando, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.

BADIOU, Alain. “13 Thèses et quelques commentaires sur la politique aujourd'hui” en *Propagande*, n° 6, mayo-junio 2024, pp. 9-16.

BENJAMIN, Walter. “Sobre el concepto de historia”, en *Obras. Libro I. Volumen 2*. Madrid, Abada, 2008.

CERDEIRAS, Raúl “La política. Chiapas”, en *Acontecimiento*, n° 9, mayo 1995, pp. 37-47.

FELTHAM, Oliver. *Alain Badiou: Live Theory*, Londres: Continuum, 2008.

GORDILLO, Ignacio. *Filosofía y política en Badiou: desplazamientos y recomienzos*. Buenos Aires, Teseopress, 2022. Disponible en: <https://www.teseopress.com/filosofiaypoliticabadiou/>

LAZARUS, Sylvain. *La politique entre singularité et multiplicité*, en Ramond, C. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, Paris: L'Harmattan, 2002, pp. 191-205.

¿La ruptura ante todo? Pensar la política en la filosofía de Badiou: entre el acontecimiento y su historicidad

LAZARUS, Sylvain. “Lenin y el partido, 1902 – noviembre de 1917” en *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid: Akal, 2010, pp. 245-256.

LYOTARD, Jean-François. “Liminaire sur l’ouvrage d’Alain Badiou *L’être et l’événement*”, en *Cahier du Collège international de philosophie*, n° 8, Osiris, 1989, pp. 227-245.

TERRAY, Emmanuel. “Le possible et le miracle dans Logiques des mondes”, *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, 2011, pp. 49-57.

TOSCANO, Alberto. “Communism as Separation”, en Hallward (ed.), *Think Again: Badiou and the Future of Philosophy*, Londres: Continuum, 2004, pp. 138-149.

ŽIŽEK, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-textos, 2006.

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 contraproduktiva.” (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.

The Conditional Spiral in Alain Badiou's philosophical system

*Norman R. Madarasz**

RESUMO

As propostas filosóficas de reformar a ontologia evoluíram de delimitar grandes substâncias universais ou totalidades para mapear modelos formais no tempo. A maioria dessas estabelece a diferença irreduzível como sua principal suposição. A proposta ontológica de Alain Badiou é, com pouca dúvida, uma das mais polêmicas. Conhecida por sua formulação inicial de que a ontologia é matemática, Badiou trouxe ajustes significativos para sua afirmação em 2018. Neste artigo, argumentamos que essa grande reestruturação foi possibilitada pela lógica condicional em múltiplas camadas pela qual se estrutura seu sistema filosófico. Sustentamos que, sem tal lógica, nenhuma proposta filosófica sobre a diferença radical e sua emergência material pode ser considerada uma possibilidade real. A ontologia mapeia uma teoria radicalmente formal, condicionada por eventos e distribuída sobre tipos de sujeitos. A teoria das condições fornece os parâmetros cruciais para validar esta afirmação.

PALAVRAS-CHAVE: Lógica; Condições; Sujeito; Sistema; Multiplicidade.

ABSTRACT

Philosophical attempts at reforming ontology have moved from delimiting large universal substances or totalities toward mapping formal models through time. Most of these endeavors establish irreducible difference as their primary assumption. Alain Badiou's ontological proposal is doubtless one of the most polemical. Known for his initial formulation concerning ontology being mathematics, Badiou brought significant adjustments to his claim in 2018. In this paper, we argue that this sizeable overhauling was enabled by the multilayered conditional logic structuring his philosophical system. We contend that without such a logic, no philosophical proposal on radical difference and its material emergence can be taken as a real possibility. The ontology maps a radically formal, event-conditioned theory, distributed through subject-types. The theory of conditions provides the parameters by which to validate this claim.

KEYWORDS: Lógica; Condições; Sujeito; Sistema; Multiplicidade.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Este trabalho foi financiado em parte pela CAPES (Bolsa Proex); norman.madarasz@pucrs.br. <http://lattes.cnpq.br/1872154241367432>. <https://orcid.org/0000-0002-7574-3744>

Philosophical projects toward reforming ontology have moved from delimiting large universal substances or totalities toward mapping formal models that oscillate through varying time scales. Among these projects, one may still encounter attempts to schematize a panpsychic space, although these have become increasingly rare. Instead, one finds a variety of proposals stemming from early twentieth-century gambits at reshaping the science of “being qua being” by means of the primary assumption of irreducible difference. The upshot of this move for foundational perspectives in the broader social sciences should not be underestimated. The science of being qua being arose through the fundamental postulate of the principle of identity as bound by non-contradiction, such as originally systematized by Aristotle in Book Gamma of the *Metaphysics*. Classical and modern logic, and a good part of science and theology, created since have followed suit. By contrast, what differential ontologies have introduced is an array of novel denotations and innovative theoretical instruments that have tested non-contradiction to its very core (for example, WITTGENSTEIN, 1922; HEIDEGGER, 1927; ADORNO, 1966, LEVINAS, 1974).

Among these, Alain Badiou’s ontological proposal is doubtless one of the most polemical. Known for his initial formulation concerning ontology being mathematics, Badiou brought significant adjustments to this claim in his closing comments to the 2018 Prague Conference (BADIOU, 2022). Despite the need for adjustments, his system did not collapse. In that same year, Badiou published *L’Immanence des vérités*, the third volume of *Being and Event*. By then, the precise nature of ontology receded from the center of his system, as also did his theory of generic subject, diluted almost to the point of disappearing. By contrast, what has subsisted is the strict conditional criteria of the logic underlying his project.

In this paper, we argue that this sizeable overhauling of his system – call it System Ef-Б in honor of the Russian Cyrillic alphabet – was enabled by the multilayered conditional logic by which it is concatenated. Without such a logic, his philosophical proposal on radical difference and its event-triggered emergence seems to waver as to its chance of reaching material realization, even when considering historical precedence. Notwithstanding such meticulous indexing, many readers of System Ef-Б seem impatient with its results. Many wish for a resolution or revelation on the timescale of an average lifetime. These readers tend to breach the conditional logic to the point of reverting their overall philosophical commitment to a veiled variety of essentialism. That said, the significant adjustment Badiou first unfolded in Prague did not so much as question the immanent structure of ontology as the science of multiplicity, as it underscored how ontology may not be his main focus after all.

At least since the late 1970s, Badiou's quest has aimed at a radically formal, event-conditioned, theory of subject-types. Repeatedly, he has asserted his commitment to the theory of subject, indeed upholding it as the reason for his deviation from structuralist methodologies. Accordingly, and by definition, the events that shape subjects are rare. Rarer still are the materialized versions of the generic form of subject first espoused in *Being and Event*. It should follow that whether novel subject-types are capable of reorganizing the state of affairs becomes a question of scale, when not of chance alone. When considering how rigorously Badiou conditions his philosophy, it becomes easier to perceive how rarity in fact bares witness to the workings of the inferential process as it is mapped onto projections of material becoming.

The upshot of labelling the four truth procedures as, precisely, "conditions", is that beyond delimited the scope in which subject-types emerge, they expose the workings of the conditional logic. Without events emerging among the truth procedures, ontology falls short as the proof it

is meant to map. Stunted as a schema, its effect on philosophy as a whole would come down to raising a simple question: is philosophy up to the task of venturing into such truths that still appear as contradictions? We argue that the conditional logic is what allows such exploration. We stress how there is no compromise in Badiou's philosophy to the binding operation defining the conditions. In other words, the theory of conditions remains the crucial parameter by which the system he has constructed through the three perspectives of his *Being and Event* series is exposed to verification and validation. In this study, after some restatement, we show the logical cycles, spheres and derivational interrelatedness of the conditions for Badiou's system.

1. A new maxim: let us read in such a way so as not to forget the conditions.

Readers of Badiou's philosophy should recognize how as early as *Manifeste pour la Philosophie* (1989) and *Conditions* (1992) the theory of conditions has been a central framing factor to both his ontology and theory of subject. In those works, Badiou set out to filter the universe, understood as the set-theoretic general realm of multiplicity, by separating the processes wherein truth is produced from those estranged from its doings. The general theory of conditions was introduced to confirm the thesis according to which philosophy does not produce truths, but examines, evaluates, and establish them as prior to its interventions. As he recently put it in *Alain Badiou par Alain Badiou* (2021), "truth is the set of productions in time and space of something that can, for solid reasons, profess to have universal value" (2021, p. 31). The conditions designate the field in which truths are produced. However, there are no truths without a subject-type triggered by the need to name an event, when and

if one arises locally in a specific condition. The field of conditions proves to be motivated by a conditional logic. Namely, if an event arises, what has the ability to recognize it, by definition, is a subject-type.

The reader is thus led to understand that the way in which truth is disposed to be thought and lived takes shape within the intrinsic emergence of a condition-indexed formal subject. Despite his use of the singular, the appearance of unicity prevails only at the formal level. Badiou does not seem to stress it enough that once a subject-type starts acquiring material value, it is defined by the specific condition in which it appears.

As readers also know, there are four subjects, each determined in their form by the way in which a truth unfolds. Since it is something on the edge of an experience, the condition for thinking such subjects identifies them according to the pattern of universal regularity regarding entities of interiority, or inner-space. The latter appears if and when triggered *in its process* by an event, *un événement*. Nonetheless, what matters when evaluating a truth is the subject, not the event. The subject and the truths it makes use of to name the event are part of the condition, whose normalized and legalized forms are designated by the term "state of the situation". Whereas the state of the situation is always bound and bordered, the situation itself suggests limitlessness. In turn, the event is "something that occurs to the situation, but is not in it" (BADIOU, 2019b, p. 56). The event is not counted as knowledge, nor is truth knowledge. Which explains why, prior to its being captured as knowledge, the event is held to merely *happen*. Insofar as it does, the event quite literally does not count.

In sum, variations on the formal concept of subject make up the general theory of the conditions. If and only if they admit processes that do not reduce to the possible forms of the *same*, according to the standards and norms represented from within the state of the situation, then the

subject may be shown to exist *generically*, meaning *differentially* and *irreducibly*. If a condition admits of something that immanently exceeds the state of the situation, it can be thought of *as if it were* a truth. This is the minimum condition for thinking about the conditions as a process of the eventual subject conditioned, in turn, *at the meta-ontological level of theory* by the condition that there be an event. Sequentially, it at least partly conditions that there can be philosophy in and of itself. That is, philosophy is under condition *tout court*—or beneath conditions. At least, in this most complete and conditioned philosophical wager, Alain Badiou's.

Both *Conditions* and *Manifeste* belong to the first pillar of the Ef-B system. “Mathematics is ontology” is the banner under which the project of providing a thought common to the conditions delimits ontology as a field of rational inquiry whose evolution occurs outside of philosophy *per se* (BADIOU, 2019b, p. 45). In this first phase, the mathematical ontology as theoretical corpus is articulated through the Zermelo and Fraenkel axiomatized set theory. The philosophical interest brought to set theory stems not only from its foundational ambitions, but how its axioms correlate almost identically with the program of first philosophy, as understood in its original Aristotelian configuration. Badiou's claim is trivially metaontological, inasmuch as it contemplates a space common to philosophy and mathematics alike. Its philosophical originality is how it locates ontology as emerging from outside of the boundaries of philosophy, indeed as the conditions as a whole are held to arise.

Badiou's claim does not rely on a Kantian form of transcendental deduction. It is historical and materialist in nature. Through induction, truth production recurs discontinuously through the specific time sequences that shape the condition spaces. The coexistence of the four conditions provides the grounds for validating the claim regarding ontology. Yet historical variations may prevent the relationship from being

self-evident. That said, ontological space is neither permanently given nor stable. Its function in philosophy is to account for subject-types. The ontological proposal in Ef-B system forms into an intensional schema dependent on triggering the naming of an event. From this step onward, the form of subject abides by the ZFC axioms, whose function is to validate the coherence of the irreducible nature of subject. For its schema remains traceable only by irreducible multiplicity.

By concurring with these specific assumptions and analytical categories, it should be clearer how the conditional logic is the ingredient by which novelty it warranted when emerging into the material and historical sphere. Badiou's use of the term ontology rigorously subtracts it from material content, qualities and historical processes. No matter how similar universal history from a philosophical perspective can appear to ontology, Badiou maintains a strict separation between domains. What subsists through novel historical contextualizations is the basic framework of set theory with the axiom of choice. Such is the reason also for which the new theory of subject is neither essentialist nor dialectical, let alone substance-based.

To be fair, the question does arise as to whether a conditional logic, steeped in if-then clauses, particular cases of validation and specific forms of argumentative structure, pertains to ontology or to the conditions. Furthermore, given that it is a radically differential and trans-finite ontology, the attempt to stretch the limits of category is interesting to maintain by labelling the proposal as a queer ontology, as against the linguistic pressure to reify difference merely under the guise of abstract terms, such as plurality, neutrality, or negativity. Indeed, the practical and logical consequence of working through $M=O$ is precisely that of affording a space of growth and accumulation not immediately captured by the linguistic hegemony dominating over the sphere of the conditions. It spares the reader the temptation of the transcendent or mystical. By

clearly separating ontological proposals from the theory of the conditions, philosophy may also preserve its radical rationalism. Yet the question of precedence does prevail.

According to the assumptions upholding the theory, a condition is bound to possibilities provided it does not stipulate *impossibility*. Chapters 1 and 2 of the *Manifeste for Philosophy* are respectively titled, possibility and conditions. In that work, Badiou referenced a situation haunting French philosophy into the 1980s, whereby a series of political commitments aligned the philosophical enterprise with an expeditious trial accusing it of complicity in crimes against humanity. The task of proving its current existence as against admissions as to how it had lost its way brought the conditional logic to the center of philosophic concerns. As he argues in the *Manifeste*, proving the existence of philosophy implies—under conditional form—that the four conditions operate simultaneously despite the compossible relationship among their respective historical and material components. For example, the speakers from within the subject of the “matheme”—be it ZFC axiomatized set theory—often misconstrue truth when produced by the poem, just as the radical Marxist political subject—the organization—may belittle the emerging subject of love, the Two, and so forth, under reservation, if not according to certain conditions. These conditions are in turn mediated by axiomatized regularities expressed in conditional form, in if... then... clauses.

In addition to presenting the condition by which philosophy proves its existence in the present and the future, the general theory of conditions doubles up to serve as a historical theory on the emergence of philosophy itself. In this case, it arches back toward Platonism. Such an origin arises as an option provided it set the collateral production of truths as prior to its structural articulation in the cosmological philosophy created by Plato. What existed for him to work upon, for instance, was the radical

political model of equality without private property, required as it well may be by the education of the guardians in an ethically constructed political order. In Plato, one also encounters a subject of love through the canto of prophetess, Diotima. Espoused by Badiou as triggering a historical sequence of novel subject-types occasioned by the idea of the Two of Love, the deepest of affects exalts the encounter between autonomous equals, albeit in a bond stripped of the pressures of unification or fusion.

Plato's use of arithmetic and geometry also point to how the scientific condition is historically prone to innovations. As a general rule, just as a novel subject-type in science makes explicit its particular logical form relative to its respective condition, the formal nature of its structure may justify its transposition from condition to ontology as a variant on the general model for the emergence of any novel subject-type. Such recursion provides the conditional logic one again with a more fundamental ground than the theory of multiplicities *per se*. Likewise, this constraint would seem to cast doubt on the conjecture according to which there would have been no other science or knowledge form save for mathematics that has not emerged from philosophy. Be that as it may, system $Ef\text{-}\mathbb{E}$ can be held to be conditioned all the way down – and indeed all the way back to all the way up and around.

2. The cycles of the conditional

One can observe how there appears to be something quite Heideggerian in these conditional articulations advanced by Badiou, namely, that of an apparently hermeneutic gesture of retreat and recursion, the *vor-* and the *wieder-*. Upon scrutiny, this impression turns out to be misleading. Badiou's methodology is not hermeneutic but structuralist of

a certain type. To move away from hermeneutics, his philosophy had to part with the state of the situation. It did so by resorting to deductive logic and inference, and by integrating the *reductio ad absurdum*. This argumentative technique is crucial to internally driving the conditional to a controlled self-contradiction of the hypothetical counter-claim initially posited in the demonstration. It also had to give way to a model in category theory, the pullback, a spatial if not quite physical and bodily conditioning factor, which would be put to good effect only in *Logics of worlds*, the second pillar of the system, published in 2006.

Recall how in Meditation Twenty-Four of *L'Être et l'événement*, Badiou presents the following thesis: "deduction – the obligation of demonstration, the principle of coherency, the rule of interconnection—is the means via which, at each and every moment, ontological fidelity to the extrinsic eventness of ontology is realized." (BADIOU, 2013, p. 242). Among the deductive operators, Badiou highlights modus ponens (or separation) and restricted generalization. The work of this logical dimension evokes ontological fidelity as it breaks with bijections in order to draw the event into intelligibility. The move involves situating oneself in another order of the infinite to that achieved by counting arithmetically, the axioms of which were systematized by G. Peano. Indeed, there has always been more to deduction than proving existence, which explains the inscription into the metaontology of the act of launching hypotheses.

Making hypotheses for Badiou implies thinking in terms not merely of properties and apophantic propositions, but of dissecting cases of supplementation to his axioms. Since every coherent theory can be verified by its intrinsic deductive logic, the advantage of operating in terms of theories is to justify where we index a supplement, why and under what condition. Referring to his "deduction theorem," previously demonstrated in the book *Concept de Modèle* (2007), Badiou introduces

an argumentative micromodel in *Being and Event*, called the fictional situation, $T + A$ (the axiomatic theory added to proposition A), namely:

given $T + A$, such that $A \rightarrow x$;
if B is deduced in T, then, $A \rightarrow B$ can be deduced in T;
if C is deduced in T, then $B \rightarrow C$ can be deduced in T, and so can $A \rightarrow C$.

In short, proposition A becomes both a source and perspective, conditions that we consider as sufficient to considered a pullback.

In this theorem, two observations are worth making. First, Badiou rearticulates a logical micromodel that Aristotle had once called the "hypothetical syllogism." Second, the hypothetical character attributed to the fictional situation follows from Gödel's *completeness* theorem (Gödel, 1983). If *phi* is a formula for *gamma*, then there exists a syntactical proof of *phi*. In 1938, Gödel proved that the Continuum Hypothesis (CH), namely that "there is no set whose cardinality is strictly between that of the integers and the real numbers", cannot be disproved. By the same token, he shows there exists an inner model whose magnitude is greater than the set of countable elements, in this case, the rational numbers. Albeit he does stipulate there is but one such set, Aleph 1. It is defined as the Aleph-0 constructible set of ordered pairs, sequenced by ordinals to which a supplement is added, namely its cardinality, which we can also call its designator. As such, it is through self-reference that the operation by which different sizes of infinite sets can proceed, whether through a break or cut.

The uncountable infinite also solves Georg Cantor's so-called power set paradox. This observation recognized the strangeness of the property of subsets when the cardinality of a set is infinite. For within the boundary of countable integers, the set of all subsets of a set is larger than the set of its elements. Yet when the cardinality of a set is infinite, its ordinality appears to move up a rank in magnitude, thus triggering the

realization that ordinals follow a transfinite hierarchy. To ward off any suggestions of paradox or contradiction, coherence returned through its axiomatization as the power set axiom. Dealing with an infinite set becomes possible provided the set of subsets exceed the intrinsically countable. A well-defined infinite set can thus be looked upon as if from outside, although it is never complete. If the indiscernibility of the subject-type is such that its ordinality cannot be counted, then the power set axiom and continuum hypothesis become instructive tools by which to validate the truth of the conjecture.

By contrast, the pullback refers to Alexandre Grothendieck's theory of Topos. It geometrically performs what deduction accomplishes logically and algebraically. Badiou makes full use of this technique in *Being and Event 2*. In formal terms, a pullback is a limit of a diagram consisting at minimum of two head-arrow-tail combinations called "morphisms". As most theorems in category theory, pullback has a dual opposite, the pushout, whereby the head-tail direction is inverted. For the purposes of the present discussion, the pullback will be considered as a map of the conditional logic. It organizes proactive thought as always composed pre-actively, as if in a backward leaning gesture required to both predict and aim more accurately. It also provides a step outward toward examining the principle of non-contradiction. The contradictions arising therein are thus not destiny, much less a failure. However, its recurrence suggests that deductive logic is motivated by a structural flaw, namely, the immanent excess, indeed contradiction itself, the event. *Being and Event* seeks to stretch this implication to its conditional maximum, whereby a subject-type might overhaul a condition in the way it stands as a normalized stage in the state of the situation – recalling how the term "state of the situation" is defined as normalization in bijection with the countable, identifiable and representable.

As the system moves toward drafting a logic of appearing, an extensive general theory of relations arose as necessary to articulate. A general phase-space projecting possible multi-threaded pullbacks (and its own dual vector, the pushouts) is made possible through the notion of topos. The latter provides the logical framework to an intrinsic plane of *Being and Event 2*'s transcendental mediation, termed the scale of the intensity of appearances. It is true that whereof one cannot speak, i.e. "count", thereof one needs to remain silent. But, nobody said one could not write, create, compose, work, organize and act.

In the terminological assumptions grounding *Being and Event 2*, the hypothetical argument (whether modus ponens or hypothetical syllogism), that is, $p \rightarrow q$; p ; therefore, q ; or $p \rightarrow q$ and $q \rightarrow r$, therefore, $p \rightarrow r$, finds its diagram in category theory in the form of pullback and its dual pushout. Its writing in category theory employs an algebraic geometry whose formulas are sustained by geometrical proofs based on morphisms, and arrows, with target and source, stripped of presuppositions. In *Mathematics of the Transcendental*, the preparatory doctoral seminar notes to what would become *Logics of Worlds*, Badiou states how "the pullback is the limit of the diagram of two arrows which have the same target." (BADIOU, 2017, p. 101) Similarly, "If every pair of arrows with the same target has a limit, we say that the category admits pullbacks." (BADIOU, 2017, p. 34) Pullbacks/pushouts are essential attributes to the formal definition of a topos, which sustains the general model of worlds mapped in *Being and Event 2*. In terms of a workspace, the pullback literally creates a workshop in retreat from the relationship between different properties in which the conditional possibility of the embedding of a subject-type in body-form is made visible for the scrutiny of any reader.

The most appropriate implication stemming from this technique is the astonishing assertion made by French mathematician Alain Connes.

A self-avowed skeptic regarding philosophy and psychoanalytic theory, he has more recently been registered as stating “the unconscious is structured like a topos.” (CONNES, 2022, p. 73). The implications of this hypothesis go well beyond updating Jacques Lacan’s previous claim. Within topos theory, the concept of schema is that which, by means of categories such as pullback, allow topological variety to truly leave any fixed plane by which either geometry or algebra were considered. The flexibility of the pullback allow to be continually defined, as if backward, by a “classifying object”. The latter in turn conveys via a recognizable categorical sub-object the criteria according to which truth-values are attributed to given equations, now mapped simultaneously in a proof by means of arrows commuting in different categories. In other words, a sub-object can be defined by morphisms, which extends the pullback’s own retreat into ever deeper varieties of topological scale. Space itself can be reimagined as topos provided we possess this writing of morphisms.

The result of these conditioned findings is that, in *Being and Event I*, the quality of indiscernible conferred to a subject-form can be seen to arise from its irreducibility to the state of the situation. Notwithstanding the clarity of the definition, its content partly leads Badiou to concede critically on how the first volume had only provided a negative theory of subject. In our opinion, by doing so, he hastily dumps a striking form of logical discipline.

Recall that the last thing the subject is is a person or individual. The assumption is not merely loaded, much less is it trivial. Seen from the level of presuppositions, nor can it infer without derivation that it would denote a collectivity or population. The subject is not even necessarily "human," if by "human" we mean a term outside of a theoretical context, namely one in which the human were somehow exempted from work in his definition. As in Marx’s cartography of the general law of capitalist accumulation in the Labor Theory of Value, an unemployed worker

produces no value. In *Being and Event 2*, the subject is incorporated from an inexistent so that, *as a physicality*, the last thing the subject *is* is an individualized, sexuated body, trans-scribed as a living form prior to being worked out in act or text.

A subject appears and can do so maximally, provided it be conditioned, again, as a singularity. The relation between universality and singularity is what 2018's *L'Immanence des vérités* sets out to prove, and still from within the conditions. In *Being and Event 3, The Immanence of Truths*, the subject takes shape as a work, provided an *index of absoluteness* subtracted from the finitude of the former renders a condition whereby subject is validated as multiplicity. An index denotes the level of the ordinal hierarchy of large cardinals to which subtraction holds. The index is drawn from the cardinality of a "cofinality" (set-theoretically defined as a cardinality of *least uncountability*). The faithful, generic subject as a work no longer prevails on the ground of an aspired for existence. By contrast, it is warranted formally by absoluteness. Such an index *ensures* that what happens in the situation is lived under constraint as irreducible multiplicity albeit within the boundaries of the finite. Disciple and not hope is the affect with which the rigor of this assertion is invested.

After twenty years of tests, confrontations, circumstantiations and validations, *The Immanence of Truths* investigates differentially, through the ontology of multiplicity, a concept of absoluteness required to craft a complete theory of trans-finite truth. As such, Badiou defines absoluteness once again as conditional, now stretching the logic toward dialectical determination: as "something that goes from the finite to the finite [provided a mediation filter through it something that is infinite]" (BADIOU, 2019b, p. 147). Suddenly, the general theory of conditions gives way to a concept straddled between the wastefulness of opinion, or

as a work of truth. Waste represents a truth procedure that falters prior to failing. Work shines upon the truth procedure that unfurls and fosters.

That said, it is regrettable how many biased albeit skillful readers end up hastily exiting system Ef-B with fallacious conclusions. Regarding the generic subject, *inbred* desire expressed from within the state of the situation strives to strip indiscernibility from its specter at any cost. Time and time again, the ecstatic repetition of fetishized social relations wipes out the recurrent truth produced at the level of material relations between producers. Regarding the body of truths, *embedded* hastiness, another figure of desire, insists on having it repeat sexuated identification. So it is worth taking seriously the general maxim for ethical commitment proposed by Badiou regarding the task of continuing, persevering. “Do all that you can to persevere in that which exceeds your perseverance. Persevere in the interruption.” (BADIOU, 2001, p. 47). Or: Insist in the generic process that makes you a subject. That demands an extra step, one more, once more, *encore et encore, une fois, deux, voire plus*, within the body, *en corps*, for a faithful procedure to subsist, provided, again conditionally, the body be made into a work by an index of absoluteness. Neither pretending nor faking shall be tolerated. Ontological fidelity is steadfast, spontaneous and generic – although never rid of the temptation to go it alone, betray the process and start one’s own private gang. Maintaining the process of maximal intensity behind the name, in the condition of its unlimited, multiple, unnameable opening where there is nothing that is counted. And if anything can keep from being counted, then subject-form can be understood as a process that is written, composed and entwined until the truth achieves materiality recursively as if by the anchor of absoluteness. That is when counting may begin again, this time with letters instead of numbers.

The conditional logic binding the three strands of *Being and Event* ought to preserve the reader from the temptation to extrapolate abstract

generalities about the Ef-B system. The theory of conditions constrains the human animal to remain at the level of determined ontological form, that is, a determination that is itself conditioned. This is where Badiou orchestrates a pullback with respect to Hegel. A mapping of possible deviations from this logic provides the cases of distinct logical systems motivating possible worlds. In addition to faithful subjects, in them emerge reactive subjects, obscure subjects, as well as those denoted subjects of resurrection. The other comes as a prize—beyond any price.

To summarize, then, let:

System Ef-B show three conditioning sequences:

- (i) If truth can be universal (from the perspective of *Being and Event*), it is generic.
- (ii) If truth can be a singularity (from the perspective of *Logics of Worlds*), it is a body (by becoming a world).
- (iii) If truth can be expressed absolutely (as in *The Immanence of Worlds*), it is as the index of an “in-existent” *embedded as a subtraction into a condition as subject*.
- (iv) The last sequence builds upon negative conditions to reach a positive end: if ontology is mathematics, the latter cannot be set theory.
- (v) If it is not set theory, it must be category theory.
- (vi) If it is category theory, then it must be the "formal theory of all forms of configurations of being" (BADIOU, 2019, p. 60-61) mapped by a theory of large cardinal sets.
- (vii) But, if not this, then nothing. Axiomatic collapse as the site of philosophy. No work, just waste.

By contrast, if the system preserves general *conditionality*, then a shift appears to occur in the if-then transitions from four conditions to four infinities. By no means are they analogous, although they do raise the question of the *material incorporation* of truths. These forms are explored in *The Immanence of Truths*.

They are as follows (BADIOU, 2018, p. 254):

(1) infinities of inaccessibility or transcendence. This variety takes up one the oldest intuitions regarding the *other space* wherein infinity subsists, namely the transcendent, most often equated to the One;

(2) infinities that resist internal division. This variety evokes the transposition of the quase-organic totalized entity classically named “substance”, as a limiting factor to the *other space*;

(3) infinities of immanent pressure or interior hugeness. This variety evokes the boundless projection of the other side of limit once the latter is no longer a parameter of distance or space; and,

(4) infinities of approximation to absoluteness. As suggested by *The Immanence of Truth*, varieties of infinity are subject to the specific nature afforded by approximation in a space wherein distance has no measure.

It is to Badiou’s credit to admit (BADIOU, 2019b, p. 58) how *Being and Event* leaves the relationship between possibility and chance unclear. The event might be pure contingency, but like all things in a materialist view, it is also material. However, its contingency must be absolute and immanent rather than ideal and transcendent. *The Immanence of Truths* advances the thesis that if truth is infinite, then it is absolute in the precise sense that it needs to mark a dialectical progression within the finite in such a way as to leave another finite marked by the infinite. In other words, infinity is conditioned by distance or space. One cannot assume it corresponds to the sense of an outer limit.

Furthermore, Badiou stipulates how this view only leaves the hypothetical by becoming material and actual. Such a possibility is realized by experimentation with large cardinal sets. What these tend to share is the conviction that such sets are contained in a great void, indexed

by letter V . In the French language, V also conveniently denotes Truth, *Vérité*. Notwithstanding the linguistic coincidence, V denotes

“the place of everything that can validate propositions concerning multiplicities as such. What is metaphorically “in V ” is what can satisfy the axiomatic injunction of set theory ... [But V], the place of all the possible forms of the multiple (what we call sets) cannot itself be a set, since the existence of a set of all sets is contradictory.” (BADIOU 2018, p.43)

Ultimately, truth is conditioned by absoluteness.

The process by which characteristics of V are “transposed in a regulated way” into a model is called “elementary embedding”. Given a subclass M of V , “there exists a relation j , called an elementary embedding of V into M , such that if x has such and such a property in V , $j(x)$ has the same properties in M ...” (BADIOU, 2018, p.363). How does one map this? Badiou abandons the primacy of a foundational theory, whose very concrete debate within mathematical research almost jettisoned his ambitious redrafting of ontology subsequent to *Being and Event I*. It was written at a time when category theorists were already able to reduce its intrinsic orientation to the extrinsic perspective of the general geometry of functions, vectors, sheaves and schemes. In the early pages of *Logics of Worlds*, Badiou had already distanced himself from the renewal of the foundational enterprise as ushered in by *Being and Event*. Nonetheless, his retreat from set theory would only be completed a decade later.

Concluding Remarks

The conjecture I have laid claim to in this article is that Badiou's philosophical system, which I call System Ef- \mathfrak{B} , is a function of a series of deductive conditional arguments. In a more radical sense, the process of laying foundations for the existence of philosophy would thus move

away from ontology and toward logic, namely the conditional logical. Given the conditional force of the conjecture, it might be more appropriate to speak in terms of a theorem. Consequently, philosophy would entirely be under its condition. To demonstrate this conjecture, I sought to draw out the conditioning layers intrinsic to the theory of conditions as such. I also showed how in *The Immanence of Truths*, absoluteness converges not with the One, but with a condition. In the end, absoluteness synthesizes the condition, thus proving to be both conditional and conditioned.

Moreover, the notion of condition appears as a legitimate social and empirical claim whereby the possibility of philosophy could be asserted provided it be reconstructed from its very parameters. This reconstruction succeeded in ascertaining the philosophical enterprise, mapped anew from the dispersion described by Badiou as occurring in the context of the 1980s neoliberal restoration that spread through the French domain. Many readers have chosen to disregard this path as a means to enter the system. After all, philosophy was reconstructed despite the persistence of the neoliberal capture.

What the field does gain by System Ef-B arises from the conditioned embodiment of philosophical activity, which, one can argue, actually recovers lost territory to the fragmentation of university research into different disciplines and faculties. As if to reinforce these gains, *The Immanence of Truths* binds philosophy even more rigorously under condition. The shift occurs by means of a general theory of "works-in-truth". The theory of subject always aimed at stripping itself of value-generated shortcomings and illusions. Theories of consciousness stood as an impediment to such an analysis of the subject-form, as illusions of choice and freedom have turned into obsessions. This is not to say that everything occurs at the level of some speculative personal unconscious. Instead, the forms of the faithful subject tend to result from the variations created by working bodies. Nonetheless, within the system works-in-truth

surrender to conditions. Work organizes part of our being to the constraints of the latter, their discipline and their creativity – all of which are only retroactively conceded by the very subject-form determined by the process.

The theory of conditions, notwithstanding the encyclopedia range of matters discussed within them (as in Badiou, 1992; 1998; 2005; or 2006) are built by means of constructible sets – and not as totalities. Provided this option be taken seriously, the irreducible nature of event may fully be appreciated. Event is neither truth nor fiction, let alone any of the categories grounding orthodox realism within the philosophical tradition.

Investing in conditional proof as both a means to embolden deductive logic as well as override it is no invention of Badiou's. The keener the awareness has become over the role of assumptions and delimitations on theoretical inquiry, the broader have conditional utterances become in order to access the limiting factors of non-contradiction. However, a differential ontology that is also conditional had not been attempted prior to Badiou. In this article, we sought to unpack the depths to which conditional logic immanently structures an ontology that explicitly arises from the context of post-essentialism as well as post-humanism. By restating the objectives of universal history – the narrative framework to philosophy of science in general –, the differential ontology converges with the new rationalism. For instance, this contemporary framework brings aggregate statistical laws of motion and probability as a fundamental paradigm. Climate sciences – although not the discourse on anthropocene *per se* – is a major scientific development seen from this perspective. A broader ontology would be enabled once linear laws, based on causality, are lifted from its inner operational drive.

Several event-motivated ontologies have exploited the wealth of possibilities arising from the event concept especially insofar as they achieve greater syntactic density with both difference and discontinuity. It

is not clear however how much of the open space given to event-implications has been thought through systematically in this direction. This is where conditions matter. It is surely understandable how such a rigorously conditional ontology can lead some readers to impatience, if not frustration. To the sadness of the philosophical arts, often unbeknownst to themselves, readers in the neoliberal age have also ended up insisting on immediate results regarding prescriptions stemming from the real-world relations between producers.

Were this one of the reasons by which to explain the disappearance of powerful philosophical systems, it could end up explaining the shortcomings arising from hastily reading what is actually written by philosophers. Badiou has long insisted on how his ontological commitment does not partake of ontological realism. Given that the tools he deploys are indeed shared by this idiom, our perspective would be to insist on its heterodox quality. This is where the interplay between truth and fiction can work as a switch to plunge further into a philosophical density organized by the tradition in which the system has been written. Likewise, it can move laterally toward integrating fiction on par with other constructible components of truth. Fiction carries out its technical extension.

Such a position was brazenly defended by Badiou in his infamous “definition of philosophy”, first published in 1992. From the perspective of conditional logic, fiction is the pivot required to prevent circularity, whether virtuous or vicious. In the 1991 definition, the apparent homogeneity of the conditions is filtered down to a truly Platonic description of the circulation of philosophy as pure process, attracted by the interaction between two fictions, that of science and that of art. In the sequence of the definition, Badiou moves toward including the intensity of an act, as in the act of love without an object. Recursively, the effacement of an object triggers the constraint according to which subject

is produced across the conditions from the site of an event. To complete his definition, the double fictional strand joined to the intensity of an act merges with the “strategy” of the political without any stake in power. Insofar as ontology is not reducible to philosophy, it is up to latter to breach the limit of non-contradiction. To restate the claim, philosophy is conditionally incomplete. It so only provided an adequate ontology be created to map the subject-type immanently exceeding its boundary.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. London: Routledge, 1990 [1966].

BADIOU, Alain. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. London, Bloomsbury, 2013. [*L'Être et l'événement*. Paris, Éditions du Seuil, 1988.]

BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris, Éditions du Seuil, 1989.

BADIOU, A. *Conditions*. Paris, Éditions du Seuil, 1992.

BADIOU, A. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1998.

BADIOU, A. *Ethics. An essay on the understanding of evil*. Translated and introduced by Peter Hallward. London, Verso, 2001.

BADIOU, A. *Logiques des mondes : L'Être et l'événement 2*. Éditions du Seuil, Paris, 2006.

BADIOU, A. *Concept de modèle : introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*. 2^e édition. Paris, Fayard/ouvertures, 2007.

BADIOU, A. *Mathematics of the Transcendental*. Translated by A. J. Bartlett and Alex Ling. London, Bloomsbury Academic, 2017.

BADIOU, A. *L'Immanence des vérités : L'Être et l'événement 3*. Éditions Hachette, Paris, 2018.

BADIOU, A. *Validações*. Textos sobre ontologia, matemática e sistema (2003-2018). Organizada por Norman R. Madarasz. Porto Alegre RS, Editora Fundação Fênix, 2019a.

BADIOU, A. *Sometimes, we are eternal*. Edited by Jana Ndiaya Berankova and Norma Hussey. Lyon, France, Suture Press, 2019b.

BADIOU, A. *Alain Badiou par Alain Badiou*. PUF, Paris, 2021.

CONNES, Alain et Patrick GAUTHIER-LAFAYE, *À l'ombre de Grothendieck et de Lacan : un topos sur l'inconscient*. Paris, Odile Jacob, 2022.

GÖDEL, K. *What is Cantor's Continuum Problem?*, reprinted in Benacerraf and Putnam's collection *Philosophy of Mathematics*, 2nd ed., Cambridge University Press, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Walter de Gruyter, 1927.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris, Librairie générale française, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*.
Translated by C.G. Ogden and Frank Ramsey. London, Cambridge
University Press, 1922.

Love - The Scene of the Two

*Reza Naderi**

RESUMO

Este artigo examina a filosofia do amor de Alain Badiou como uma disciplina distinta que gera verdades compartilhadas, contrastando-a com a teoria da sexuação de Lacan. Enquanto Lacan situa o desejo e a sexualidade dentro de impasses estruturais, Badiou reconfigura o amor como um procedimento acontecimental que emerge da experiência da diferença. Ao criar um mundo compartilhado entre dois sujeitos, o amor resiste tanto ao individualismo quanto ao reducionismo biológico, afirmando-se como um lugar de compossibilidade. Esta estrutura redefine a relacionalidade, apresentando o amor como um processo imanente que integra dimensões subjetivas e universais. O artigo se conclui considerando como a filosofia do amor de Badiou oferece uma alternativa convincente às concepções contemporâneas de experiência relacional.

PALAVRAS-CHAVE: amor; verdade; sexuação; acontecimento.

ABSTRACT

This paper examines Alain Badiou's philosophy of love as a distinct discipline that generates shared truths, contrasting it with Lacan's theory of sexuation. While Lacan situates desire and sexuality within structural impasses, Badiou reconfigures love as an evental procedure that emerges from the experience of difference. By creating a shared world between two subjects, love resists both individualism and biological reductionism, asserting itself as a site of compossibility. This framework redefines relationality, presenting love as an immanent process that integrates subjective and universal dimensions. The paper concludes by considering how Badiou's philosophy of love offers a compelling alternative to contemporary conceptions of relational experience.

KEYWORDS: love; truth; sexuation; event.

* Pesquisador independente, PhD em filosofia pela European Graduate School. mnaderi000@gmail.com. <https://orcid.org/0009-0009-1910-2027>

Introduction

Few philosophical systems position a theory of love as one of their foundational principles. Alain Badiou himself acknowledges this in his discussion on Auguste Comte¹, noting that love is often relegated to the domains of life philosophy or practical action rather than serving as a central philosophical category. Typically, robust theories of love are found outside of traditional philosophy, particularly in psychoanalysis or mysticism. Given this context, it seems particularly surprising that Badiou, whose philosophical system is deeply rooted in the ontology of truths and structured by the rigorous logic of the axiomatic set theory, provides a 'hospitable environment' for a theory of love and sexual difference. Yet, in Badiou's work, love emerges as a crucial site where truth is encountered and affirmed, challenging conventional philosophical boundaries.²

Badiou's theory of love is bold and innovative, yet it bears the hallmark of all his theoretical endeavours: a deep engagement with and transformation of its predecessors. In this case, Badiou draws on Platonic, romantic, and psychoanalytical theories, not to discard them but to reframe them as components within his own broader conception. What, then, are the key elements of Badiou's theory of love? First, Badiou affirms that love does not deny or erase sexual differences, nor does it reject the desire for the body. The body, sexual fantasy, and the difference between sexes remain integral to the love relationship. However, Badiou argues that love transcends mere bodily desire and sexual fantasy. Similarly, while Badiou acknowledges the validity of Platonic love—love that exists without sex—

¹ See Badiou 2023: "August Comte and Love".

² "Stretches of parched prose filled with mathematical symbols and irrigated by a militant passion that does not balk at identifying its enemies, the work of Alain Badiou—which also comprises a project antipathetic to the most recognizable forms of feminism—seems an inhospitable environment for a theory of love and sexual difference." (Copjec 2005)

he positions it as another aspect of the love relationship rather than its entirety. In Badiou's view, love is not simply the sum of physical desire and Platonic love; it is something more, something that emerges from their interaction—a unique scene that he terms “the scene of the Two,” characterized by a shared yet distinct movement, what he describes as “limping gaiting.”³

Perhaps it becomes clearer if we first understand what love is not, according to Badiou. The “Two” is not simply a numerical value like 1, 2, or 3. Firstly, love is not the value of 1, which would signify the fusion of two individuals into a single entity—this represents the desire to erase their differences, akin to the romantic ideal of becoming “one” with the beloved. This notion of 'one' reflects a desire to possess the other, reducing love to the fantasy of ownership. Secondly, love is not $1 + 1 = 2$, implying that love is merely the sum of two separate desires, a concept often seen in postmodern interpretations of love, where individuality is preserved in a 'live and let live' arrangement. This arithmetic also fails to capture love's essence when it is reduced to the sum of a sexual and a non-sexual desire. Thirdly, love is not $1 + 1 + 1 = 3$, where the relationship is mediated by an external entity—such as the State, law, family, custom and culture—to harmonize the two individuals. In Badiou's theory, love resists these simple numerical reductions. So, if love is not 1, 2, or 3, what, then, is the 'Two' in Badiou's conception of love?

The Two represents a new, dynamic life emerging from the relationship between two individuals in love, a life distinct from the numerical values 1, 2, or 3. As we shall see later, this new existence is born

³ “Whether one be slow or speedy, he that is a seeker will be a finder. Always apply yourself with both hands to seeking, for search is an excellent guide on the way. Lame and limping and bent in figure and unmannerly, ever creep towards it and be in quest of it.” (Rumi 2001)

through two crucial operations that Badiou terms “excision” and “expansion.” In this context, a new body is formed from the individuals in love. This body has (what I call) two key ‘organs’: the humanity organ (u), shared between the partners and serving as the locus for sexual desire and fantasy, and the organ (t), which represents what remains of each individual after their desire has been excised. The organ t includes both individuals, minus their desire, creating a new entity from this excision. The scene of the Two is characterized by the interplay between these two organs— u and t —entangled within the new body of the Two. Love, in this view, is the life that unfolds as these organs interact within this shared existence. This life is neither smooth nor harmonious but reflects a dynamic and sometimes turbulent rhythm akin to the asymmetric movement of the heart’s systole and diastole. Badiou suggests that when we focus solely on the operation of excision, we encounter love according to sexual desire (organ u), whereas Platonic love emerges when we consider only the operation of expansion (organ t).

Before proceeding, I would like to reference my previous work on Badiou and the ‘theory of discipline.’⁴ In that context, Badiou’s account of love as a truth procedure never fully resonated with me. It seemed counterintuitive to conceptualize love as a discipline, a framework through which I have theorized and generalized truth procedures. Formalizing mathematics and science as disciplines was relatively straightforward. It took longer to grasp how to formalize politics, and I wasn’t confident in my approach until later when I had an opportunity to work on Sylvan Lazarus’ concepts and Badiou’s theory of models as a guiding paradigm.⁵ Although I never attempted to formalize art, I’ve always believed that art,

⁴ See Naderi 2024, especially the last chapter “Thinking Discipline”. For a much more condensed version see Naderi 2021.

⁵ See Naderi 2020.

like science, is object-based, making its formalization comparatively straightforward. However, love poses a unique challenge. Unlike object-based disciplines like science or art, love is akin to politics in that both are grounded in becoming rather than being.⁶ This explains my initial struggle with formalizing politics, yet politics, despite its emphasis on becoming, still engages with numerous objects—organizations, classes, the State, to name a few. Love, by contrast, is devoid of objects and exists purely as a process. Moreover, I always found a more direct path from Badiou’s ontology to disciplines like mathematics, science, art, and politics. But love? I struggled to see how ontology could bridge to love. It wasn’t clear what the generic of love might be—what constitutes the generic extension in the situation of an amorous relationship?

Part of the challenge lies with Badiou himself. His shorter works on love often obscure his actual account, painting a picture of someone who glorifies love in the way a romantic novel or poem might. This couldn’t be further from the truth. Badiou is critical of how art—whether poetry, fiction, or film—handles the subject of love. He believes that art fails to fully grasp love, focusing only on its eventual aspect, from the initial spark to the moment of union, and then glossing over everything that follows as a “happily ever after.” However, for Badiou, the real saga begins after this point. It is in this aftermath that the life of the Two truly commences.⁷

Becoming a subject to the truth in science, politics, or art is a rare occurrence—it doesn’t seem accessible to the average person. But love is different. Anyone can fall in love. Subjectivation under science, politics,

⁶ For Badiou’s theorization of object versus becoming based procedure see Badiou 2022, sections 8 and 9.

⁷ For Badiou’s criticism of the treatment of love in cinema and poem see Badiou 2024, “The Work of Love: The Scene of the Two.” We will see some of his criticisms later in this paper.

and art procedures is uncommon, but in love, it is far more widespread. Yet paradoxically, Badiou's theory of love is the most complex of all four procedures. Unlike in science and politics, where he refrains from offering a full theory, Badiou has developed a comprehensive theory of love.⁸

There is a fundamental discontinuity between the event of a love encounter and events in science, politics, or art. In all other truth procedures, a situation already contains an exception that the event brings to light. The event alters the transcendental of the situation so that what was previously non-existent or barely existent now becomes maximally present. But this existence was already there, latent, waiting to be revealed. This phenomenological interpretation aligns with Badiou's ontology of the multiple, where unnamable subsets are always potentially discoverable within a situation. That's how I understand the generic process. The event doesn't create the generic subset in the other truth procedures; rather, it reveals what was already possible, embedded in the situation's being. With the event of love, however, things are different. Before the encounter, the generic did not exist and could not have existed. The two lovers meet for the first time, and this encounter creates a new world that did not previously exist. Each lover inhabited their own separate world, and the meeting of the two transforms these worlds, merging them into a shared reality. The transcendental shift occurs within this new world, not within the separate worlds the lovers once occupied. Only now can we speak of a generic subset in this new world as the lovers enter this shared reality where the procedure of truth suddenly becomes relevant.

⁸ Part of the reason that I have attempted to provide a "theory of discipline" is the underspecification of what a procedure of truth is, especially in the case of science and politics. Love, in the other hand, is a category for which Badiou has attempted to provide a stand-alone theory.

With these considerations in mind, I'd like to offer a brief recap of Badiou's theory of love as a procedure of truth.

Love, Truth, and Sex

In Badiou's philosophy, love is a condition of truth. However, even as a truth procedure, love is not merely, or even primarily, a transference of the Master. For Badiou, love is predominantly understood as erotic love. Since Plato, love has been deeply intertwined with philosophy, and this relationship extends beyond the mere love of truths. For Plato, the love of the body serves as the gateway to the love of truth. It is the love for "beautiful bodies," where the insistence of desire lingers, that marks the starting point of the dialectical journey toward the Idea.⁹

However, it is essential to recognize that love cannot remain confined to the level of desire alone; it must progress to something more while never fully alienating desire. The journey of love cannot be reduced to the mere eruption of desire or the fleeting pleasures of sex.

So, what is love? Badiou's thesis is that love yields the truth of difference as such and the truth of the other within the element of the same.¹⁰ In the "experience" of love, disjointed "positions" emerge. Badiou defines experience broadly as "the presentation as such of the situation,"

⁹ "A lover who goes about this matter correctly must begin in his youth to devote himself to beautiful bodies." (Plato 1997, 492). In *Symposium* (210a–212a), Diotima, through a conversation with Socrates, outlines a philosophical journey that one can take through love, which is often referred to as the "Ladder of Love." Diotima explains that the love of a single beautiful body is the first step on the ladder. Initially, one is attracted to the physical beauty of an individual person. From this initial attraction, the lover should eventually come to appreciate the beauty in all bodies, recognizing that the beauty of one body is similar to that of another. This is the stage where love for all beautiful bodies becomes evident.

¹⁰ See Badiou 2022, 529.

and these positions as two “presentative positions.”¹¹ The fact that these disjoint positions are sexuated—labelled as one man and the other woman—is irrelevant to the axiomatic definition of love.¹² Furthermore, the understanding that these positions are disjointed is something we recognize only after the event of love. Before the encounter, the experience of the relationship does not present disjointedness or even the existence of two distinct positions.¹³ This is because the disjunction is total. The totality of disjunction is affirmed by another axiom of love, which states that there is no third position in a love situation. Since the positions of ‘one’ and ‘one’ are entirely disjoint, with no shared experience between them, neither can recognize the other’s position as distinct from their own. After the event of an encounter, it is only retroactively that this recognition becomes possible.

As a natural desire, the aim of sex is not directed at the opposite sex. Its aim lies beyond the individuals engaged in the sexual act; it is in the perpetuation of the species—something external to both human animals involved. This externality is where the desire for sex plays out. The sexual act itself lacks interiority; it is a structure whose contingent and fleeting interiority briefly aligns with Nature’s strategic, external plan.

Love emerges precisely at the point of this vanishing non-relationship between the sexes and creates a relationship, a bond, a connection—in short, an interiority that nevertheless preserves difference. What love creates is a structure that Badiou refers to as the Two—a symbol of difference, to which this interiority bears witness and which is

¹¹ See Badiou 2008, 183.

¹² “The approach thus far is strictly nominalist: no empirical, biological or social distribution is acceptable here.” (*Ibid*)

¹³ “There is ‘one’ and ‘one’, which do not make two, as the one of each one is indiscernible, although totally disjunct, from the other. In particular, neither position includes the experience of the other, as this would amount to internalizing the two.” (Badiou 2008, 187)

overdetermined by language, symbolism, and signification. This is why love reveals the truth of the sexual non-relationship by introducing what it lacks: the symbolic power of the Two. It does so even within the domain of sex and eroticism, which are reshaped and redefined through their integration into the new symbolic framework that love provides.¹⁴

Love as an event

If a sexual act belongs to the order of being, love belongs to the order of the event. Unlike the sexual relationship, which is ontological, love can only occur by chance. A love encounter interrupts the continuous and ever-present stream of sexual desire, rupturing it to create something entirely new—its own truth.

In psychoanalysis, sexual desire is incited by the object of desire, which is the cause of the desire—the unconscious drive to have sex with a particular individual. However, Badiou argues that love transcends the unconscious object of desire. He acknowledges that the love encounter is always somewhat guided by the "dark star" of the original object of desire, yet he emphasizes that love exceeds this, thanks to the reversal expressed in the declaration "I love you." This declaration signifies more than just an attraction to the object of desire; it affirms, "I love you, not merely the object of my desire within you, but you as a whole, beyond what initially captivated me, beyond what I know nothing about."¹⁵

Love begins with an event—an encounter between two individuals that disrupts their previous state of being and opens the

¹⁴ Badiou 2022, 530. In a Hegelian context, love appears to render itself as the dialectical sublation of sexes – and as a sublation, it reveals the truth of the difference between the same Two. We will return to this Hegelian register later on in this paper and will examine whether this is a proper interpretation of the operation of love.

¹⁵ Badiou 2022, 531.

possibility of a new, shared existence. This event is transformative, creating something new that wasn't there before. After the event, the individuals involved in love start to navigate their new relationship. It is through this process that two distinct positions—often characterized as "masculine" and "feminine"—emerge and become clear. These positions are not predetermined or fully formed before the event; rather, they are a product of the love process itself. The retroactive nature of this process means that individuals only become aware of the distinct positions they occupy in relation to each other after they have entered into the love relationship. In other words, the event of love creates a new reality in which these positions become meaningful and recognizable. Before the event, these positions were not consciously understood or perhaps even nonexistent. The experience of love retroactively brings them into focus as the individuals reflect on their relationship and how it has transformed them. The awareness of these disjunct positions—the understanding that each person occupies a distinct but interrelated position within the relationship—is a consequence of the love process. This awareness was neither fully understood nor articulated before the love event. The event changes how individuals perceive themselves and each other, creating a new understanding of their respective positions.

To make this more concrete, consider the initial encounter between two people who fall in love. Before this encounter, they were just two individuals, each with their own life and perspective. Once they enter into a love relationship, they realize that they are no longer isolated; they have entered a new mode of existence—the "Two." As they navigate this new relationship, they may notice differences in how they each approach love, desire, and the relationship itself. These differences, or disjunct positions, are not immediately apparent but become clearer as the relationship develops. The key point is that these positions are understood

only in the aftermath of the event of love—they are a result of the love process, not a precondition for it.

Badiou asserts that love goes beyond mere attraction to the object of desire, and this excess is constituted by subsuming the object within the whole of the beloved. As Badiou suggests, the field of the presentation of love transcends the mere object. Compared to sexual difference, which is essentially disjunctive, love, by subsuming the object under the subject's being of the beloved, constructs a scene of presentation where the non-relationship occurs as a count—a count-as-two.¹⁶

The count is the outcome of the encounter, its sign and effect. But the Two is neither a fusion (a unification of two ones into another one, now called Two) nor an addition (one plus one). It is not even three: “The Two is in excess over what composes it, yet without our having to count to three.”¹⁷

Badiou encapsulates these ideas in two theorems:¹⁸

- **Theorem 1:** Where there is an absence or a lack, only an excess can act as compensation.
- **Theorem 2:** It is the event that constructs, for a situation of being, the truth of that situation.

This means that it is love that reveals the truth of which sex is capable, not the other way around.

In this regard, Badiou has been critical of art's representation of love as an event. He points out that various works of art typically represent love in the following ways:

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

1. As the coming together of two lovers: one + one. This interpretation misses the miraculous experience of love, which is the creation of the Two—not simply as the result of one + one. Love directly attains the Two.
2. As a fusion of the two lovers into one entity. This view overlooks the (sexual) difference. Love preserves the difference between the two lovers in the figure of the Two.
3. As the renunciation of sexuality in a form of unity. This interpretation loses sight of the sexual non-relationship. Love sublates sexual non-relationship but remains inclusive of it.
4. As primarily an event—the event of the encounter. Art often neglects the procedural aspect of the truth of love, which is why love stories usually end with a “happily ever after.” They do not explore what happens after the two lovers finally come together after a long and arduous journey. But this coming together is not the end of the truth procedure. Although love originates in evental excess, it is still coextensive with its duration. Only time can judge the event in terms of the truth it makes possible. Therefore, the focus should be on the construction of the scene of the Two, as this is the work of love, whose paradox lies in sexual disjunction being both its content and its obstacle.¹⁹

We can surmise that the sexual is the terrain of fantasy. The sexual is driven by the object of desire, whose existence is within the subject’s fantasy. This is why sex is non-relational. The subject projects its fantasy onto its partner and remains faithful to this fantasy. As a result, the sexual is the domain of difference. Love is the sublation of this difference—it preserves the difference while, at its peak, creating a relationship that

¹⁹ Badiou 2022, 533.

establishes a new experience of the Two. This new experience, the Two, is inaugurated and announced by an eventual encounter and functions as a procedure that, like any other truth procedure, requires renewal. This is where we encounter the index of love to the absolute.

A Sketch of Formalization

Badiou has a deep affinity for formalization, and love is no exception. His formalizations carry intriguing pedagogical value, often illuminating the concepts more effectively than his philosophical explanations or examples. In the following, I will attempt to reconstruct Badiou's formalization of love.

The first thing to understand is that love is about non-relationship. The presence of non-relationships implies that the elements involved are singularities. What does this mean? It means that their entanglement—their relationship, in other words—is antisymmetric. This means that their positions cannot be swapped; their roles are qualitatively different. Consequently, the Christian motto “love thy neighbour as thyself” is not appropriate for love, as it assumes that self and non-self are interchangeable, negating their singularity.

Singularity means that the two elements within the relationship are not interchangeable. If we formalize the relationship with the symbol \approx , then $a \approx b \neq b \approx a$. In other words, the difference between a and b enters into the relationship. A relationship that respects the singularity of terms cannot tolerate the indifferent symmetry of interchangeable roles. In other words, $[(a \approx b) \rightarrow (b \approx a)] \leftrightarrow (a = b)$. This is the axiom of antisymmetry, which states that a relationship between different singularities is always antisymmetric. Following one of Nietzsche's intuitions, this also implies that such relationships are always power relationships. In other words, if

the term a occupies a particular position relative to the term b , which is assumed to be different, it cannot relinquish that position to b . Indeed, love is such that it never involves giving up one's position.²⁰

This tells us, as we already know, that equivalence ($=$) is not the appropriate model for relationships in love. What about a non-equivalence relation, such as the order relation (\leq), which, like equivalence, is reflexive and transitive?

- | | |
|--|---------------|
| 1. $a \leq a$ | reflexivity, |
| 2. $[(a \leq b) \wedge (b \leq c)] \rightarrow (a \leq c)$ | transitivity, |
| 3. $[(a \leq b) \rightarrow (b \leq a)] \leftrightarrow (a = b)$ | anti-symmetry |

The order relation is an excellent way to model the relationships that frequently occur among human beings. Badiou observes that such relationships are ubiquitous in the general context of human interactions. There is no need to interpret them as relationships of subjection or hierarchy; they simply indicate that any living singularity is related to itself (reflexivity), that any relationship is mediated by phenomena of seriality (transitivity), and that a singularity is never indifferent to its position within a relationship (antisymmetry).²¹

Badiou borrows the concept of seriality from Sartre. In his *Critique of Dialectical Reason* (1985, first published in 1960), Jean-Paul Sartre introduced the concept of seriality in discussing alienation in modern capitalist societies. Sartre distinguishes between "group" and "series." A "group" is a collection of people actively and purposefully engaging with each other, recognizing one another, and sharing objectives and strategies to achieve common goals. A "series" is a collection of people passively brought together by orienting themselves toward an object or behaviour, establishing specific relations with each other and the

²⁰ Badiou 2022, 534.

²¹ *Ibid*

surrounding material conditions. His best-known example is the bus queue: people line up, orient themselves toward the bus, and are defined by their position in the line. For Sartre, seriality is negative because it negates mutual dependence on the Other by not realizing it; individuals do not interact beyond the superficial, becoming a “plurality of isolations.” Sartre argues that seriality is a mode of everyday life commonly experienced by individuals, a passive and anonymous relation governed by circumstances, habits, and routines that regulate the objects or behaviours people orient themselves toward.²²

Although the order relation is an excellent model for relationships among human beings, the “sex distribution” among them does not follow an order relation. If M and W stand for man and woman, writing $M \leq W$ or vice-versa is nonsensical. In other words, there is no order relation between man and woman. In this regard, Badiou notes that “man” and “woman,” in terms of their relationship with sexuality, have no relationship or are incompatible.²³

Badiou formalizes this non-relationship of sexes as $M \perp W$, equivalent to $W \perp M$ —the \perp operation is commutative. Badiou refers to this as the first axiom of disjunction. If someone asks what this formula means, it can be expressed as follows:

$$M \perp W \leftrightarrow \neg(M \leq W) \wedge \neg(W \leq M) \quad (1) \text{ axiom of disjunctions}$$

The second thesis posits that, despite M and W being completely disjunctive in their sexed positions, they are both members of humanity as a whole. Therefore, there is something common between them that, while analytically indefinable due to the non-relation, nonetheless exists because

²² See Ronström 2008, 2.

²³ Badiou 2022, 534-535.

both are human. Let's call this common term that makes them both human "u." We can formulate it as follows:

$$(\exists u)[(u \leq M) \wedge (u \leq W)] \quad (2) \text{ axiom of humanity}$$

The third important concept is that u is unanalyzable. There is nothing that can be said about u . In other words, u does not have any terms itself. We can express this as follows:

$$(t \leq u) \rightarrow (t = \emptyset) \quad (3) \text{ axiom of atomicity}$$

The fourth axiom is that M and W do not compose a whole, which can be formulated as follows:

$$M \cup W \neq \text{Whole} \quad (4) \text{ axiom of not-whole}$$

This latter axiom may be a corollary to the axiom of atomicity. If the union of M and W constituted a whole, one could claim that M and W have terms that make up the whole of humanity, which contradicts the axiom of atomicity.

It should be noted that Lacan previously attempted a formalization of sexual non-relation based on the global function he termed the phallic function. Lacan's formalization includes two axioms: The first states that all speaking beings are subject to the phallic function; the second states that while the phallic function fully determines all men, it only partially determines women. There is a part of a woman that is not subjected to the effects of the phallic function, a part that makes women undefinable, underdetermined, and indefinite—the so-called "feminine mystery."

In contrast, Badiou's axioms concerning the "feminine mystery" are as follows:

1. There is nothing common between man and woman: a woman contains nothing undetermined that destines her for the public sphere. In other words, a woman is essentially a private being.

2. Unlike man, there is no determination for woman. This renders the woman's position undetermined and indefinite, leading to an effect similar to an infinite domain. "Hence the assumption of a potentially infinite expansion of the feminine, which, since it has no atoms, might well be equivalent to the whole."²⁴

Badiou refers to the first as the operation of excision—the common term between man and woman—and the second as the operation of expansion, which renders a woman both a deprived being (in relation to what has public value) and an overvalued being (in relation to the infinity of the situation).

In contrast, Badiou seeks to develop a theory of love based on the four axioms presented earlier.²⁵

The Theory of Love

The core of these axioms is that while M and W exist in a non-relationship (there is neither equivalence nor order between the sexes), they share a common atomic element, which Badiou refers to as the term u . The existence of u is intuitive: there must be something that men and women share, enabling us to categorize them both as humans. However, this shared element, u , is atomic—meaning it cannot be described or

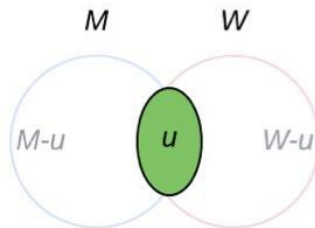
²⁴ Badiou 2022, 537

²⁵ It is interesting to compare Badiou's humanity function with Lacan's phallic function. As speaking beings, regardless of the positions man or woman, humans are subject to the phallic function. As Colette Soler explains, the sex of a man or a woman is not derived from biology or anatomy but from language."The natural difference between the sexes has subjective consequences only by being signified and only has repercussions at the level of the speaking being [*parlêtre*] by passing through the twists and turns of discourse." (Soler 2000, 40). Similar to u , the phallic function has a universality that is prior to the sexual positions.

defined. The axiom of atomicity captures this lack of descriptiveness: $(t \leq u) \rightarrow (t = \emptyset)$.

Badiou offers two readings of the axiom of humanity— $(\exists u)[(u \leq M) \wedge (u \leq W)]$ — one involving excision and the other expansion. In the excision operation, u is included in both M and W , making them incompatible. Here, what is common between them results in a non-relation. Conversely, in the expansion operation, u is excluded, leading to what Badiou calls the scene of the Two. Thus, excluding what is common creates a pairing between the sexes.

In the first reading, u represents what makes M and W incompatible. Badiou describes u as the object of desire. As an unanalyzable term, u causes M and W to engage in a misunderstanding centred on the atom u —the cause of their shared desire. This misunderstanding is irresolvable because u cannot be articulated.²⁶



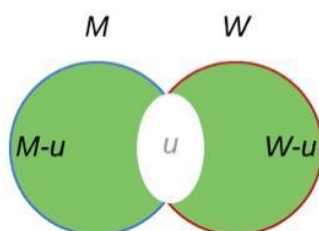
Badiou elucidates the second reading as follows:

“Or else it can be read the other way: on the basis of u is constructed, by joint internal excision or by pairing of the two external “halves” joined by u — which

²⁶ Badiou 2022, 538. It remains unclear how Badiou conceptualizes u as the object of sexual desire.

can be written as $(W - u)$ and $(M - u)$ —the Two of the positions as what the atom u serves as a basis for while being subtracted from it.”²⁷

In this second reading, it seems that by excluding u , we focus on the two halves, $(W - u)$ and $(M - u)$, which somehow give rise to the enigmatic Two.



A bond exists between the two positions that u maintains. This bond arises because u is the object of desire for the opposite sex, yet it simultaneously forecloses the possibility of a relationship between them (as per the first reading). What binds them also prevents a direct relationship. At the same time, this bond creates two interconnected regions of being. Thus, if we subtract the joined region from M and W , the idea is that we arrive at a different topological figure, which Badiou names the scene of the Two.

The shape formed through the expansion operation is distinct, representing a new being altogether—neither man nor woman, but a love relationship. Badiou expresses this idea as follows:

“What is meant by “an external expansion of the Two”? Empirically, it of course means those countless common practices, or shared investigations of

²⁷ *Ibid.*

the world, without which love has no scene of its own, except just to be a sexual adventure.”²⁸

The topological shape created by the expansion operation resembles a new "vessel" through which new experiences, common practices, and shared explorations can unfold.

Badiou compares the relationship between the two topological shapes, each resulting from excision and expansion, to the two phases of the heart's movement: systole (contraction) and diastole (expansion). He also uses the metaphor of a limping gait to illustrate the peculiar binding of these two functions. There is no dialectical resolution, no third term, and no synthesis between them. This assertion contradicts the thought that love sublates the non-relationship between the sexes. There is no sublation or resolution—love's progress is not a smooth movement but akin to limping.²⁹

Badiou further explains:

“Logically, it means the following: since, in line with its aspect of joint internal excision, the Two comes to exist on the basis of the indeterminacy that co-belonged to it, it is possible to define what comprises this Two as such, with the specific exception of the object that was a component of both of them. In other words, the terms of the situation that comprise the subtraction of u on both the “man” and “woman” sides. Let t be such a term. We will then have:

$$(W - u) \leq t \text{ and } (M - u) \leq t \wedge \neg(u \leq t)$$

In other words, t has predicative value for M with u excised as well as for W with u excised.”³⁰

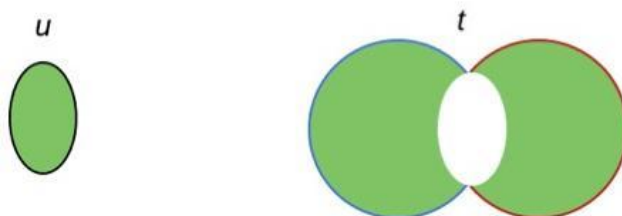
The use of the verb "excised" here is intriguing. Earlier, it appeared that the above operation pertains to expansion, yet it occurs

²⁸ Badiou 2022, 539.

²⁹ See footnote 14.

³⁰ Badiou 2022, 539-540.

through the specific exclusion of u . However, it seems more appropriate to say that t is the name of this second shape.



And the limping, or systole and diastole, occurs between these figures.

The shape marked by u forms through an ordinary sexual encounter. However, the shape marked by t emerges through an evental encounter. Maintaining both shapes simultaneously, enabling the "amorous limping," is a truth procedure.

“As a result, the sexual non-relationship is topologically situated in a different configuration from that in which it originally unfolds. Or, if you will, it is saturated by the construction of the scene of the Two. We will by no means claim that this saturation is in itself a facilitation of sexuality or an adequate staging of desire. It may be just the opposite. But there is no need for it to be that way either. This is precisely where love as truth is played out, in the radical unknowing of those captured by its effect.”³¹

If my interpretation is accurate, following the model presented above, the two distinct shapes, u and t , afford a certain independence between the sexual non-relationship (u) and the scene of the Two (t).

We established earlier that u marks the indeterminacy at the heart of the sexual non-relationship. But what about t ? Does the shape t , formed

³¹ Badiou 2022, 540

by the excision of u , serve as the locus of determinacy in the binding of M and W ? Badiou's answer is no. While u represents internal indeterminacy, t represents external indeterminacy. But why is t also indeterminate? Here is what Badiou says:

“So the amorous limping, caught, so to speak, in bed, or in the snares of sexuality, can also be defined as the wedging of the sexed positions that form a couple in it between two indeterminacies: the included indeterminacy of the object and the external indeterminacy of this or that non-predicable fragment of the scene of the Two. Between u and what, from a term t subsuming $W - u$ and $M - u$, returns to u , yawns the gap of two indeterminacies.

It is therefore easy to say that *a love is the eventual establishment of a difference between the indeterminacy that underlies the lack of its relationship and the indeterminacy that underlies the excess over its nonrelationship*. Ultimately, this is the Two that it establishes. And this is the formal principal of a compensation.”³²

Term t designates an excess over the two individuals, and because of that, the relationship of the scene of the Two with the specific fragments of t ($W - u$ or $M - u$) is unpredictable, indeterminate, or non-conclusive. Hence, love is caught between the indeterminacy of the sexual encounter (u) and the indeterminacy of excess over the difference of sexes (t), as Badiou explains in the following:

“The understanding that love provides is that the Two as such, conceived of as a process, is neither stuck to the One that obfuscates its gap nor detached from it to such an extent that we can count the space between its components as a third term. It is neither the Two that counts the Two as one nor is it the Two counted as one by the Three. It is the immanent construction of an indeterminate disjunction, which does not pre-exist it.”³³

³² *Ibid.*

³³ Badiou 2022, 540-541

This confirms that the scene of Two is not just the term t in isolation. The scene of Two encompasses the entire procedure, the amorous limping.

Another important point is that love, which binds the two terms u and t , can also be u without t (as discussed earlier) or t without u . Badiou calls the latter Platonic love, and either of these poles can operate without the amorous limp.

“This can work/walk very well, or without limping particularly, but it constructs no scene of the Two and is ultimately only an activation of the structure. And, at the other end, there is the pole that, in assuming only the Two, with no sharing of the object, can be called sublime, or Platonic, love, which has, so to speak, no marching orders but instead proposes in imaginary fashion that the segregation itself, or the sexual mystery, be singularized as the encounter. Moreover, with this theme, the artistic scheme of sublime renunciation flirts.”³⁴

Conclusion

In exploring Alain Badiou's theory of love, this paper has delved into the intricate interplay between love, truth, and sexual difference. Badiou's conception of love challenges traditional and modern philosophical perspectives by refusing to reduce love to mere physical desire, romantic fusion, or even simple companionship. Instead, Badiou presents love as a truth procedure that transcends individual desires and engenders a new existential reality, the "scene of the Two."

Central to Badiou's philosophy is the idea that love is not about the erasure of differences but about the affirmation of those differences within a shared framework. The encounter of love, which disrupts and reconfigures the lives of the two individuals involved, gives rise to a new

³⁴ Badiou 2022, 539.

world that did not exist before the event of love. This event, characterized by its randomness and capacity to bring forth something new, underscores love's unpredictability and transformative power.

The paper has also addressed the complexities inherent in Badiou's notion of the "Two," where love does not merely equate to the sum of its parts ($1 + 1 = 2$) but represents a dynamic, ongoing process of becoming. The "Two" signifies a new form of life that emerges from the interaction between the individuals, a life marked by the rhythm of both unity and disjunction, intimacy, and distance.

Moreover, Badiou's framing of love as a truth procedure reveals the philosophical depth of his approach, which moves beyond philosophy's traditional boundaries. Love, for Badiou, is not merely an emotional or physical experience but a fundamental site where truth is produced and encountered. This truth is not pre-existing but is created through the process of love, where the lovers continuously negotiate their differences and shared experiences.

Badiou's formalization of love diverges significantly from Lacan's theory of sexualization. While Lacan's framework is deeply rooted in the phallic function, which serves as the organizing principle for both male and female positions, Badiou's approach emphasizes the fundamental non-relationship between the sexes. Lacan posits that all speaking beings are subject to the phallic function, with men being fully determined by it and women only partially so, leaving a portion of the feminine experience shrouded in mystery.

Badiou, on the other hand, introduces the concept of the term *u*, a common but indeterminate element shared by both sexes, which he uses to illustrate the absence of a direct relationship between men and women. This term *u* is atomic, devoid of any descriptive properties, and highlights the disjunction that defines the relationship—or non-relationship—between the sexes. In contrast to Lacan's notion of the feminine mystery,

which suggests an intrinsic and unknowable aspect of femininity, Badiou's formalization does away with any essentialist or mystifying elements. Instead, he focuses on the structural and logical dimensions of love, characterized by the interplay of inclusion and expansion, resulting in the formation of the *Two*.

While Lacan's theory is marked by a fundamental asymmetry rooted in the phallic function, Badiou's formalism insists on the non-equivalence and non-ordering of the sexes, which, through the operations of excision and expansion, lead to the creation of new, shared experiences—what he calls the "scene of the Two." This scene is not a dialectical synthesis but rather a limping, uneven movement that embodies the truth of love as a process that navigates the indeterminacies at the core of sexual difference.

Thus, Badiou's theory of love presents a radical departure from Lacanian psychoanalysis, shifting the focus from the mysteries of sexual difference to the creative, evental potential that arises from the non-relationship between the sexes. Love, for Badiou, is not a resolution of sexual non-relation but a new configuration that emerges from it—a scene where the *Two* can exist in a dynamic and indeterminate state, constantly in motion and constantly redefined.

Badiou's theory of love offers a radical rethinking of love's place within philosophical discourse. By positioning love as a scene of the Two, Badiou opens up new possibilities for understanding the relationship between individuals, the nature of truth, and the role of love in creating new existential realities. This reimagining of love challenges us to rethink our experiences and consider how love can be a powerful force for

transformation and truth. As Nietzsche has said: "There is always some madness in love. But there is also always some reason in madness."³⁵

Referências Bibliográficas

Badiou, A. (2008) "What is Love?" in *Conditions*. Continuum. London and New York.

Badiou, A. (2022) *The Immanence of Truths*. Bloomsbury Academic. London and New York.

Copjec.J. (2005) "Gai Satloir Sera: The Science of Love and the Insolence of Chance" in *Alain Badiou, Philosophy and Its Conditions*. Edited by Gabriel Riera. State University of New York. Albany.

Naderi, M.R. (2024) *Badiou, Infinity and Subjectivity, Reading Hegel and Lacan after Badiou*. Lexington Books. Maryland.

Naderi, M.R. (2020) "Model Theory and the "Unnamable": Badiou's Concept of Model and Lazarus's Politics" in *Revelutions for the Future: May '68 and the Prague Spring*. Suture Press. Lyon.

Naderi, M.R. (2021) et. al. "The Discipline of Politics" in *Atlas of Experimental Politics* in *ŠUM Issue #17: Meta-Futures*.

Plato. (1997) *Plato Complete Works*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.

³⁵ Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Walter Kaufmann, Modern Library, 1995, 89.

Ronström, O. “On Seriality.” available here: <https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1198631/FULLTEXT01.pdf>.

Rumi, J. (2001) *The Mathnawi, Translation of Books III and IV*. E. J. Edited and Translated by Reynold A. Nicholson. W. Gibb Memorial Trust. Cambridge. UK.

Soler, C. (2000) “The Curse on Sex” in *Sexuation, Sic3*. Edited by Renata Sacel. Duke University Press. The United States.

O que se pode falar de um filme? Alain Badiou e a crítica de cinema

WHAT CAN BE SPOKEN ABOUT A FILM? ALAIN BADIOU AND FILM CRITICISM

Luiz Baez *

Vera Lúcia Follain de Figueiredo **

RESUMO

Este artigo explora a relação de Alain Badiou com o cinema, em geral, e a crítica cinematográfica, em particular, a partir do ensaio “Pode-se falar de um filme?”, publicado originalmente em 1994 e depois modificado para integrar o livro *Pequeno manual de inestética*. Retomando os três tipos de juízo propostos por Badiou, indistinto, diacrítico e axiomático, busca-se pensar como este último pode oferecer contribuições à escrita sobre a sétima arte.

PALAVRAS-CHAVE: Alain Badiou; Cinema; Crítica de cinema; Filosofia; Arte.

ABSTRACT

This article explores Alain Badiou's relationship with cinema, in general, and film criticism, in particular, based on the essay “Can a Film be Spoken About?”, originally published in 1994 and later modified to form part of the *Handbook Of Inaesthetics*. Returning to the three types of judgment proposed by Badiou, indistinct, diacritical and axiomatic, the aim is to consider how the latter can contribute when writing about the seventh art.

KEYWORDS: Alain Badiou; Cinema; Film Criticism; Philosophy; Arts.

* Professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil; FAPERJ, Proc. E-26/201.580/2023 (287203); baez@ufrj.br. <http://lattes.cnpq.br/2863938103745847> <https://orcid.org/0000-0001-6048-6733>.

** Professora do Departamento de Comunicação Social e do Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e pesquisadora do CNPq. verafollain@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/4888469107863020> . <http://orcid.org/0000-0003-0142-6938>

Introdução

Perguntar-se qual contribuição o pensamento de Alain Badiou pode oferecer à crítica de cinema demanda, preliminarmente, melhor situar esse gênero literário, cuja gênese não se dissocia da afirmação de uma arte. Se, por um lado, o impressionista Louis Delluc funda uma nova atividade cultural ao escrever regularmente sobre os filmes em exibição na capital francesa do final da década de 1910, por outro, sua investigação visa nessas obras o que nelas poderia haver de essencialmente cinematográfico, tal qual a cor na pintura ou o volume na escultura. A fotogenia, conceito posteriormente desenvolvido por Jean Epstein, atestaria assim a captura imagética da poesia em meio à aceleração da vida metropolitana. A crítica nasce inseparável da defesa de um cinema “puro” (Martins, 2006; Stam, 2003).

Caberia a André Bazin (2014), quatro décadas mais tarde, contestar a suposta especificidade do meio em uma série de reflexões que relacionam o cinema a outras formas artísticas. Neste ponto se delinea uma primeira convergência de Badiou (2010) com a crítica cinematográfica: influenciado sobremaneira pela leitura de Bazin, sua apropriação da impureza ultrapassa a fronteira entre as artes, das quais a sétima é “mais-uma” (Badiou, 2002, p. 113), e se estende tanto aos temas mundanos que invadem as telas quanto, em última instância, à técnica industrial de produção. Uma tal perspectiva já aparece em seu primeiro texto ambicioso a esse respeito, ainda na década de 1950, publicado em uma revista universitária da École Normale Supérieure. Em “A cultura cinematográfica” («La Culture cinématographique», 1957), o então jovem estudante cria, a partir do filme *Neste mundo e no outro* (*A Matter of Life and Death*, 1946), dirigido por Michael Powell, uma metáfora segundo a qual a transição diegética do preto-e-branco para o colorido

corresponderia à luta contra a burocracia “sem cor” dos produtores para afirmar-se enquanto arte.

Partindo sempre de obras ou de um conjunto de obras para logo depreender ideias inerentes ao cinema – e nunca exteriores a ele –, a escrita de Badiou permite mais uma aproximação com a atividade da crítica¹, embora também imponha obstáculos a seus comentadores, já que seus textos, dispersos em artigos, ensaios e conferências, agrupam-se apenas no livro *Cinéma*, organizado por Antoine de Baecque (Badiou, 2010). Seu impulso crítico se confirma igualmente na fundação, em 1993, da revista *L’Art du cinéma* em colaboração com Denis Lévy. É nela que, no ano seguinte, o filósofo publica o provocativo “Pode-se falar de um filme?” («Peut-on parler d’un film», 1994), uma abordagem mais direta – e quiçá até metodológica – de como discorrer sobre filmes. Ainda que sucinto, esse ensaio merece um desdobramento mais cuidadoso pois sintetiza a visão de Alain Badiou sobre o cinema, em geral, e a crítica cinematográfica, em particular. Não sem motivo, seus parágrafos foram ligeiramente modificados para integrar “Os falsos movimentos do cinema” («Les Faux mouvements du cinéma»), capítulo do *Pequeno manual de inestética* (*Petit manuel d’inesthétique*, 1998).

A inestética cinematográfica

Ao adicionar o prefixo “in-” ao campo inaugurado por Baumgarten no século XVIII, a instigante noção de “inestética” antecipa a centralidade da arte neste sistema filosófico. Mais do que meros

¹ Ao menos com aquela exercida por André Bazin: o ofício, que inicialmente se confundia com o jornalismo opinativo e se limitava à descrição e à emissão de pareceres, une-se à teoria quando busca conceitos generalizáveis ao fenômeno cinematográfico (Ungaro, 2000).

exemplos a serviço da razão, as apresentações sensíveis se transformam em verdadeiras condições para o pensamento quando rompem com o próprio lugar de onde surgiram (seu “sítio acontecimental”). O protagonismo desses “acontecimentos” leva Badiou (1994) à substituição do binômio tradicional sujeito-objeto por uma relação entre dois sujeitos, ambos pontos finitos de uma verdade infinita. Nestes termos, a filosofia se descentra do observador e se reposiciona ao lado dos fenômenos. Como a coruja de Minerva hegeliana, que alça seu voo ao cair da noite, a filosofia vem sempre depois. Depois das políticas radicais ou das invenções científicas; depois dos encontros amorosos ou das criações artísticas; depois, enfim, de um corte com a repetição do mesmo, da decisão de que algo novo ocorreu — seja na política, na ciência, na arte ou no amor —, segue-se uma aposta na racionalidade. O matema (unidade mínima da lógica) é, sem embargo, mudo; precisa, então, de um recurso nomeador, o poema.

“Todo pensamento emite um lance de dados”, escreveu Stéphane Mallarmé em um de seus mais conhecidos versos². Se a primeira palavra (“todo”) diz respeito ao desejo pelo universal, essa universalidade não se entrega de antemão, mas exige um “lance”, movimento simultaneamente casual (da ordem do acaso) e ativo (de engajamento). Diante do múltiplo, do acontecimento, se torna sujeito (processualmente, e não estruturalmente) quem aposta em uma nomeação — donde a importância da linguagem poética (Badiou, 1994). Nesta acepção, o “um” não é senão “conta-por-um”, efeito de estrutura, resultado operatório; o universal sustenta a multiplicidade das culturas, preservando uma abertura à

² Estrofe final da poesia *Um lance de dados jamais abolirá o acaso* (Mallarmé, 1991).

circulação simbólica de novos possíveis (Badiou, 1996) — ou melhor, compossíveis³.

No que tange à arte, ainda que se conteste o privilégio da razão sobre a sensação, romper uma hierarquia não significa invertê-la. Urge vislumbrar um novo vínculo com a filosofia, mediado pela instância educativa, sem acompanhar o repúdio platônico pelo poema, pelo teatro e pela música, mas tampouco aderir a um antiplatonismo que se afaste dos procedimentos de verdade. Conquanto se valha de metáforas e imagens para construir diálogos — a alegoria da caverna, por exemplo —, Platão não reserva espaço para os artistas em sua República. Justamente por reconhecer o poder de gerar seres duplos, denuncia o encanto das aparências e as submete à vigilância de seus efeitos públicos. Badiou (2002) denomina essa doutrina de didática, porque instrumentaliza a arte com fins prescritivos, em oposição à romântica — ilustrada pelo “absoluto literário” alemão —, que nela deposita a promessa de uma atividade coletiva aberta a âmbitos sociais, morais, religiosos e políticos (Lacoue-Labarthe e Nancy, 1978). Já no esquema clássico, herdado de Aristóteles, tal questão desaparece, e a preocupação teórica ou cognitiva se desloca para outra de ordem ética, para as formas de fazer e apreciar imitações ou mimeses que organizam processos de identificação e transferência de afetos (Badiou, 2002; 1994).

Essas três tendências, não estagnadas em suas formulações originais, se atualizam e atravessam para o século XX por meio de algumas interpretações marxistas, hermenêuticas e psicanalíticas, respectivamente. Se o didatismo pode permanecer ao pretender elucidar

³ Ao tomar de empréstimo da lógica a paraconsistência, Badiou (2015a) subverte explicitamente o princípio matemático da não contradição (segundo o qual A e não-A podem coexistir, mas são opostos), outorgando a ocorrência de percepções até mesmo contraditórias sem prejuízo à singularidade do acontecimento.

ao espectador as condições de sua dominação, e a leitura de alguns poemas arrisca confundir-se romanticamente com o próprio texto, tampouco se foge do paradigma clássico quando se encerra o comentário da obra em seu funcionamento simbólico (Badiou, 2002). A originalidade da inestética reside assim em considerar a produção de verdades próprias à criação artística. Nas palavras de Badiou (2002, p. 21), ao “dispor os conhecimentos de tal maneira que uma verdade possa se estabelecer”, a arte pode enfim cumprir a sua função educativa. Um problema, no entanto, perdura: em face da finitude — ao menos material, uma vez que as apropriações e interpretações são virtualmente infinitas — de uma única obra, como manter aberto o acontecimento?

A solução descobre Badiou (2002, p. 25) ao situar no pós-acontecimento a chamada “configuração artística”, uma sequência de obras não ordenadas — tampouco ordenáveis — segundo a pertença a uma arte, um gênero ou um período, mas localizadas em remissão a um conjunto genérico receptivo a novas leituras e reformulações. Precisamente esta tarefa cabe à crítica. Oferecendo o pensamento não mais que um “horizonte regulador”, cumpre-lhe demarcar limites, vide a metáfora grafada entre aspas: mesmo que a linha do horizonte figure no campo visível, não há como tocá-la ou alcançá-la, pois ela se desloca com o movimento. Trata-se, então, de uma fronteira móvel ou imperfeita, exposta à historicidade (Chataignier, 2017). Embora busque declarar a novidade e sistematizar o disperso, essa “conta-por-um” atua sempre *a posteriori*, agindo como se acabada estivesse uma verdade (inacabada) para dela extrair saberes possíveis⁴. Engendradora processualmente, tal verdade acontecimental (inerente ao acontecimento; neste caso, artístico) detém-se tão logo se queira encerrá-la em apenas um predicado (Badiou,

⁴ Forçamento (*forcing*), conceito herdado do matemático estadunidense Paul Cohen (Badiou, 1994).

1994). Está em jogo, nos termos do comentador canado-brasileiro Norman Madarasz (2011), um “múltiplo sem um”, resistente a quaisquer tentativas de unificação.

Recusando uma história teleológica, de causas e efeitos necessários, demanda-se do sujeito continuar a ser sujeito, isto é, fidelizar-se ao acontecimento — fidelidade, longe do senso comum, sugere aqui um imperativo de consistência subjetiva (Badiou, 1994). Aproximando a discussão de nosso escopo, Badiou (2010) distingue duas posturas ante o cinema: em meio ao *público*, massa amorfa e inconsciente, torna-se *espectador* quem percebe e nomeia a singularidade, quem adentra voluntariamente a prisão das imagens e com isso descobre novas maneiras de libertar-se (Badiou, 2018). Não à toa, *A República de Platão recontada por Alain Badiou* (Badiou, 2014) substitui a caverna por uma imensa sala de projeção, e as correntes pelas poltronas, aludindo ao fascínio despertado pela arte da luz e da sombra antes mesmo de sua viabilidade técnica (Machado, 1997).

Delineia-se assim uma interação entre dois sujeitos, o fruidor e o fruído, sem que este seja meramente um objeto disponível à sensibilidade e ao intelecto daquele. Se quiser estar à altura do acontecimento, a crítica deve acreditar nessa “igualdade das inteligências”⁵ e rejeitar uma pedagogia explicadora (Rancière, 2012c). Mais uma vez se pode lembrar, neste sentido, da atuação de André Bazin. Credo em um papel de educação popular, o crítico mediava debates com operários a partir de perguntas que levavam seus interlocutores a descobertas progressivas sobre as obras assistidas (De Baecque, 2010). Para Alain Badiou (2002, p.

⁵ Para Rancière (2012c), a obra institui uma “terceira coisa”, escapando tanto à intenção de quem a idealiza quanto ao desejo identificador de quem a frui (Chataignier, 2017); situa-se, antes, no vértice desta relação entre duas inteligências iguais, a do artista e a de seu espectador.

114), de modo similar, “falar de um filme é [...] indicar o que pode haver nele, além do que há”, mas como?

Pode-se falar de um filme?

Ao indagar-se sobre a possibilidade de falar de um filme, Badiou (2002) postula a existência de três tipos de juízo: indistinto, diacrítico e axiomático. Dispensando a mediação do conceito, o primeiro restringe o discurso sobre o cinema a manifestar seu agrado ou desagrado. Mesmo aberto um intercâmbio simbólico, não se aparta a obra do terreno das opiniões. O acontecimento — caso tenha ocorrido — persiste indistinto, pois inominado. Elogiam-se ou condenam-se tão somente os atores, os efeitos, uma cena ou o enredo, em uma conversa que não se distingue das amenidades cotidianas:

Vamos chamar esse primeiro tempo da palavra de juízo indistinto. Ele considera o indispensável intercâmbio de opiniões, que muitas vezes tem como objeto, desde a consideração de como está o tempo até o que a vida promete ou subtrai de momentos agradáveis e precários (Badiou, 2002, p. 109).

O segundo juízo, diacrítico, recebe esse nome porque opera *através da* (prefixo grego *dia-*) crítica, aventurando-se a traçar fronteiras entre produções realmente novas e a reiteração do mesmo. Na história do cinema francês, referência geográfica e teórica de Badiou, coube sobretudo à Nouvelle Vague — a “nova onda”, após uma primeira (Première Vague) da qual Louis Delluc foi um dos principais representantes (Martins, 2006) — opor-se à “tradição de qualidade” (adaptações de romances oitocentistas com o financiamento de uma grande produtora e uma estrela internacional no elenco) e afirmar a dimensão autoral desta emergente arte (Marie, 2011). A chamada “política dos autores” reconfigurou circuitos de visibilidade e elevou diretores

como Howard Hawks, Fritz Lang, John Huston, Alfred Hitchcock e John Ford, até então desprezados como mero entretenimento, ao panteão dos cânones literários (De Baecque, 2010).

Nesse contexto, a própria arte cinematográfica presumia a atividade crítica; “aprender a ver já é fazer filmes”, como bem resume o historiador Antoine de Baecque (2010, p. 47). Não por coincidência, jovens articulistas — como Claude Chabrol, François Truffaut, Jean Luc-Godard, Éric Rohmer e Jacques Rivette — tornaram-se proeminentes realizadores. Tal circulação simbólica da palavra culminou na exigência para si de um novo substantivo: cinefilia, “maneira de assistir aos filmes, falar deles e em seguida difundir esse discurso” (p. 33). Exercendo semelhante juízo diacrítico, o espectador, aquele “que percebeu e denominou a singularidade” (Badiou, 2002, p. 110), finalmente pôde separar-se da indistinção do grande público.

Malgrado a invenção de um novo olhar, uma apreciação retroativa revela a fragilidade dessa empreitada — todo acontecimento, afinal, gesta a sua própria força reacionária (Badiou, 2010). Associado o estilo ao autor, salvam-se menos os filmes do que os nomes próprios; restitui-se, com isso, um novo cinema “de qualidade” (Badiou, 2002, p. 110). Tal ponderação remete ao diagnóstico, em Foucault (1996), da função do autor enquanto um procedimento interno de limitação discursiva, cujos princípios de identidade e coerência constroem as dimensões do acaso e do acontecimento e tornam o discurso rarefeito. Referindo-se ao juízo diacrítico como eminentemente ideológico, Badiou (2002) chama a atenção para o risco de o culto aos cineastas sobrepor-se à disponibilidade aos processos de subjetivação, isto é, às experiências de ruptura promovidas por algumas obras:

Na realidade, um segundo esquecimento envolve os efeitos do juízo diacrítico em uma duração decerto diferente do esquecimento provocado pelo juízo indistinto, mas em última análise igualmente peremptório. Cemitério de

autores, a qualidade designa menos a arte de uma época do que sua *ideologia* artística. *Ideologia* em que sempre a arte verdadeira é uma abertura (p. 110, grifos nossos).

Ideologia, neste sentido, corresponde a um sistema engendrado na materialidade de instituições — como as culturais, às quais pertence o cinema — que atualizam rituais de reconhecimento e assujeitam os indivíduos que nela se veem representados (Althusser, 1970). Ao reduzir a história (desta arte) a uma “coleção de fatos mortos” (Marx, 2007, p. 94), ergue-se em seu lugar um “cemitério de autores” (Badiou, 2002, p. 110). Neste caso, o cinema não poderia esboçar qualquer “configuração artística” (p. 110); estaria, em vez disso, a serviço de uma confirmação sem precedentes das expectativas do público, como já previam Adorno e Horkheimer (1985)⁶.

A leitura de André Bazin, como visto, influencia a formulação de um terceiro juízo, o axiomático. Axioma, tomado de empréstimo da lógica, equivale àquilo que dispensa comprovação (Ferrater-Mora, 2000). Trata-se de categoria central para Badiou (1994), pois nenhum cálculo ou regra permite prever um acontecimento, sendo necessária uma aposta — ou “um lance de dados”, na poesia de Mallarmé — para afirmar que algo ocorreu e agir em fidelidade às suas consequências. Sobre o cinema, em particular, um dos axiomas que sustentam seu julgamento se desenvolveu com Denis Lévy na revista *L’Art du cinéma*: quando considerado capaz de ser arte,

⁶ “Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir.” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 73). O “cinema como acontecimento”, de outro modo, recusa comunicar-se com uma audiência já estabelecida (Badiou, 2021).

podem-se identificar suas ideias-cinemas (Badiou, 2010). Desprotegida de uma postura defensiva, a crítica não tenta provar se um filme é bom ou ruim (juízo indistinto) ou se algum cineasta pertence ou não ao “panteão de autores” (juízo diacrítico). Talvez sequer se trate de um juízo, uma vez que quaisquer pareceres são substituídos por uma passagem ou visitação da ideia e por uma investiga o situada na obra em torno de seus efeitos (intrafilosoficos) para o pensamento (Badiou, 2002).

À diferença da contempla o reflexiva, a dialética entre mostra o e retraimento incessante no movimento das imagens (ou nas imagens em movimento) exige do juízo axiomático uma batalha “corpo a corpo” por ideias-cinema (Badiou, 2015a, p. 74): quando o espectador e/ou o crítico as tentam apreender, elas não estão mais disponıveis ao olhar, pois enfrentaram a ruptura do corte. Visita o quer dizer então retornar ao que teria sido visto ou ouvido enquanto a ideia passa, encontrar a imobilidade secreta no próprio movimento (Badiou, 2002). Nesse aspecto, os filmes são, para Jacques Rancıere (2012b), além das imagens projetadas, também as lembradas e compartilhadas por uma comunidade de espectadores⁷.

Como dizer aquilo que já passou? Como presentificar o perpétuo passado? Organizar elementos dispersos — cortes, planos, cores, atua es, sons, etc. — pode auxiliar o “toque’ da Ideia” (Badiou, 2002, p. 111), desde que se evite recair em formalismos ou tecnicismos. Em vez de contribuir para a forma o de uma cultura cinematográfica, estratégias como o uso de jargões, a delimita o por g neros e o poder

⁷ Rancıere expande essa crença de tal maneira que relata ter revisto *Amarga esperança* (*They Live by Night*, 1948), de Nicholas Ray, na expectativa de voltar a um plano preservado em sua memória desde que assistira   obra pela primeira vez. Para a sua surpresa, no entanto, aquelas imagens nem sequer existiam do modo como se lembrava, tendo sido criadas mentalmente nos intervalos da narrativa; ainda assim, para o autor, não deixam de ser cinema.

explanatório atribuído às influências dificultam o acesso e restringem a ambiguidade de uma arte primordialmente popular. Sendo justificativas para enriquecer intuições mais imediatas e fragmentadas, jamais podem precedê-las ou provocar uma admiração (Badiou, 2010). Deve-se preservar, como indica Jacques Rancière (2012b), a figura do amador, compreendida em suas duas definições: se, por um lado, o radical dessa palavra aponta para a paixão propagada pela cinefilia, por outro, o substantivo se traduz mais usualmente como uma posição oposta à do especialista, ou seja, contrária à exclusividade das interpretações e dos discursos. Os filmes convidam seus espectadores a presentificá-los por meio de suas leituras, mas o suporte tradicional da crítica permanece textual, ao passo que o do cinema, audiovisual.

Para contornar esse desafio, com que se deparam cotidianamente analistas, críticos e teóricos, o conceito de “frase-imagem” — elaborado por Rancière (2012a, p. 56) ao abordar outro tema, a montagem — dissocia tanto “frase” quanto “imagem” de suas respectivas inserções nos campos do visível e do dizível; trata-se, antes, de forças que exercem funções complementares: a potência frásica (*phrastique*), de continuidade, e a imageadora (*imageante*), de ruptura⁸. Um texto — no caso, uma crítica — pode, portanto, construir imagens desde que contrarie a sua vocação de encadeamento entre causa e efeito. De volta a Badiou (2002), para estar à altura do acontecimento, o juízo axiomático deve apostar não só na logicidade, mas também na imaginação poética.

A poesia, por sinal, não se furta a sugerir caminhos para as possibilidades de interpretação. Fernando Pessoa (1995, p. 235), autor

⁸ Na versão brasileira do livro *O destino das imagens*, o termo francês *phrastique* — do grego *φραστικός* (*phrastikós*) — aparece grafado como *frástico*. Uma vez que tal adjetivo não consta no VOLP (Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa), opta-se aqui por *frásico*.

admirado por Alain Badiou, resume com precisão no metalinguístico *Autopsicografia*: “O poeta é um fingidor / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente. / E os que lêem o que escreve, / Na dor lida sentem bem, / Não as duas que ele teve, / Mas só a que eles não têm”. Se, em um primeiro momento, a obra não existe senão na imaginação do artista (“a dor que deveras sente”), e torná-la arte demanda tanto decidir quanto objetivar (“fingir que é dor”), o crítico deposita suas camadas de leitura (“dor lida”), tal qual em um processo de fossilização. Neste cenário, é importante lembrar que a obra institui uma “terceira coisa” (Rancière, 2012, p. 19), escapando tanto à propriedade de quem a idealiza quanto ao desejo identificador de quem a frui (Chataignier, 2017). “E assim nas calhas de roda / Gira, a entreter a razão, / Esse comboio de corda / Que se chama coração”, continua a estrofe seguinte. A racionalidade pura, o controle absoluto, aprisiona artista e espectador na ausência de movimento, em uma estaticidade estranha à criação. A razão, ora, deve-se “girar”, “entretêr” a partir de um “comboio de corda”, isto é, dos sentimentos estimulados pela obra. Eis o matema e o poema.

No caso específico do cinema, ao descobrir, em meio aos excessos demasiado humanos (opiniões, imagens, práticas, singularidades), pequenos momentos de pureza, o sujeito induzido pelo acontecimento — seja ele espectador, crítico ou ambos — terá exercido a tarefa atribuída por Deleuze (2000) à filosofia, qual seja, a criação de relações paradoxais onde há rupturas. Nessa “síntese disjuntiva”, o cinema, impuro — pois invadido por assuntos banais, empréstimos de outras artes e, sobretudo, por uma técnica industrial de produção —, pode purificar-se quando se percebem e denominam suas ideias em passagem (Badiou, 2015a). Estas, como visto, não se originam da pureza conceitual, mas de materiais menos respeitáveis cuja aceitação Parmênides exigia do jovem Sócrates (Badiou, 2010):

Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareceriam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais possível desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas há uma forma separada, que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos? (Platão, 2003, p. 31)

Se o cinema coloca em contato artes e não arte, só opera em lógica subtrativa, retirando das demais formas — mundanas e artísticas — o que nelas há de mais genérico: os grandes temas da contemporaneidade, a beleza sensível da pintura, o ritmo da música, a narrativa da literatura e as atuações do teatro. Assim consegue endereçar-se universalmente, cumprindo o papel — outrora das tragédias gregas e da religião — de criar uma comunidade em torno do visível (Badiou, 2010). Como um “emblema democrático” (p. 375), a sétima arte suprime as distâncias aristocráticas da educação estética e dos diferentes registros do gosto e populariza as outras seis. Em contraste a estas, mediadas por instituições tradicionais como museus, a crítica cinematográfica declara suas obras-primas no exato momento em que irrompem como acontecimentos e se disponibilizam ao olhar do espectador, a quem é facultado ascender de uma experiência distraída, de opiniões ordinárias, a um trabalho de pensamento. Nesta relação paradoxal, a única verdadeira “arte de massas”, conforme já defendia Bazin, converte-se em ferramenta educadora (Ungaro, 2000) e sintetiza a aristocracia da “arte” e a democracia ativista das “massas” (Badiou, 2010). Mesmo que organize a passagem de uma arte à outra, por um lado, e da não arte à arte, por outro, esse movimento é sempre desfalcado, arrancado de sua destinação: logo, falso.

Sob a figura do juízo axiomático, o ensaio “Pode-se falar de um filme?” pode finalmente recuperar “Os falsos movimentos do cinema”, texto que lhe antecede e ao qual se funde (Badiou, 2002). Além do descrito movimento impuro, Badiou (2002) destaca outros dois, o global e o local.

Sua hipótese parte do filme *Movimento em falso* (*Falsche Bewegung*, 1975), dirigido por Wim Wenders, para defender que, embora a sétima arte permita a circulação de ideias, seu trajeto também é falso: somente se podem capturá-las em um movimento global, ou seja, nos afastamentos entre um plano e outro abertos pela montagem. Um tal tempo não se inscreve senão no futuro do pretérito⁹, naquilo que se teria visto e ouvido enquanto a ideia passa. O movimento local, por fim, garante a não correspondência entre as ideias-cinemas e as imagens apresentadas: eis a sua falsidade. Arte cuja possibilidade de reprodução técnica abole hierarquias entre original e cópia, como anunciara Walter Benjamin (2017), o cinema não remete a um modelo, mas a um “fora da imagem” que se traduz e se completa no pensamento. É por isto, para Badiou (2002, p. 107), a “menos mimética” dentre as sete, cuja visibilidade não reproduz o mundo, mas o modifica. Entrelaçando esses três movimentos se pode exercer o juízo axiomático:

E, se é verdade que o cinema trata a Ideia à maneira de uma visitação ou de uma passagem, e que o faz em um irremediável elemento de impureza, falar axiomáticamente de um filme seria examinar as consequências do próprio modo como uma Ideia é assim tratada por *esse* filme. As considerações formais, de corte, plano, movimento global ou local, de cor, atuantes corporais, som, etc., só devem ser citadas na medida em que contribuem para o “toque” da Ideia e para a captura de sua impureza inata (p. 111, grifo do autor)

Conclusões inconclusas

Ainda não se respondeu, contudo, a pergunta que abre estas páginas: o que se pode falar de um filme? Resta distinguir quais comentários o iluminam e quais tentam, em seu lugar, esgotá-lo.

⁹ Retoma-se aqui, em outro contexto, a metáfora empregada pelo comentador Peter Szondi (2009) para caracterizar a filosofia de Walter Benjamin.

Identificando uma abundância deste último tipo, em já célebre ensaio, Susan Sontag (1987) adverte contra a pobreza de uma abordagem representativa no discurso sobre a arte. Uma obra digna de tal nome, como bem pondera, não reafirma um aspecto do mundo, mas o transforma — constitui um acontecimento, como observado por Badiou (2002). O gesto crítico, então, se encarrega de mover as fronteiras outrora absolutizadas pela representação: confrontado pela apresentação fenomênica, que interrompe a história, o espectador perde seu centro e retorna outro, mais enriquecido (Chataignier, 2017).

O polêmico título de Sontag (1987), é bem verdade, se presta à confusão. Seria a autora, de fato, *contra a interpretação*? Tanto o texto¹⁰ quanto suas apropriações parecem indicar outros caminhos. No domínio particular da crítica cinematográfica, uma nota de rodapé¹¹ transparece especial otimismo: sendo a sétima arte por excelência audiovisual, suas análises talvez escapassem dos psicologismos típicos das resenhas literárias. Pode-se dizer que tal rumo, apontado desde 1966 — contexto da publicação —, já se havia abandonado em 1994, ano de “Pode-se falar de

¹⁰ “De fato, não estou dizendo que as obras de arte são inexprimíveis, que não podem ser descritas ou interpretadas. Podem sê-lo. A questão é como” (Sontag, 1987, p. 21).

¹¹ “Uma das dificuldades é o fato de nossa ideia de forma ser espacial (as metáforas gregas da forma derivam todas do conceito de espaço). Por isso que temos um vocabulário mais disponível de formas para as artes espaciais do que para as temporais. A exceção entre as artes temporais, é claro, é o teatro; isto porque o teatro é uma forma narrativa (ou seja, temporal) que se estende visual e pictoricamente, num palco. O que não temos ainda é uma poética do romance, uma noção clara das formas de narração. Talvez a crítica cinematográfica venha a ser a oportunidade para uma inovação nesse caso, pois o cinema é em primeiro lugar uma forma visual embora também uma subdivisão da literatura” (Sontag, 1987, p. 21)

um filme?”, e ainda hoje merece novo fôlego, motivo que impulsiona o presente artigo.

Semelhante diagnóstico converge, em Rancière (2013), na noção de uma “fábula contrariada”, processo por meio do qual o cinema recupera a literatura somente para contrastá-la. Diferentemente da escrita, que precisa contrapor-se ativamente à verossimilhança narrativa para fixar um quadro, a passividade da câmera a coloca de antemão a serviço de quem a manipula. Para não perpetuar a hierarquia entre um comando ativo e uma matéria passiva, outrora abolida, contrariam-se pressupostos maquínicos e resgatam-se dramaturgias. Não obstante, o cinema se constrói por meio de imagens e sons, e nunca de palavras: donde uma fábula cinematográfica, mas uma fábula contrastada, cuja interpretação não implica o espectador diretamente no visto e no ouvido, e muito menos no enredo (mero pretexto ou estratégia de sedução), mas nas distâncias e intervalos (*écarts*) inaugurados por enquadramento e montagem.

Uma crítica à altura do acontecimento deve estar atenta a essas fendas, de uma só vez espaciais e temporais. São elas, afinal, que sustentam a abertura da obra enquanto sujeito determinante e produtor de subjetividade, sobre o qual se podem depositar novas camadas. Um ponto, contudo, oferece resistência: o “inexprimível”, em Sontag (1987, p. 48), ou o “inominável”, em Badiou (1994, p. 73), garantias dialéticas de toda e qualquer expressão ou nomeação, da multiplicidade do projeto interpretativo¹². Em outra imagem poética, no juízo axiomático, “fica o não dito por dito”¹³ para que todo dizer seja possível.

¹² Afeito aos matemas, Badiou (1996) se inspira na teoria dos conjuntos de Georg Cantor: todo conjunto se subdivide em, no mínimo, dois outros, o composto por seus elementos e o vazio; graças a esta irreduzível multiplicidade, algo pode ser mostrado e contado.

¹³ Referência à poesia homônima de Ferreira Gullar (2010), em que o eu-lírico aborda o seu processo de criação como uma passagem do acaso (singular) à necessidade (universal), aproximando-se assim da teoria do acontecimento.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado.** Lisboa: Presença, 1970.

BADIOU, A. **Cinéma.** Textes rassemblés et présentés par Antoine de Baecque. Paris: Nova éditions, 2010.

BADIOU, A. Cinema and Philosophy. BARLETT, A. J; CLEMENS, J. (org.): **Badiou and His Interlocutors.** Londres: Bloomsbury, 2018.

BADIOU, A. O cinema como acontecimento. Tradução de Luiz Baez, sob a supervisão de Gustavo Chataignier. **ALCEU – Revista de Comunicação, Cultura e Política – Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio**, v. 21, n. 44, 2021, n. p.

BADIOU, A. O cinema como experimentação filosófica. In: YOEL, G. **Pensar o cinema:** Imagem, ética e filosofia. Tradução de Hugo Mader. São Paulo: Cosac Naify, 2015a, p. 31-82.

BADIOU, A. **Para uma Nova Teoria do Sujeito:** conferências brasileiras. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodrê. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BADIOU, A. **Pequeno manual de inestética.** Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BADIOU, A. Por uma nova definição da verdade. Tradução de Luiz Paulo Leitão Martins. *Ágora*, v. 18, n. 2, 2015b, p. 169-180.

BADIOU, A. **A República de Platão recontada por Alain Badiou**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BADIOU, A. **O ser e o evento**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BAZIN, A. **O Que é o Cinema?**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

BENJAMIN, W. A obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica. In: _____. **Estética e sociologia da arte**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CHATAIGNIER, G. Contribuição a uma crítica da representação – do diálogo engendrado por distâncias. In: **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 253-267, jan./jun. 2017.

DE BAECQUE, A. **Cinefilia**: Invenção de um olhar, história de uma cultura, 1944-1968. Tradução de André Telles. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FERRATER-MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, Ed. Loyola, 1996.

Luiz Baez
Vera Lúcia Follain de Figueiredo

GULLAR, F. Fica o não dito por dito. In: _____. **Em alguma parte alguma**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010, p. 25.

LACOUÉ-LABARTHE, P; NANCY, J-L. Avant-propos: l'absolu littéraire. In: _____. **L'absolu Littéraire**, Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 8-28.

MACHADO, A. O cinema antes do cinema. In: _____. **Pré-cinemas e pós-cinemas**. Campinas: Papirus, 1997, n. p.

MALLARMÉ, S. Um lance de dados jamais abolirá o acaso. In: MALLARMÉ, S. **Mallarmé**. Organização, tradução e notas de Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MARIE, M. **A Nouvelle Vague e Godard**. Tradução de Eloisa A. Ribeiro e Julian Araújo. Campinas: Papirus, 2011.

MARTINS, F. A. C. Impressionismo francês. In: MASCARELLO, F. (Org.). **História do Cinema Mundial**. Campinas: Papirus, 2006, p. 89-108

MARX, K. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

PLATÃO. A alegoria da caverna; In: MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de Filosofia**: dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 40.

RANCIÈRE, J. **O destino das imagens**. Tradução de Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012a.

RANCIÈRE, J. **As distâncias do cinema**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012b.

RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012c.

RANCIÈRE, J. **A fábula cinematográfica**. Tradução de Christian Pierre Kasper. Campinas: Papyrus Editora, 2013.

PESSOA, F. Autopsicografia. In: _____. **Poesias**. São Paulo: Ática, 1995, p. 235.

SONTAG, S. **Contra a interpretação**. Tradução de Lya Luft. Porto Alegre: LP&M, 1987.

STAM, R. A essência do cinema. In: _____. **Introdução à teoria do cinema**. São Paulo: Papyrus, 2006, p. 49-53.

SZONDI, P. Esperança no passado: Sobre Walter Benjamin. **Revista Artefilosofia**, v. 6. p. 13-25, abr/2009.

UNGARO J. **André Bazin: généalogies d'une théorie**, Paris, L'Harmattan, 2000.

Alain Badiou lector de Hegel
ALAIN BADIOU READER OF HEGEL

*Lorena Souyris Oportot**

RESUMEN

Todo y vacío no significan lo mismo en Badiou que en Hegel. Sin embargo, quizás es posible trazar un trayecto de lectura, cuya inflexión apunte a la pertinencia que puedan existir en las orientaciones teórica-ontológicas de una doctrina del espacio donde el Todo, en cuanto concepto suturado, implica y comprende una escisión, una división. En este sentido, es importante preguntarse por los alcances del trasfondo ontológico de una doctrina del espacio como mecanismo de contención del Todo y de legitimación de un nuevo lugar. Así pues, este artículo que sigue tiene por objetivo interpretar los conceptos de Todo, Espacio, Vacío y Escisión de Alain Badiou particularmente explorando cómo, a través de estas nociones, Badiou es lector de Hegel.

PALABRAS-CLAVE: Todo; Vacío; letra; escisión; Sujeto.

ABSTRACT

Everything and emptiness do not mean the same thing in Badiou as in Hegel. However, it is perhaps possible to trace a reading trajectory whose inflection points to the pertinence that may exist in the theoretical-ontological orientations of a doctrine of space where the Whole, as a sutured concept, implies and includes a split, a division. In this sense, it is important to question the scope of the ontological background of a doctrine of space as a mechanism of containment of the Whole and legitimisation of a new place. Thus, this article that follows aims to interpret Alain Badiou's concepts of Whole, Space, Void and Excision particularly by exploring how, through these notions, Badiou is a reader of Hegel.

KEYWORDS: All; Void; letter; splitting; Subject.

* Doctora en filosofía por la universidad de Paris 8; académica del departamento de filosofía de la Universidad Católica del Maule. lsouyris@ucm.cl. <https://orcid.org/0000-0002-7682-8723>

Introducción

Intentar establecer un análisis entre los términos Todo y vacío de Alain Badiou, así como los alcances que puedan tener con relación a Hegel no son, desde luego, asuntos homogéneos. Todo y vacío no significan lo mismo en Badiou que en Hegel, porque los conceptos sólo se explican en su contexto, al que no podemos sino remitir. Sin embargo, quizás es posible trazar un trayecto de lectura, cuya inflexión apunte a la pertinencia que puedan existir en las orientaciones teórica-ontológicas de una doctrina del espacio donde el Todo, en cuanto concepto suturado, implica y comprende una escisión, una división.

Primeramente, la idea de un Todo escindido obedece a la existencia de una discontinuidad; más bien, puede ser la garantía de momentos que dan lugar a espacios gravitando alrededor de un fuera de lugar. Ya la tradición filosófica ha demostrado la discontinuidad de momentos a través de sus diferentes tiempos.

No obstante, es en el transcurso del siglo XX bajo el rótulo de un momento fenomenológico que aparece un lugar franco-alemán donde se instala Alain Badiou como uno de sus exponentes más representativos. Llevando este contexto franco-alemán a las teorizaciones de Badiou sobre Hegel, es importante preguntarse por los alcances del trasfondo ontológico de una doctrina del espacio como mecanismo de contención del Todo y de legitimación de un nuevo lugar. Así pues, el artículo que sigue tiene por objetivo interpretar los conceptos de Todo, Espacio, Vacío y Escisión de Alain Badiou particularmente explorando cómo, a través de estas nociones, Badiou es o no lector de Hegel.

En tal sentido, en este breve excurso introductorio, se intentará dos cosas diferentes pero entrelazadas: en un primer nivel de análisis el acento estará puesto en la teoría del sujeto de Alain Badiou y su fuente, así

como su influencia, lacaniana respecto a la noción de escisión y de Real. En un segundo nivel de análisis se examinará de qué manera Badiou es lector de Hegel o cual es la lectura que Badiou realiza de Hegel a través de las categorías de Todo, Vacío, ser-ahí como lugar espacial. O por qué leer a Hegel podría ser una “estrategia especulativa” (GRASSET, 2022, p. 118). Lo anterior, permitirá llegar a la conclusión de que las categorías de Todo, Vacío, Escisión —conceptos centrales del pensamiento de Alain Badiou— posibilitan elaborar la tesis de una doctrina del espacio, evidenciando la pertinencia de un análisis sobre cómo Badiou es lector de Hegel.

1. Sobre el sujeto en la teoría de Badiou

La reflexión en torno a la relación entre Todo, Vacío y Escisión se presenta como un interés filosófico ineludible en el pensamiento de Alain Badiou. Analizadas desde diferentes aristas dentro de las obras más fundamentales de Badiou, un rasgo característico del modo cómo aquellas nociones van siendo formuladas es la exigencia de su propio recorrido el cual permite justificar y legitimar una teoría del sujeto. Así pues, una doctrina del espacio en Badiou es el recorrido mismo en tanto que él es no sólo la actividad de la relación entre Todo, Vacío y Escisión, sino más aún es el lugar de la dimensión subjetiva en la teoría del sujeto.

En su libro *Théorie du sujet* del año 1982, Alain Badiou se había esforzado por diseñar un camino de exposición extremadamente riguroso para constituir una teoría del sujeto. Ahora bien, nos limitaremos sólo a considerar algunos extractos de su libro, haciendo hincapié en la influencia que Badiou tiene de Lacan en relación con el matema, la letra, lo Real en cuanto soportes de inscripción de la escisión y la importancia consagrada al “lugar” como espacio subjetivo. Ciertamente, en Badiou la

noción de Espacio no es sólo un lugar *ex-centro* o, tal como lo dice nuestro autor, un lugar *Horlieu*, es decir, vacío sino también es el espacio de colocación de un “lugar”, a saber, de un ser-ahí.

Lo que caracteriza la noción de Espacio en la teoría del sujeto badiouano es la acción o más bien el efecto de una anterioridad que da lugar a un *esplace*, es decir, a un espacio de colocación *dis-locado*. Aunque no hay pruebas de que aquellas terminologías: *esplace* y *horlieu* sean necesarias para organizar la experiencia del vacío, no dejan de ser conceptos clave que permiten pensar en el espacio como un Todo escindido.

Antes de abordar lo que en el libro toca más particularmente a la lectura de Hegel, es necesario decir algunas palabras sobre el proyecto general de la teoría del sujeto. Esto, con el fin de poder avanzar la reflexión general de este escrito sobre la relación entre Espacio, Todo, Vacío como escisión y ver ahí si es posible una continuidad o una estrategia especulativa con los planteamientos de Hegel. En el reverso de la portada, Badiou señala que:

El propósito fundamental del libro [...] es de establecer que el núcleo de toda filosofía compatible con el marxismo es una teoría del sujeto [...]. Es del lado del sujeto escindido, como Lacan __ nuestro Hegel __ lo teoriza, que hay que buscar una salida. [...] la operación no puede llevarse a cabo sin ampliar el concepto lacaniano de sujeto ligado desde el principio a dos tipos de efectos: ocupación de un espacio vacío, por un lado; exceso en ese espacio vacío por otro. Instrumento de esta distinción: el par algebra/topología. El resultado es que lo Real, pensable __ como lo hace Lacan __ bajo el concepto algebraico del objeto causa, debe igualmente entenderse en el sentido topológico de la consistencia: ontología en dos partes. El meollo de la cuestión se alcanza cuando la nueva categoría de destrucción entra en dialéctica con la noción lacaniana de falta (BADIOU, 1982, p. 358)

Lo que subyace en este resumen son tres niveles de análisis: por una parte, el intento por construir el proceso-sujeto a través de una serie de procedimientos que Badiou define como nociones dialécticas, cuyo

conjunto constituye una especie de lógica materialista: el *esplace* o espacio vacío y el *horlieu* o el exceso en ese espacio vacío. Por otra parte, la participación de la causalidad de la falta u objeto causa como lo Real, la falta de la falta o la ontología en dos partes, pero no en el sentido de dos veces la falta sino como resultado de una anulación o de una clausura que no deroga, sino que abre a una colocación inicial, a saber, al *esplace* desconocido que puede ser nombrado como la imprevisible escisión. Por último, el instante subjetivo ligado a la excepción que no es sino el sujeto escindido. Para Badiou:

Si el sujeto no es dado, sino que debe ser encontrado [...] aunque el sujeto no sea ni transparencia, ni centro, ni substancia [...] [...] el sujeto no es ni causa ni fundamento. Él se mantiene en aquello de lo que es la polaridad y soporta el efecto de su antecendencia a sí mismo en el *esplace* [...] siempre invisible en el exceso de su visible (BADIOU, 1982, pp. 6/9/11)

La profunda originalidad del planteamiento de Badiou reside en que él se inscribe en una perspectiva del sujeto sin caer en una corriente estrictamente fenomenológica, la cual apunta a explicitar y elaborar las reglas que intervienen en aquel proceso de mantención en la anterioridad o antecendencia a sí mismo que da lugar al *esplace*. “El sujeto no es aquello por lo que hay conocimiento, sino aquello por cuya operación existe lo conocido. Diría también, además, que por cuya operación hay algo nuevo, aunque, de este algo nuevo, el sujeto no es ni la fuente ni la causa” (BADIOU, 1982, p. 9)

Lo que Badiou parece querer elucidar con esta teoría del sujeto es el modo cómo se articula en el sujeto mismo un vínculo en el que subyace la expresión de una exigencia de lo indecible en la propia esencia del entrecruzamiento del proceso que constituye al sujeto. Se trataría de una operación en la cual el sujeto, como término, no sólo estaría determinado como lugar, como espacio; sino también, indica la interrupción del efecto que ocasiona aquel espacio. En tal sentido, la subjetividad del sujeto

vendría a ser la interrupción del efecto como resultado del espacio, a la vez, que es el lugar de aquella interrupción como destrucción.

La noción de interrupción es trabajada por Badiou particularmente en su texto *Conditions* de 1992, cuando hace referencia a la relación entre filosofía y poema. Ahí, él plantea el método de Rimbaud señalando el procedimiento de la interrupción. (cf. BADIOU, 2002, pp. 121- 147). El examen que desarrolla Badiou con relación a la interrupción debe ser entendido como un esfuerzo, por parte de Rimbaud, de mantener una decepción anterior al poema mismo. Dicha decepción se traduce como punto de fuga que se va hurtando de la prosa del poema. Se trataría, de que en el trayecto de *la* poesía el procedimiento de la interrupción inscribe el carácter acontecimental del pensamiento, en el sentido de que las “condiciones” del pensamiento operan como interrupciones las cuales tienen lugar de forma acontecimental. En efecto, el “sitio” del acontecimiento se establece del mismo modo que un intervalo y sus tropos de interrupción se ilustran, bajo el método de Rimbaud, mediante operadores gramaticales que se aúnan formando la carne “contaminada” de la lengua. Badiou los agrupa en cuatro operadores, a saber, la “nada”, el “bastante”, el “pero” y el “no”; siendo este último una negación no dialéctica, sino una negación que afirma, a la vez, la desviación en la prosa del poema. (cf. BADIOU, 2002, p. 121).

La particular atención por parte de Badiou de articular filosofía y poema, específicamente mediante métodos, sea con Mallarmé como con Rimbaud, se debe a que su teoría del sujeto promete ofrecer un tipo de ocurrencia al acontecimiento por medio del cual el sujeto mismo, su marca, su acto inscribe la intervención e indagación precipitada entre el encuentro del sitio acontecimental y la situación. De allí el desafío que representa analizar las “condiciones” de composibilidad en el pensar a partir del matema, el poema, la invención política y el amor.

Ahora bien, en este artículo no se pretende explorar la presencia del amor, lo político y el poema; más allá que en el apartado anterior se haya hecho alusión a la relación entre filosofía y poema; sino que lo relevante es poder rastrear la categoría de interrupción como elemento presente en la teoría del sujeto, así como el modo en que se manifiesta la exposición del ser a su misma escisión.

Si bien, esta última [escisión] se haya a la base del procedimiento de la prosa, en el sentido de operar como su latencia, como la desregulación y la inestabilidad de su verso, así como ella atestigua la duda en cuanto causa de la latencia de la prosa; lo cierto es que la misma acción de la escisión presupone, implícita como explícitamente, que el argumento último para justificar la autoridad de la interrupción es el “ya-está” o el “ya-ahí” de la hendidura indecible e indiscernible del vacío que sutura al sujeto.

Más aún, para Badiou el juicio de la interrupción en el poema es una suerte de “operación singular de la verdad” (BADIOU, 1992, p. 88). Una verdad que, tal como la entiende Badiou, es el “resultado de un procedimiento acontecimental” (BADIOU, 1992, p. 25). Por ende, es siempre verdad de una situación. En tal sentido, sólo el poema piensa esa situación como fuera-de-lugar, a saber, como *Hors-lieu* o como un fuera-de-sí.

Aunque el tema del *Hors-lieu* no tenga su origen propiamente tal en el poema, el punto esencial de semejante categoría es puesto sobre la mesa de discusión por la idea del matema del acontecimiento. La idea de matema del acontecimiento, su punto esencial, es que, por una parte, el acontecimiento es un concepto singular e incorpóreo; por otra parte, el matema autoriza al procedimiento de verdad a decir un exceso errante. Aceptado el carácter errante del exceso, difícilmente podría derivarse del procedimiento de verdad ningún tipo de designación exacta y acabada o ninguna constatación.

Por el contrario, quienes estén familiarizados con la teoría del sujeto en Badiou o con el carácter material del matema, en cuanto condición filosófica de la verdad en su doble procedimiento, a saber, la verdad como acontecimiento, como situación y, por esto mismo, la verdad de una situación, comprenderán que la idea de sujeto funciona en relación con la situación acontecimental del *Hors-lieu* y que al proceder de este modo, la teoría del sujeto actúa como el modelo del matema de la letra en Lacan en virtud de la cual Badiou le añade la figura de la distinción.

Antes de seguir profundizando en la teoría del sujeto en Badiou y cómo él va configurando al sujeto desde el modo de proceder de la dialéctica hegeliana, es menester detenerse en las formulaciones lacanianas respecto a su teoría de la letra y de qué manera Badiou recoge la problemática de la letra de Lacan para teorizar sobre el matema.

1.2 Matema-lidad de la letra en Lacan

La teoría del sujeto, en sus diversas variantes dentro de la obra de Badiou, hace del matema metodológico de la letra, la base de su programa. En tal sentido, la letra representa tanto un lugar conceptual como un lugar epistemológico. Desde una perspectiva conceptual, un aspecto particularmente problemático en el estudio de la letra es la falta de una definición precisa que dé cuenta de la multiplicidad de formas en las que ésta se presenta o, cuando menos, señale sus características más importantes dentro de las disciplinas que la estudian. Esto es, desde el psicoanálisis, “desde la lingüística, la etnología estructural o la lógica combinatoria” (cf. NANCY & LACOUÉ-LABARTHE, 1973, p. 16).

Desde una perspectiva epistemológica, en particular a partir del psicoanálisis de Lacan, el desafío global de la operación lacaniana ha sido justamente inscribir en su discurso una verdadera relación del

psicoanálisis al orden teórico en general. En efecto, el intento de Lacan ha consistido en romper con el sistema de una “recepción” del psicoanálisis al campo teórico reorientando la práctica psicoanalítica, más bien la clínica de su función ortopédica, hacia una reconstrucción epistemológica sobre la práctica psicoanalítica misma. De suerte que aquello producente del psicoanálisis al campo teórico es precisamente su intervención, pero a partir de un “exterior” que desafía a la propia teoría en general en su discursividad sistemática.

Una de las principales líneas que ha legitimado un discurso tanto conceptual como epistemológico en el psicoanálisis lacaniano, y que será uno de los aspectos de la operación lacaniana que se abordará en este momento del artículo, es la intención por parte de Lacan de producir una unidad acabada de palabra o texto el cual reúne en la enunciación todo el desafío del trabajo mismo psicoanalítico, a la vez que difiere de la totalización de los enunciados. Desde esta perspectiva, el discurso lacaniano es, al mismo tiempo, una determinación teórica-epistemológica del lugar del análisis, así como la relación de los conceptos.

La puesta en escena de esta articulación conceptual y epistemológica tuvo lugar cuando Lacan realizó una intervención para un público universitario en la Sorbonne. Intervención que registra el aspecto simbólico del pasaje a lo teórico. El texto que había pronunciado Lacan en la Sorbonne fue *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, redactado y pronunciado el año 1957 y es en ese y con ese texto que se evidencia la articulación entre lo conceptual y lo teórico-epistemológico.

La ocasión del discurso de Lacan a través de *L'instance de la lettre*, se pudo ver en el hecho de un ejercicio de inscripción que tuvo tres registros. Por una parte, *L'instance* fue un discurso universitario; por ende, presupone un distanciamiento del discurso técnico dirigido a los

psicoanalistas, pero un acercamiento a la *letra* propiamente tal¹. Por otra parte, *L'instance* se inscribe como un discurso teórico en el orden del saber y de una cierta verdad. Finalmente, *L'instance* es también un discurso para los analistas, pero sólo a través de la mediación de los otros dos discursos. Así, es en este texto de Lacan donde se instala su teoría de la letra.

Lacan precisa dos versiones del concepto de letra; la primera, a partir de los desarrollos de los años 50, tiene relación con el escrito del año 1957 que lleva por nombre *Instancia de la letra en el inconsciente o la razón de Freud*. Época de plena dominancia del registro Simbólico; la segunda, está presente en *Lituraterre*² escrito en los años 70, época de predominancia de lo Real y que encuentra a Lacan preguntándose no por

¹ A partir de la noción de *Escrito*, se puede hacer una constatación de los lugares por los cuales se identifica la enseñanza de Lacan en general. En el caso del lugar del *discurso*, que no es sino todo el aspecto teórico-epistemológico en Lacan, éste se ve materializado en los *Seminarios* ya que es en los *Seminarios* donde Lacan va articulando su determinación teórica, así como el lugar de los conceptos. Ahora bien, cabe preguntarse ¿por qué *L'instance de la lettre* es un *escrito*? Y ¿por qué está situado en la época de los *Escritos*? Si se hace un recorrido de cómo se inauguran los *Escritos* se puede advertir que el texto el cual abre los *Escritos* es el *Séminaire sur «la lettre volée»* de Poë redactado en 1955 y que ya llevaba las marcas de la teoría, es decir, del *discurso*. En este contexto de la formación del lugar de los *escritos*, la insistencia por parte de Lacan de nombrar *l'instance de la lettre* como un “escrito” no es casual. No sólo porque nació posterior al *Séminaire sur «la lettre volée»*, seminario que ya llevaba las marcas del *discurso*, a saber, llevaba las marcas de un orden de saber y de una cierta verdad; sino más aún, porque el contenido de *L'instance de la lettre* es justamente la inscripción de la demanda de la letra, a saber, la escritura de una traza, la estructura localizada, situada del significante y que comanda la red diferencial del movimiento significante. La letra es el *Escrito* que teoriza el *discurso*. Su solicitud es la articulación de *Escrito* y *discurso*. Sin duda, el hito que representa dicha articulación y, más aún, la instancia de la letra se encuentra especificado en la calificación literaria de sus auditores en la Sorbonne, cuando la Universidad designa como Facultad de “Letras” el espacio donde se enseña la licencia en literatura.

² *Lituraterre* es un neologismo que Lacan había inventado y si se puede hacer una traducción de dicho neologismo, Lacan lo traduce como “Tachaduratierra”, tal como se indica en la página 29 de *Otros escritos*, en la segunda nota del escrito y quiere decir *litura*, que en latín significa tachadura, así como *terre* que en francés es tierra.

las propiedades del significante, sino por cómo a partir de la palabra, se toca lo Real.

En la época de la letra de los años 50, particularmente el año 1957 donde escribió la *Instancia de la letra en el inconsciente*, Lacan está influenciado por la lingüística de Ferdinand de Saussure. En este contexto, *L'instance de la lettre* es un escrito que se inicia con el “sentido de la letra” definiendo la letra como “ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (LACAN, 2009, p. 475). Las partes de esta definición se erigen en varios sentidos, o bien, según el sentido que se le quiera dar a la materialidad de la letra, en términos de soporte material del lenguaje; o también, el valor que subyace en el mismo genitivo “sentido”, a propósito del subtítulo que inaugura *L'instance de la lettre*.

Todo esto puede ser en parte cierto, inclusive si se insiste sobre la “significación del concepto de letra; o bien, el sentido que produce la letra, incluso el sentido que es la letra; o bien aún tener un sentido de la letra” (cf. NANCY & LACQUE-LABARTHE, 1973, p. 27). Pero nada de esto puede limitar lo que Lacan está intentado decir cuando utiliza el término Instancia registrado en el título de su escrito de 1957.

La teoría de la letra en Lacan deriva su interés del hecho de que ofrecería una teoría del sujeto de lo que se podría llamar una tachadura que hace existir al sujeto o la letra que lo marca y que lo hace existir. En esta perspectiva, el “sentido de la letra” donde se instala la teoría de la letra plantea el hecho de que el sentido mismo, su valor de sentido o la producción de sentido de la letra, así como la unidad entre sentido y letra conlleva “[...] descifrar lo que sólo puede parecer una repetición de la primera parte en las dos partes siguientes (la letra en el inconsciente - la letra, el ser y el otro), repetición destinada a permitir la articulación de la teoría de la letra sobre el propio psicoanálisis” (cf. NANCY & LACQUE-LABARTHE, 1973, p. 21) desarrollándose un juego continuo de repetición y articulación.

Por tal razón, el “sentido de la letra” se enmarca dentro de una recreación, por medio de una repetición articulada, metafórica que domina todo el escrito de *L'instance de la lettre*, es decir, no sólo es un hecho el que el “sentido de la letra” en el inconsciente se produzca en la metáfora, sino que además en su estatuto de epígrafe toma en cuenta su legibilidad en la medida que va trazando su funcionamiento mismo de forma metafórica y esto cobra relevancia cuando se deja aparecer la “figura” de una literalidad de la metáfora. De esta forma, todo parece indicar que el estatuto de la literalidad metafórica apunta a la disposición que subyace en la letra que nombra la instancia, es decir, a la propia autoridad, a la solicitud de la letra en lo que tiene de posición dominante, de insistencia en su perseverar como materialidad en el significante. Por lo que no sería de extrañar que la actividad de la metáfora, en y como letra, al sustituir las posiciones conlleva un ejercicio de proceso que insiste designando, no sólo una de las acepciones del término instancia, sino igualmente, es el concepto por medio del cual se traza, se marca la especificidad de la cadena significante, su sentido y su insistencia inscrita en la instancia de la letra.

Cabe tener presente que la segunda parte del título, a saber, *ou la raison depuis Freud* no será profundizada en este apartado, no porque carezca de relevancia, sino porque para efectos de la centralidad de este artículo, el punto esencial era presentar un argumento sólo a partir de la primera parte del título del escrito sobre *L'instance de la lettre* de Lacan con el propósito de esquematizar su legado en la teoría del sujeto de Alain Badiou y cómo el sentido de la letra está imbricado en el matema de Badiou.

Aunque la temática de la letra y particularmente de la instancia tenga su origen en la teoría del sujeto en Badiou, el punto esencial de su teoría fue puesto, a nuestro juicio, sobre discusión con Hegel. Este punto

esencial es que el sujeto clivé o sujeto tachado de Lacan tiene su significación en la dialéctica hegeliana. En efecto, lo que Badiou parece querer elucidar en su teoría del sujeto es algo subyacente que vincula la letra lacaniana con la dialéctica hegeliana. Viendo en este vínculo la expresión de una exigencia de rigor, donde el estatuto del matema implica una necesidad para pensar dos juegos dialécticos que Badiou identifica en Hegel, una dialéctica materialista y otra idealista (*cf.* BADIOU, 1982, pp.21-22)

Si el sujeto barrado o tachado de Lacan se constituye *en* y como escisión, entonces la lógica que opera en dicha constitución es justamente la unidad entre el funcionamiento como lugar subjetivo y lo que funciona en ese lugar. Y que no es sino un vacío o un espacio *en* la escisión que Badiou ha denominado, tal como se ha dicho en el acápite anterior a propósito de su teoría del sujeto, *esplace*. Se podría decir que el *esplace* es aquello que Lacan nombra como el lugar de la metonimia en el cual [este lugar] es el sentido de la letra; sentido que le otorga al significante tomar lugar. Por consiguiente, la insistencia metonímica aquí tiene que ver con el lugar oculto [metonímico] que insiste como presencia en el movimiento de sustitución metafórico en la cadena significante.

Si bien, se podría decir que existen dos versiones del concepto de letra en las enseñanzas de Lacan, la primera desarrollada en *L'instance de la lettre* que ya se ha mencionado, y la segunda versión presente en *Lituraterre*, lo cierto es que en ambas versiones — aunque cada una bajo épocas de sus enseñanzas distintas— se puede constatar una suerte de matema-lidad en la cual se inscribe una materialidad (época de la *Instancia* y del registro simbólico) así como la marca de la escritura mediante la tachadura (época de *Lituraterre* y del registro de lo Real).

Ahora bien, existen igualmente dos cuestiones centrales que revelan diferencias entre ambas versiones. La primera es que “la escritura, la letra, está en lo Real, y el significante, en lo simbólico” (LACAN, 1971,

p. 114). La segunda es que “lo que escribí con la ayuda de letras sobre las formaciones del inconsciente no autoriza a hacer de la letra un significante [...]” (LACAN, 1971, p. 110). Visto desde estas dos diferencias o grados de diferenciación, se puede decir igualmente que la letra no es el significante, aunque sí su efecto de desecho, de resto. Tampoco es signo, porque no viene a representar algo para alguien. De lo que se trata con la letra es que es esa huella de nada que, no obstante, es la reunión de lo que ella se escribe y se tacha a la vez. Es una “tachadura de ninguna huella que está de antemano”³ (LACAN, 1971, p. 19 [9])

En este marco, la influencia de Lacan y en particular la especificidad de la letra, así como el lugar de lo Real, en la filosofía de Badiou cobra relevancia en la acentuación de su teoría del sujeto. Al menos se puede constatar, no sólo en su libro *Théorie du sujet*, sino también, en el primer volumen de *El ser y el acontecimiento*. En tal sentido, la comprensión filosófica que tiene Badiou respecto a Lacan se presenta como una propuesta que anuda conceptos centrales en las enseñanzas de Lacan en relación con sus propios conceptos filosóficos: letra, Real, sujeto, acontecimiento, incluso la idea de un no-Todo por nombrar algunos y con un ineludible intento por sistematizarlos a través de la noción de matema.

³ La versión original donde Lacan escribió este texto titulado por él *Lituraterre* se encuentra en una revista de literatura de difícil acceso. Es por esto que aquí hacemos referencia a la clase 7 del *Seminario XVIII* del año 1971. Es en la sesión del 12 de mayo de 1971, la cual se enmarca dentro del conjunto de cursos dictados y compilados en el *Séminaire XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblante*, donde Lacan explica el tema de la tachadura de ninguna huella en el contexto del trazo unario. Lo que intenta decir sobre el trazo unario es que cuando se da su borradura, ésta al mismo tiempo hace existir al sujeto, lo designa. Más bien, se hace sujeto. En consecuencia, estas dos etapas marcan la distinción, así como la reunión que hace posible lo que se borra de la borradura en el trazo unario. En esta edición, este contexto ocurre en la página 9. En la versión traducida está ubicada en la página 19. Se han considerado las dos versiones debido a la notable dificultad que ofrece este escrito a la lectura.

Ahora bien, en este contexto no es la pretensión diseñar un esquema exhaustivo de las diversas formas en que Badiou aborda las categorías del psicoanálisis lacaniano. Sin perjuicio de aquello, se puede apreciar que en lo que él denomina como procedimientos de operación, lo que se especifica como un operador de verdad en Lacan, y lo que se ha denominado en este artículo como su matemática de la letra en el sujeto barrado, es el procedimiento de verdad de la huella, del resto, o del exceso Real, teniendo por condición acontecimental un lugar como la composibilidad de hacer advenir situaciones aleatorias en su misma presentación. La importancia y alcance de la composibilidad de hacer advenir situaciones aleatorias quiere decir que es en esa aleatoriedad donde actúa el procedimiento genérico de una situación que es en-sí misma singular y que, a su vez, hace aparecer el enunciado “hay sujeto” como algo aleatorio y que no es transitivo respecto del ser” (cf. BADIOU, 1999, p. 432).

Puede decirse que esto último comporta una extrema relevancia en lo que respecta a la noción de forzamiento con relación a la lengua. Su teoría de las condiciones de composibilidad —incluso en su programa filosófico entendido como “filosofía del acontecimiento”— se vuelve inseparable de una propuesta de ontología en que no existe el Uno-Todo, pero sí su ontología favorece el acontecimiento en cuanto devenir contingente dentro de lo múltiple, a saber, de lo Real.

En resumidas cuentas, aquel forzamiento que se da su existencia en la lengua, y que por medio de este forzar la lengua misma tiene acceso a lo múltiple puro, es decir, multiplicidad sin el Uno, es lo que llevará a Badiou a ir más allá de Lacan. (BADIOU, 1999, p. 429).

Llamaré «forzamiento» a la relación implicada en la ley fundamental del sujeto. Que un término de la situación *fuere* un enunciado de la lengua-sujeto quiere decir que la veracidad de ese enunciado en la situación por-venir equivale a la pertenencia de ese término a la parte indiscernible que resulta del

procedimiento genérico. Por consiguiente, que ese término, ligado al enunciado por la relación de forzamiento, pertenece a la verdad. O bien que, encontrado por el trayecto aleatorio del sujeto, ese término ha sido indagado *positivamente* en cuanto a su conexión con el nombre del acontecimiento. Un término fuerza un enunciado si su conexión positiva con el acontecimiento fuerza al enunciado a ser verídico en la nueva situación (BADIOU, 1999, p. 444)

Se ha intentado presentar el lugar del sujeto dentro del acontecimiento de su verdad en la teoría badiouiana sin dar una respuesta o solución, toda vez que entra en escena el tiempo lacaniano en su programa filosófico. Una relación entre Lacan y Badiou o Badiou lector de Lacan que puede ser experimental, sistemática o sacrificial. En su *Théorie du sujet* se pueden establecer o bosquejar ciertos acuerdos como discrepancias entre Lacan y Badiou. Por una parte, hay acuerdo en relación con el sujeto en el sentido en que este se deja inscribir en el matema; a su vez, hay verdades y tales verdades hacen agujero en el saber. Por otra parte, hay discordancia cuando Lacan plantea que para que la verdad esté a salvo ahí donde ella se enuncia, a saber, en la cadena significante, entonces es necesario que el sujeto: punto-nulo, se eclipse cayendo cada vez más en el intervalo entre significantes. En cambio, Badiou dirá que la verdad existe por ser indiferente al lenguaje, siendo el sujeto una ocurrencia del acontecimiento quien soporta lo indiscernible de él en una aproximación finita mediante una nominación suplementaria y por medio de un trayecto aleatoriamente fiel.

Desde estos acuerdos como discordias entonces, si es necesario ir más allá de Lacan (BADIOU, 1999, p. 429), esto nos lleva al segundo nivel de reflexión, y es la lectura que Badiou realiza de Hegel a través de las categorías de Todo, Vacío, así como de Espacio en cuanto ser-ahí. O por qué leer a Hegel podría ser una “estrategia especulativa”, tomando esta fórmula como horizonte el cual ha guiado el conjunto del tercer volumen

de su obra mayor *La inmanencia de las verdades. Ser y acontecimiento 3* del año 2018.

2. Badiou ¿Lector de Hegel?

La noción de Todo, que progresivamente se fue articulando en diversos episodios del pensamiento de Hegel; no sólo mediante la Idea de lo Absoluto, sino también a propósito del despliegue de la conciencia cuando ella experimenta, intuye y sabe la totalidad de la experiencia que no es sino la unidad de la comunidad como multiplicidad concreta —y por qué no decirlo, también durante la tradición ontológica desde Parménides con su Ser-Uno hasta las proclamas antisistema contemporáneas que negaron su estatuto sentenciando dicha noción como su final por su interpretación totalitaria de totalidad— posee una etapa de desarrollo importante en la filosofía de Alain Badiou.

Aquella noción [Todo] se convierte, en la ontología de Badiou, en una categoría clave para pensar, en su Gran Lógica, su inexistencia y proponer el ser-múltiple o, más bien, la multiplicidad pura que no es sino el sin-Uno.

La propuesta de Badiou la encontramos, en primer lugar, a partir de una construcción “sistemática” de la filosofía que se ubica en los márgenes de lo que la tradición filosófica ha determinado como sistema cerrado y totalizante, el cual se ha constituido “a partir de un fundamento, idea o principio necesario que ha tenido como exigencia expresa un saber absoluto” (cf. GRASSET, 2022, p. 119). Se puede resaltar, en sus periodos de reflexión filosófica, que es en la época de madurez donde Badiou elabora un sistema filosófico que podría denominarse como “filosofía del acontecimiento” (cf. GRASSET, 2022). Este pensamiento del acontecimiento hunde sus raíces en un verdadero programa filosófico,

cuyo ámbito de ejecución no se ha limitado a una mera declaración teórico-conceptual, sino más bien a una toma de decisión ontológica la cual afirma que lo Uno-Todo no *es*. Por ende, lo que existe es un “hay” no-Todo.

En virtud de lo anterior, el programa filosófico que ha construido Badiou en cuanto una forma sistemática de pensamiento, e inscrita en su etapa tardía de madurez, es totalmente consistente con su comprensión de la ontología y con una característica distintiva de su operación. De hecho, se podría organizar su época tardía, considerando los tres volúmenes de su filosofía del acontecimiento, como el resultado más acabado de su pensamiento. Ahora bien, eso no importa ahora. Lo que sí importa es lo que se podría llamar una propuesta ontológica, dentro de su programa filosófico, *prismática* de su trabajo. Una propuesta teórica-ontológica articulada en cinco componentes desde los cuales aquel prisma se disemina hacia todos lados: finito, infinito, múltiple, vacío, todo que desembocan en una topología acontecimental del sujeto junto con sus procedimientos de verdad.

Ya sea que cada uno se mueva desde lugares acontecimentales ontológicos hacia modos de aparecer lógicos, o desde alcances puntuales de localización múltiple hacia sus mismas composibilidades generales, lo cierto es que aquellos componentes se van yuxtaponiendo matemáticamente y en consonancia con una ontología especulativa absoluta. Estos serían sus procedimientos de verdad.

En atención al carácter introductorio de estas notas y del panorama general de su filosofía ontológica nos concentraremos solo en algunos aspectos de su programa, con el fin de ir identificando su lectura de Hegel y cómo en dicha lectura se podría advertir una estrategia especulativa en virtud de la cual le ha posibilitado a Badiou levantar su metodología matema-ontológico.

Tanto en *Ser y acontecimiento* como en *Lógicas del mundo* Badiou presenta una lectura de Hegel que la hace comparecer en un plano en el cual la concepción lógica-ontológica de Hegel mismo se vuelve problemática. Superar esta dificultad es identificar de forma esquemática la situación y su estado respecto a ciertas categorías utilizadas por Hegel y cómo son leídas por Badiou. Si bien, dentro de la cronología de desarrollo de su sistema, en su etapa tardía, el volumen *Lógicas del mundo* fue posterior a *Ser y acontecimiento*, lo cierto es que se tomará la decisión de examinar primero *Lógicas del mundo*, particularmente el capítulo sobre Hegel que analiza Badiou, a propósito de su “Gran lógica 1. Lo trascendental” (BADIOU, 2006, p.119, ss., 131-164; 165-174), ya que es en este episodio de su Lógica 1 donde Badiou se hace cargo de la noción de Todo en Hegel, pero con la salvedad de discutir la noción de ser-ahí tal como la considera Hegel.

Al comenzar *Lógicas de los mundos* Badiou intenta llevar a cabo la continuidad del programa del *Ser y el acontecimiento*. En este segundo volumen de “Ser y acontecimiento”, la lógica que desarrolla Badiou tiene que ver con la cuestión del aparecer que no es sino la teoría del ser-ahí, es decir, del ser tal y como aparece, o se muestra en una situación y disposición que lo inscribe en un mundo singular. De lo que se trata en ambos programas, es de un desplazamiento desde la ontología, profundizada en *Ser y acontecimiento*, hacia la lógica del aparecer. Dicho en otras palabras, en esta obra Badiou sostiene un argumento cuya tesis ocupa todo el centro de este volumen y lo que se detalla en su tratamiento argumentativo es que:

[...] así como el ser en tanto ser es pensado por la matemática (lo cual está argumentado a lo largo de *El ser y el acontecimiento*), el aparecer, o el ser-ahí-en-un-mundo, es pensado por la lógica. O, más exactamente: “lógica” y “consistencia del aparecer” son una sola y misma cosa. O aún: una teoría del objeto es una teoría lógica, completamente ajena a toda doctrina de la representación o del referente. [...] “Gran Lógica” explicitan por completo lo

que es un mundo, un objeto de ese mundo, una relación entre objetos. [...] *Lógicas de los mundos* trastoca por completo la articulación de lo trascendental y de lo empírico poniéndola bajo la condición del acontecimiento [...] si *Lógicas de los mundos* merece el subtítulo de *Ser y acontecimiento 2*, es en la medida en que la travesía de un mundo por una verdad, captada primero en su tipo de ser, se encuentra aquí esta vez objetivada en su aparecer, y su incorporación a un mundo despliega lo verdadero en su consistencia lógica (BADIOU, 2008, p. 56)

Sin embargo, si nos limitamos al despliegue “analítico” de su Gran lógica inscrita en este volumen, nos encontramos ya con tres niveles metódicos de indagación. Por lo general, Badiou comprende el término analítica, primeramente, como una ley trascendental del ser-ahí; segundo, ley que, a su vez, opera en y como teoría de los mundos; tercero, permite la “exposición” de la misma lógica de los mundos (*cf.* BADIOU, 2008, p. 333). Al tener un componente trascendental [exposición de leyes que se van objetivando y que van operacionalizando el que la multiplicidad llegue a ser-ahí] y otro fenomenológico [ser-ahí en su aparecer o manifestarse, el cual constituye un mundo o la objetividad que el ser-ahí (se) experimenta en sus múltiples modos como otro-mundo], la particularidad del procedimiento “analítico” de la lógica trascendental “fuerza”⁴ a que la multiplicidad llegue a ser-ahí en su aparecer. La problemática nuclear en la especificidad de la “Gran Lógica 1. Lo trascendental” (BADIOU, 2008, p.119 y ss.) es la localización mundana del aparecer. Por ende, su recorrido es la exposición trascendental del aparecer del ser-ahí.

Ahora bien, pese a que todo su planteo se apoya en última instancia en una topología del ser-ahí, el eje de investigación es la insistencia de un estatuto del ser en su multiplicidad de ser-ahí, es decir,

⁴ Véase la cita sobre el concepto de forzamiento en el acápite sobre Lacan de este artículo. Cita que es recogida de la página. 444 del volumen 1 *Ser y acontecimiento*, a propósito de la teoría del sujeto en relación con Lacan.

de multiplicidades puras, cuya verdad acontecimental es del orden del vacío. El Vacío, como nombre propio del ser en su multiplicidad pura, compositibilita inscribir un lugar, un espacio del ser-ahí en su grado de existencia y en sus modos de aparecer en el mundo. Mundo en cuanto es definido por Badiou como situación.

En este acercamiento, durante el recorrido lógico de una “filosofía del ser-ahí” (BADIOU, 2008, p. 116), a la delimitación de lo trascendental el cual organiza la situación del ser o multiplicidad pura, es que aparece Hegel. Dentro de este análisis, interesa particularmente la discusión por parte de Badiou en relación con la operación que desarrolla Hegel respecto no sólo a la categoría de Todo, sino más aún a la noción de ser-ahí en la *Ciencia de la Lógica*. Dicho análisis nos parece del todo discutible, pues toma como punto de partida una noción de Todo como resultado absoluto.

Partamos de la base que la filosofía de Hegel se decide por una totalidad inmanente que explica el contenido propio de la experiencia, de las multiplicidades en sus singularidades en-sí y para-sí, a saber, en su desarrollo, sin perderse en dicotomías ni en vacías abstracciones. El pensamiento hegeliano se ofrece así como una crítica que sea capaz de superar el paradigma de la conciencia representativa, del entendimiento finito en cuanto pensamiento que separa y que está inscrito en el momento de la razón como intelecto.

Una de las dificultades metodológicas que se han encontrado en el examen que ha esbozado Badiou es que su eje de atención sea tan disperso, lo cual resulta complejo encontrar los lugares específicos en la obra de Hegel donde Badiou hace su crítica. Nos referimos al modo cómo se desplaza de ciertos episodios de la obra de Hegel hacia otros.

Sabemos que en Hegel el concepto de Todo es considerado de manera distinta en la *Fenomenología* como en la *Ciencia de la lógica*. Si nos detenemos en la *Fenomenología* texto extremadamente difícil; no obstante, muy recapitulativo en sus secciones a propósito de cómo el saber

y la verdad para que sea verdad en su saber tiene que ocurrir, el concepto de Todo es la realización de la totalidad del saber de la conciencia. Esto se ve reflejado en el hecho de que en cada etapa del despliegue de la conciencia existe el movimiento en que el *ser* del espíritu es *ser algo* que se va sabiendo y se va asumiendo en su vida efectiva. Esto se cumple porque hay una lógica interna que va ocurriendo y esa es su verdad. Dicha lógica actúa mediante ese *ser* cuyo concepto, para que sea efectivamente el concepto lógico de la racionalidad del movimiento de realización del todo, tiene que “hacerse ser”. Sería el concepto puro vivido en la comunidad. Necesariamente Badiou se tiene que contestar lo siguiente:

Se ve aquí que el axioma del Todo conduce a una figura del pensamiento como saturación de las determinaciones conceptuales, desde el exterior hacia el interior, desde la exposición hacia la reflexión, desde la forma hacia el contenido, a medida que, como dice Hegel, se obtiene el “ser lleno” y el “concepto que se comprende a sí mismo”. Esto se opone absolutamente a las consecuencias axiomáticas e igualitarias de la ausencia del Todo. Para nosotros, es imposible jerarquizar los mundos o suturar la diseminación de los entes-múltiples. Para Hegel el Todo es también una norma: evalúa el punto en que está el pensamiento acerca de él, configura la Ciencia como sistema (BADIOU, 2008, p. 167).

La interpretación de estas formulaciones por parte de Badiou no parece casual, más si se tiene presente que el filósofo sostendrá que, más allá de coincidir con Hegel sobre la identidad entre ser y pensamiento, la “identidad es ocurrencia local y no un resultado totalizado” (BADIOU, 2008, p. 167). Más aún, resulta del todo confuso sostener que existe una jerarquización en Hegel, así como que el resultado fuera el objetivo del proceso dialéctico del Todo. Para Hegel el Todo no es sólo un resultado, sino que es, en el contexto de la *Fenomenología*, el saber absoluto que tampoco significa saberlo todo, ya que el Todo es la comunidad humana que se sabe a sí misma, como unidad de ella en ella misma. En tal sentido,

el saber absoluto, como Todo es la totalidad múltiple que aparece como saber y a sí mismo manifestado como concepto en su aparecer singular.

Por su parte, y en relación con la noción del ser-ahí, Badiou examina de forma bastante detallada lo que entiende Hegel como ser-ahí. Particularmente, cuando hace referencia de modo discreto sobre los momentos del ser y del no-ser en la topología, siguiendo los términos de Badiou, del ser-ahí hegeliano. Sin embargo, la caracterización a la cual apunta Badiou cuando señala el tema de la realidad como el momento de la “unidad del ser-en-sí y del ser- otro, o incluso el momento en que el ser determinado tiene en sí mismo el soporte de ser de toda diferencia en relación con el otro [...] ser-para-otra-cosa” (BADIOU, 2008, p. 169), conlleva advertir su lógica del mundo, pero bajo el prisma de una identidad-múltiple situada mediante diferenciaciones variables. Lo que hace de su lectura la inscripción de una lógica racional matemática. Lo cual se aleja absolutamente de la lógica racional de la concepción sobre la realidad en su efectividad, tal como la plantea Hegel. Dicho de otra manera, Hegel no recurre a las matemáticas ni a la cuantificación de la realidad cuando pone en marcha la lógica racional del concepto en su efectividad.

Si nos detenemos en la sección razón de la *Fenomenología*, ahí Hegel habla de tres formas de la razón: Primeramente, razón como intelecto que es lo que se nombra como entendimiento, en alemán como *Verstand*, entendimiento como pensamiento finito y fijo que separa. Incluso, existen dos especificidades de esta forma de la razón: i) razón como *Vernunft* en un sentido ontológico de lo que deviene [*das Werdende*]; ii) razón como *Verstand* que, en sentido ontológico apunta a lo devenido, lo que ya es [*das Gewordene*]. En segundo lugar, razón como estado de cosas, que es la expresión de la cultura en que impera el racionalismo abstracto. Por último, razón en sentido estrictamente ontológico que sería el funcionar puro de lo que es real, algo racional [*Vernunftig*] como estado

de cosas que funciona de acuerdo a una lógica. “Lo efectivamente real es racional” quiere decir que su movimiento está regido por una lógica. “Lo que es racional es efectivamente real” apunta a que la lógica es un funcionar que se hace ser efectivo.

Ahora bien, cuando Hegel habla de *Rationell* en latín, en el sentido de *Verstand*, a saber, como entendimiento, en ese nivel del entendimiento y no aún de la razón propiamente tal, está indicando la especificidad del pensamiento cuando se queda en el punto de vista de lo finito. Badiou habla de lo finito en el *Ser y el acontecimiento* cuando toma a Hegel para analizar el matema del infinito y por qué un infinito puede ser malo. Lo que ocurre en la dialéctica finitud/infinitud en Hegel es el modo cómo se da el mal en la sección de la religión manifiesta, situando precisamente el mal en la finitud y no en la infinitud tal como lo interpreta Badiou.

Sin embargo, es importante hacerle justicia a Badiou sobre el ser-ahí. En el capítulo titulado *Todo lo que forma parte de un todo es un obstáculo para él en la medida en que se incluye a sí mismo en él* (Tout ce qui est d'un tout lui fait obstacle en tant qu'il s'y inclut), Badiou va a destacar cómo opera la escisión en Hegel. Badiou ha identificado que, en el núcleo de la dialéctica hegeliana existen dos conceptos de movimiento y que él intentará desentrañar. Por una parte, el término de devenir-otro como despliegue del sí mismo en tanto concepto suturado. Por otra parte, el operador de la escisión inscrito en la unidad, a saber, en el Todo o, más bien, en la forma de lo Uno.

En este seno dialéctico, el vigor especulativo de ambos movimientos está puesto en la forma “alguna cosa” que, en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, remite al “ser-ahí”. Badiou se refiere con esta forma primera de la Lógica, a la especificidad con que el movimiento dialéctico se despliega en esa doble modalidad, ya que a través de aquella forma “alguna cosa”, lo que se genera es la relación dialéctica entre lo Uno y lo Múltiple, lo finito y lo infinito.

La confluencia especulativa de aquel doble movimiento en la dialéctica, a saber, el devenir-otro y la escisión; y a través de la relación Uno-Múltiple, finito e infinito, responde al desarrollo de lo cualitativo y de la fuerza contenidos en lo Uno o el Todo. Si lo Uno o el Todo obedece a una forma cuantitativa, de acumulación múltiple, esta cuantificación no puede estar desligada de lo cualitativo en cuanto “ser-ahí” de la forma “alguna-cosa” que Badiou lo toma de la *Ciencia de la Lógica*, particularmente de la Doctrina del Ser. Lo que intenta decir Badiou con esto, es que el salto de lo cuantitativo o acumulación múltiple a lo cualitativo, en un doble movimiento dialéctico de devenir-otro el cual escinde la unidad de lo Uno en-sí, provoca un efecto de Sujeto.

En este sentido, la especulación hegeliana le permitirá a Badiou sostener una estrategia especulativa en el sentido que la relación entre el Todo y lo Uno se materializa en su propia historicidad múltiple, cuando el “espacio de lo múltiple es el efecto del tiempo requerido por el concepto de lo múltiple” (BADIOU, 1982, p. 24). Finalmente, se podría sostener igualmente que el acuerdo extrínseco que une a Hegel y a Badiou es que ambos se deciden por una totalidad inmanente que explique el contenido propio del lugar del Todo como ontológicamente escindido, es decir, el todo es múltiple en la medida en que su devenir-otro en sí mismo es diferencia interna, es decir, es contradicción.

Por último, podría decirse que el pensamiento hegeliano ofrece de este modo una lógica por medio de la cual Badiou sostiene su esquema sobre el Todo y la escisión para pensar el *esplace* y el *hors-lieu* como espacios en cuanto resultado del efecto provocado por el movimiento dialéctico el cual sigue generando lo múltiple. He aquí que se puede aventurar su estrategia especulativa para esbozar una doctrina del espacio, tanto en Badiou como en Hegel.

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Du Seuil. Paris. 1982.

BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Trad. Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti, Nilda Prados. Manantial. Buenos Aires. 1988.

BADIOU, Alain. *Condiciones*. Trad. Eduardo Lucio Molina. Siglo XXI. Argentina. 2002.

BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Trad. Tomás Fernández & Beatriz Eguibar. Gedisa. Barcelona. 2002.

BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Trad. María del Carmen Rodríguez. Manantial. Buenos Aires. 2008.

BADIOU, Alain & NANCY, Jean-Luc. *La tradition allemande dans la philosophie*. Lignes, Francia. 2017.

GRASSET, Jean- Paul. La estrategia especulativa. Sobre la cuestión ontológica y meta-ontológica en Alain Badiou. Síntesis, revista de filosofía, Santiago, v.2, pp. 116-137, 2022.

HEGEL, W.G.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Abada. Madrid. 2010.

HEGEL, W.G.F. *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva. El ser (1812); la doctrina de la esencia (1813)*. Trad. Félix Duque. Abada. Madrid, 2011.

HEGEL, W.G.F. Fragmento 22. La superación de la conciencia como totalidad. En: *La primera filosofía del espíritu: Jena 1804/03*. Las cuarenta. Buenos Aires. 2017.

LACAN, Jacques. L'instance de la lettre dans l'incoscient ou la raison depuis Freud. En: *Écrits*. De Seuil. Paris, 1966.

LACAN, Jacques. Lituraterre. Revista *Littérature*, n° 3. Paris, 1971.

LACAN, Jacques. *Séminaire XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblante*. Du Seuil, Paris. 1971.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe & NANCY, Jean-Luc. *Le titre de la lettre*. Galilée. Paris. 1973.

New Truths in Alain Badiou's Thought

*Gorica Orsholits**

RESUMO

Neste artigo, examino a ideia de Badiou acerca do “valor infinito da verdade” como um importante imperativo da nossa era de pós-verdade. Os principais conceitos que são constitutivos para a compreensão da criação da verdade são o sistema matemático de teoria dos conjuntos, acontecimento, relações entre verdade e sujeito, verdade e política e verdade e arte. A condição da verdade parece essencial para a noção de Vida Real em Badiou. É por meio de uma melhor compreensão do que a verdade pode ser que uma visão e compreensão diferentes do futuro que está por vir podem ser exploradas.

PALAVRAS-CHAVE: verdade; infinito; acontecimento; vida.

ABSTRACT

In this paper I examine Badiou's idea of “infinite value of truth” as an important imperative of our post-truth era. The main concepts that are constitutive for understanding the creation of truth are mathematical system of set theory, event, relations between truth and subject, truth and politics and truth and art. The condition of truth seems essential for Badiou's notion of Real Life. It is through a better understanding of what truth can be that a different vision and understanding of the future to come can be explored.

KEYWORDS: truth; infinite; event; life.

* Pesquisadora independente, PhD em filosofia pela European Graduate School. gorica.orsholits@egs.edu

What is particularly fascinating for me in Alain Badiou's oeuvre is the concept of truth. With a certain philosophical courage (if courage can be philosophical) he tries to deactivate today's popular ideologies of relativism and scepticism in favour of an "infinite value of truth". Infinity is what keeps truth away from any predictability or any structural state involvement. He goes even more persistently against the currents and claims that new truths are universal immanent production within a particular world. "...a truth is also an exception to the world in which it is created, quite simply because it has a universal value." (Badiou, 2022, p. 27)

A question frequently asked is whether Badiou really separates his proposition of universal truth from Descartes' eternal truth which belongs to the realm of theology and is the creation of God. In his own words, the intent was to bring infinite truth back to Earth: "truths are created by a human subject - personal or impersonal, individual or collective - in particular worlds, with particular materials." (Badiou, 2022, p. 26)

At the end of the 20th century, it was easy to announce a time of post-ideology, post-truth, post-human, post-history, postmodernity, but it seems that these ideas were not fruitful, as if the world was not ready for them or perhaps they were flawed from the onset. We, the new generation of academics, eagerly adopted postmodernity and awaited the creation of a new subject to profoundly transform our collective existence and overcome ideological barriers of state and nation politics, and free ourselves from meanings imposed on us as truths. Unfortunately we find ourselves again in the vicious circle of fascist ideology which employs myth as the "ultimate form of truth" (Finchelstein, 2022, p. 15) to unify leaders, people and nation. We are witnessing the explosion of extreme nationalism, post-fascism, racism, and this poisonous combination emanates from a Pandora's box of mythical truths. It is becoming increasingly clear that the notion of truth participates in the production of

meanings which are the main drivers that can trigger the closure or opening of our being-together. For this reason it is very important, in Badiou's words, that "one must fight against skeptical or relative stance" which claims that universal truth is impossible and that everything is relative (Badiou, 2022, p. 27). We have even reached a critical junction in the understanding of the word *truth* as "name for a metaphysical fiction." (Badiou, 2022, p. 27) The problem of the appearance of truth leads to an inability to define new possibilities of our existence. "How are we to live really?" The answer can possibly be found in the "exceptional creation of new truths." (Badiou, 2006)

Thus the question arises: what does the truth look like in a post-truth era? Today it is quite interesting to analyze the state of truth in the face of contemporary technology, machines, and new ideologies. We are witnessing new political upheavals which are the consequence of not comprehending new political directions. Therefore, it is primarily old ideologies that are driven to extremes, which is very evident within right-wing political structures all over the world. Fear of new approaches to economy, organization of society, politics, environmental issues overshadowed the future for which we should be striving. Fear of new technologies culminates precisely in reevaluating our relation to truth, and their ability to create artificial life. It is up to us and it is our responsibility to create a just relation to technological advancement to ensure that new scientific achievements can break new ground for the humanity and the entire planet. It is clear that new technologies add new dimensions to our human existence and that they can strengthen but also rethink our responsibilities towards creation of new truths. Relativity of truth unfortunately has not brought any improvement to such a state of affairs, so it seems worthwhile to further explore Badiou's proposition of new principles of truth in relation to the creation of a *Real life*, implementing a meta-ontological, mathematical approach.

System of set theory

When we want to explore Badiou's new form of truth we have to take into account mathematics - specifically Zermelo-Frankel's system of set theory with the axiom of choice as an ontology. This does not mean that being itself is mathematical, but that set theory is the only demonstrable and completely transferable discourse on ontology, which does not rely on some privileged place of disclosure. "Modernity is defined by the fact that the One is not... that 'God is dead'... for we moderns, the Multiple-without-One is the last word on being qua being. Now the thought of the pure multiple, is called: 'mathematical set theory.'" (Badiou, 2008a, p. 65) The end of metaphysics thinks in a logical-mathematical way. In set theory Badiou saw a possible way to overcome the monistic understanding of truth. Only from the existence of an empty set (emptiness), it is possible to derive a set that has no other predicate except that it is a set according to the other axioms of set theory. But emptiness is not the presence of the absolute One; instead, it is an unrepresented seam of multiplicity and being.

Therefore every major concept of set theory can be understood as a concept of "modern ontology." (Badiou, 2008a, p. 65) The demarcation between philosophy and its conditions of politics, science, art and love is found in the treatment of set theory where the ontological character of mathematics is not internal to *working mathematics*, but through a philosophical intervention concerning the ontological property of mathematics. In his philosophical considerations of new truths mathematical absolute or the *absolute ontological referent* is the only feature able to bridge absolute and infinities.

Our thought can accept the essence of truth only by negative as "undecidability, indiscernibility, the generic not-all (pas-tout), and the

unnamable.” (Badiou, 1998, p. 58) Truth is not part of the judgmental process but always something new. It is crucial to distinguish truth from knowledge as Kant distinguishes between *reason* and *understanding*, as Heidegger does between *truth* and *science*. However, the immanent share of the human intellect in an adequate idea can be realized in accordance with two regimes, which Spinoza calls the *second type* and the *third type* of knowledge. The second type takes a steep path of proof, which requires logic, while the third type proceeds by means of *intellectual intuition*. Spinoza calls it *virtue*, Plato would no doubt say *justice* - the state of a human subject who reaches a complete knowledge of an adequate idea, because he was able to access it by means of a third type of knowledge. Finally, happiness is an affect of the True, which would not exist without mathematics and could not be concentrated in one intuition had it not been proven first. In Badiou's words:

“...we have an intimate tie between philosophy and mathematics (a tie strongly thematized by Plato himself.) If the philosophic concepts are in the end the form of the concepts of truth, then they must support the proof of formalization. Whatever this proof be. All the great philosophers have submitted the concept to an overwhelming, speculative form of formalization. I think this is why mathematics must have remained a passion for me? I scrutinize this precisely - in mathematics: What is thought capable of when it is devoted to, pure form? As the literality of form? And the conclusion I have progressively drawn is that what it is capable of, when it is ordained as pure form, is thinking being as such, being as being. Which gives my provoking formula according to which effective ontology is nothing else than constituted mathematics.” (Badiou, 2008b)

Rupture of the event

Truth is an event that occurs as a rupture in the established order of being and understanding as a disturbance within the given state of affairs. It is an unannounced creative interaction within generic procedures in politics, science, art or love. Unpredictable, immanent innovative crack within ordinary production of knowledge, known social norms, established methods of economic and political action, that is, life based on the doctrine of finitude. The emergence of truth is recognized by the subject (“an individual’s or a group’s becoming subject”) and by creating a completely new, real event that enables immanent production of truth which is universal (Badiou, 2022, p. 27).

Therefore, it is necessary to maintain that every universal presents itself not as a regularization of the particular or of differences, but as a singularity that is subtracted from identitarian predicates; although obviously it proceeds via those predicates. The subtraction of particularities must be opposed to their supposition. But if a singularity can lay claim to the universal by subtraction, it is because the play of identitarian predicates, or the logic of those forms of knowledge that describe particularity precludes any possibility of foreseeing or conceiving it. Consequently, a universal singularity is not of the order of being, but of the order of a sudden emergence. It is a break, a cut, a discontinuity, but not the process of becoming.

In the spirit of Heidegger’s understanding of being as an event, Badiou claims that being is pure multiplicity (multi-meaning, which can be adequately formulated only by mathematics), that is expressed structured according to the law of presentation. The notion of universalism is important, comprehensible in the light of relationships to the universal structure of being and the uniqueness of the event, which represents it in

a certain situation. A situation is an ontological given, a circumstance into which we are thrown by our own existence, for example, any given set of existence that is presented in a structured way. It represents the established, *normal* as normed, while the event signifies a supplement to every situation. As a void, an event is always the *nothingness* of a situation, it is immanent to it, at the same time being its edge or the unrecognizable that, as finite, exceeds it. That is why the subject, mobilized by the event and acting in the situation, needs to achieve a new way of being in order to succeed in going beyond the default state of affairs of a situation, beyond its structuredness. Truth is a process that follows from faithfulness to an event, at the same time forming the subject that names that event.

The truth that Badiou proposes is not a relation between thought and reality, but a fundamental change within reality itself or the revolutionary potential of a promising void within the situation itself, which has the energy to establish a new order and brings into focus the unrepresented, what is present in it, but invisible and unrecognized. Truth finds its path toward thought through the “process of the real.” (Badiou, 1998, p. 61) The appearance of truth arises from the rupture of the event which is conditioned on newness and supplement that inhibit the process of repetition. The “new theory of change” (Badiou, 2006) is highly dependent on *truth procedure*, especially the notion of radical change or event and *new truth* emerges into world by *truth procedure* as an outcome of the event. The event that happened cannot be evaluated but the subject is deciding to be faithful or not to the event and stop the process of undecidability.

New truth and subject

Dealing with the subject, Badiou pondered the way in which the human / animal can fully become a subject by radically creating a new truth, transforming the situation of the reality. The subject exists as something quite distinct from a mortal being, a victim, a sufferer or a sentient entity – as a right to immortality and infinity above all finitude and contingency. The fundamental characteristic on which subject's immortal being (*être immortel*) is based is her/his ability to live the truth. The subject can exist only as an eccentric, disappearing subject, as that which is not in its place. A signifier without meaning could appear in the field of the Other. It could therefore be argued that the case manipulates precisely the sufficiency of lack, as the field of the Other on which a signifier without meaning appears, that should represent a subject for another signifier, even though it is completely formalized, mathematized, because as a signifier without meaning it cannot represent anything. The deficit is formalized as an empty set. The subject is also formalized as an empty set. Or, since it is completely formalized, it is completely full because it is a pure ontological reality, of course, if mathematics is an ontology, as Badiou claims; because then it can also be in a place where it is not. In other words, the signifier without meaning is full because it is the closest to the ineffable core, the “has”, which is, in a way (so that it really is not), the signifier of the ineffable core, because the non-sense of the signifier without meaning can be replaced by any meaning. In the field of the Other, if things stand like this with a signifier without meaning, an event can also arise. The case is then the realization of the sense of the signifier without meaning, the case is the explosion of the first signifier, or the explosion of non-sense, on the one hand, as sense and, on the other hand, an explosion in sense. Various processes begin with it.

In addition, Badiou's dualist ontology, which is the conjunction of body and language, of being and event, opens the possibility for a new body to emerge through the eventual procedure. This new body contains elements of the biological but is not limited to only natural and vitalist functions. "The new concept of body [...] potentially include[s] whatever can be ground for truth procedure, whether it is organic or inorganic." (Badiou, 2024, p. xxxii) The new body emerges through the process of being reborn from the pre-existing bodies, thus always perpetuating the subject of truth through the process of a logical mathematical set of creative practices.

The event is excessive in relation to the situation and its condition; it is drawn from the knowledge that circulates within the state of the situation. An event can only be named and singled out retroactively within a situation and that is the subject's task. The subject, for Badiou, is not an everyday occurrence, but rather the subject of an event (events are rare), a subject that guarantees that the event took place. The subject must vouch for the event, since there is no objective truth about it. Then, in deciding that the event happened, the subject has to follow the consequences of the introduced novelty: it is the process of truth and assigning a supernumerary name to the event.

Political truth

"After my experience of mine workers strike in Belgium, I have given a philosophical order to myself: 'transform the notion of truth'" – announced Badiou (Badiou, 2008b).

Like mathematics, philosophy is from everywhere and for everyone: it has no special language, but there is a strict rule for drawing conclusions. The philosophical act is a repetition – but a creative one.

Creative repetition is based on variation of classical form bringing new order in the theoretical and practical domains while at the time same offering possibilities for new truths to appear. When, therefore, philosophy investigates politics, it cannot do so according to the criteria of pure freedom, or to the criteria of freedom of opinion. Philosophy is much more interested in the question: What can be a political truth?

The return of the political in Badiou's work is always centered around truth and subjectivity, and justice is always there as a political principle. Does the subject of truth escape the logocentric trap where the soul – spirit – is based on a structure of asymmetry and privilege, where spiritual self-realization does not lead to justice and equality for all? Equality and universality are the characteristics of a valid policy in the field of philosophy. Its classic name is: justice. For justice, equality is more important than freedom. And universality is more important than particularity, identity or individuality. For this reason, the general definition of democracy as the freedom of individuals is problematic.

The best paradigm of justice is probably, as Plato already explained, mathematics. In mathematics we find primordial freedom, the freedom to choose axioms. Then there is complete determinism, which follows logical rules. We must accept the consequences of our first choice and to accept that it is not freedom, but coercion, necessity and difficult intellectual work of finding concrete evidence. In mathematics we find a strong universal equality in the precise sense: a proof is a proof, and without exception for all who accept the initial choice and logical rules. Choice - consequences - equality - universality. Those four concepts describe, in this order, the paradigm of the political concept of justice.

In other words, the first political infinity refers to the infinite amount of possibilities that exist in a given historical context. This infinity requires a “selective analysis” (Badiou, 2022, p. 449) in order to choose and activate the real and new possibilities in the concrete situation. The

second one is “the infinity of state power” (Badiou, 2022, p. 449) where infinity of possibilities are based on state decisions which type of power is going to be used in the particular situation and what tasks are going to be determined.

Badiou insists on the particularity, both of the animalistic human and of the truth that conditions and induces the subject, making it impossible to build some general ethics. Politics has an advantage over ethics because it creates a new concrete reality. It is also superior in relation to philosophy, being one of the conditions of thinking that fulfills the prerequisites for the possibility of thinking the truth. Truth is understood universally as binding for everyone, but the place of its origin is always situationally determined and starts from some particularity. Truth is therefore the universal-singular of an event. In his ethics, Badiou thinks about truth in the categories of fidelity and trust in the event. The subject, that is constituted by the event, makes itself possible only through faithfulness to the truth of the event, which is decided as its own reality irreducible to a situationally determined state of affairs. Loyalty to that truth, which makes us subjects, represents the fundamental imperative of Badiou's ethics. What provides consistency and permanence to one's share within the subject initiated by the process of truth is called the ethics of truth. Everything that promotes persistence in the endless process of affirming the truth of an event can be called good.

“Within the subjective dimension of the declaration of equality, nothing else is of interest save the universality of this declaration, and the active consequences to which it gives rise.” (Badiou, 1998, p. 77) Justice is a political principle; it is not an ideal state but rather a “subjective figure that is affective, axiomatic, immediate.” Justice necessarily refers back to an “entirely disinterested subjectivity.” (Badiou, 2013, p. 393) Badiou advocates political antagonism as the only way towards the post-utopianism and towards the change of the existing political system, where

eventual rupture and truth procedure create conditions for *Real world* to happen.

Art as a producer of truth

At this point, it might seem that there is very little place for art in Badiou's work: "mathematical ontology" - expressly opposed to "poetic ontology" (Badiou, 2013, p. 9) - brought the crucial concepts of his philosophy. From the aspect of art, the visible ontological task allows us to evaluate the artistic truths immanent in the artistic processes themselves.

Badiou defines *inaesthetics* as a relationship between philosophy and art, which implies that art is a producer of truth and is not an object of philosophical consideration. Inaesthetics follows the *intra-philosophical effects* of art as thought and does not take works of art as examples for philosophical speculations, but as subjects of truth. So, for instance, when he claims that Mallarmé is a thinker of events, this does not mean that the poetry of Stéphane Mallarmé is an example of an event, but that poems such as *The Throw of Dice* (*Un coup de dés*) are rigorously considered contributions to the theory of events. The task of inaesthetics is to establish art as a condition of thought, and of truth. The truths that the arts produce are considered singular and immanent. If truth is immanent in art, it is produced by a sequence of works of art. Truth is singular if it belongs to the domain of art and cannot be reduced to other conditions, whether political, scientific or romantic, although it should be noted that in his work Badiou often connects artistic truths with politics, despite the thesis that they should not be reduced to politics. The truth of art cannot be reduced to philosophy either, because for Badiou philosophy itself does not produce truth but rather acts as a *messenger* between truths. Hence,

inaesthetics sees the artistic production of truth as singular and immanent and as *sui generis*.

Badiou gave an example of a poem by Alberto Caiero where truth, for him, can only be known by way of the physical connection to its material composition.

“That is why on a hot day
When I enjoy it so much I feel sad,
And I lie down in the grass,
And close my warm eyes,
Then I feel my whole body lying down in reality,
I know the truth, and I am happy.” (Badiou, 2022, p. 170)

Caiero's poem brings ontological intensity to the concept of the real, alienated poetic operations that interrupt the known freedom and gives us a notion of great liberation, a possibility of new truth.

Real life is absent, to remember Rimbaud's expression, Rimbaud as a true poet of youth, someone whose poetry is based on his entire life experience. Badiou's notion of *The Real life* is supposed to reject the radical desire of the *One*, to overcome internal contradiction and to envision synthesis. Dialectal thought demands a unity of opposites and gives a chance for the existence of a new human to emerge from the destruction of historical antagonisms, a new human of the *Real world* without fatherland or material possession or any predefined social bond, a subject able to produce truth and be faithful to it. “Faith, salvation, communism, transfinite, serialism are names used in declaration of love. These names are evidently capable of supporting the future anterior of a truth. They *displace* established signification and leave the referent void: this void will have been filled if truth comes to pass as a new situation.” (Badiou, 2013, p. 399)

Our entire existence eventually can be explained not as a search for ourselves, not as a process of becoming, not as an understanding of

another, not as a realization of a new philosophical thought, but as a process of truth creation where the realization of such a process will in fact simultaneously work on all these other fields of our realization as subjects. Badiou leaves room for further reflection on the realization of truths, but no room to abandon it and start to strive for some form of nihilism, a life devoid of meaning, and therefore unable to last as true life. Such view of life arises when the drive for death secretly dwells in the urge to live. That death drive unconsciously takes over life and breaks it down. It is clear that Badiou's truth procedure can create new ontological conditions as suggestions for our future existence.

Referências Bibliográficas

Badiou, A. (1998). *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy* (O. Feltham & J. Clemens, Trans.). Continuum.

Badiou, A. (2006). *Bodies, Languages Truths*.
<https://www.lacan.com/badbodies.htm>

Badiou, A. (2008a). *Numbers and Numbers*. Polity Press.

Badiou, A. (2008b). *Philosophy as Biography*.
https://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html

Badiou, A. (2013). *Being and Event*. Bloomsbury Academic.

Badiou, A. (2022). *The Immanence of Truths*. Bloomsbury Academic.

Badiou, A. (2024). *Images of the Present Time* (S. Spitzer, Trans.). Columbia University Press.

Finchelstein, F. (2022). *A Brief History of Fascist Lies*. University of California Press.

Alain Badiou leitor de Espinosa*

ALAIN BADIOU READER OF ESPINOSA

Pierre François Moreau

*Tradução: Luiz Baez***

*Revisão: Gustavo Chataignier****

* MOREAU Pierre-François. "Badiou lecteur de Spinoza", In Alain Badiou: penser le multiple, org. Ramond, Charles. Paris: Éditions l'Harmattan, 2002, p.391 (Anais do colóquio internacional de Bordeaux, consagrado a Alain Badiou, em 1999). Agradecemos à editora L'Harmattan, bem como ao seu autor, por gentilmente nos haverem cedido o texto à tradução.

** Professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ), Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação da PUC-Rio e Bolsista Nota 10 da FAPERJ

*** Professor do departamento de filosofia da Universidad Católica del Maule, Chile. Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 8.

É possível perceber, na obra de Alain Badiou, a presença e a importância constantes da figura de Espinosa – apesar das críticas que lhe são dirigidas. Exemplo recente está no prólogo do *Compêndio de metapolítica*: nele, a “filosofia resistente” é associada à sombra de Cavailles, que (segundo os comentários de Canguilhem) resistia por meio da lógica e do espinosismo¹. Indicaremos, nestas breves notas, alguns marcos dessa trajetória.

*

Começamos pelo início, ou melhor, pela origem: em meados dos anos 1960, Louis Althusser publicou *Por Marx* e depois, em colaboração, *Ler o capital*. Esse conjunto de artigos e esse trabalho de seminário visam renovar a compreensão do marxismo: sem dúvida superaram suas expectativas. Esses três volumes tiveram uma imensa repercussão, foram lidos para além do circuito restrito de filósofos e se situam no centro de toda uma série de polêmicas sobre o “corte epistemológico”, a alienação, a “prática teórica”. Em maio de 1967, Alain Badiou (1967) publicou na *Critique* um artigo intitulado “O (re)começo do materialismo histórico”, que, seguindo a proposta da revista, constitui menos uma resenha propriamente dita do que um estudo original – nesse texto, ele faz um balanço da situação do marxismo, interpreta a interpretação de Althusser (trata-se não somente de situá-la, mas também de assinalar os pontos de opacidade quanto a certas questões) e, enfim, tenta ir mais longe nas últimas páginas e resolver as dificuldades para as quais o próprio Althusser não havia encontrado solução e que poderiam até mesmo nem ter sido claramente formuladas.

A empreitada de *Por Marx* é definida em relação àquilo de que ela se afasta: as “mercadorias danificadas” que se faziam passar por marxismo

¹ Devo mencionar o notável artigo de Morgens Lake (1999), bem como o trabalho em curso de Françoise Barbaras.

e que podem ser reduzidas a três categorias: o “marxismo fundamental” (Garaudy e as “teorias” da alienação fascinadas pelo Jovem Marx), o “marxismo totalitário” (os defensores do *diamat*) e o “marxismo analógico” (Lukács e Goldmann). Atribui-se a Althusser a preocupação rigorosa de procurar o marxismo onde ele se encontra – no *Capital* – e de descobri-lo no registro de uma epistemologia rigorosa, cuja formação deve mais a Espinosa e Kant que a Bachelard. De fato, por que evocar “a regra concedendo toda atribuição de Totalidade ao imaginário” (Badiou, 1979, p. 12)? E, mais adiante, por que reiterar que “o acesso à totalidade nos está vedado; é o que estabeleceu, com rigor, a primeira crítica kantiana” (p. 31)? Ademais, os dois conceitos aos quais se resume a empreitada hegeliana (considerada, à época, o continente do qual se deveria escapar para fundar o materialismo histórico) são totalidade e negatividade; e, contra a totalidade, era a crítica kantiana que era válida previamente: “em muitos aspectos, a dialética transcendental é o território secreto da polêmica althusseriana”; “a teoria da produção dos conhecimentos é uma forma de esquematismo prático. A filosofia do conceito, esboçada por Althusser como já o tinha sido por Cavailles, assemelha-se muito com a apresentação do campo estruturado do saber como campo multitranscendental sem sujeito” (p. 31). A crítica da negatividade, por sua vez, se decifra sobretudo em termos espinosistas: à causalidade expressiva se opõe a rejeição da finalidade; à interioridade espiritual da ideia se opõe a teoria da ideia-objeto; à liberdade do para-si se opõe a irredutibilidade da ilusão. São, portanto, as duas ou três primeiras partes da *Ética* que podem impedir o grave risco da negatividade sempre pronta a reinserir-se sub-repticiamente no discurso marxista para perverter o rigor.

Quanto ao difícil problema de saber qual é a instância ou a prática determinante em cada época (em cada formação social), resolve-se distinguindo, segundo a letra dos textos de Marx, dominação e

determinação: em cada formação social, existe uma prática dominante, cuja definição depende da especificidade dessa formação (reconhece-se o clássico retorno da Antiguidade ao político, do feudalismo ao religioso e do capitalismo ao econômico); mas a própria distribuição desses lugares é assegurada por uma prática única – determinante mesmo quando não é dominante: é o que se chama classicamente do papel “determinante em última instância” da economia. O objetivo da distinção é, evidentemente, salvaguardar tanto a especificidade dos períodos históricos quanto as teses centrais do marxismo. No entanto, o que é característico aqui é a linguagem em que se expressa essa teoria da determinação: “uma prática semelhante, como a natureza espinosista, seria ao mesmo tempo estruturante e estruturada” (p. 22).

Resta indicar onde se situam as “lacunas” principais da empreitada althusseriana: no enraizamento, outra vez, do trabalho de Althusser naquilo com o que ele quer romper² e na aceitação puramente empírica de uma pluralidade de instâncias afinal não definidas teoricamente. Ou seja:

o estatuto do materialismo dialético: “o MD difere muito mais do saber absoluto do que Althusser o possa admitir” (p. 26)

a ausência de resposta à pergunta “as estruturas nas quais se exerce a determinação estão definidas sobre conjuntos?”

É por isso que, para além da prática econômica e da sua presença sob a forma de uma instância no todo: “havia uma distorção-unificação bastante enigmática, cuja relação cartesiano-espinosista entre Deus e a ideia adequada de Deus proporciona indubitavelmente o primeiro ‘modelo’. Aqui, como em Espinosa, o problema continua sendo o da

² “Contudo a questionadora obra de Althusser está em situação de ruptura. Em muitos aspectos ela ainda está tomada pelo *ressentimento* teórico, o que a torna às vezes cega a tudo que nela há de tradição filosófica, e inclusive ideológica” (Badiou, 1979, p. 30)

‘dedução’ das formas, isto é, o da determinação ‘disso que’ é estruturado pela estrutura, disso sobre o qual a estrutura é definida” (p. 26). Donde a necessidade de uma disciplina formal que seria a teoria dos conjuntos históricos – ainda mais urgente porque “*Althusser acredita poder prescindir dela*”; ele quer, na verdade, “obter de início [...] uma determinação *direta* do conceito de estrutura que deixe de lado o embasamento de um conjunto” (p. 29). É contra essa ingenuidade pré-teórica que Badiou delinea o que poderia ser uma construção completa do conceito de determinação, em registro matemático. Não se acompanhará o detalhe desse raciocínio; o que é interessante para a nossa proposta é somente o enunciado da condição filosófica necessária ao rigor do conjunto: *ler Kant em Espinosa*, “para que não nos enganemos, Kant e Espinosa podem ser mencionados aqui na medida exata em que se suprime aquilo que poderia superficialmente aproximá-los: foi suprimido o livro V da *Ética*, onde se encontra restaurada, no amor intelectual de Deus, uma forma de codependência do homem ao fundamento último; foi suprimida a segunda crítica, onde a liberdade abre caminho para o transfenomênico” (p. 467).

Deste modo, o mérito de Espinosa seria a crítica da negatividade; seu pecado, a reabertura à totalidade. Creio que essa seja a última vez que Badiou fala de Espinosa em termos tão diretamente políticos, mas falará dele novamente para aprofundar e reverter essa consideração.

*

Do lado da totalidade, percebe-se sua crítica ao espinosismo recuar da *Ética V* para a *Ética I*, como se pouco a pouco o sistema inteiro manifestasse essa aspiração à totalidade que, em 1967, caracterizava apenas o seu fim. Acredito que, mais geralmente, todas as leituras espinosistas que isolam *Ética V* estão condenadas a não compreender a lógica do sistema ou, se forem rigorosas, devem algum dia refazer seus

passos e encontrar nos primeiros livros os antecedentes e as conexões que produzem o último.

Em 1982, na *Teoria do sujeito*, o “processo sem sujeito” espinosista ou althusseriano é denunciado como “o cúmulo do Um”. A dialética, que tinha dificuldade para encontrar sua definição no artigo de 1967, torna-se agora aquilo em nome do que se condena a ontologia espinosista. Simplesmente há, no próprio Espinosa, “o espectro do dois”; e é Deleuze que se encarrega de representar o espinosismo do múltiplo³.

Em *O ser e o acontecimento* e, depois, na conferência de 1993 sobre “A ontologia implícita de Espinosa” (D’Allones, 1994), aprofunda-se essa possibilidade do Dois em Espinosa – a relação alma/corpo estabelecendo-se posteriormente, nas dificuldades ligadas aos modos infinitos e, especialmente, no modo infinito do entendimento divino – ou, na expressão de Badiou, o intelecto de Deus. Na conferência de 1993, o espaço para um sujeito é aberto pela relação tripla de causalidade/acoplamento/inclusão que define o caráter irreduzível do intelecto infinito na sistemática: que o Pensamento não se assemelhe a outros atributos, nem o intelecto divino aos outros modos infinitos, nem a inclusão dos intelectos finitos no intelecto infinito a uma outra relação definida na ontologia espinosista – cada vez um caráter exorbitante indica um ponto de tensão do sistema.

Acredita-se, portanto, ter visto uma inversão das figuras da totalidade e da subjetividade: se, há 30 anos, o perigo da totalidade

³ “A Dialética afirma que há o Dois. Ela se propõe daí a deduzir o Um como divisão móvel. A metafísica postula o Um e se perde na tentativa de derivar o Dois. [...] A ontologia do múltiplo é uma metafísica [...] Em Espinosa, que é grande, passa o espectro do Dois: os atributos, o pensamento e a extensão”; mas essa aparição é “revogada” pela determinação da substância como constituída de uma infinidade de atributos – em outras palavras, “esse Dois é uma enfermidade do múltiplo”, já que é somente a limitação do entendimento humano que reduz o seu conhecimento ao de dois atributos (Badiou, 1982, p. 40-41, tradução nossa).

apontava para o extremo de uma problemática que criticava a negatividade pensada como subjetividade, vê-se hoje o Sujeito surgir nos impasses de uma problemática centrada no Um – ou, talvez, assombrá-la como um espectro.

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 1982.

BADIOU, Alain. O (re)começo do materialismo dialético. In: ALTHUSSER, Louis;

BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo:

Global, 1979, p. 7 – 32.

BADIOU, Alain. Le (re)commencement du matérialisme historique. *Critique*, n. 240, p. 438-467, maio/1967

D'ALLONES, Myriam Revault. *Spinoza: Puissance et Ontologie*, Kimé, 1994

LAERKE, Morgens. The Voice and the Name: Spinoza in the Badioudian Critique of Deleuze. *Pli*, n. 8, p. 86–99, 1999.

Alain Badiou, Lacan e a psicanálise brasileira
ALAIN BADIOU, LACAN AND BRAZILIAN PSYCHOANALYSIS

*Rodrigo Gonsalves **

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar elementos centrais da discussão de Alain Badiou acerca da dimensão da antifilosofia. Mais especificamente, versa sobre a acolhida do pensamento filosófico ter se dado em solo nacional por uma via heterogênea, trata-se justamente, daquilo que Badiou nomeia enquanto uma das estratégias anti-filosóficas que o mesmo problematiza, a saber, a psicanálise. Traçando brevemente as vias de entrada do pensamento de Alain Badiou no Brasil, o artigo hipotetiza, acerca da acolhida crítica de Badiou enquanto antídoto aos possíveis excessos e riscos da psicanálise, evitando uma repetição sintomática da história do campo no país e também, acenando para um futuro emancipatório distinto ao flerte liberal e das estratégias institucionalizantes da psicanálise em tecnologias de dominação.

PALAVRAS-CHAVE: Badiou; Lacan; psicanálise; antifilosofia; ontologia.

ABSTRACT

This article aims to present central elements of Alain Badiou's discussion on the dimension of anti-philosophy. More specifically, it discusses the reception of philosophical thought in Brazil through a heterogeneous route, which is precisely what Badiou calls one of the anti-philosophical strategies that he problematizes, namely, psychoanalysis. Briefly tracing the routes through which Alain Badiou's thought entered Brazil, the article hypothesizes about Badiou's critical reception as an antidote to the possible excesses and risks of psychoanalysis, avoiding a symptomatic repetition of the history of the field in the country and also pointing to an emancipatory future distinct from the liberal flirtation and institutionalizing strategies of psychoanalysis in technologies of domination.

KEYWORDS: Badiou; Lacan; psychoanalysis; anti-philosophy; ontology.

* Rodrigo Gonsalves - Ph.D pela EGS (European Graduate School), Saas-Fee, Suíça; Doutorando pela USP - IPUSP, São Paulo, Brasil; CAPES, São Paulo, Brasil, rodrigoluizczg@usp.br. <https://lattes.cnpq.br/2898924799034132>. <https://orcid.org/0000-0003-4681-1549>

Uma breve apresentação ao pensamento de Badiou

Alain Badiou depreende um esforço de pensamento filosófico à altura de um campo moldado por nomes próprios como o de Kant ou Hegel. Badiou desenvolveu uma *teoria de sujeito*, uma *teorização epistemológica de mundos*, uma *teoria da transformação*, alinhados a um sistema de pensamento que centraliza a matemática (especificamente, a teoria dos conjuntos e das categorias) em seu caráter ontológico. Quando observamos o estado atual do campo filosófico, infiltrado pelos efeitos daquilo que Adorno nomeou de *halbbildung*, de semi-formação, que versa sobre as consequências das imposições mercadológicas que capturam o pensamento das pessoas, ampliando formas de alienação que as afastam do pensamento crítico, afastam a dimensão reflexiva frente aos impasses da realidade capitalista e suas novas tecnologias de dominação. Conseguimos especular uma possível consonância à reticência diagnóstica de Badiou acerca do papel da filosofia em nossos tempos, ponto que o obrigou a, primeiramente, defender o campo filosófico contra o seu deserto de pensamento e em um segundo momento, salvaguardá-lo de suas perversões, populadas por subcelebridades de produções culturais consumíveis transvertidas de boa filosofia. Badiou critica a ideia de um filósofo que se coloca como um "tudólogo", disputa a ideia desses "filósofos" de TV (BADIOU & ŽIŽEK, 2009, p.13), destes que gozam de um verniz de autoridade discursiva, mas que acabam por fim impedindo que um pensamento ocorra, que ocupam os espaços midiáticos soterrando o pensamento com seus lugares-comuns - ainda que estes digam se posicionarem no campo filosófico ou que afirmam falarem em nome da filosofia...- Badiou critica a impostura destes que ocupam espaços do pensamento sem um compromisso filosófico, sem um esforço de fidelidade à raridade do

pensamento frente às mazelas, as contradições e formas de dominações que nos acometem.

Para Badiou, a filosofia cumpre um papel crucial de inquietação diante da existência humana. Trata-se de um campo constitutivo de rupturas de linguagem, de saberes, que possui em seu horizonte a busca por verdades, mas também, ações que possam pensar a transformação (ibid., p.20). Somos fadados a escolher (ibid., p.15) e assim, uma filosofia que se entenda enquanto tal, precisa cumprir tarefas diante das *situações* postas na realidade. A filosofia de Badiou ocupa-se das *condições de pensabilidade* de transformações acerca do que hoje é impossível em nosso horizonte. Primeiro, trata-se da tarefa de iluminar as escolhas fundamentais do pensamento; segundo, iluminar a distância entre o pensamento e o poder, entre verdades e o Estado; e finalmente, iluminar o valor da exceção (ibid., p.19), daquilo que é *raro*, *acontecimental*, ações que inventam ou reconfiguram as coordenadas postas da realidade frente ao valor de ruptura deste acontecimento. Sem estes três elementos, a filosofia encastela-se enquanto disciplina universitária e possui pouca efetividade sobre a vida das pessoas, logo, traindo seu papel fundamental, como aponta Badiou. Em acordo com o caráter criativo do conceito filosófico no sentido atribuído por Gilles Deleuze, Badiou entende que o papel do conceito filosófico está no enlace destas três tarefas frente às situações postas, "[o] problema da escolha (ou decisão), [o] problema da distância (ou lacuna) e [o] problema da exceção (ou evento)" (ibid., p.19). As tarefas de compromisso do filósofo se dão quando desafiados pelos esforços por uma "uma teoria da universalidade", pois apenas assim "podemos dizer que a filosofia, que é o pensamento não do que há, mas do que há daquilo que não há (não de contratos, mas de contratos rompidos), está exclusivamente interessada em relações que não são relações." (ibid., p.21) Não entregues à uma repetição reflexiva do que está dado estão nas

"rupturas, as decisões, as distâncias e os acontecimentos" (ibid., p.21) aquilo que indica que uma filosofia *pode haver* para Badiou. Ou como o mesmo resume, a filosofia: "[é] um diagnóstico da época: o que a época propõe? É uma construção, a partir dessa proposição contemporânea, de um conceito de verdade. É, enfim, uma experiência existencial relativa à vida verdadeira. A unidade das três é a filosofia." (BADIOU, 2015, p.169)

A *grosso modo* conseguimos dizer que Badiou compõe obras e textos sobre quatro áreas: filosofia, matemática, política e arte. Suas três grandes obras filosóficas são *L'être et l'événement* [Ser e Acontecimento] (2005) [1998], *Logique des mondes* [Lógica dos Mundos] (2006) e *L'Immanence des vérités* [Imanência das Verdades] (2013) onde os fundamentos de seu pensamento estão melhores lapidados¹. O presente artigo não tem intenção de resumir um projeto tão refinado e profundo, o intuito desta breve seção é *introduzir* alguns dos elementos da filosofia de Badiou para situarmos a designação da *antifilosofia* de Lacan (termo cunhado por Badiou) e a psicanálise local. Ao longo deste percurso, Badiou argumenta o caráter consequente de uma filosofia ciente da existência de *verdade(s)*, no entanto, menos do que um apelo excepcionalista inerente ao campo ou mais outro engessamento do Um, seu esforço é pensar uma filosofia do *acontecimento*. O sistema filosófico de Badiou afirma a verdade filosófica, assim como, as verdades oriundas das condições. Badiou defende a existência da verdade filosófica em sua relação *condicionada* às verdade(s) que se dão em outros lugares, a saber, a *ciência*, *política*, *arte* e o *amor*, lugares aos quais as verdades são acessadas filosoficamente por meio de *procedimentos genéricos*. Logo, a filosofia não detém exclusividade de acessibilidade à verdade em detrimento às condições, pelo contrário, a

¹ Infelizmente, apenas a primeira dessas obras foi traduzida para o português.

filosofia é condicionada por tais procedimentos de verdades. Como defende Badiou em seu primeiro Manifesto pela Filosofia:

Uma vez que a filosofia é um exercício de pensamento sobre a brecha do tempo, uma torção que se reflete sobre aquilo que a condiciona, ela se sustenta mais frequentemente de condições precárias, nascentes. Ela se institui nas bordas da nomeação interveniente pela qual um acontecimento engaja um procedimento genérico. Aquilo que condiciona uma grande filosofia, muito além dos saberes instituídos e consolidados, são as crises, avanços e paradoxos da matemática, os tremores na língua poética, as revoluções e provocações da política inventada, as vacilações da relação dos dois sexos. (BADIOU, 2022, pp. 24-5)

Em *Ser e Acontecimento* (2005) [1998], Badiou formula uma ontologia fruto da relação entre o *ser enquanto ser* e o *acontecimento*, uma ontologia que visa endereçar um dos impasses fundantes do campo, a saber, a dicotomia entre o ser Um e o ser múltiplo (BADIOU (2005) [1998], p. 24), sustentando a afirmação negativa de que o *Um não é* (BADIOU (2005) [1998], p. 90). Afirmar que o Um não é, é respaldar uma terceira via que não se esconde no racionalismo do Um, mas que também não pressupõe de forma ingênua, um acesso direto à multiplicidade pura. Compreender que o Um não é, visa sustentar uma ontologia que compreende que toda e qualquer *situação* que vivemos está condicionada e surge inequivocamente enquanto uma situação². Badiou compõe uma doutrina do *sujeito* em sua filosofia que se dá entre *ser e acontecimento*. Como explicita em seu seminário *The One* [O Um] (2023) [2016], "o ser enquanto ser, isto é, compreendido em termos daquilo que pode ser dito acerca do ser, é ao meu ver dito pela matemática, aquilo que é historicamente constituído como sistema ontológico" (2023, p.15); por sua vez, o acontecimento "não é da ordem

2 Entendendo a noção de *situação* da maneira como formula o autor a apresenta em *Ser e Acontecimento*: "Qualquer multiplicidade consistente apresentada, portanto: um múltiplo (+), e um regime da contagem-como-um (+), ou estrutura (+)" (Badiou, 2005 p.522).

do ser enquanto tal, não é nem matemático, nem matematizável. É uma categoria específica na qual a historicidade, que não possui ser (a história não existe), é atrelada." (ibid., p.15), e que assim, a "...filosofia, refere-se como a dialética geral entre ser e acontecimento enquanto doutrina do sujeito" (ibid., p.16).

Badiou busca uma aproximação filosófica da matemática. Uma maneira de considerarmos esse cerne do pensamento de Badiou seria considerarmos uma situação rotineira em que certa estabilidade normativa se mantém. Porém, diante deste cenário, o múltiplo advém forçando uma ruptura que desorganiza a normatividade posta e forçando que um novo transite sobre o vazio que ali se escancarou, forçando uma reorganização inédita ou uma invenção, até então, impossível. Neste processo, a queda das pressuposições ideais subjetivas rígidas e das objetividades pré-determinadas são cruciais na compreensão ontológica de Badiou, são processos de consistência e inconsistência frente ao acaso radical que alinham-se à indecidibilidade do *acontecimento* e ao caráter retroativo do sujeito, este que apenas a posteriori a sua experiência de fidelidade pelos "procedimentos genéricos" poderá efetivar-se enquanto tal. A relação entre sujeito e acontecimento viabiliza novas sensibilidades e alternativas ao embrutecimento posto. Tais procedimentos genéricos são os ocorridos na *arte*, na *ciência*, no *amor* e na *política*, são locais externos à filosofia onde os acontecimentos se dão, mas locais que permitem a subjetivação do sujeito por serem um inegável extravasamento de real. Os acontecimentos suscitam efeitos de subjetivação diante da realidade local que convidam o sujeito à possibilidade de encarnar a potência à universalização, de sustentar sua ação fiel ao novo, à transformação e à mudança. Ou que pode, por outro lado, suscitar a postura do recrudescimento, do rechaço e do declínio do novo, acenando ao reacionarismo e ao obscurantismo, que nega tal potencial transformadora em nossas ações diante do mundo.

Após a publicação de suas duas principais obras filosóficas, Badiou publicou dois manifestos pela filosofia com o intuito de disseminar seus argumentos de maneira mais condensada, porém sob o caráter de emergência que apenas um "manifesto" consegue produzir. Em seu primeiro manifesto pela filosofia (1989), Badiou denuncia a situação espúria do campo em sua profunda dormência heideggeriana, dormência esta fruto da *sutura* do pensamento em relação à poética, a saturação do campo filosófico com a poética provocada por Heidegger, que ao invés de dar palco à poesia enquanto condição de abertura da arte à própria filosofia, usou-a para fugir dos impasses propriamente filosóficos fazendo da poética um "tampão" para o pensamento. Para Badiou, Heidegger valeu-se da poética enquanto um artifício normativo que execrou o caráter lógico do vazio do campo filosófico. Já em seu segundo manifesto (2022), Badiou disputa o horizonte de proliferações pseudo-filosóficas que espalham perspectivas moralistas, obscuras e reacionárias, levando o pensamento filosófico ao pior. Encarnando sob um disfarce de dignidade filosófica, aquilo que no fundo trata-se apenas de moralismos e platitudes. Em "Ser e Evento" (2005) [1998], Badiou desenvolve uma teoria de sujeito que centraliza a ontologia matemática, mas mais do que isso, tece uma teoria da transformação em seu comprometimento mais radical possível, visando escapar das amarras de dominação que consistentemente repetem as coordenadas da realidade como estão postas. Em suma, sua ontologia se dá na testagem das condições de verdade sobre o sujeito, permitindo uma subjetivação de comprometimento com a *verdade do sujeito*, em relação à uma verdade por vir e não uma pressuposta verdade estanque ou dada de antemão. A ontologia badiouiana é inerentemente entrelaçada às implicações dos *acontecimentos* e seus movimentos contra os respingos de uma metafísica do Um. Badiou busca as condições de possibilidade para se

contar uma outra conta aos corpos viventes, que suscite outras dinâmicas de enlaces libidinais, outras formas de organização sociais e que vise em seu horizonte as transformações das normatividades de dominação que estão postas em nome de uma emancipação (im)possível.

Alain Badiou, Brasil e a psicanálise

Badiou visitou o Brasil em duas ocasiões entre 1993 e 1996 (GARCIA, 1999 p.19). Em ambas visitas, Badiou serviu compromissos de difusão do seu pensamento filosófico em território nacional, no entanto, há uma certa particularidade acerca de como a disseminação do pensamento de Badiou em terras brasileiras se deu. Certa peculiaridade que, curiosamente, parece perdurar até os dias de hoje quando nos deparamos com o pensamento de Badiou no Brasil, que é a acolhida do pensamento do filósofo francês pelas escolas, grupos e círculos de *psicanálise* locais que é comparativamente sobressalente em relação à circulação de seu pensamento em disciplinas filosóficas nas universidades.

Poderíamos especular que tal "peculiaridade" mostra-se, por um lado, pela especificidade da filosofia local nos anos 90 em relação aos expoentes da "aventura francesa do pensamento"³, onde o expediente do

3 Em terras brasileiras os nomes próprios de Henri Bergson, Georges Canguilhem, dos russos alocados na França Alexandre Kojève, Alexander Koyré, de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Gérard Lebrun, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Félix Guattari e tantos outros nomes já aclimatados nos debates locais, pensadores estes que já circulavam pelos trabalhos, estudos e produções filosóficas de Bento Prado Jr. (1991), Paulo Arantes (1994), Luiz Roberto Monzani (1991) e de tantos outros pensadores brasileiros. E, especificamente em *As aventuras da filosofia francesa* (2012), Badiou desenvolve um retrato específico deste raro instante do pensamento francês ocorrido em meados do século XX que marcou uma "oxigenação" criativa ao

pensamento estruturalista rumo ao pós-estruturalismo francês era amplamente disseminados, explorados e debatidos (mesmo que com uma presença mais significativa em instituições universitárias, mas não exclusivamente), mas que talvez, diante das bases *políticas* de Badiou (advindo da juventude maoista dos movimentos de maio de 68 e abertamente defensor do comunismo) e de suas teses que interseccionam aspectos entre os pensadores analíticos-lógicos e os pressupostos filósofos continentais, causaram um certo distanciamento ou estranhamento ao invés de um acolhimento. O campo institucional da filosofia poderia ter sido uma via facilitada de entrada e difusão do pensamento de Badiou em terras nacionais, no entanto, evidenciou-se não ter sido esse o caso -, a via de entrada do pensador no cenário nacional foi outra e o campo filosófico nacional demonstrou um interesse anêmico por Badiou em seus departamentos de filosofia no país. Se se trata de uma resistência, seria um problema mais profundo não investigado por aqui, mas essa não deixa de ser uma interrogação válida a se fazer. Defendemos aqui como a entrada e acolhida de Badiou no Brasil foi peculiar por tratar-se de um filósofo com severas críticas à psicanálise, mas que foi acolhido pelo mesmo campo ao tece tantas

pensamento filosófico. Badiou justifica a especificidade deste momento resultante da (a) retomada do pensamento filosófico germânico na busca da noção de *conceito e existência* (ibid., p.v) aos momento destes autores, (b) a relação criativa e potente da ciência da época (ibid., p.v), (c) o caráter político presente no ativismo de filósofos como Sartre, Althusser, Foucault e Deleuze, onde a reatualização do político no processo transformador das situações e sua relação com conceito e a ação engajada carecia ser pensada (ibid., p.vi) e (d) finalmente, o processo de modernização, o aceno de como a filosofia pode aproximar-se da criação das formas (ibid., p.vi). Em suma, a retomada do pensamento germânico com o intuito de "deslocar a relação entre o conceito e seu ambiente externo, desenvolvendo novas relações de existência, pensamento, ação e de movimento das formas" (ibid., p.lvi), a especificidade deste momento na França, que como consequência de potência criativa no campo do pensamento, desdobrou-se para diversas áreas, saberes e reverberou geograficamente em outros tantos lugares do mundo, o Brasil sendo um destes.

críticas: o psicanalítico. Especialmente, quando considerarmos o momento psicanalítico do Brasil dos anos 90, onde a difusão e ampliação do campo sob os auspícios do nome próprio de Jacques Lacan (DUNKER 2015, p.108), seguia crescendo em sua projeção dentro do cenário local, sustentando um caminho alternativo crucial às tradicionais linhas psicanalíticas das escolas inglesas e acenando uma abertura às estratégias psicanalíticas mais próximas à vivência local das pessoas, às suas experiências de sofrimento. Podemos afirmar tais peculiaridades da introdução do pensamento badiouiano no Brasil, expressando-se objetivamente na tímida acolhida do pensamento de Alain Badiou pelos pensadores filosóficos brasileiros e pelas disciplinas filosóficas em território local, mas mais ainda, pelas boas-vindas ao filósofo terem se dado pelos estudiosos do campo psicanalítico lacaniano local⁴.

Um ponto objetivo destas peculiaridades é que dois anos antes da visita de Badiou ao Brasil pela primeira vez, sua obra *Manifesto pela Filosofia* (1991) já havia sido traduzida e publicada pelo *psicanalista* MD Magno. Logo, quando Célio Garcia (1999, p. 19) relata sobre a primeira visita de Badiou no Brasil, sobre as quatro semanas em que passou visitando a região sudeste do país e os principais centros universitários, defendendo que surgiria daí a primeira leva de textos de Badiou traduzidos para o português⁵, tal equívoco cronológico acaba

4 É fato que a primeira obra de Alain Badiou a ser traduzida ao português, *Manifesto pela filosofia* (1991) foi pelo psicanalista MD Magno do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro. O começo da propagação de seu pensamento está registrada nas traduções em português de Badiou de suas conferências e textos como é o caso de "Por uma Estética da Cura Analítica" (trad. Analucia Teixeira Ribeiro) publicado pela Escola Letra Freudiana no Rio de Janeiro em 2002 ou seções do livro *Le Nombre et les nombres* [Número e números, sem tradução em português] também traduzidas pela Letra Freudiana in 1,2,3,4 Ano XII n. 14 (1993) difundindo o pensamento do filósofo.

5 O mini-curso ministrado por Badiou na UFRJ introduzindo seu pensamento foi publicado como "Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras". Tradução Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodr . Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

perpassando como mero detalhe, mas é um ponto que no fundo, enfatiza essa especificidade marcante ainda hoje da difusão do pensamento de Badiou no Brasil que é a sua relação com a psicanálise⁶. A hipótese que lançamos aqui é que a inquietação e inspiração de Badiou pela psicanálise de Lacan como uma das forças motrizes de seu pensamento filosófico, marca um dos pensadores da filosofia que levam a sério o ensino de Lacan. Assim, a maneira como Badiou sustenta um esforço de pensabilidade dentro de sua filosofia em relação à psicanálise de Lacan, demonstra um esforço certamente não hegemônico diante do cenário do pensamento filosófico de sua época. Badiou prove dignidade à psicanálise ao invés de descartá-la ou desconsiderá-la, e pode ter sido esse o elemento chave na composição da "tempestade perfeita" de sua acolhida no país em seu momento de expansão psicanálise. Consideremos essa uma possível razão da acolhida brasileira inicial de Badiou ter se dado pelos psicanalistas e talvez, razão pela qual encontrou um certo desdém ou resistência inicial pela filosofia, talvez tenha relação com a difícil filiação de Badiou frente ao cenário cindido do pensamento entre filósofos analíticos e continentais, e sua franca interlocução com psicanálise.

Cabe resgatar que o contexto da chegada da psicanálise no Brasil nos anos 1920 foi tripartido (DUNKER; NETO 2014, p.67): (a) com a discussão modernista estética enquanto elemento crítico em favor do teor universalista do sujeito contra antropologias de regime de dominação eurocêntricas; (b) com a psiquiatria higienista, introduzindo uma

6 Cabendo lembrar que Célio Garcia atuou como professor mas também como psicanalista em Minas Gerais, que foi um dos introdutores da psicanálise de Jacques Lacan no Brasil. Fato que, por si só, também marca mais outro vínculo íntimo entre a psicanálise e a difusão de Badiou em território nacional. Ver mais em: https://www.em.com.br/app/noticia/cultura/2021/12/21/interna_cultura,1332736/portal-divulga-a-obra-de-celio-garcia-mestre-da-psicologia-no-brasil.shtml

diagnóstica que dispute o positivismo francês e as práticas e (3) como uma psicologia das formas simbólicas para o pensamento econômico, sociológico e antropológico, passível de criticar as lógicas dos autoritarismos e de dominações colonialistas (DUNKER; NETO 2014, p.67-8). Especificamente acerca da psicanálise lacaniana e sua progressão em território brasileiro, Safatle (2023) ressalta o acréscimo de bases heterogêneas na chegada da vertente lacaniana. Enfatiza que a vinda da psicanálise de Lacan se deu pelas classes médias expatriadas à França (por vezes, por motivos políticos), pela vinda dos psicanalistas argentinos fugindo da ditadura militar de seu país e pela persistência na herança das vanguardas estéticas e literárias, renovadas pelo surrealismo, que sedimentaram o campo psicanalítico nas discussões culturais pelo país.

A psicanálise lacaniana se estabelece em território nacional, com premência, pelo Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 1975 pelos esforços de MD Magno e Betty Millan (SAFATLE 2023, p.145), do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro que colocou-se como uma vertente anti-institucional que fazia frente ao engessamento psicanalítico hegemônico no país. O lacanismo espalhou-se pelo cenário fragmentado de "pequenos grupos e ofereceu formação menos hierárquica e menos dispendiosa" (ibid., p.145) suscitando um potencial em relação à dissipação da lógica de dominação institucional e iniciando alguma abertura da possibilidade da formação em psicanálise para um número maior de pessoas de diferentes formações e camadas sociais. A disseminação de Lacan nas universidades no Brasil foi organicamente progredindo dada às tendências da tradição do pensamento das universidades brasileiras (sua influência francesa), e ainda hoje, nos parece usual o encontro de disciplinas inspiradas na psicanálise em cursos de Psicologia, Filosofia, Ciências Humanas e Artes. No entanto, considerando o campo expandido da prática da psicanálise no Brasil,

nota-se riscos tanto em seus flertes liberais excessivos, quanto em seu "fechar os olhos" diante do autoritarismo e aos regimes brutais de violência e opressão social, como foi a sua peculiar relação com a ditadura militar no país. A psicanálise no Brasil corre o risco tácito de adesão aos apelos das elites, ao seu conservadorismo, tornando-se uma hermenêutica da culpa pequeno-burguesa branca ou pior, o risco de repetir sua indiferença frente aos excessos autoritários de regimes sociais presentes em seu passado⁷. Como enfatiza Safatle, "[r]econhecer a existência deste risco é a forma mais adequada de evitá-lo" (SAFATLE 2023, p. 145).

Resgatando a hipótese sustentada pelo artigo, da acolhida desse aluno de Lacan e Althusser em território nacional ter relação com seu debate com a psicanálise, provendo-lhe dignidade ao invés de desdém, no momento histórico crescente do campo psicanalítico local mesmo que à luz de suas críticas, parece prover um bom indício sobre sua trajetória no Brasil. Badiou não se furta da discussão da ciências dos impasses da psicanálise e de seus riscos, Badiou enfatiza suas críticas ao campo, critica o que quer dizer pensar "avançar" na psicanálise e seu retorno a Freud, critica a perspectiva do Real sob um certo monopólio interpretativo de Lacan e no que isso implica, critica a dimensão da exclusividade do fazer psicanalítico, de sua prática, acerca do triplete

7 O caso Amílcar Lobo (DUNKER 2015, p.154) é emblemático para retratar o pacto de formação e também da política de muros. Lobo foi um médico que fez seu treinamento em psicanálise enquanto integrava um aparato militar de repressão. O mesmo foi analisando de Werner Kemper, expoente da "psicanálise ariana" que vem para o Brasil depois da guerra e assim, perpetuando, geracionalmente, as práticas do obscurecimento dos sujeitos pela normalização da lógica dominação por meio da violência subjetiva e física extrema. O mesmo podemos dizer de Karl Weissmann (1964) em *Masoquismo e comunismo: contribuição à patologia do pensamento político*, cuja perspectiva tendenciosa patologiza seus inimigos ideológicos, pervertendo a psicanálise para cumprir sua agenda política e seus interesses pessoais sob o nome de boa psicanálise ao fazer do método um braço do Estado.

saber-verdade-real em termos psicanalíticos e tantas outras marcações... e provavelmente, estas mesmas discussões justifiquem porque a chegada de Badiou se deu pelo caminho ao qual se deu. De maneira mais técnica, a meditação 37 que encerra o *Ser e Acontecimento* (2005) [1998] se dá na discussão entre Descartes/Lacan, onde Badiou localiza sua divergência à psicanálise em torno da categoria de Sujeito⁸ que ele mesmo desenvolve. É possível que estas inquietações tenham instigado em primeiro momento mais aos psicanalistas do que aos filósofos locais, algo que apenas mais recentemente tem sido alterado no cenário intelectual do país.

Cabe ressaltar que Badiou, segue a tradição da forma de seminário no desenvolvimento de seus trabalhos de pesquisa. O faz sob o peso simbólico da tradição de estabelecer seminários, como fizera Lacan antes dele, que assume os seminários como um esforço laboratorial do trabalho do pensamento que preza pelo valor da surpresa da descoberta do pensamento em movimento, como fruto da trajetória investigativa na tradição platônica da oralidade. Ressalta que mesmo alguém que defendia a primazia da escrita, como é o caso de Derrida, não negligenciava a presença física e oportunidades de transmissão oral dentro do seu papel de transferência (BADIOU 2020, p.xix). Em 1994 Badiou dedicou um ano de trabalho em seu seminário para discutir a *antifilosofia* de Jacques Lacan, justamente entre os anos em que esteve no Brasil acenando seu trabalho aos psicanalistas.

8 O argumento da categoria de Sujeito em Alain Badiou é diferente de Lacan: "No que diz respeito à doutrina do sujeito, esse exame particular de cada um dos procedimentos genéricos se abrirá para uma estética, uma teoria da ciência, uma filosofia política e, finalmente, os mistérios do amor, a uma conjunção não-fusional com a psicanálise." (BADIOU 2005, p.555) [1998] Este tema é profundamente sensível e não será devidamente explorado aqui, podem esta relação foi investigada em "A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan" (VAZ 2021).

Filosofia e Anti-filosofia em Alain Badiou

Badiou estabeleceu seminários entre 1987 até 2012 e seus seminários detêm uma relação dialética com seus livros. A transmissão oral vem com o esforço do teste de hipóteses, da construção do trabalho do pensamento, algo bastante diferente do rigor da disciplina da exposição, que obriga um texto pré-formatado (BADIOU 2020, p.xix). A transmissão na forma do seminário, como coloca Badiou, é o exercício do pensamento imediato sem garantias, algo que esta especificidade oral do seminário detêm de maneira ímpar. Entre os anos de 1992 a 1996, Badiou dedicou-se em seus seminários ao tema da *anti-filosofia*, inserindo Lacan e sua psicanálise precisamente dentro deste conjunto.

Badiou toma a terminologia da *antifilosofia* do próprio Lacan, no entanto, o uso que faz dela é mais abrangente, tem a ver com o agrupamento disperso de pensadores que extrapolam o papel da crítica inerente ao campo em seus posicionamentos e dirigem-se ao compromisso de rechaço, por vezes bélico no campo das ideias, em relação à filosofia. Muito embora a contraposição da filosofia com a antifilosofia seja uma tradição antiga dentro do campo, podemos notar que na história do pensamento filosófico, desde os embates de Sócrates com os sofistas nas obras de Platão, já havia uma dinâmica dessa ordem. Logo, a constituição do campo filosófico em tensões com a antifilosofia não é necessariamente um fenômeno pouco usual, mas tal disputa reedita-se para Badiou sob condições contemporâneas e reconfiguram confrontos tradicionais para a atualidade. No entanto, diferentemente do compromisso da crítica, a tradição antifilosófica sustenta uma via que advoga por sua superioridade de atuação, de posicionamento e de prática. Seus desenvolvimentos visam mais do que inviabilizar o pensamento filosófico, visam rechaçar veementemente o campo e destituí-lo,

obliterá-lo. Para Badiou, os antifilósofos clássicos são Pascal, Rousseau e Kierkegaard, enquanto os expoentes centrais da anti-filosofia moderna são Nietzsche, Wittgenstein e Lacan. Badiou encerra sua investigação anti-filosófica adicionando mais uma figura histórica, discute o apóstolo São Paulo (BADIOU 2020, p. xli). À filosofia cabe o exercício de fazer frente à profundidade de suas oposições anti-filosóficas em nome da manutenção do campo sob a prerrogativa de pensar maneiras de transformar o mundo, de dissipar as estruturas de dominação e indicar alternativas em nome de condições de emancipação que hoje mostram-se impossíveis no horizonte: a anti-filosofia, cumpre um papel de tensionamento deste ofício segundo Badiou. Porém, esta dinâmica é crucial ao movimento do próprio campo filosófico em sua busca por *verdades*.

Na perspectiva anti-filosófica moderna, Badiou argumenta como Nietzsche, Wittgenstein e Lacan detém estratégias distintas para se valerem de sua prerrogativa de vitória na disputa pela subjetividade e objetividade crítica contemporânea. Há uma certa arrogância sobre a filosofia presente em Nietzsche em seus esforços por atos archi-políticos de cisão da história do mundo em dois, defendendo a destruição (BADIOU 2020, p.6). Já a estratégia wittgensteiniana, visa sustentar o ato fundamentalmente antifilosófico por meio da estética ou da ética, que Badiou defende, serem a mesma coisa ou até certo ponto, indiscerníveis, evidenciada no princípio da *salvação pelo silenciamento*, daquilo que auto-imposição do calar-se deve falar mais alto dentro de si no processo do pensamento. E finalmente, Lacan, que sustenta seu triunfo por meio da fundamentação científica da psicanálise, sustentando o ato analítico fundado na ciência do real e que marca sua prerrogativa anti-filosófica. Badiou enfatiza que, para Lacan, a anti-filosofia é caracterizada por estar "meramente *conectado* com o discurso analítico". (BADIOU 2020, p.6),

ou então, tudo aquilo que conectar ao discurso analítico opera enquanto anti-filosofia.

O presente artigo não tem como objetivo resgatar, a par e passo, toda a discussão do seminário de Badiou, mas busca apontar os elementos centrais da anti-filosofia de Lacan conforme aponta Badiou, a título de ilustrar seus impasses centrais. Façamos um breve mapa deste embate. Ao longo de todo o seu seminário, Badiou visa retratar como o ato psicanalítico defendido por Lacan, sustenta suas estratégias clínicas entre saber e verdade, distinguindo-se da relação verdade e significado, defendida Wittgenstein. Logo, sua estratégia de assumir o ato como transmissão fundante de sua anti-filosofia, traduziria um certo esforço de destituição filosófica da categoria de verdade (BADIOU 2020, p.8). No entanto, Badiou é cristalino, o esforço dos embates de Lacan com a filosofia são constantes por todo seu ensino, e é "perfeitamente possível argumentar que Lacan restaura e, de certo modo, re-estabelece a categoria de verdade" (BADIOU 2020, p.23), tamanho são os seus esforços. Lacan ao longo de seu ensino, em nome da destituição da categoria filosófica de verdade, precisou de certo modo atravessá-la, lembrando que tal categoria não era central para Lacan, não era marcada por uma intensa oposição, mas Lacan nutriu um flerte tortuoso com a categoria e por isso, caberia defender que o mesmo a re-estabeleceu para toda uma juventude de alunos franceses (BADIOU 2020, p.23). Embora essa tese seja polêmica, Badiou precisa de estratégia ousada para endereçar uma resposta à altura das críticas de Lacan, especialmente quando o psicanalista insiste que o "be-a-bá", aquilo que compõe a rotina diária da psicanálise da clínica, o real, era para o campo filosófico uma raridade inapreensível, já o real na prática clínica, o exercício deste ato, é o "feijão com arroz" do campo psicanalítico.

Para Badiou o ato psicanalítico defendido por Lacan, aquilo que rege a ação e prática enquanto anti-filosofia, diz de como tal prática

requer alcançar uma relação distinta entre a filosofia e a matemática (BADIOU 2020, p.27). Lacan defende um saber plenamente transmissível e destituído do suposto saber, defende a possibilidade de um saber impessoal e o nome disso é o *matema*⁹. Uma transmissão de saber como puro gesto de mostraçã. Tã logo, Lacan precisa estabelecer uma relação entre saber, verdade e real, que escape aos processos de encarnaçã do saber pelo discurso do mestre que, por sua vez, caberia ao filósofo. E, se no processo de ascensã à consciêcia por meio da ciêcia, a filosofia é bloqueada pela matemática e a ciêcia é a matemática *sem* consciêcia (BADIOU 2020, p.29) isso explicaria porque tanto Wittgenstein quanto Lacan, precisam tecer alternativas para lidar com a presença da matemática no campo filosófico. E para os anti-filósofos, segundo Badiou, o problema é sempre o do bloqueio matemático ao pensamento. Entretanto, a filosofia não poderia jamais ser confundida com aquilo que ela, na verdade, desbloqueia (BADIOU 2020, p.37). Para Badiou a filosofia é fundamental no processo de pensamento dos impasses matemáticos, não seria a matemática a razã dos bloqueios, mas sim, uma via possível de suas soluções.

Seguindo a construçã dos argumentos críticos de Lacan acerca da filosofia e a defesa de sua postura anti-filosófica, Badiou aprende com a crítica de Lacan de que a filosofia é "(1) bloqueada pela matemática, (2) tampa o buraco da política e (3) coloca o amor no centro de tudo aquilo que fala à respeito" (BADIOU 2020, p.65). Bem como, escuta que a filosofia "é desatenta ao registro do ab-senso. Permanecendo presa à oposiçã entre sentido e sem-sentido. Segundo, [que] a filosofia desatenta ao ab-sexo, jamais alcança a posiçã do saber no real. Terceiro, tudo o que a filosofia faz é espelhar sentido e verdade, numa paralisia

9 Advindos do mitemas levi-straussianos, a versã de Lacan dos matemas, sã um marco formal da transmissã psicanalítica lacaniana que evitam a equivocidade da linguagem em sua mostraçã.

especular" (BADIOU 2020, p.90). Passam a descrever os rumos do que a filosofia carece de posicionamento para não destituir-se de suas bases. Badiou inicia sua resposta criticando Lacan por não dividir a filosofia diante de sua relação com a matemática, por não notar um aspecto fulcral da filosofia, que é o de fazer-se "resistência imanente à sua própria tentação, a tentação do Um." (BADIOU 2020, p.108) Ou então, Lacan não notou que a filosofia não precisa obedecer os enquadres heideggerianos do ser subjugado ao Um, tão pouco, que a filosofia seja redutível à sua tentação imanente, ela "...é também, o caminho específico por onde liberta-se desta mesma tentação." (BADIOU 2020, p.109) Indicando que a construção do campo filosófico se dá precisamente nas formas de resistência à tentação e crítica inerentes aos seus próprios impasses.

Para Lacan, a filosofia não possuiria condições de constituir uma teoria do real por conta de quatro grandes motivos: (1) sua dependência à figura do discurso do mestre, de alguma forma, escapando à rotatividade entre os discursos; (2) sua incapacidade de produzir uma teoria do real; que a filosofia não teria condições formais de absorver o ab-senso da relação sexual, por ser uma categoria discursiva, que inevitavelmente, forçaria o ab-senso ao sentido, considerando que o "caráter filosófico do sem-sentido também é um caminho de forçamento do ab-senso ao sentido"; (3) que a filosofia não quer saber nem da *jouissance* nem da Coisa no sentido lacaniano e finalmente, (4) a filosofia por assumir que o "Ser pensa" execra a tese de Lacan do dismantelamento do cogito cartesiano de que "só há pensamento no lugar onde há ausência de ser" (BADIOU 2020, p.140). Ainda na trilha de Badiou¹⁰, Lacan sublinha a impossibilidade filosófica por conta obrigatoriedade da tese de que uma

10 Em Radiofonia, Lacan interpola os três termos ao endereçar: *Car la vérité se situe de supposer ce qui du réel fait fonction dans le savoir, qui s'y ajoute (au réel)* (LACAN 2001, p. 433)

filosofia requer a "possibilidade do saber da verdade do real" (BADIOU 2020, p.164), tese esta que não se sustenta diante das três negativas que Lacan expõe: "não há verdade do real; não há, estritamente falando, nenhum saber do real; e não há saber da verdade." (BADIOU 2020, p.164).

Além dos elementos fundamentais do pensamento de Lacan contra a filosofia, há também o seu dispositivo, há a clínica e ação que Badiou entende como crucial para o entendimento da antifilosofia: o ato analítico. O tratamento do dispositivo clínico psicanalítico se dá pela construção de uma constrição inicial que permitirá "erigir da impotência ao impossível", por meio de um processo de liquidação da transferência (SAFATLE 2017), se a transferência abre as portas para um processo de transformação diante de uma experiência de sofrimento, isso se dá permitindo com que os predicados da alienação sejam subsumidos ao longo desse processo, suscitando uma outra experiência de ordenamento, da invenção de uma outra linguagem até tal momento, ao passo em que se dissipa também a própria transferência com o analista ao longo deste processo, suscitando uma possibilidade única de decisão em nome da emancipação.

O ato analítico de Lacan vincula-se à operação de simbolização que se dá entre "a *impaciência* pela formalização e a *paciência* que faz esvair a angústia" (BADIOU 2020, p.178), esta é uma dialética fundamental da clínica para Lacan. Assumindo que a "angústia é a expressão da falta da falta atuando pelo excesso do real" (ibid., p.178), a angústia é o afeto que, embora não engane, coloca-se bloqueando a simbolização. Um paradoxo crucial da clínica, enfatizado por Badiou, onde o afeto que não engana é aquilo que impede o processo de simbolização. Para Badiou, o processo clínico refere-se a dois pontos, primeiro o processo de "erigir da impotência ao impossível sob o ideal do matema - por tratar-se de uma formalização lógica - que age como

limite ao real"(ibid., p.178) por meio do processo de simbolização; e em segundo, "dispensar a angústia em doses, o que implica que uma contra-simbolização age como guia" (ibid., p.179) para o processo. O ato analítico segundo Badiou versa precisamente sobre isso, "um efeito de dobra, que sempre ocorre no ponto onde a pressa para formalizar e a restrição do afeto, nesse caso, a angústia, convergem" (ibid., p. 179); tal convergência incita uma inevitabilidade do decisão. Para Badiou os esforços de Lacan evidenciam-se como anti-filosóficos justamente por seu endereçamento das três fraquezas filosóficas com a construção do ato analítico, a contraposição do bloqueio filosófico pela matemática é contraposto por Lacan pelo matema (ibid., p.182); a fraqueza filosófica do amor pela verdade que seria dissipado pela análise pela dimensão da castração e finalmente, a fraqueza filosófica do tamponamento do político (ibid., p.183), que por meio da crítica da composição imaginária da coletivização, pode vislumbrar uma composição de coletividade "para além da compulsão por repetir" (ibid., p.183). E, em todo efeito de dobra, o que há é o corte e a espera (ibid., p.200), uma relação única que Badiou ressaltar dizer do momento atual do pensamento.

É crucial que Badiou diante do posicionamento anti-filosófico de Lacan e do teor de suas críticas à filosofia, precise mobilizar-se e integrá-las ao desenvolvimento de seu próprio pensamento filosófico, fazendo dessas críticas um possível caminho futuro ao pensamento filosófico. Quando Badiou enfatiza os flertes de Lacan com a filosofia, trata-se de um esforço por parte do pensador de integrar ao máximo o ensino de Lacan, mesmo que por meio da tensão radical, mas sem sacrificar o campo filosófico por meio desse processo. Mesmo que ao fazê-lo, corra o risco de corromper Lacan ou (des)escutá-lo naquilo que preza seu ensino de afastar-se da filosofia ao se autodenominar um anti-filósofo por conta de sua prática e pensamento. Badiou fez da antifilosofia de Lacan um percurso filosófico necessário. Parece viável a

compreensão da teoria da transformação badiouiana, seu esforço de pensar as relações possíveis do ser enquanto ser e o acontecimento, por meio de operadores conceituais como verdade, saber, sujeito, transformação e real são frutos de sua apropriação crítica da psicanálise lacaniana. Badiou defende uma compreensão de transformação humana que afasta qualquer fixidez metafísica à categoria de sujeito, muito pelo contrário, está a posteriori onde sua fidelidade se direciona a um reordenamento de si que se faz possível, escapando de um direcionamento obscuro (que oculta e impede as mudanças da realidade positivamente) ou reativo (que cinicamente nega que algo pode ser transformado). A noção de sujeito em Badiou não está dada, este pode ou não advir, cabe colocar-se na direção criativa ou na ressurreição fiel ao processo de transformação por emancipações, daquilo que hoje, mostra-se impossível. Em algum lugar, a filosofia de Badiou não está tão longe das pretensões mais radicais daquilo que dispositivo clínico de Lacan pode nos mostrar, porém as transposições imediatas entre campos heterogêneos é extremamente problemática, cabendo considerar quais são as possíveis pontes para se cruzar e quais os limites de uma possível articulação.

Badiou e o coletivo dos analistas

Compreendendo que a transposição entre campos é um exercício do pensamento que requer cuidado, tomemos então, um dos posicionamentos críticos de Badiou diante de um ponto homogêneo ao campo da psicanálise. Um ponto em que Badiou parece avançar no pensamento crítico de Lacan acerca da psicanálise de seu próprio tempo, um tema discutido e problematizado diversas vezes pelo psicanalista: o coletivo dos analistas. O que se faz mais pertinente ainda, quando

levarmos em consideração que a entrada de Alain Badiou em solo nacional tenha se dado, precisamente, por meio dos grupos de psicanálise de orientação lacaniana. Badiou quando aterrissa no Brasil pela segunda vez, já havia formulado extensivamente sobre as críticas da pressuposição imaginária do coletivo dos analistas enquanto um problema central do campo psicanalítico e uma das suas falas proferidas, depois traduzidas (GARCIA 1996), versa justamente sobre isso. Parece que muito pouco foi escutado pelos *experts* da escuta acerca dos sintomas oriundos de seu próprio campo, especialmente, quando nos deparamos com os efeitos dessa crítica ao território nacional e o momento psicanalítico em questão.

Badiou (2020) aponta a problemática pulsão por repetição, por cisão, tão usual aos coletivos de psicanálise, a normalização da dissolução. No entanto, de maneira mais profunda, Badiou ressalta outro sintoma que se repete, a reprodução de um certo culto em torno do nome próprio no campo psicanalítico, uma espécie de repetição do momento inaugural de Freud replicado aos tempos de hoje. Os esforços de Lacan pela fundação de uma instituição psicanalítica que fizesse frente ao efeito de cola, usual nas escolas de psicanálise, passa justamente por denunciar o peso imaginário que solapava o discurso do inconsciente e não permitia uma filiação simbólica fruto da circulação deste discurso. Lacan identificava um esforço de ossificação de Freud na prática institucional do campo psicanalítico, uma sedimentação que esvaziava do discurso psicanalítico, condições de pensar sua própria prática em nome dos esforços de repetições burocráticas assegurados pela IPA (international Psychoanalytic Association). Após a ex-comunhão e a fundação da Escola Freudiana de Paris em 1964 (LACAN 1997), Lacan atentou-se ao efeito de cola imaginária fazendo o grupo vencer e calando ali um furo, um vazio, deveria ser mostrado, onde a implicação do desejo dos ali

presentes deveriam transitar em torno: o discurso do inconsciente, o discurso psicanalítico e o desejo por psicanálise.

Ciente destes percalços, em 1980, Lacan dissolveu a Escola Freudiana de Paris. O efeito imaginário do culto ao mestre que foi remontado sobre a autoridade de Lacan, o permitiu a posição deste quem dissolve, deste quem arbitra pelo coletivo, de quem arrisca uma diferenciação radical no grupo entre o coletivo dos analistas e o discurso analítico. A sua aposta visava um espaço de criatividade discursiva sobre o engessamento coletivo (BADIOU 2020, p.114). No entanto, Badiou critica que nessa aposta, Lacan pressupõe por um lado, uma aposta num "puro discurso" como se as implicações dos investimentos libidinais das pessoas, como se as consequências de escolhas e enlacs das montagens de coletividade fossem tranquilamente se re-estabelecer sem consequências, e por outro, Badiou entende que a dissolução é um gesto anti-filosófico, *par excellence*, que a constituição de um grupo sobre o discurso, seria uma criação política, uma vitória que inevitavelmente tampona aquilo que deve estar sempre aberto. Porém, Badiou ressalta que há o caráter simbólico do político que também permite um furo na consistência imaginária, tal aceno implica que há um caminho para uma coletividade de outra ordem instaurar-se (ibid., p.117).

Muito embora a exposição de Badiou acerca destes pontos para os grupos e escolas de psicanálise tenham ocorrido em meados dos anos 90, parece que a recepção das críticas acerca do fazer coletivo sob um outro desígnio, começaram apenas recentemente a serem notadas no cenário nacional. Não me refiro estritamente às tentativas das experiências psicanalíticas de práticas em praças públicas que se proliferaram no país desde 2004 (Ab'Saber 2011), mas sim, da expressão do movimento de diversos coletivos, grupos, círculos e redes que conclamam a condição de pensar a coletividade no seio de sua experiência, visando uma coletividade simbólica de um experimento

distinto do que a consistência imaginária de outrora, parece que uma coragem vem ganhando o campo, convidando a dimensão da invenção contra a estagnação e em busca de uma maneira distinta de organização coletiva que faça frente ao elitismo na psicanálise, à fragilidade da democratização da formação e aos silenciamentos dos percalços tantas vezes "normalizados" dentro do campo. As críticas de Badiou acerca dos silenciamentos e vícios do campo, servem-nos como alerta em nome de uma coletividade radical no campo do fazer psicanalítico, algo que ainda segue no horizonte de impossibilidade nos dias de hoje e que, por isso mesmo, se faz tão necessário.

Considerações Finais

O pensamento de Alain Badiou versa sobre uma construção ímpar nos nossos tempos atuais. Muito embora o pensamento de Badiou afaste-se da psicanálise, isso não quer dizer, que o caráter de seus posicionamentos críticos não sejam pertinentes para a própria mobilização do campo psicanalítico. Quando nos deparamos com a particularidade da difusão do pensamento de Badiou no Brasil se deu, proeminentemente, por conta dos esforços das Escolas psicanalistas lacanianas, mais do que uma espécie de convite desavisado, como o dos norte-americanos que convidam Freud e este declara que "eles não sabem que estamos lhes trazendo a peste", podemos compreender um desejo por rigor ao campo que é central no processo do desenvolvimento da psicanálise do Brasil. Há um movimento de tensão frente à crítica que é forçosamente uma força motriz para a condição de pensar a própria psicanálise. Críticos ferrenhos que obrigam a considerar os limites do campo, justamente, para que um melhor desenvolvimento de uma psicanálise possa acontecer. Podemos considerar que a expansão da

psicanálise em meados dos anos 80 e 90, alinha-se à chegada de Badiou, enquanto um interlocutores. Embora não possamos dizer necessariamente o mesmo em relação ao campo da filosofia brasileira, que permaneceu dormente em relação ao pensamento de Badiou, até pouquíssimo tempo atrás. A exploração dos sintomas da filosofia acerca deste silêncio, infelizmente, é um ponto para ser explorado em futuras oportunidades, mas parece fortuito notar que este silêncio tem sido rompido em termos mais recentes.

Enfatizando a acolhida pelo campo da psicanálise do pensamento de Alain Badiou, conseguimos notar que a apreciação de suas críticas, já incitava um encaminhamento de antigos vícios do campo, como por exemplo, uma problematização da cola imaginária na formação do coletivo dos psicanalistas e o impasse, até o presente momento, da possibilidade de uma organização coletiva inspirada pelo vazio, pelo discurso psicanalítico, atravessada pelo simbólico e fazendo frente ao real. Tal formação de conjunto parece ainda necessária de ser inventada ou pensada, a crítica de Badiou em relação aos vícios imaginários e as repetições sintomáticas do campo analítico que metastatizam em formações de analistas deficitários em relação à escuta local dos impasses postos, parece um ponto pertinente para ser considerado. O mesmo podemos dizer das tentativas de experiências de coletividades já conhecidas, como por exemplo os cartéis, que carecem de uma inventividade outra para a circulação do campo, uma em linha com o triplete: saber-verdade-real, arriscando uma outra relação entre o discurso do inconsciente e a coletividade. As considerações críticas que reverberam por Badiou são um convite de uma re-configuração da prática psicanálise em termos ainda mais radicais em relação à sua prática, ao dimensionamento da escuta. Se Badiou precisou acomodar Lacan à um campo heterogêneo, em nome de uma possibilidade filosófica distante, quem sabe não pareça tão imprudente, absorver

algumas das consequências deste movimento e testá-los no campo psicanalítico, especialmente, naquilo que nos ajuda a problematizar a resistência onde ela se mostra: ao lado do analista e como absorver as críticas de Badiou, pode ser pertinente para a sobrevivência da psicanálise enquanto um discurso contundente e radical, ao invés de ser aglutinado pela lógica do capital e correndo o risco de reproduzir sua lógica inculcando-a na cabeça das pessoas.

Mesmo que a entrada do Badiou tenha se dado pela psicanálise, isso atesta um esforço de rigor metodológico de um campo que pode sim, buscar mais em relação às consequências entre a formalização, a matemática e a linguagem, diante da psicanálise lacaniana. Mesmo que ainda hoje no Brasil, os dedicados à filosofia de Badiou, usualmente sejam atrelados à psicanálise, isso não é um problema, é uma solução. A chegada das ideias de Badiou suscitam uma série de reconfigurações fenomenológicas, de estruturas de transformação e consequências ao pensamento, cabe fazê-las tornarem-se mais costumeiras aos debates em terras nacionais, seja por qual auditório, se faça apto à ouvir.

Referências Bibliográficas

Ab'Saber, Tales. *Lulismo: carisma pop e cultura anticrítica*. São Paulo: Hedra, 2011.

Arantes, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e terra. 1994.

Badiou, Alain. *Adventures of French Philosophy*. London: Verso books, 2012.

Badiou, Alain. [1998] *Being and Event*. London: Continuum, 2005.

Badiou, Alain. *L'Immanence des vérités*. Paris: Fayard, 2018.

Badiou, Alain. *Lacan*. New York: Columbia University Press, 2020.

Badiou, Alain. *Logics of Worlds*. London: Verso Books, 2006.

Badiou, Alain. Manifesto pela Filosofia (1 e 2). Trad. Rodrigo Gonsalves e Daniel Alves. São Paulo: LavraPalavra, 2022.

Badiou, Alain. Manifesto pela Filosofia. Trad. Md Magno. Rio de Janeiro: Angélica (psicanálise & cia) Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1991.

Badiou, Alain, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 261-265

Badiou, Alain. Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras. Tradução Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

Badiou, Alain. Por uma nova definição da verdade Trad. Luiz Paulo Leitão Martins in Revista *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XVIII n. 2 jul/dez 2015 169-180.

Badiou, Alain. [2016]. *The One: Descartes, Plato, Kant*. New York: Columbia University Press, 2023.

Badiou, Alain & Žižek, Slavoj. *Philosophy in the present*. New York: Polity Press, 2009.

Dunker, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Editora Boitempo, 2015.

Dunker, Christian; Neto, Fuad Kyrillos. Conflito entre psicanalistas e impasses fálicos da brasilidade in *Stylus Revista de Psicanálise Rio de Janeiro* no. 29 p.67-84 novembro 2014.

Garcia, Celso. *As conferências de Alain Badiou no Brasil*. Minas Gerais: Autêntica, 1999.

Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Paris: éditions du seuil, 2001.

LACAN, Jacques (1953) Carta a Rudolph Loewenstein de 14 de julho de 1953 [Trad. P. S. de Souza Jr.]. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -1, p. 13, 2016. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2016/05/22/carta-de-jacques-lacan-a-rudolph-loewenstein/>>

Lacan, Jacques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1997.

Prado Jr., Bento. (coord.); Monzani, Luiz Roberto; Gabbi Júnior, Osmyr Faria. *Filosofia da Psicanálise*. Brasília: Ed. Brasiliense, 1991.

Safatle, Vladimir. *Entre clameur des luttes et silence de l'analyste. Faire de la psychanalyse une arme in Psychanalyse du reste du monde: géo-histoire d'une subversion* (coord.) Livio Bani et Sophie Mendelsohn. Paris: La Découverte, 2023.

Safatle, Vladimir. *Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política in Estudos Avançados* 31 (91), 2017

Badiou y yo: la filosofía como práctica de anudamiento

BADIOU AND ME: PHILOSOPHY AS A KNOTTING PRACTICE

*Roque Farrán **

RESUMO

En este escrito, realizo una breve historización de mi relación con la filosofía de Alain Badiou. Repaso encuentros y distanciamientos; relato cuestiones personales que hacen a mi concepción de la filosofía como forma de vida; me detengo a considerar la relación de la filosofía con sus condiciones prácticas; y finalmente, bosquejo mi propia propuesta filosófica materialista inspirada en parte en Badiou.

PALAVRAS-CHAVE: Badiou; filosofía; materialism; practices; anudamiento.

ABSTRACT

In this paper, I make a brief historicization of my relationship with the philosophy of Alain Badiou. I review encounters and distances; I tell personal issues that make my conception of philosophy as a way of life; I consider the relationship of philosophy with its practical conditions; and finally, I outline my own materialist philosophical proposal partly inspired by Badiou.

KEYWORDS: Badiou; philosophy; materialism; practices; knotting.

Introducción

La filosofía de Alain Badiou sin dudas nos brinda valiosos elementos para pensar nuestra época, pero sobre todo nos dona un gesto de generosidad intelectual insoslayable: la autorización para pensar en

* Investigador del Conicet; Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. roquefarran@gmail.com. <https://prcid.org/0000-0002-5070-3893>

nombre propio. Por eso voy a realizar una breve historización de mi encuentro con su pensamiento y la habilitación que produjo su lectura. Uno de mis primeros escritos sobre la obra de Badiou apareció en un volumen colectivo compilado por Carlos Gómez Camarena y Angelina Uzín Olleros,¹ *Badiou fuera de sus límites*, y tenía un apartado cuyo subtítulo era “Una danza de interrupciones”. El título del capítulo que escribí no sugería nada físico: “La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas”, sin embargo me pareció crucial en su momento mostrar con un ejemplo de enseñanza corporal lo que me había suscitado la lectura y estudio de la filosofía altamente conceptual de Badiou. Allí escribía:

Siempre me ha llamado la atención esa extraña capacidad que demuestran algunos enseñantes, sobre todo de actividades que implican ostensiblemente el cuerpo (teatro, danza, artes marciales), cuando explican algún movimiento o expresión al mismo tiempo que lo hacen, y pueden volver hacia atrás, repetirlo, hacerlo más lento o más rápido, acentuar tal inflexión o modificarla. Por supuesto, uno se -consuela- dice ‘lo han incorporado’, han asimilado el movimiento hasta el punto de poder hacerlo automáticamente, pues, no hacemos otra cosa cuando aprendemos a andar en bicicleta, por ejemplo. Pero justamente el punto que quiero señalar es la falta de automatismo, demostrada por la variación en el cambio de velocidad o secuencia, la posibilidad creativa de retomar el movimiento desde distintos puntos. Creo que esto abre perspectivas muy interesantes para pensar el ‘dominio’ no ya como despliegue de una seguridad absoluta o de un control total sobre el movimiento sino, por el contrario, como esta facultad flexible de soportar una interrupción imprevista (por una idea, una duda, un giro) e incluso de aprovecharla para mostrar una variación posible, o para tener en cuenta las temporalidades de los otros y sus modos singulares de aprehender el movimiento (conceptual o expresivo). El dominio de una técnica pensado así, en su conjunto, como una suerte de danza de interrupciones en lugar de un automatismo ciego y rígido. Por otra parte, pensar a partir de allí la idea de comunicación no sólo como mensaje en bruto, como proposición determinada, sino como el efecto mismo de interrupción e intervalo (espaciamento) donde el modo de retomar, en su variación libre, sea significativo. Entonces, cuanto más variadas sean las

1 AA. VV. *Badiou fuera de sus límites* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2010).

interrupciones y los modos de reanudamiento, cuanto más diversa sea (la trama) la multiplicidad de términos y registros que participen del despliegue, tanto mejor.²

Muchos años después, había dejado un poco de lado la filosofía badiouana y estaba incursionando en las prácticas de sí a través de Foucault, Hadot y los autores clásicos de la antigüedad, cuando me recomendaron un libro que llevaba por título *Pensées du corps: la philosophie à l'épreuve des arts gestuels japonais (danse, théâtre, arts martiaux)*, de Basile Doganis, con prefacio nada menos que de Alain Badiou.³ Al comenzar a leerlo, recordé aquella “danza de interrupciones” sobre la que había escrito. La coincidencia no podía ser más sorprendente, pues jamás me hubiese imaginado que alguien podía llegar a la misma propuesta corporal filosófica a través de Badiou. Basile Doganis, escribe (lo traduzco torpemente):

Las artes gestuales japonesas tienen el gran mérito de lograr articular los niveles teórico y práctico de manera muy interesante, en una colaboración casi permanente de sensación, técnicas corporales y reflexión discursiva. Como en el caso del famoso tratado de artes marciales de Miyamoto Musashi, el discurso no reemplaza las demostraciones y técnicas físicas, sino que las refina y prosigue, incorporando cada nivel, encajándolas juntas como las piezas reunidas de un mismo sello, para recomponer el motivo del conjunto. La tradición escrita no triunfa sobre la tradición oral y corpórea, sino que se integra en ella, asumiendo el riesgo de interrupciones en esta transmisión oral.⁴

En el mismo momento en que releía, traducía, conectaba y reelaboraba, el dispositivo anamnético que uso habitualmente me recordaba algo que yo había escrito el año anterior:

2 Roque Farrán, “La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas”, *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires: Imago Mundi, p. 73.

3 Basile Doganis, *Pensées du corps: la philosophie à l'épreuve des arts gestuels japonais (danse, théâtre, arts martiaux)* (Paris: Les Belles Lettres, 2012)

4 Basile Doganis, *Pensées du corps*, p. 27.

La articulación entre teoría y práctica pasa por el ejercicio. La puesta a punto de conceptos, su extensión, desarrollo o variación; las repeticiones y esquemas ensayados en distintos niveles; los movimientos básicos que permiten prepararse para distintas situaciones aunque no garanticen el éxito de la aplicación. Si pensáramos en términos corporales sería mucho más fácil de entender esa articulación entre teoría y práctica, resultaría más natural el movimiento y eficaz el modo de intervenir, e incluso más honesto intelectualmente el reconocimiento de las fallas, tropiezos, la precariedad existencial y el goce de vivir. Sin estrellatos, búsqueda de recompensas o consagraciones; simplemente vivir pensando, escribiendo, ejercitándonos hasta el fin.⁵

Debo decir que además practico Karate desde muy pequeño y lo sigo haciendo con entusiasmo. Así pues, todo esto ressignifica mi propuesta inicial de la filosofía como *danza de interrupciones*, anudamiento de temporalidades heterogéneas e interrupciones varias, al añadir las nuevas derivas transitadas: orientales y occidentales, antiguas y modernas, prestigiosas y desconocidas (lo mostraré más adelante). Nadie sabe lo que puede un cuerpo, habría que decir, hasta que *se escribe*.

Por tanto, la breve historización propuesta aprovecha el sesgo de estos hallazgos recientes y la lectura de un dossier sobre la filosofía de Alain Badiou publicado en *Aitías* (coordinado por Juan José Abud Jaso y Raúl Reyes Camargo). Sigo un poco el relato personal de mis encuentros y distanciamientos con Badiou, como hace Angelina Uzín Olleros en su maravilloso texto, “Leer desde aquí”,⁶ porque pienso que la anécdota filosófica no solo es ilustrativa, sino que resulta fundamental para encarnar el concepto, esto es: *la filosofía como forma de vida*. Se piensa y escribe inevitablemente desde un espacio-tiempo delimitado, y mejor dar cuenta de ello de la manera más honesta posible.

5 Roque Farrán, Facebook.

6 Uzín Olleros, A. (2023). Leer desde aquí. *Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL*, 3(5), 139–154. <https://doi.org/10.29105/aitas3.5-54>

Por mi parte, justo había estado releendo el año anterior “Roberto Arlt, yo mismo”⁷ de Oscar Masotta. Un pensador y psicoanalista argentino que ha dejado huella con su enseñanza y cuyo texto resulta crucial para situarnos en el presente. Un texto ejemplar, sin dudas, de la época en que se pensaba con el cuerpo y el alma, en mutua implicación. Trataba de seguir su ejemplo sin imitarlo, como diría Lacan. O sea, de tomarlo como un ejercicio de subjetivación, en términos foucaultianos. Daba la casualidad que se cumplían ocho años de la publicación de mi primer libro, y ya había una distancia suficiente -no solo temporal sino de trayectos recorridos- que me permitía volver sobre ello desde otro lugar y *sacarle algún provecho* -como dice Masotta en su presentación. Voy a replicar aquí este ejercicio porque viene al caso.

En el camino habían pasado una serie de cosas de diversa magnitud. Una no menor fue, como en el caso de Masotta, la muerte de mi padre. Pero además sucedió el mismo año que nació mi hija, apenas el libro había salido a la calle. Solo que, en lugar de volverme loco, como le pasó a Masotta, casi fallezco por un disparo en un asalto callejero. No tuve demasiado tiempo para procesar nada: la muerte, el nacimiento, el libro, la violencia, la internación, las operaciones, etc. Se hace lo que se puede. En mi caso: seguir escribiendo, acompañando el crecimiento de mi hija, honrando a mis muertos en el ritual de prender el fuego, etc. Solo que sucedió, además, un acontecimiento mayor (esto es: que comprende a la humanidad en su conjunto y demás existentes): una pandemia que nos tuvo confinados por casi dos años. Lo cual me llevó a agudizar aun más el gesto de escritura filosófica; sobre todo la reflexividad ética y crítica que lo acompaña. Quiero decir: ya no me creo nada de los grandes nombres. Se escribe como se vive, y punto: se hace cuerpo en la serie de lecturas

7 Óscar Masotta, “Roberto Arlt, yo mismo”. En *Conciencia y estructura* (Buenos Aires, Corregidor, 1969), 189-206.

escogidas, meditadas, ejercitadas sin ideales (estéticos, normativos o formativos). Esa práctica la he asumido hasta la raíz. Entonces, remedando el gesto masottiano, pienso ahora: *¿Quién era yo al momento de escribir aquel libro?* Al igual que él puedo reconocer una serie de contradicciones sociales encarnadas en mi cuerpo, en mi alma, en el modo de escritura y en las relaciones intelectuales (¿afectivas?) que se tramaban en torno a ello. No tenía, por supuesto, las mismas pretensiones imitativas (Sartre y Merleau-Ponty, para el caso de Masotta) ni el gusto por la vestimenta sofisticada (los trajes cruzados, etc.), pero sí cierta urgencia por doctorarme y darme a conocer que venía del apremio paterno y la necesidad de trabajo.

Hoy me pregunto, por ejemplo, por qué casi todas las amistades que se vinculaban con aquel libro se han disuelto, no se han sostenido en el tiempo. ¿Será acaso un libro maldito, mal concebido, mal escrito? Si bien he tenido mis momentos de ambivalencia afectiva, muy fuertes, lo cierto es que -considerado temperadamente- el libro no está mal: aporta algunas cosas al ámbito de estudios badiouanos y lacanianos que todavía no han sido consideradas; por caso, la cuestión del nudo o anudamiento del sujeto. No llegaría tan lejos entonces con la superstición, pero quizá sí haya algo de la “hiperstición”⁸ (desplegada mejor luego, pero anticipada allí) que no se soporta fácilmente, algo de la invención performativa que genera cierto malestar. La verdad, en definitiva, es cuánto de lo real puede soportar un sujeto. Haberme prestado a ese juego tempranamente con la publicación del libro, siguiendo el ejemplo del tiempo lógico, quizá no haya sido sin consecuencias.

8 Este término lo tomé de Armen Avanesian, “Epílogo: Academia en aceleración”, AA. VV. *Aceleracionismo: estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 267-287; indica, como en el performativo, el caso en que la palabra crea la cosa.

Al deseo se llega demasiado temprano o demasiado tarde, es así, está *out of joint*. Lacan se lamentaba de esto último en sus *Escritos*,⁹ yo no me lamento tanto de lo primero porque he tenido la oportunidad de servirme de esos desfasajes [*décalges*] propiciados por los maestros, para hacer pasar mi propia escritura. Lo único que siento ahora, y por eso retomo el cuidado en relación a los muertos, es no haberle llevado a tiempo el libro a mi padre. Por cierto descuido o desidia o porque pensaba que no le importaba. Y sin embargo, antes de morir él les había dicho a sus amigos, sin haberlo leído siquiera, que el libro era buenísimo y lo tenían que leer. Así era nuestra relación: él nunca me decía directamente si estaba contento u orgulloso de lo que yo había hecho, me lo hacía llegar por terceros. De esa disculpa por el retardo quiere dar cuenta ahora el presente escrito, en diálogo íntimo con mi padre, pero también por vía de terceros. Si es cierto, como sostenemos con mi amiga y colega Helga Fernández, que la función del padre se juega en la terceridad. Mi padre me habrá legado, por esa vía, su voto incondicional de confianza.

Composibilidad

La terceridad instauro la lógica del anudamiento. Lo primero que tomé de la filosofía de Badiou, en ese sentido, fue su concepción de composibilidad entre diversos procedimientos de verdad y lo formalicé a partir del nudo borromeo lacaniano. Lo segundo fue pensar las mismas articulaciones conceptuales badiouanas (acontecimiento, sujeto, verdad) en términos de anudamientos. Incluso llegué a plantear posicionamientos políticos disidentes con el maestro a partir de estas concepciones que

9 Jacques Lacan, *Escritos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

complejizaban el espacio topológico de la democracia o la dicotomía entre reformismo y revolución.

De alguna forma podría decir que he continuado y ampliado el movimiento de pensamiento planteado por Badiou, retomando sus fuentes althusserianas y reformulándolas. Pero me llama la atención que todavía hoy no se repare en la originalidad de su propuesta filosófica materialista: la composibilidad de procedimientos de verdad, el pensamiento a través del entrecruzamiento electivo de sus condiciones. En un magnífico artículo del dossier mencionado, “Inflexiones inestéticas: Alain Badiou y las verdades artísticas”,¹⁰ Alfredo González Reynoso parece sorprenderse de que Badiou cruce el arte con la ética y luego con la política: “Esta combinación entre los procedimientos de verdad es relativamente inusual en la obra de Badiou, quien al defender la autonomía de cada procedimiento (arte, política, ciencia y amor) puede a veces mostrarse resistente a entrecruzamientos que puedan afectar la singularidad o inmanencia de cada tipo de verdad.”¹¹ Además de la imagen de “soldador de mundos separados”¹² que menciona González Reynoso aparece en el *Segundo manifiesto por la filosofía*, como ya lo he trabajado en mi primer libro y en otros artículos, Badiou utiliza tres figuras distintas para mostrar cómo funciona la composibilidad filosófica: la pinza, el nudo y la función genérica $H(x)$ de la humanidad. Esta última, también deviene nudo y es la que alcanza la formulación más rigurosa aunque, paradójicamente, no es mencionada de manera explícita por

10 González Reynoso, A. (2023). Inflexiones inestéticas: Alain Badiou y las verdades artísticas: Alain Badiou and artistic truths. *Aíttas, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL*, 3(5), 5–42. <https://doi.org/10.29105/aitas3.5-48>

11 González Reynoso, Inflexiones inestéticas, p. 27.

12 Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 31.

Badiou como el paradigma de la actividad filosófica pese a que están allí todos los elementos que disponen las otras dos figuras de manera un poco más grosera. He considerado tres textos fundamentales para mostrar cómo operan estas figuras.

En *Manifiesto por la filosofía* menciona brevemente la función de anudamiento de la filosofía: “¿Qué relación mantiene esta presunta unidad [de la filosofía] con la pluralidad de las condiciones? ¿Cuál es este nudo del cuatro (los procedimientos genéricos, matema, poema, invención política y amor) y del uno (filosofía)?”.¹³ Pero resulta un tanto impreciso suponer que la filosofía es “uno” en cierta forma exterior al “cuatro”, cuando en realidad toda la descripción que hace Badiou acerca de la tarea de la filosofía no deja suponer exterioridad alguna. Mientras que en el texto “¿Qué es el amor?”,¹⁴ al contrario, da cuenta de la función inmanente del anudamiento pero atribuyéndosela extrañamente a la posición femenina en el amor. Entre medio de estos dos textos, en “La (re)visión de la filosofía en sí misma”,¹⁵ introduce la imagen algo mecánica de la “pinza de la Verdad”. En cualquier caso, la definición de la tarea filosófica es la misma.

1. En el *Manifiesto por la filosofía* escribe:

La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde encuentren su lugar las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca reunir todos los nombres-de-más. Trata, en el pensamiento, el carácter componible de los procedimientos que la condicionan. No establece ninguna verdad, pero dispone un lugar de las verdades. Configura los procedimientos genéricos por medio de una acogida, un abrigo edificado con respecto a la simultaneidad dispar. La filosofía se propone pensar su tiempo por la puesta-en-lugar-común del estado de los procedimientos que la condicionan. Sus operadores, cualesquiera que sean, tienden siempre a pensar “conjuntamente”, a configurar en un ejercicio

13 Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Nueva visión, 2007), 16.

14 Alain Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 241-259

15 Alain Badiou, *Condiciones*, 51-70.

de pensamiento único la disposición histórica del matema, del poema, de la invención política y del amor (o estatuto del acontecimiento del Dos). En este sentido, es cierto que la única cuestión de la filosofía es la de la verdad, no porque produzca ninguna, sino porque propone un modo de acceso a la unidad de un momento de las verdades, un emplazamiento conceptual en donde se reflexionen como compositibles los procedimientos genéricos.¹⁶

Aquí están expuestos, de manera condensada, todos los motivos que definen la tarea filosófica según Badiou: espacio conceptual unificado, compositibilidad, simultaneidad, reflexión, verdades.

2. En “La (re)visión de la filosofía en sí misma” presenta una visión mecánica pero igualmente compleja de cómo opera la verdad:

La operación filosófica de la categoría de Verdad dispone de una suerte de pinza. Uno de los brazos de esta pinza se presenta como un reglaje de lo sucesivo mediante el argumento. El otro, como una declaración en el límite. La Verdad encadena y sublima [...] La pinza de la Verdad, que encadena y sublima, tiene por oficio captar las verdades. La relación de la Verdad (filosófica) con las verdades (científicas, políticas, artísticas, amorosas) es una relación de captura. Por ‘captura’ entendemos embargo, conquista, y también *saisissement*, sobrecogimiento. La filosofía es ese lugar de pensamiento donde las verdades (no filosófica) son capturadas como tales, y nos sobrecogen [...] Ellas se dejan captar juntas en la pinza que la filosofía ha instalado con el nombre de la Verdad (o cualquier otro nombre equivalente, ya que es la función de captura lo que importa). No se trata aquí, entre Verdad y verdades, de una relación de dominio, de subsunción, de fundamento o de garantía. Es una relación de captura: la filosofía es una toma de verdades.¹⁷

Esa captura que no es dominio o control sino abrigo y sobrecogimiento nos permite pensar, en términos spinozianos, que se trata más bien de afectar y ser afectados por las verdades.

3. Por último, en “¿Qué es el amor?” encontramos una definición de la humanidad que concuerda perfectamente con la tarea de la filosofía tal como la hemos entrevistado:

16 Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 17.

17 Alain Badiou, *Condiciones*, 61.

¿Qué significa “humanidad”, en un sentido no humanista? Ningún rasgo predicativo objetivo puede fundar este término. Sería ideal o biológico; en todos los casos no pertinente. Por ‘humanidad’ yo entiendo lo que hace de soporte para procedimientos genéricos, o procedimientos de verdad. Hay cuatro tipos de tales procedimientos: la ciencia, la política, el arte y – justamente- el amor. La humanidad es atestiguada si, y sólo si, hay política (emancipadora), ciencia (conceptual), arte (creador) o amor (no reducido al conjunto de una sentimentalidad y de una sexualidad). La humanidad es lo que sostiene la singularidad infinita de las verdades que se inscriben en estos tipos. La humanidad es el cuerpo historial de las verdades [...] Convengamos en llamar $H(x)$ a la función de humanidad [...] El término H anuda los cuatro. La presentación de este nudo, como se verá, está en el corazón de la disyunción entre las posiciones ‘hombre’ y ‘mujer’, en su relación con la verdad.¹⁸

La función genérica de la humanidad anuda los cuatro procedimientos de verdad. Luego de desarrollar la diferencia entre una posición y otra (hombre y mujer), respecto al amor y al deseo, Badiou concluye con un *postscriptum* en el cual afirma que

...la posición mujer es singularmente portadora de la relación del amor a la humanidad. Humanidad concebida como yo lo hago: como la función $H(x)$ que hace un nudo implicatorio con los procedimientos de verdad, o sea la ciencia, la política, el arte y el amor [...] Si se admite que H es la composición virtual de los cuatro tipos de verdades, se anticipará que, para la posición mujer, el tipo „amor“ anuda los cuatro, y que no es más que bajo su condición que H , la humanidad, existe como configuración general. Y que, para la posición hombre, cada tipo metaforiza a los demás, valiendo cada metáfora como afirmación inmanente, en cada tipo, de la humanidad H .¹⁹

Por último, los entrecruzamientos entre procedimientos también se pueden producir en relación a otros discursos y prácticas, como por ejemplo el psicoanálisis y la ontología transitoria. Creo que Badiou deja abierto el uso de conceptos y la posibilidad de nuevos cruces. Se me ocurre una breve formalización que podría orientar a los analistas en la

18 Alain Badiou, *Condiciones*, 246.

19 Alain Badiou, *Condiciones*, 256-258.

actualidad. Los analistas más jóvenes cada tanto interrogan los vicios o fijaciones instituidas y reproducidas por los mayores, los estereotipos en que cae la práctica analítica; por caso, la neutralidad o el silencio a sostener en un análisis. Existe una formalización del sujeto, producida por Badiou en *Breve tratado de ontología transitoria*, que los podría orientar bastante. Se trata del capítulo “Grupo, categoría, sujeto”.²⁰ Allí, Badiou muestra que la formalización del concepto matemático de grupo, realizada a través de la teoría de categorías, permite pensar cómo la identidad vacía de un nombre propio puede ser asumida de manera inerte, en la pura vuelta reflexiva sobre sí, o bien de manera múltiple y activa a partir de isomorfismos que van y vienen bordeando ese significante-letra vacío que es, en definitiva, el nombre propio del grupo-sujeto. Así, se entiende que el analista no pueda autorizarse en su intervención más que del vacío circunscrito en nombre propio, pero también se capta que esa dimensión inextensional que, fenomenológicamente, se asocia a menudo con el silencio o la neutralidad en tanto ocultación de marcas personales, puede y debe ser asumida de manera activa en la multiplicidad de formas y movimientos que se presentan en la singularidad de un análisis. Se trata de mostrarle al analizante que cada movimiento demandante tiene su reverso isomórfico, esto es, no simplemente callar o sustraerse en función de la identidad inerte del vacío asumido como tal, si no reenviar la flecha o vector de la demanda a su punto de inversión y neutralización activas: el nombre propio del grupo-sujeto. Porque lo que orienta un análisis, en definitiva, es circunscribir el deseo diferenciado de la demanda, en esos movimientos producidos en torno al vacío activo de un nombre propio que hacen a la trenza subjetiva; y, secundariamente, eso es lo que cura al sujeto de sus fijaciones libidinales-sintomáticas ligadas a la identificación inerte.

20 Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria* (Barcelona: Gedisa, 2002), 141-151.

Los conceptos y formalizaciones filosóficas pueden orientar libremente a múltiples prácticas, para ello no hay que fijar o hipostasiar los enunciados al modo de una significación absoluta, o plantear dicotomías insalvables; el pensamiento material siempre reencuentra los procesos abiertos y los retoma a su modo.

Filosofía práctica

Por eso, después de varios recorridos, he propuesto que la filosofía es directamente una práctica de anudamiento. *Práctica* porque es un modo de hacer que incluye a la teoría pero no se reduce a ella; no es solo una descripción o explicación general del mundo o las ideas, una episteme, sino una forma de vida que se nutre de diversos ejercicios: ontológicos, críticos, éticos. *Anudamiento* porque enlaza e implica diversos registros, instancias o prácticas, que se sostienen mutuamente a pesar de su irreductibilidad; no es solo escritura fragmentaria o totalización conceptual autoconsistente. No llegué a esta propuesta de un día para el otro, ni lo hice solo; se ha tratado más bien de un largo proceso de resignificación de algunos hitos, de avanzar y reformular tesis, de poner el cuerpo y exponer el pensamiento en instancias complicadas.

En primer lugar, sostuve la tesis del anudamiento del sujeto,²¹ que debía leerse no como una operación que hacía un “supuesto sujeto”, sino como la operación que hacía o constituía justamente al sujeto en cuestión; el sujeto no estaba antes de advenir en virtud de la asunción del vacío situacional, la nominación del acontecimiento que nombraba el exceso, a sí mismo, e indagaba las consecuencias en relación a otros; sujeto habrá sido entonces ese anudamiento, vuelto a abrir y cuestionar cada vez, ante

21 Roque Farrán, *Badiou y lacan. El anudamiento del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.

nuevas solicitudes materiales. En este punto ya aparecía cierto forzamiento de la filosofía de Badiou porque me proponía pensar al mismo sujeto filosófico con los conceptos que nos aportaba para situar los procedimientos de verdad.

En segundo lugar, sostuve que el anudamiento ligaba al sujeto, el método y el estado (en su doble sentido: ontológico y político),²² porque la primera consecuencia que se desprendía de volver sobre el sujeto era contar lo que se había hecho y esta reduplicación inversa era el método, mientras que su regulación o habilitación dependía del estado, que podía tener diversas orientaciones: trascendentales, constructivas o genéricas. Esto último para escándalo de puristas y autonomistas, badiouanos o no, como del discurso dicotomizante que solo registra esferas separadas. El forzamiento esta vez pasaba por mostrar que se podía pensar el estado ontológicamente, con su diversidad de orientaciones, para situar otras posibilidades en la coyuntura política.

En tercer lugar, dos movimientos en simultáneo: por un lado, apareció la problemática del *sí mismo* como ámbito focalizado de disputa y constitución efectiva, una analítica de la reflexividad que daba vuelta los cañones en el terreno del adversario y asumía la propia práctica teórica como formadora: un uso de los saberes que hacía cuerpo;²³ por otra parte, surgió el nombre que daba cuenta de ese uso singular inscripto en un cruce electivo de tradiciones filosóficas materialistas: nodaléctica.²⁴ Aquí excedía los nombres propios de Badiou y Lacan para anudar las propuestas de autores como Althusser o Foucault desde una perspectiva propia.

En cuarto lugar, los ejercicios se intensificaron y diversificaron claramente, produciendo varios anudamientos orientados en modo

22 Roque Farrán, *Nodal: método, estado, sujeto*, Buenos Aires: La cebra/Palinodia, 2016.

23 Roque Farrán, *El uso de los saberes: filosofía, psicoanálisis, política*, Córdoba: Borde perdido, 2018.

24 Roque Farrán, *Nodaléctica: un ejercicio de pensamiento materialista*, La cebra, 2018.

afectivo: leer, meditar, escribir; escribir, escuchar, transmitir; interpelar a las militancias a ocuparse de sí, etc. Los ejercicios cada vez más prácticos, éticos y políticos al mismo tiempo, no carecían de razones y conceptos más sistemáticos; de allí tanto la razón de los afectos, como el giro práctico.

Por último, nombrar como *giro práctico*²⁵ a un movimiento de conjunto más amplio, que implica otras indagaciones e investigaciones, es el proyecto en curso. La apuesta de pensamiento materialista continúa y se relanza.

¡Materialistas a las prácticas! Esa sería la divisa o consigna que nos orienta. Pero, semejante posición materialista, ¿no implicaría acaso abandonar la teoría? Nada de eso, se trata de asumir que la teoría también es una práctica, además de ocuparse de prácticas concretas y no de elucubrar meras abstracciones. La expresión correcta es *práctica teórica*. Al hablar de práctica teórica, realizamos dos operaciones en simultáneo: por un lado, desactivamos la típica dicotomía entre teoría y práctica, que valora una en detrimento de otra, pues cualquier práctica tiene su teoría, explícita o no, y la teoría también es una práctica; por otro lado, le damos primacía así a las prácticas, pero sin desconocer la importancia de la teoría y su especificidad, solo que la teoría se despliega en una serie de ejercicios que no se reducen a la explicación o la comprensión. Como no damos por supuesto el sujeto de la práctica teórica, entendemos que éste también se debe constituir a través de ejercicios y técnicas concretas. Ejercicios ontológicos ligados al ser en tanto ser: múltiples de múltiples, vacíos o infinitos, interconexiones y entrelazamientos de múltiples procesos naturales y cósmicos, micro o macroscópicos; ejercicios de crítica ideológica que leen en cada coyuntura las faltas y excesos producidos en

25 Roque Farrán, *El giro práctico: ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura*, Córdoba: CIECS, 2022.

distintos discursos y prácticas hegemónicas, incidiendo en las valoraciones sociales; ejercicios de reflexividad ética que apuntan a constituirse a sí mismo: leer, meditar, escribir y ponerse a prueba frente a lo real de los acontecimientos. En fin, un uso de los saberes que no es solo aplicación externa, sino experimentación y puesta a prueba en sí mismo, interpelación a los otros, entendimiento del conjunto.

El primer movimiento que realiza una filosofía orientada por las prácticas apunta a producir cierta rectificación sobre cuál es la materia que se trabaja. Sucede que a veces no sabemos lo que hacemos ni entendemos cuál es el material adecuado para hacerlo. El ejemplo de un poeta es instructivo al respecto. Cuenta Valéry que el pintor Degas andaba lleno de ideas y no lograba hacer un poema, hasta que Mallarmé le dijo: “Pero Degas, no es con ideas que se hacen versos, sino con palabras”.²⁶ Como vemos el despiste sobre la materia con que se trabaja en una práctica puede afectar incluso a espíritus instruidos. En el caso de la filosofía, alguien podría decir: “He leído a Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, me he especializado en los autores del último giro académico, pero no me sale ninguna filosofía.” Y otro podría contestarle: “No es con grandes nombres propios, ideas o sistemas acabados que se hace filosofía, querido amigo, sino con la urgencia de pensar ante un agujero abierto en lo real que angustia, cuando la realidad ha caído y ya no se soporta ningún semblante. Allí vienen con tacto, como imantadas, las palabras que hacen cuerpo, los saberes que movilizan, las ideas que alegran y ayudan a fabricar conceptos. Ahí se hace posible encontrarse con otros, recuperar tradiciones olvidadas, pensar el presente y, sobre todo, prepararse para la muerte.”

²⁶ Paul Valéry, *De Poe a Mallarmé: ensayo de poética y estética* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010), 112

El segundo movimiento apunta a circunscribir los medios y modos de producción o transformación de esa materia específica que ocupa a cada práctica; los métodos y procedimientos, también podríamos decir. Si deseamos pensar el ser en tanto ser, en su multiplicidad vacía o infinita, en el caso de la práctica ontológica, quizá sea más adecuado hacerlo a través de axiomas y teoremas matemáticos que permiten desplegar la potencia del pensamiento ligado a la letra, en lugar de remitirlo a significaciones trascendentes, mitos y leyendas que fijan imágenes y significados, o juegos equívocos de lenguaje. Ahora bien, si deseamos pensar los modos de subjetivación, por ejemplo, tenemos que prestar atención a los ejercicios de reflexividad ética que permiten tratar las pasiones y representaciones de manera adecuada, no simplemente suponer que existe un sujeto o que se deduce axiomáticamente. La validez del método o procedimiento no se establece a priori sino en función de la materia y la potencia que habilita su transformación.

El tercer movimiento nos lleva a tener en cuenta como límite y posibilidad de toda práctica las relaciones jurídicas, ideológicas, políticas que la condicionan, el llamado contexto, porque ninguna práctica se desenvuelve en un espacio vacío. Las instituciones, los marcos normativos, los modos de interpelación y reconocimiento, las formas organizacionales y estilos de liderazgo condicionan desigualmente el modo singular de una práctica. A veces potencian y otras depotencian su desarrollo. Puede parecer una obviedad decirlo pero no siempre se tiene en cuenta la especificidad de las relaciones sociales en cada práctica, cómo las afecta singularmente, no se tratan de contextos epocales homogéneos, iguales para todas. Ciertos marcos normativos y regulaciones institucionales pueden favorecer a las prácticas científicas y, por el contrario, ahogar a las prácticas artísticas; la dependencia del reconocimiento masivo y la eficacia de la interpelación simbólica pueden

estimular la práctica política pero volver mediocre a la práctica clínica, etc.

El cuarto movimiento delimita finalmente cuál es el producto de una práctica, y aquí no seguimos la distinción clásica entre *praxis* y *poiesis*, porque consideramos que cualquier práctica produce objetos o resultados específicos y transforma en alguna medida a los sujetos involucrados, puede tener finalidades concretas y aun así retomarse como un trabajo indefinido de perfeccionamiento en distintos momentos, con recomienzos y resoluciones parciales, etc. Por supuesto, una obra artística, un libro, un caso puntual, pueden considerarse productos terminados sobre los cuales no se volverá, sin embargo, en una práctica materialista, siempre pueden ser reabiertos o continuados bajo otros medios, otros materiales, otras relaciones. Es necesario saber a qué se apunta, cuál es el objeto que se producirá, incluso si es tan inasible o evanescente como el *objeto a* o la transformación de sí mismo.

Por último, todo lo dicho implica a la misma práctica filosófica, que no se exceptúa por soberbia ni por modestia.

Consideraciones finales

La filosofía de Badiou me ha abierto la posibilidad de realizar muchos movimientos, conceptuales y corporales, o sea: ha sido *formativa*. Por tanto, el nombre propio de Alain Badiou ha operado como el de un verdadero maestro. No obstante, como en toda formación materialista consecuente, no se trata simplemente de repetir lo formulado, tampoco de despreciar lo recibido para diferenciarse rápidamente; sino de ampliarlo, desarrollarlo, desplazarlo y ponerlo a trabajar de un modo propio. Si bien me siento próximo y comparto algunas de las tesis aceleracionistas y del realismo especulativo que han derivado de la filosofía de Badiou, mi

reelaboración de su legado ha estado ligado a otra coyuntura y a otras formaciones ético-políticas, por lo que no puedo conformarme tampoco en la repetición o inscripción pasiva en estas corrientes de pensamiento. El comentario de las proximidades y diferencias en torno a ello quedará para otro escrito.

Referências Bibliográficas

AA. VV. *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires: Imago Mundi, 2010.

Avanessian, Armen. “Epílogo: Academia en aceleración”. En AA. VV. *Aceleracionismo: estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017, 267-287.

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

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

Badiou, Alain. *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

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

Doganis, Basile. *Pensées du corps: la philosophie à l'épreuve des arts gestuels japonais (danse, théâtre, arts martiaux)*, Paris: Les Belles Lettres, 2012.

Farrán, Roque. *Badiou y lacan. El anudamiento del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.

Farrán, Roque. *Nodal: método, estado, sujeto*, Buenos Aires: La cebra/Palinodia, 2016.

Farrán, Roque. *El uso de los saberes: filosofía, psicoanálisis, política*, Córdoba: Borde perdido, 2018.

Farrán, Roque. *Nodaléctica: un ejercicio de pensamiento materialista*, La cebra, 2018.

Farrán, Roque. *El giro práctico: ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura*, Córdoba: CIECS, 2022.

González Reynoso, Alfredo. “Inflexiones inestéticas: Alain Badiou y las verdades artísticas: Alain Badiou”. En *Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL*, 3(5), 5–42, 2023. <https://doi.org/10.29105/aitas3.5-48>

Lacan, Jacques. *Escritos*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Masotta, Óscar. “Roberto Arlt, yo mismo”. En *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Corregidor, 1969, 189-206.

Uzín Olleros, Angelina. “Leer desde aquí”. En *Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL*, 3(5), 139–154, 2023. <https://doi.org/10.29105/aitas3.5-54>

Roque Farrán

Valéry, Paul. *De Poe a Mallarmé: ensayo de poética y estética*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

Imagens do tempo presente
IMAGES DU TEMPS PRESENT

*Alain Badiou**

*Tradução: José Mauro Garboza Junior***

*Revisão: Gustavo Chataignier****

Do livro *Pornographie du temps présent* publicado originalmente em 2013 como componente da coleção *Ouvertures* (dirigida à época por Barbara Cassin e Alain Badiou) pela editora Fayard. O presente texto é a retomada em sua integralidade da conferência “Images du temps présent” [“Imagens do tempo presente”] pronunciada por Alain Badiou no grande anfiteatro da Sorbonne em 26 de janeiro de 2013 no então Forum de philosophie France Culture [Fórum de filosofia France Culture]. Agradecemos ao autor pela gentileza de ter autorizado prontamente a versão traduzida. No intuito de facilitar a leitura, tomou-se por opção manter alguns termos no original entre colchetes, assim como corresponder as páginas da versão original (11-45) entre barras.

* Professor emérito do Departamento de Filosofia da École Normale Supérieure – ENS, Paris, França. Professor emérito do departamento de Filosofia da Universidade Paris 8.

** Professor da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP, Jacarezinho, Paraná, Brasil; garbozajm@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/8938462601241716>.
<https://orcid.org/0000-0002-8566-2294>.

*** Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 8. Acadêmico da Universidad Católica del Maule, Chile.

/11/ A filosofia é um exercício facilmente nostálgico. É aliás é próprio à vertente da filosofia contemporânea registrar essa nostalgia. Ela declara quase sempre que algo está esquecido, rasurado, ausente. Como sempre, os filósofos se imaginam ter inventado esse culto melancólico da perda de tudo o que tem um valor, e finalmente da perda do próprio presente, mas os poetas pronunciaram a melancolia que há em não mais sentir, não mais ressentir, a vivacidade do presente: “Um presente faz faltar” [*Un présent fait défaut*], fórmula de Mallarmé. E Rimbaud: “Nós não /12/ estamos no mundo” [*Nous ne sommes pas au monde*]. O que quer dizer: a própria contemporaneidade faz falta [*fait défaut*]. Como se, entre nosso pensamento e o presente do mundo, haveria uma lacuna [*écart*], muito antiga, identificada pela filosofia desde muito tempo, mas talvez hoje em dia crescente. Ou talvez mais difícil de identificar.

Gostaria hoje de tentar mostrar essa lacuna, de assumir o risco, senão do presente, ao menos disso que nos separa dele, e que é da ordem da representação, da ordem da imagem. Repetir em suma a tentativa antiga de produzir uma análise real das imagens do tempo presente. Ou ao menos empreender uma espécie de descrição do regime das imagens, tais como nos entregam [*livrent*] do tempo, ou antes do resto que não o entregam [*délivrent*].

/13/ Meu guia será, como frequentemente, algo de não filosófico, uma peça de teatro, que é *A Varanda*, de Jean Genet¹.

¹ Genet, Jean. *Le Balcon*, L'Arbalète: Décines, 1956. Apesar de ser uma peça muito ensaiada e conhecida, as edições traduzidas em língua lusófona preferiram optar por um estilo de tradução mais livre. No Brasil, temos um documento quase integral traduzido por Jaqueline Castro e Martim Gonçalves sob o título de *O Balcão* (é assim que a obra é geralmente referida desde sua encenação nos anos finais da década de 1960). Há também a versão portuguesa de tradução de Armando Silva Carvalho publicada pela editora Artistas Unidos em 2010. Diante disso, optamos por realizar a tradução dos trechos utilizados por Alain Badiou, evidentemente tomando como base a comparação de ambas as versões.

O tema dessa peça, *A Varanda*, é justamente o que está em jogo em uma expressão como “imagens do tempo presente”. Com efeito, o texto de Genet demanda explicitamente o que se tornam as imagens, quando o presente é aquele de uma desordem. Para Genet, o das revoltas [émeutes] ou da revolução. Para nós, sem dúvida, o da Primavera Árabe e do movimento dos Indignados, ao mesmo tempo que o da crise do capitalismo e de seus efeitos deletérios na Europa.

Genet trabalha então sobre a relação entre as imagens e a incerteza, a saber, a invisibilidade, do presente.

/14/ Jacques Lacan consagrou uma longa análise à peça de Genet. Como Freud, que desenhou toda uma parte de sua teoria a partir das peças de Sófocles, Lacan sabia que o teatro é um reservatório capital quando se trata de compreender o mecanismo que transforma o real em representação e o desejo em imagens. Quando se trata de extorquir pelas mãos de obra imaginárias o consentimento dos sujeitos ao poder que os separa de suas próprias capacidades criadoras. Nessa via, ele insiste sobre um ponto de aparência formal. Ele considerava essencial compreender que *A Varanda é uma comédia*. Ele definia assim a comédia: “A comédia assume, reunida, gozar da relação a um efeito, [...] a saber, a aparição desse significado que se chama o falo”. A palavra mais importante é aqui “aparição”. A tragédia é a majestosa melancolia do destino, ela diz que a Verdade está no passado. A comédia é sempre, /15/ ao contrário, comédia do presente, porque faz aparecer o falo, quer dizer, o símbolo autêntico desse presente. O teatro somente aponta a aparição cômica do que do poder está no presente, e que dele se abre assim a derrisão. Toda tragédia faz ver a sombra melancólica do poder. Toda comédia de fato vê o semblante farsesco.

Podemos dizer então que meu objetivo – e esse é um de todos os primeiros sentidos da palavra “imagem” –, é de encontrar o registro da comédia *filosófica* do presente. De nomear, se vocês me permitem a expressão, o Falo especulativo de nosso presente.

A potência da comédia vai mostrar que, sob pomposos emblemas, o poder nu não pode eternamente dissimular nem sua ferocidade nem seu vazio.

Quais são os nomes postos em jogo na comédia filosófica do presente, de nosso /16/ presente? Quais são hoje os emblemas pomposos do poder? Qual é o valor intocável? Aquele que faz que haja uma presença infeliz do presente? Aos meus olhos, o nome principal é “democracia”.

Para evitar todo mal-entendido, convenhamos aqui que a palavra “democracia” não recobrirá nenhuma teoria, ou ficção, de um poder compartilhado do *demos*, de uma soberania efetiva do povo. Tratar-se-á unicamente da palavra “democracia” enquanto designa uma forma do Estado, e tudo o que está junto disso. É uma categoria constitucional, uma hipótese jurídica. É a forma das liberdades públicas, que reputam ser protegidas pela constituição e animadas pelo processo eleitoral. É a forma do “Estado de direito” do qual reclamam todas as potências ditas ocidentais, como tentaram reclamar os países que vivem no /17/ abrigo dessas potências, ou como pretendem acedê-la aqueles que são seus clientes.

É claro que, mesmo considerada nessa definição restrita, a palavra “democracia” supostamente faz inclinar todos os corações, e é segundo esse nome que se levanta o cântico universal dos elogios. A democracia representativa e sua organização constitucional compõem à evidência de hoje o incondicionado de nossa vida política. É nosso fetiche.

Fazer existir a comédia das imagens hoje é então quase obrigatoriamente tratar o nome “democracia” por aquilo que é: o Falo de nosso presente. Para conquistar, para além da presença monótona de nossa vida cotidiana, o vivo [*le vif*] de um verdadeiro presente, é preciso a coragem de ir para além do fetiche democrático tal como nós o conhecemos. *A Varanda* de Jean Genet pode servir de operador preliminar.

/18/ *A Varanda* confronta o reino das imagens e o real da revolta. Partimos de uma figura da ordem como ordem das imagens, a saber, um bordel. O bordel é a figura exemplar de algo rigidamente ordenado –está sob a direção implacável da personagem nomeada Irma –, algo fechado sobre sua lei, mas que, ao mesmo tempo, é integralmente regido pelo imaginário. Genet vê, nos anos cinquenta, o que é absolutamente visível hoje: o que revela a ferocidade escondida do poder é a proliferação da obscenidade das imagens, isto é, a fusão, em todos os níveis, compreendida cultural e política, entre a suscitação eventualmente sofisticada de um desejo e a grosseria da propaganda comercial. O bordel é o lugar teatral dessa fusão: o que se apresenta aí como objeto do desejo, fantasiado e aparado, é imediatamente /19/ convertível em dinheiro. O bordel é o lugar em que se avalia e se fixa o preço médio do desejo. Ele é o mercado das imagens.

Contudo, lá fora a revolta operária ruge [*gronde*], como ruge [*gronde*] hoje, o mais frequente fora do bordel ocidental, nos operários das minas da África do Sul, nas milhares revoltas operárias na China, ou também na Primavera árabe no seu nascimento. Mas também, entre nós, na juventude abandonada da periferia de nossas grandes cidades, ou nos lares em que se acumulam os operários vindos da África.

Esse fora do bordel apresenta a figura do real, a figura da vida. É o presente puro, seja como ataque de fúria, seja como paciência infinita.

Todo o problema é de saber qual é a relação, ou a não-relação, entre a /20/ exterioridade acontecimental² pura e o campo das imagens, no qual vem quase sempre se perder, em uma representação sem pensamento,

² Segundo as próprias indicações de Badiou em vários de seus escritos, a fim de que se evite comparar o termo “*événement*” com um evento qualquer, uma exposição artística publicitária, ou até mesmo com o sentido de *happening* derivado do anglicismo, optamos por traduzir em todas as oportunidades o termo “*événement*” por “*acontecimento*”, assim como seu derivado “*évènementiel*” por “*acontecimental*”.

a potência latente do acontecimento, o sentido ainda não revelado da revolta. O problema está também na relação ou na não-relação entre a paciência do real e a excitação impaciente que as imagens tentam impor a fim de que cada um possa se resolver a passar de uma coisa a uma outra coisa, sem ligação, no desarticulado da impaciência, como se passa de um modelo de carro a um outro. A questão da peça é a da existência, ou da ausência, de um desejo que, como dizia Lacan, não seria do semelhante. Um desejo animado pelo real e não pelas imagens.

De que isso se trata, nesse desejo que faz problema? Bem, na política, é um desejo de revolução, que faria advir a igualdade real da humanidade inteira; na poesia, um desejo de sublime, pelo qual uma /21/ língua particular, trabalhada nas suas profundezas, se içaria ao nível de uma limpidez universal; na matemática, um desejo de beatitude intelectual, que só procura a certeza de ter resolvido um problema que se sabia extremamente difícil, e de oferecer a solução a todos; no amor, um desejo que a experiência da vida, em todos os domínios, possa se provar mais intensa e mais exata a dois do que na solidão. Tais são os desejos que, para tocar seu real, devem se desembaraçar de muitas imagens. A filosofia recapitula todos eles enunciando que todo desejo autêntico concerne à absolutez de seu objeto.

Mas pode existir um tal desejo de absoluto, desejo de arte, de política, de ciência ou de amor, que seja um desejo não fantasmático? A questão profunda de *A Varanda*, colocada mais particularmente à política real, da qual o que em seu tempo se chama /22/ a revolução, é a seguinte: podemos nos subtrair às imagens?

Nas advertências da peça, Genet escreve assim:

Alguns poetas, de nossos dias, entregam-se a uma curiosa operação: cantam o Povo, a Liberdade, a Revolução, etc., que, de ser cantados, são precipitados, depois são deixados sobre o céu abstrato no qual eles figuram, confinados e esvaziados, em disformes constelações. Descarnados, se tornam intocáveis.

Como os aproximar, amá-los, vivê-los, se são enviados tão magnificamente longe? Escritos, por vezes suntuosamente, eles se tornam os signos constitutivos de um poema, a poesia sendo nostalgia e o canto destruidor seu pretexto, nossos poetas matam o que gostariam de fazer viver.

/23/ Em suma, toda dificuldade é que a relação do real às imagens – na peça, da insurreição ao bordel – é dramaticamente contraditória. Pois, na medida em que capturado pela imagem, na medida em que tomada pela nostalgia do desejo fantasiado [*phantasmé*], o real é crucificado, abolido. A imagem é o assassinato do puro presente. Na peça, nós o veremos, aquele que maquina esse assassinato é o chefe da polícia.

Resulta disso que, para nós, avançar em meio às imagens do tempo presente é em grande parte tentar capturar [*saisir*] o que não tem imagem. O presente do presente não tem imagem. É preciso desimaginar, desimaginar.

A dificuldade é que o poder nu, que se esconde atrás da sutil plasticidade e a seduzente obscenidade das imagens do mundo democrático e negociante, não tem ele próprio imagem, é um real nu, mas /24/ que, longe de nos entregar imagens, garante sua potência. O real do poder, como poder que certamente se tem no presente, mas não é, ele, submisso às imagens desse presente: eis o que se dissimula atrás do imagético democrático contemporâneo.

O personagem da peça de Genet que mostra sobre a cena essa potência sem imagem da imagem é normalmente o chef da política.

Toda situação, falamos do teatro, tem seu chefe da polícia, que é o emblema pouco seduzente da potência com a qual o poder nu anima as imagens seduzentes.

O drama do chefe da polícia, na peça de Genet, é que ninguém deseja seu personagem, ninguém vem ao bordel para se satisfazer se disfarçando de delegado de polícia. Ele é o emblema do poder nu, porque é deixado por conta das imagens, contrariamente ao grande /25/ esportista,

ao apresentador de televisão, ao benfeitor profissional, à top model, ao presidente das cúpulas do Estado, ou ao bilionário do show-business, que são, eles, seus aproveitadores.

Tal é, aos olhos de Lacan, a prova do que é o falo. E com efeito, no final da peça, o chefe da polícia, que procura desesperadamente um traje de gala desejável, vem anunciar que se lhe proponha fantasiar-se de sexo masculino ereto, o que quer também dizer: em imagem absoluta do desejo negociante dos clientes do bordel.

Estamos aí no término dos acontecimentos. A insurreição está sem fôlego [*est à bout de souffle*], e o chefe proletário declara: “Lá fora do que nomeias a vida, tudo está perdido, nenhuma verdade era possível”. Onde se vê que o fora da imagem não é somente o real, mas o real como verdade. Grande ensinamento filosófico, seja dito de passagem. O fora da /26/ mercadoria e de seu universo não é somente o real da produção ou da circulação, mas antes de tudo a criação de uma verdade política. Na peça de Genet, essa verdade política está faltando [*fait défaut*], e todo o real exterior vai afundar nas imagens.

É nesse momento que o delegado encontra sua fantasia. Vejam essa cena impressionante:

O Enviado (*irônico*): Ninguém chegou ainda. Ninguém experimentou ainda a necessidade de se abolir em sua fascinante imagem.

O Chefe da Polícia: Os projetos que você me submeteu tiveram então pouca eficácia. (*para a Rainha*) Nada? Ninguém?

A Rainha (*muito delicada*): Ninguém. No entanto, tornemos a fechar as persianas, os homens deveriam vir. Aliás, o dispositivo se encontrou no lugar e seremos prevenidos por um carrilhão. [...]

/27/ O Chefe da Polícia: Eu quero que minha imagem seja por sua vez lendária e humana. Que ela participe sem dúvida dos princípios eternos, mas que minha boca me reconheça [...]. O último projeto de imagem ao qual me submeto... eu os desafio a dizer.

O Juiz: Era... muito ousado?

O Chefe da Polícia: Muito. Demasiado. Jamais eu ousaria dizer-lhes. (*Subitamente parece se decidir*). Senhores, eu tinha muita confiança em seu

juízo e em seu desvio. Depois de tudo quero enfrentar o combate também pela audácia das ideias. E depois enfim não sei mais onde estou com a cabeça. Ei-la: aconselharam-se de aparecer sob a forma de um falo gigante, de um pinto grande.

(*As Três Figuras e a Rainha consternadas*).

A Rainha: Georges! Você?

O Chefe da Polícia: Que você quer? Se devo simbolizar a nação, deixe-me...

/28/ O Enviado (*para a Rainha*): Deixem para lá, madame, é o tom da época.

O Juiz: Um falo? E grande? Você quer dizer: enorme?

O Chefe da Polícia: Da minha altura.

O Juiz: Mas é muito difícil de se fazer isso.

O Chefe da Polícia: Nem tanto. As técnicas novas, nossa indústria da borracha permitiria se fazer isso muito bem. Não, não é isso o que me incomoda, mas sim... (*virando-se para o Bispo*)... o que pensaria a Igreja?

O Bispo (*depois de reflexão, e balançando os ombros*): Nada de definitivo pode ser pronunciado essa noite. Certamente, a ideia é ousada, (*para o chefe da polícia*), mas se seu caso é desesperado, nós devemos examinar a questão. Pois... isso seria uma figuração muito boa, e se você devesse transmitir-lhes sob essa forma à posteridade...

/29/ A Rainha (*com medo*): Nenhum quarto previsto, nenhum salão equipado... E enfim minha casa é reputada por sua fantasia, mas também pelo seu pudor e pelo bom tom.

O Chefe da Polícia: Você quer ver a maquete?

Nessa penúltima pirueta cômica da peça, vocês o verão, quando o poder nu da polícia se mostra como falo, podemos dizer que se completa a montagem de uma estrutura. É essa estrutura que pode nos servir para decifrar o tempo presente. E a fidelidade ao marxismo vivo é então a fidelidade ao que Marx primeiro colocou no centro de toda construção de uma verdade política: o que ele nomeava a ideologia, e portanto a relação do imagético ao real, era o que se precisaria desfazer para que existisse uma consciência ativa do enfrentamento das classes.

/30 Recapitulemos a estrutura montada por Genet. Há quatro termos:

O bordel, o lugar da legislação das imagens, o gozo dos simulacros.

O exterior, em que se enuncia a frágil preocupação da insurreição real.

O chefe da polícia, que encarna o poder do qual as imagens são os operadores.

O emblema último: o falo, que seria a imagem do que não tem imagem, o poder nu.

Essa combinatória nos guia para fazer ao tempo presente quatro questões:

- 1) O que é a recuperação [*récouvrement*] imaginária do presente? O que é exatamente nosso bordel, sua instância comercial e/ou sua pornografia política? Chamemos esse momento de análise sistêmica.
- 2) Quais são os traços reais do que se subtrai à imagem? As /31/ verdades políticas subtraídas das imagens são possíveis? O desimageante [*Le désimageant*], o desimaginante [*le désimaginant*] é possível? Esse tempo metódico é o da exceção. Nomeemo-lo: a experiência política.
- 3) O que é que, à prova das verdades, que supomos possíveis, tem sob sua guarda a facticidade do presente? Qual é o nome do poder nu, do poder anônimo? Qual é o fiador obscuro e invisível do poder? Trata-se dessa vez de designar o poder nu, e dele se separar, violentamente se for preciso. Esse tempo metódico é o da disjunção.
- 4) Qual é o emblema do poder nu? Qual é o falo do tempo presente? Esse tempo metódico é o da análise poética.

Assim, as quatro operações para se ver bem desde a varanda do presente são: uma operação sistêmica, uma operação /32/ política, uma operação disjuntiva e uma operação poética.

O mais grave problema, o mais difícil, é de se encontrar uma ordem de encadeamento das quatro operações que seja ajustada ao presente. Quando encontrarmos essa ordem poderemos definir um método rigoroso de investigação do tempo presente. Eu não tenho de modo algum

a intenção, aqui, de encontrar essa ordem. Diria somente que é preciso começar pela quarta operação, a operação poética, aquela que quer pensar o emblema do tempo presente. É preciso colocar a questão: qual é o fetiche fálico de nosso tempo? É aí, como eu já anunciei, que nós podemos e devemos responder sem hesitar: o emblema do tempo presente, seu fetiche, o que cobre de uma falsa imagem o poder nu sem imagem, é a palavra “democracia”, tal como fixei a definição precisa e limitada. É sentimentalmente obrigatório hoje /33/ ser democrata. O feroz poder nu que nos destrói se faz reconhecer e também se faz gostar por todos, na medida em que se cobre da palavra “democracia”, como o delegado de polícia espera o desejo de todos quando ele aparecerá como um sexo vestido. Nós devemos antes de tudo tratar metodicamente essa obrigação e esse amor. Nós devemos arrancar de nossas almas a sentimentalidade democrática. Senão, a conclusão será muito sombria, o presente penderá cedo ou tarde no pior.

A conclusão de Genet, seja dito de passagem, é precisamente muito amarga. Ela o é por duas razões. A primeira é que o triunfo das imagens é completo. Com efeito, e é a última pirueta da comédia, um cliente se apresenta à porta do bordel, cliente do qual o desejo de gozo é de ser identificado como chefe da polícia, desejo desconhecido /34/ até então. E quem é esse cliente? Roger, o chefe proletário da insurreição. Meditação forte de Genet sobre a realização [*l'achèvement*] das revoluções nessa tumba policial que é o poder de Estado. É a isso que o revolucionário sucumbe, é a imagem do poder nu. A segunda amargura da poética de Genet mantém aquilo que a própria peça parece circular, como se nada, exceto a queda do sonho, poderia advir. No extremo fim de *A Varanda*, Senhora Irma, que durante a insurreição fez o papel da Rainha, retorna Senhora Irma, patroa do bordel. Escuta-se uma metralhadora, último sobressalto do real exterior, e Senhora Irma pergunta: Quem é? É um revoltoso, é um agente do poder? É, diz-lhe o enviado, agente

maquiavélico da repressão, faz tudo [*homme à tout faire*] do chefe da polícia, “alguém que sonha”. Então Irma apaga as luzes, e tudo se termina em um muito belo monólogo:

/35/ Quantas luzes me foi preciso... mil francos de eletricidade por dia! ... Trinta e oito salões!... Todos dourados, e todos, por maquinaria, capazes de se encaixar uns nos outros, de se combinar... E todas essas representações para que eu fique sozinha, dona e sub-dona dessa casa e de mim mesma... (*apaga uma luz, mas volta a acendê-la*). Ah, não, isso é o tumulto, ele precisa de luz para dois mil anos!... E dois mil anos de comida... (*balança os ombros*). Enfim, tudo está bem agenciado, e há pratos preparados: a glória está em descer ao tumulto com toneladas de víveres!... (*Ela chama, voltada para os bastidores*). Carmen?... Carmen?... Tranque as portas, minha querida, e cubra os móveis... (*continua apagando*). Daqui a pouco, será preciso recomeçar... acender tudo de novo... vestir-se... (*Ouve-se o canto do galo*), vestir-se... ah, as fantasias! Redistribuir os papéis... endossar o meu... (*para no meio do palco, de frente para o público*) preparar o de vocês... juízes, generais, bispos, camareiros, revoltosos que deixam a revolta congelar, eu vou preparar meus trajes e meus salões para amanhã... é preciso voltar para casa de vocês, onde tudo, não duvidem, será ainda mais falso que aqui... É preciso que saiam... Passem à direita, pelo beco... (*apaga uma última luz*). Já é de manhã. (*Um crepitar de metralhadora*).

A tese de Genet é aqui, manifestamente, que a imagem de um momento não é pensável a não ser como retorno, retorno das representações do qual o teatro é a figura menos falsa (em outro lugar, diz Genet, tudo é ainda mais falso). A única eternidade é a circularidade. O desejo não é jamais senão o recomeço da potência, mas a potência se apresenta como imagem. Nós temos aí uma variante da tese de Nietzsche, sobre o acoplamento niilista entre /37/ a afirmação e a circularidade. Mesmo o barulho da metralhadora não faz nada a não ser indicar o retorno eterno da ação vencida.

O problema central, para quem quer se subtrair ao poder do poder, é se desembaraçar de seu encadeamento às imagens, e para isso saber quem é o delegado de polícia de suas convicções mais íntimas. Qual é o recurso subjetivo de nosso consentimento ao mundo como está?

Desde que a ideia de revolução está nele ausente, nosso mundo só é o recomeço da potência, sob a imagem consensual e pornográfica da democracia mercantil.

Meu otimismo é que um pensamento forte, organizado e popular, que enfrentasse esse recomeço, possa interromper o ciclo do retorno, o qual trouxemos para o /38/ estado das coisas – a dominação sem partilha de um élan do capitalismo desenfreado – vizinho daquele dos anos quarenta do século dezenove.

A uma condição contudo: devemos compreender, o que nos é muito difícil, que a verdadeira crítica do mundo, hoje, não poderia restaurar a crítica acadêmica da economia capitalista. Nada é mais fácil, nada é mais abstrato, nada é mais inútil, que a crítica do capitalismo reduzida a si mesma. Aqueles que fazem grande barulho sobre essa crítica vindo sempre das sábias reformas desse capitalismo. Eles propõem um capitalismo regulado e conveniente, um capitalismo não pornográfico, um capitalismo ecológico e sempre mais democrata. Exigem um capitalismo confortável para todos, em suma: um capitalismo de rosto humano. Nada sairá dessas quimeras.

/39/ A única crítica perigosa e radical é a crítica política da democracia. Porque o emblema do tempo presente, seu fetiche, seu falo, é a democracia. Enquanto não soubermos conduzir em grande escala uma crítica criadora da democracia de Estado, permaneceremos, estagnaremos, no bordel financeiro das imagens. Seremos os serventes do casal formado pela patroa do bordel e pelo chefe da polícia: o casal das imagens consumíveis e do poder nu.

Por um instante, estamos entre dois mundos. Todos sabemos, creio, que nosso tempo é um “hoje” intervalar. “Democracia” é também uma palavra intervalar, uma palavra que nem sequer sabe de onde vem, nem para onde vai, nem mesmo o que significa. Uma palavra que só cobre nosso desejo passivo de conforto, a satisfação em que nos /40/

encontramos em nossa miséria mental, miséria que uma palavra recapitula, a de “classe média”.

Li recentemente um artigo de um opositor russo a Putin. Ele se gabava, como toda a imprensa, da aparição na Rússia e na China de uma classe média que declarava portadora da ideologia democrática. Gabava-se dessa ideologia sob dois aspectos, o constitucional e o resistente. A classe média, dizia ele, aspira por eleições verdadeiras, não fraudadas, sinceras; mas é também capaz de manifestar-se corajosamente na rua e de se opor à polícia de Putin. A classe média parece a base estabelecida tanto da regularidade constitucional quanto do protesto liberal. Se esse prêmio democrático lhe é pago, essa classe só verá inconvenientes acadêmicos e reformáveis na formidável máquina capitalista que faz todo o real do poder nu.

/41/ Mas o que é essa “classe média”? Nosso oponente russo a define de modo tanto cômico quanto verídico. Dessa classe média democrática, ele diz: “Ela consome e está conectada”. O consumidor furioso recheado de informática, tal é o democrata que afronta Putin.

Reconhecemos aí, evidentemente, o imagético democrático, ao mesmo tempo que o desconhecimento risível do delegado de polícia mental que o ordena a adoração, a imitação. É nessa subjetividade, com efeito média, cujo ideal é de perseverar em seu ser que reside o suporte massivo, o suporte de classe, por todo o mundo, e singularmente no mundo ocidental, do Estado dito democrático, mesmo que, do Estado de direito, do Estado do qual os famosos “valores ocidentais” comandam seu direito de intervir militarmente em tudo no qual há /42/ suculentas matérias-primas, desse gênero de Estado, nós vemos dia após dia que ele é, de forma propriamente estupenda, o fundamento de poder do capital. Não nos enganemos: para além do despotismo arcaico de Putin, nosso oponente russo aspira visivelmente de todo seu ser a um tal Estado. É que o indivíduo da classe média, que aqui é uma parte do que nós mesmos

somos, deseja perseverar no mundo tal como ele é, dotado do que o capitalismo lhe propõe como uma autoridade menos despótica, mais consensual, e uma corrupção melhor regrada, da qual poderá participar sem mesmo ter se dado conta. É talvez a melhor definição da classe média contemporânea: participar ingenuamente da formidável corrupção desigualitária do capitalismo, sem ter mesmo de sabê-lo. Os outros, em pequenas letrinhas, e colocadas ao alto, o saberão pela classe.

/43/ Tal é, em verdade, o estado contemporâneo das coisas: a classe média se deleita das mercadorias e das imagens portáteis; apesar disso, a revolução, o comunismo, tais astros mortos, gravitam ao longe, privados de toda imagem afirmativa, e como atolados no imagético no qual o mundo dominante e seu exército de delegados de polícia se imaginam poder escanteá-los para sempre.

Em uma peça de juventude, *Imperador e Galileu* [*Emperreur et Galiléen*], Ibsen trata da história de Julien, O Apóstolo, chamado assim porque quis restaurar o paganismo após Constantino, após a versão do Império ao cristianismo. E, de acordo com Ibsen, Julien, O Apóstolo, balançado entre a estética vinda dos gregos e a revelação dos cristãos, declara magnificamente: “A antiga beleza não é mais bela, e a nova verdade não é ainda verdadeira”. O que é o tempo presente, para nós outros, que tentamos manter /44/ aberta a porta pela qual se evade da caverna de Platão, do reino democrático das imagens? É um tempo em que a antiga política revolucionária não é mais ativa, e no qual a nova política experimenta, dificilmente, sua verdade. Nós somos os experimentadores do intervalo. Nós estamos entre dois mundos, do qual um cai pouco a pouco no esquecimento, e do qual outro só é fragmentário. Trata-se de passar. Nós somos os passantes. Nós criamos por fragmentos uma política sem fetiches sem, sobretudo sem, o fetiche democrático. Como diz em *Varanda* um dos revoltados:

Alain Badiou

Como aproximar a Liberdade, o Povo, a Virtude, e como os amar se os magnificamos! Se os tornamos intocáveis? É Preciso deixá-los em sua realidade viva. Que preparemos poemas e imagens, não que preencham mas que enervam.

/45/ Preparemos então, se sabemos como fazer, mas sempre o sabemos um pouco, esses poemas e essas imagens que não preencham nenhum de nossos desejos escravizados. Preparemos a nudez poética do presente.