



UNIVERSIDAD METROPOLITANA
DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

DESEO Y RAZÓN. DE LA METAFÍSICA DE LA FINITUD A LA METAFÍSICA DE LO
INFINITO

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

GASTÓN ACEVEDO HERRERA

GASTÓN MOLINA DOMINGO

SANTIAGO DE CHILE, 20 DE MARZO DE 2024

Dedicatoria

A quienes han transformado mi vida de forma irremediable. Comenzando por mi pareja, Javiera. Por supuesto, al profesor Gastón Molina por sus clases impresionantes. A mi psicoanalista. Y finalmente, a mis seres queridos. En especial, con quienes he disfrutado de música y de filosofía.

“Creo que la única manera en que se es honesto y en que uno *se expone* a la crítica es cuando se afirma clara y dogmáticamente una posición. Tienes que *asumir el riesgo y tener una posición*.”¹

¹ Slavoj Žižek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 48. Cursivas nuestras.

Índice

Introducción: Manifiesto sobre la metafísica. Del pensamiento pleno al pensamiento en falta.....	p.4
I Metafísica y psicoanálisis: Uno se divide en dos.....	p.21
I.I Metafísica y sexualidad.....	p.21
I.II Breve elogio del inconsciente.....	p.27
I.III La curvatura.....	p.30
II La metafísica en Alain Badiou.....	p.35
II. I ¿Del dos al Tres?: del materialismo democrático a la dialéctica materialista.....	p.35
II. II Prescripción en la falta como separatividad de las formas.....	p.41
II.III Sujeto filosófico y Sujeto fiel a Ideas.....	p.47
II.IV Lo universal-singular de las Ideas y lo general-particular de la Ideología.....	p.55
II.V Lo genérico y lo infinito.....	p.70
II.VI ¿De qué peligra la humanidad?.....	p.77
II.VII Sujeto Fiel, sujeto reactivo y sujeto oscuro.....	p.82
III Breve diagnóstico de la época: De la finitud Ideológica a lo infinito de la Idea....	p.84
III.I Ejemplo entre la ciencia y el psicoanálisis.....	p.84
III.II Ejemplo entre la política y el psicoanálisis.....	p.92
III.III La Ideología democrática y la Idea comunista.....	p.105
Conclusión.....	p.114
Referencias bibliográficas.....	p.127

Introducción:

Manifiesto sobre la metafísica. Del pensamiento pleno al pensamiento en falta.

Los que, como nosotros, vieron en primer lugar la falta (la precariedad subjetiva, política, la ausencia de partido) y no lo pleno (la rebelión, las masas en la calle, la palabra liberada) tuvieron con qué alimentar su confianza, cuando los otros ya no tenían más que traicionar su creencia.²

Podrá decirse (...) que ciertamente la metafísica está arruinada, pero que la misma deconstrucción de la metafísica está también arruinada y que el mundo necesita de una propuesta filosófica fundadora, que se establezca sobre las ruinas mezcladas o conjuntas de la metafísica y de la figura dominante de la crítica de la metafísica.³

Heidegger en “Caminos del bosque” define la metafísica a partir de la diferenciación entre lo sensible y suprasensible: “llamamos al mundo sensible 'mundo físico' en sentido amplio, (...) el mundo del más acá, un mundo (...) meramente aparente”⁴, y a lo suprasensible metafísico, esto es, un lugar trascendente -“Más allá” de lo físico-. Lo que desde la filosofía remite al *concepto*, en tanto, especulación que excede a lo sensible (verdad, alma, Dios, “las ideas, los ideales”⁵). Esta división, afirma Heidegger, supone a lo suprasensible como el “único mundo verdadero y efectivamente real”⁶ que articula a lo sensible entregándole un horizonte de sentido. Nietzsche, a contracorriente, leerá a la tradición filosófica de la metafísica como una “seducción gramatical”⁷, como una conveniente “superstición”⁸ conceptual de valores “demasiado humanos”⁹ que han de pronunciarse con la pretensión de ser “supremos para el mundo”¹⁰. Condena toda suposición de un horizonte trascendente con el *fin de la metafísica*. Invierte lo sensible *por sobre* lo suprasensible destronando a la metafísica: no sólo por sostener

² Alain Badiou, *Teoría del Sujeto* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 346-347.

³ Alain Badiou, *Metafísica de la felicidad real* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017), 50.

⁴ Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 162.

⁵ Heidegger, *Caminos de bosque*, (Madrid: Alianza, 2012), 162.

⁶ Heidegger, *Caminos de bosque*, 162.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal* (Madrid: Alianza, 2012), 6.

⁸ Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, 6.

⁹ Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, 6.

¹⁰ Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, 6.

el montaje de un “más allá” proveniente de valores sensibles -“demasiado humanos”-, sino que ante todo por ejercer lo que podemos formular como una dogmática prescripción al pensamiento; una suposición especulativa del pensamiento que aúna a lo sensible bajo una condena *totalizante de particulares modos* suprasensibles -que podemos ejemplificar con un conjunto de prescripciones conceptuales: desde la filosofía clásica con Platón, hasta las construcciones filosóficas modernas-. Nietzsche propone “desembarazarse del todo, de la unidad, de cualquier fuerza-una y absoluto”¹¹, sosteniendo, en esta dirección, su conocida sentencia “Dios ha muerto”: “el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. (...) La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final”¹² -siendo el platonismo aquel gesto filosófico especulativo por excelencia-. Heidegger, a partir de esta crítica, y bajo su sistema filosófico, superpondrá una segunda sentencia advirtiendo un problema: en la medida en que el pensamiento de Nietzsche se consume en invertir lo sensible por sobre lo suprasensible, su gesto *invierte en* la división sin superar su matriz¹³, vale decir: la retención misma dentro de la diferenciación entre sensible y suprasensible *es ya la no superación de la matriz metafísica*.¹⁴

Frente a estas dos posiciones: (1) la crítica de la metafísica formulada por Nietzsche, y (2) Heidegger, quien problematiza su no superación, propondremos la repetición de un gesto teórico común: el *acto de la duda* en tanto *sustracción a lo prescrito*. A saber, lo que se traduce puntualmente en Nietzsche con el gesto de sustraerse al pensamiento metafísico tradicional y luego en Heidegger con una sustracción sobre la sustracción Nietzscheana. Este gesto sustractivo podemos ubicarlo inauguralmente en la filosofía cartesiana con la duda metódica -consumada con la crítica kantiana-; lo que Nietzsche declarará como otra afirmación proveniente de la metafísica, en tanto se ampara en el concepto filosófico del *res cogitans* en Descartes -y del sujeto trascendental en Kant. Cuestión que deja entrever una interrogante: la duda parece operar paradójicamente no sólo como un concepto, por supuesto, metafísico, sino que a su vez como un gesto *contra la metafísica misma*.

No por casualidad, en las meditaciones metafísicas de Descartes, de principio localizamos la existencia de un ejercicio *contra la metafísica*: si ahondamos en el cogito

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Nihilismo: escritos póstumos* (Madrid: Ediciones Península, 2006), 24.

¹² Heidegger, *Caminos de bosque*, 167.

¹³ Heidegger, *Caminos de bosque*, 167.

¹⁴ Sin embargo, esta crítica heideggeriana quizás ya estaba contenida en la propia crítica de Nietzsche. En *El ocaso de los ídolos* Nietzsche afirma: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿el aparente ... ? ¡no!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente!” Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos* (Madrid: Edimat, 2005), 16.

cartesiano, nos encontramos con que la duda ejercida sobre los prejuicios no sólo remite a la puesta en cuestión de las *certezas* acerca de lo sensible, sino que a su vez refiere a la *suspensión del marco* por el cual se da crédito a los prejuicios, esto es, las *creencias* suprasensibles que sostienen al sentido preconcebido de lo sensible:

No se trata sólo de que un objeto empírico determinado pueda padecer la desvaloración de convertirse en ilusión de los sentidos; también el conjunto entero de la experiencia abarcable como unidad en cada caso, puede revelarse y parece haberse revelado en Descartes como ilusión.¹⁵

El ejercicio de la duda cartesiana no es el padecimiento de una ilusión, lo que podríamos formular como una “duda psicológica: la vacilación del juicio por una confusión de nuestros *sentidos*, sino que más bien refiere a la duda dirigida al *sentido* que ordena los sentidos como "conjunto entero de la experiencia abarcable como unidad"¹⁶. El sentido, bajo esta lectura, ha de referirse al elemento metafísico que orienta al prejuicio: la metafísica funciona como un concepto especulativo que preconcebe y ordena a lo sensible.

Esta conjunción supone dos cosas: el <concepto> suprasensible (ej: Dios, Alma) como excedente respecto lo sensible (supra), y a la vez, el <acto> *de subrogar* lo sensible bajo su creencia suprasensible para dotarlo de un carácter de realidad certera. Este acto, por lo tanto, está involucrado en la efectividad del concepto. Pues bien, al acto contenido en la experiencia física lo llamaremos *certeza*. Al concepto metafísico que dota de sentido lo llamaremos *creencia*. Podemos formular algo así: la creencia en tanto juicio preconcebido da crédito al pensamiento permitiendo el acto que experimenta su certeza.

Esta propuesta podría interrogarse como un gesto meramente metafísico -ya que, tanto la creencia como la certeza, no dejan de ser conceptos especulativos-. Sin embargo, esta formulación apunta a una cuestión que *se independiza* del concepto: al omitir la duda cartesiana, y su develación de la metafísica, podemos experimentar la realidad como *ya presupuestada* tomando por descontado el marco conceptual de la creencia¹⁷. La creencia es un concepto metafísico pero a la vez *no es solo un concepto*: produce claridad en la experiencia física, en tanto la ordena en su *efectividad de dar por sentido* permitiendo que la realidad no se vea desdibujada, esto es, su efecto de certeza. Pues bien, ¿qué es la creencia?: un concepto

¹⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. (Madrid: Tecnos, 2006), 59.

¹⁶ Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 59.

¹⁷ Husserl, *Meditaciones Cartesianas*.

excedente de lo físico que lo ordena. ¿qué es la certeza?: el acto que la sostiene en tanto la asume como ya presupuestada *sin sustraerse* a su creencia. Este es el gesto constitutivo de lo que Alain Badiou llama *pensamiento trascendente*: suponer *un* lugar trascendente como inalcanzable que *excede*¹⁸ pero que dota de sentido a los sentidos. La duda, por otra parte, también la concebimos como un acto. Empero, es un *acto sustractivo*, que devela el excedente que sostenía a la realidad (el marco creyente), sustrayéndose de él y, por lo tanto, de su certeza. La duda remite a un acto diferencial que desnaturaliza la efectividad certeza-creencia.

Si hacemos el ejercicio de pensarlo a través de los conceptos de esencia y apariencia, podemos asociar la *esencia* con lo suprasensible en tanto fondo articulador *oculto* en las *apariencias* sensibles. En esta acepción, la dualidad físico-metafísica concebiría a la creencia *interna* a la certeza permitiendo claridad en el aparecer físico.

Heidegger, bajo la lectura de Badiou, contra la metafísica tradicional propondrá una concepción diferente del aparecer. Propondrá una lectura despejada de todo “ente supremo”¹⁹ (la creencia), para pensar la certeza a propósito del ser-ahí. Este interrogante remite a la “eclosión inaugural del ser”²⁰, vale decir, un “suspense cuestionador”²¹ que encuentra en lo que aparece un “sentido primordial (...) [un] sentido inauguralmente inaparente”.²² Como Žižek afirma, a partir de este gesto, su pensamiento interroga a la apariencia con “algo tras ella que aparece a través de ella; encubre una verdad y mediante el mismo gesto da un presagio de ella; oculta y revela simultáneamente la esencia tras su cortina”²³. O en palabras de Heidegger: el ser funciona como “misterio impensado (...) del propio ser (...) [en tanto] lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio”²⁴.

El ejercicio heideggeriano nos permite dilucidar que ha habido un “emplazamiento del ser por el Uno”²⁵ (Dios, Alma, etc), y por lo tanto, es posible pensar al sentido del ser fuera de esta tradicional órbita. Sin embargo, para nosotros la duda cartesiana *lleva a otro camino*. A un camino a propósito del “no-ser”²⁶.

¹⁸ Como lugar errante e inasignable con respecto a lo “ya presupuestado”, a saber, una “diferencia sin medida” Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, (Buenos Aires: Manantial, 2012), 554.

¹⁹ Alain Badiou. *Badiou: Heidegger, el más sospechosos de los tres*. Video de Youtube, 1:12:12. Publicado el 23 de enero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Fwks2Cvd4x4>.

²⁰ Badiou, *Badiou: Heidegger, el más sospechosos de los tres*.

²¹ Badiou, *Badiou: Heidegger, el más sospechosos de los tres*.

²² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 25.

²³ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (México: siglo veintiuno editores, 2016), 249.

²⁴ Heidegger, *Caminos de bosque*, 196.

²⁵ Alain Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2023), 72.

²⁶ Badiou, *Badiou: Heidegger, el más sospechosos de los tres*.

La duda compromete a los prejuicios no sólo como apariencias sino que en su *aparecer*, es decir, junto a la experiencia de cualquier “pretensión de realidad”²⁷. En la suspensión de las apariencias *se aplica* la suspensión de su propia esencia como constitutiva pretensión “de tener algo que ocultar”, es decir, se aplica la suspensión de la *efectividad de dar por sentado*. Ahora bien, ¿qué es esta efectividad?, ¿qué encubre esta “pretensión de realidad”? Siguiendo al filósofo esloveno Slavoj Žižek, podemos afirmar que lo que encubre la pretensión de realidad no es más que “el *acto* mismo de encubrimiento”²⁸. Como Žižek afirma: la metafísica “no encubre nada. (...) Si tras el velo de los fenómenos no hay nada, es a través de *la mediación de esta “nada”* como el sujeto se constituye en el acto”²⁹. Esta mediación no es más que un gesto existencial -con el nombre de metafísica- que permite articular la forma en que aparece la realidad. Es el *efecto* de fondo que ordena a la experiencia física que en tanto se encubra la nada del lugar metafísico. En este sentido, la afirmación correcta no es: “la metafísica no existe”, sino que la metafísica *in-existe*, a saber, su *no existencia tiene efecto* en la existencia. Es el montaje de “Una” nada que en su acto produce a la experiencia física como la ficción de cierta creencia trascendente que dota de sentido a los sentidos.

Si lo pensamos con detención, la matriz físico-metafísica se ve comprometida en dos formas conjuntas: (1) *la certeza* como claridad vívida, esto es, lo sensible *bajo los efectos* de lo suprasensible y (2) *la creencia* como el prejuicio de una “nada” (ej, Dios, Alma) que opera como el marco que da crédito a sus prejuicios. Con Nietzsche, la nada de la creencia se sanciona como un poderío que ubica al filósofo como el “<criminal de los criminales>”³⁰. Nietzsche se sustrae de lo Uno con su visión aforística y vitalista. En Heidegger, vemos que, contra la metafísica tradicional, se orienta en una dirección filosófica que asienta un pensamiento del ser-ahí -liberado de lo Uno- como un misterio impensado remitido a la aperturidad del ser. Sin embargo, en nuestra lectura, nos encontramos con una formulación referida a la operación de la *duda sin descanso en el ser*³¹: la sustracción a la efectividad del prejuicio coloca a la metafísica y al aparecer *en falta*.

Toda esta operación se puede traducir a propósito del *significante* en su acepción lacaniana. Un significante es una imagen acústica, un soporte material, que permite hacer

²⁷ Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 60.

²⁸ Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 249-250.

²⁹ Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 249-250.

³⁰ Alain Badiou, *Nietzsche, filosofía y antifilosofía* (Valparaíso: Edeval, 1998), 1.

³¹ Como afirma Badiou: “la filosofía asume el axioma falaz: *el ser piensa*, mientras que, a los ojos de Lacan, punto crucial, no hay pensamiento sino en el punto de una defeción tópica del ser.” Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía* 3 (1994-1995), 174.

legible la experiencia física en cuanto se le entrega significación. Empero, el significante originalmente es un soporte material sin significación prescrita, es la creación de un ruido, un garabato excedente de la experiencia humana que monta un sentido permitiendo la articulación de lo sensible. Es una *nada* en lo físico -sin fundamento prescrito- que en tanto es mediada, permite que los significantes -en un inicio, faltos de significación- sean concebibles, diferenciables entre sí; que armen conjunto de sonidos/marcas con *efecto* de significado. El *uso* del significante y la conjunción entre significantes, tiene dos efectos: por un lado, su *información* -la multiplicidad de palabras que componen el *campo* del lenguaje en su enciclopedia: el idioma, la cultura, la sociedad, las costumbres, etc-, vale decir, el *saber*. Y por otro lado, su *implicación* -la inscripción que da un *efecto* de profundidad a los significantes en tanto integran una *función*-. Por lo que, dotan al lenguaje de su efecto ordenador -las palabras depositadas en el recién nacido, las palabras entramadas en la dramaturgia familiar, la experiencia social, cultural, etc-. Podemos decir que la <información> está del lado del *campo de lo sabido*: donde están las múltiples experiencias certeras -los significantes que engloban/ordenan la certeza- y también *el* significante referido de la creencia articuladora (Dios, el alma, etc). -ambos, en tanto información, son conceptos-. Y, por otro lado, está la <implicación> que remite *la función del sentido*: la efectividad de la certeza producto del *acto* que encubre el significante vacío (metafísica) como creencia ordenadora. Por lo tanto, la significación de las certezas -su efecto como prejuicio- se justifica y articula no sólo en el concepto de la creencia (lo Uno, Dios, etc) -su información dispuesta como un saber-, sino que por su inscripción en acto que la produce como experiencia -el sentido en tanto “orden del efecto.”³², esto es, su implicación-. Este significante, en jerga psicoanalítica, es el significante amo (S1), o lo que podemos llamar: *el significante de la efectividad metafísica*. La imagen acústica que gesticula este concepto -lo Uno- en tanto marca vacía que aúna a lo sensible dotado de sentido. Como afirma Badiou, para Lacan, la metafísica es un “registro estricto del efecto”³³ entramado en el horizonte de sentido. Es el nombre de un gesto existencial bajo título de lo suprasensible que anima y da coherencia a la experiencia sensible.³⁴

Este punto es clave, ya que nos formula un vuelco argumentativo: recientemente ubicamos a la metafísica como concepto y la física como acto. En cierto sentido, podemos afirmar que sí, ya que lo metafísico remite a lo especulativo del concepto, y en lo físico se experimenta el acto. Empero, bajo la perspectiva del lenguaje, las certezas y su creencia son

³² Alain Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2023), 72.

³³ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 80.

³⁴ Jacques Lacan, *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2009).

igualmente físicas, en tanto tienen la referencia material en sus significantes. Vale decir, el concepto tiene una referencia física, y aunque haya concepto sobre lo metafísico, el acto, inesperadamente, podemos ubicarlo *en lo metafísico*: es no-físico en tanto *fictiona* lo físico con la nada que prescribe al montar su significante amo.

Tenemos a “Una” nada materializada en el significante. Es una materia efectiva, pero a la vez un residuo, un *resto*. Por un lado, es un resto en tanto concepto excedente: no sólo *refiere* a algo más allá de lo físico, sino que literalmente está *de más* -el creyente lo instala como lugar excepcional trascendente (Uno, Dios, etc)-. Y, a su vez, es resto en tanto *se resta* de lo sensible -remite a algo literalmente no-físico. Se *sustraе* en su evidencia en tanto falta *en* lo físico, es una falta *encubierta* bajo el nombre de lo Uno que llena su sentido.

Entonces, tenemos a la metafísica como lo que insiste en una *sustracción* encubierta por su *exceso* excepcional. Este resto faltante en lo físico, *lo curva*, esto es, es un no-físico que moldea la “forma de ser” de lo físico con un *pretendido fondo* inexistente con la efectiva “ilusión” de experimentar la realidad como tal. A este punto de torsión entre lo físico y lo metafísico, entre lo sensible y lo suprasensible, con Žižek lo definiremos como *Ideología*: lo físico curvado por su implicación que, en su *mediación de la nada*, constela y determina su realidad. En el caso del pensamiento trascendente (metafísica tradicional) vemos que el resto es una nada excepcional y encubierta: rodea lo excepcional que ha de ser <Dios>, y encubre esa falta constitutiva <que es> Dios.

La ideología surge como un *producto del recorrido de la duda* en la medida en que, en su operación, se sustraе y le quita el efecto a la excepcionalidad a la metafísica, y la revela como falta: se desencanta de su efectividad excepcional Una en tanto se sustraе de *lo dado por sentido* -la falta encubierta-: expone las “propiedades” de lo físico y su metafísica interna (su “nada” constituyente en acto). O para ponerlo en otras palabras: la sustracción es producida por la *duda* en tanto surge del movimiento resultante de la suspensión de lo que organiza los juicios preconcebidos (Dios, lo Uno, etc) exponiendo *el carácter ideológico* de lo que aparece (su curvatura particular-sesgada en lo Uno). Esta suspensión no es más que la *pérdida de la efectividad* del marco que permitía experimentar la “realidad”.

Es esto un elemento interesante: podemos leer a la metafísica como lo Uno, pero también *como la sustracción-exceso a lo que se nos revela como físico*. Por este motivo, Lacan afirma que hay una “operación metafísica del des-ser”³⁵. Para Lacan, el sentido fuerte de la

³⁵ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3* (1994-1995), 72.77.

metafísica puede ser formal, puede ser incluso, una extensión “científicamente pensable”³⁶, en tanto no es física, pero remite a la formalidad de lo físico -como es el caso de las ciencias naturales-. Pues bien, con la operación metafísica del des-ser, podemos decir: *el Uno realmente no es* -la creencia en la trascendencia tapa su carácter socavado-, y sin embargo, *tiene efecto*.

Este efecto, es lo *ideológico*. Al ubicar *la realidad* como condición de “dar por sentado”, encontramos una operación desde dos puntos: por un lado, lo suprasensible se asume como condición <necesaria> para la realidad, en tanto la dota de sentido -la eficacia del significante de la creencia-. Y por otro lado, lo sensible aparece encuentro <contingente>, en tanto azaroso, que es “amortiguado” bajo el estatuto del saber/certeza que vuelve legible a lo sensible como un prejuicio prescrito por su sentido/creencia. Bajo estos conceptos, podemos definir a la ideología como el efecto sustractivo de la duda que expone a eso que era *necesario* -dado por sentado- como *contingente*, develando su aspecto *innecesario constitutivo* a su necesidad bajo su sesgo “metafísico”: da nombre al acto mediador de la experiencia que monta a lo físico *curvándose contingentemente como una necesidad estructural*. Entonces, las consecuencias sustractivas son dos: la pérdida de la efectividad de lo Uno y la captación ideológica de los efectos de su montaje. Es esta una cuestión visible dentro del pensamiento de Nietzsche: la *pérdida* de la nada “edificante” Nietzsche la enuncia con la “muerte de Dios” y lo ideológico, a saber, el carácter innecesario que curva/sesga a lo físico volviéndose necesario, no es más que lo que Nietzsche sanciona como: lo “demasiado humano”³⁷ de la metafísica. Pero, ¿Qué es esto demasiado humano?

Para responder a esta pregunta, desarrollemos lo que Jean-Luc Nancy vincula respecto a la metafísica tradicional y el cristianismo. A propósito de la Parusía sostiene que: “La idea de revelación cristiana consiste en que finalmente no se revela *nada*, nada excepto el fin de la revelación misma”³⁸. No se revela nada más que *consistir en una revelación*. No es más que la efectividad de un fondo revelador que, en su condición de “aún no revelado” crea un “más allá” que proyecta su sentido trascendente. Este efecto ordenador, bajo el nombre de la Parusía, da ejemplo al alcance del concepto žižekiano de ideología: cuando hablamos de la mediación de la nada -la metafísica que curva lo metafísico- estamos hablando del *acto* que produce esta curvatura -la espera de la revelación cristiana-. La ideología es la captación del acto mediador que da forma a lo físico, es el gesto que ex-pone -coloca a la vista- la efectividad de lo que aparece bajo esta mediación. Ahora bien, ¿qué revela realmente el acto de la revelación

³⁶ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 82.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, 6.

³⁸ Jean-Luc Nancy, *La Deconstrucción del Cristianismo* (Buenos Aires: La Cebra, 2006), 53.

cristiana?, ¿cuál es la razón de la curvatura (metafísica cristiana) que ordena en la consagración de lo físico? O bien, ¿qué podemos diagnosticar del pensamiento trascendente respecto a su devenir efectivo? Diremos que el efecto ordenador de la Parusía *tiene un costo*. En tanto Dios garantiza mi pensamiento, *la nada ordenadora queda como un exceso <inaccesible> para el pensamiento*: lo Uno, Dios, lo suprasensible, etc, funda y piensa *por mí*, dejándome *a la distancia* de su acto fundante/pensante, por lo que sólo soy tomado en cuenta³⁹ bajo el mandato de lo Uno. Esta forma ideológica la definiremos como la *certeza en la creencia*.

Diferenciamos este pensamiento de su contraparte acarreada por el diagnóstico nietzscheano, a saber, el fin de la metafísica. Se podría creer que el marco de la creencia se destronaría permitiendo una certeza liberada de la metafísica. Pues no, aún siendo criticada, debe *permanecer la mediación de la realidad, para que no se vea desdibujada*. A partir de nuestra tesis, el acto mediador de la realidad *es* la ideología, por lo que la realidad no se desprende de su curvatura (meta) física.

Pues bien, desarrollemos la pregunta. Si se puede seguir sosteniendo lo ideológico en la crítica de la metafísica, ¿Cómo se evidencia? Podemos encontrar su rastro ideológico, con Badiou, cuando refiere a la fórmula que Wittgenstein instala como imperativo epocal: “de lo que no puede ser dicho, hay que callar”, vale decir, “lo que no es nombrable [lo que no tiene lugar en las certezas] *hay que tenerlo a distancia del pensamiento*”⁴⁰. Esta forma de mediación, a contraparte de la certeza en la creencia metafísica, *vuelca su creencia en la certeza* misma, a saber, la garantía está en lo *nombrable*.

Mientras dentro del pensamiento metafísico las múltiples certezas se garantizan en cuanto se localiza lo suprasensible como *Uno inalcanzable* pero articulador, el pensamiento “post” metafísico se articula *volcando el resto mediador (del Uno supuesto) dentro de las múltiples reglas de lo sensible*: el juicio se vuelve admisible en tanto se desplaza *desde* la mediación de *Una* “nada” *hacia* múltiples nadas disponibles para la articulación del sentido. Así, se permite dar por sentado con lo Uno a distancia del pensamiento. Y bien, si no hay Uno ¿cuál es la unidad de medida? *el lenguaje*: la certeza se garantiza en su localización contenida bajo la jurisdicción de la lengua, es decir, enmarcada en las reglas del lenguaje y sus múltiples

³⁹ Para Badiou, a diferencia de Heidegger, el ser lo concebirá como una nada que cuenta como múltiple. Dirá que el ser es más bien ser-en-tanto-ser, son múltiples de múltiples que ocupan el terreno de lo pensable. Este terreno lo remitirá a la ciencia, en particular, las matemáticas. En nuestro caso, siguiendo a Badiou, la nada (titulada Dios) sólo cuenta en la medida en que se actúa su conteo. Lo Uno metafísico sólo toma en cuenta la multiplicidad física (determina si es o no es) en tanto se actúa acorde a lo sensible que a él *le pertenece* como suprasensible. Esto no es más que lo que Badiou define como cuenta-por-uno: “La cuenta-por-uno no es sino el sistema de las condiciones a través de las cuales lo múltiple se deja reconocer como múltiple” Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial, 2015), 39.

⁴⁰ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2019), 72.

sentidos de referencia -o lo que Badiou define como pensamiento *constructivista/nominalista*⁴¹. Podemos sancionar que, mientras anteriormente el prejuicio era Dios, el nuevo prejuicio desiste de lo Uno en la multiplicidad de reglas *relativas* al sentido de referencia. Lo que podríamos remitir al imperativo de las opiniones.

Badiou afirma: “la certeza del “fin de la metafísica” se mueve en el elemento metafísico de la certeza”⁴², vale decir, la certeza contra la creencia *es ya metafísica* en tanto sigue siendo *certeza*, y por lo tanto: sigue dependiendo *de la matriz* de dar por sentado a la realidad. Esto nos invita a seguir nuestro ejercicio cartesiano: si dentro del pensamiento metafísico/trascendente la certeza jugaba su estructuralidad -su sesgo organizador- comprometiendo su sentido en lo Uno trascendente, podemos plantear que el pensamiento de la crítica de la metafísica, se sustrae de la creencia (Uno) *desplazando* el fondo creyente en lo múltiple. La certeza -para no verse desdibujada- deposita su matriz de creencia en *otras certezas* -aquí hay múltiples significantes de referencia (la familia, la cultura, la democracia, la vida de las redes sociales, figuras mediáticas, libros de autoayuda, etc)-. Los múltiples saberes son articulados desplazando del sentido-Uno (la creencia), al sentido-múltiple (múltiples certezas), por lo que, pasamos del par Uno-múltiple de la metafísica al par múltiple-múltiple de la crítica de la metafísica. He aquí el producto ideológico del fin de la metafísica: si antes mis certezas eran efectivas en cuanto me *veía implicado* en una creencia (Ej, Dios), ahora mis certezas se sostienen *por otras certezas que se implican por mí*. Si retomamos al significante en cuanto información e implicación, podemos decir: el campo de lo sabido -la información- rechaza la función del sentido -su implicación- desplazándola en *otras certezas creyentes*. Y bien, esto tiene efectos: *acepto* mi sentido de referencia múltiple (ya no Uno) como garantía, sólo en cuanto la regla sea afirmada no por mi implicación -como en los constantes rezos, confesiones y prohibiciones de la creencia religiosa-, sino que por el sentido de referencia *mediador* del cual *no soy responsable* -tengo el placer de que descansa mi pensamiento en un otro cualquiera (la ciencia, organizaciones mundiales, opinión pública, etc) pero yo no me encargue. En síntesis: dentro de la articulación ordenadora de la realidad “post” metafísica, los saberes se sostienen en un sentido del que yo no estoy implicado *pero sí garantizado*⁴³. Aquí,

⁴¹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, 565.

⁴² Badiou, *El ser y el acontecimiento*, 12.

⁴³ Slavoj Žižek trabaja esta fórmula ideológica de la época reiteradas veces. Podemos tomar de ejemplo las plañideras -el otro llora por mí-, las risas enlatadas -la televisión ríe por mí- [Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan* (Buenos Aires: Paidós, 2016)], o quizás con un ejemplo muy vigente: los signos zodiacales. La mayor suma de quienes consultan su carta astral no son tarotistas ni practican la astrología (no están implicados en esta creencia): consulto para recibir un sentido sobre mí mismo donde el Otro practica la creencia *por* mí sin que yo me comprometa, pero sí garantizado. Esta problemática tiene un segundo efecto inmediato: cualquier señal del Otro que sea mínimamente comprometedora debe ser vaciada inmediatamente -hay muchos ejemplos que Žižek

podemos sostener que, a diferencia del primer pensamiento (volcado en Dios), el pensamiento “post” metafísico se vuelca en tantos múltiples como los hay de *mercancías para el capital*. Es decir, las otras certezas que permiten que mi certeza dé por sentado, en realidad, *son parte del capital*. De este asentamiento no solamente somos usuarios y consumidores, sino que además somos *usados y consumidos* -cuestión que desarrollaremos en el tercer capítulo de esta tesis.

Es importante reiterar que no hay forma de *no* pensar metafísicamente, o bien, no hay manera de pensar sin salir de lo *ideológico*, en la medida en que el acto mediador que sostiene a la certeza es el vacío de la parusía o del capital. Debemos advertir que aquí se encuentra nuestra diferencia con todo intento “postmetafísico” de desechar lo metafísico: la torsión metafísico-ideológica no es ni lo Uno ni lo múltiple sino que es simplemente *lo dado por sentado* que permite el devenir efectivo de “lo que hay”.⁴⁴

Producto del rastreo de la duda, podemos sustraernos de la ideología prescrita y nombrar su curvatura-sesgo.

Respecto a la crítica de la metafísica, Nancy en su texto *La Deconstrucción del Cristianismo* sostiene que, allí donde se supone que afirmamos la “superación” del cristianismo, en realidad *aún* estamos atrapados dentro del cristianismo. Esta dependencia metafísica/cristiana es el síntoma, afirma Nancy, de un pensamiento que está *agotado*:

el sentido mismo se encuentra entonces cerrado o, lo que es lo mismo, agotado, es *sentido completo en el que ya no hay más sentido*. (...) [Hoy] el cristianismo se cumple en el nihilismo y como nihilismo, lo que quiere decir precisamente que el nihilismo no es otra cosa que la incandescencia final del sentido, que es el sentido en su exceso. El cristianismo no es entonces, para nada, la negación evidente, agresiva, crítica, o la desesperación del sentido; es la protensión hacia el sentido, el sentido del sentido, agudo hasta el extremo, brillando en su última luz y apagándose en esta última incandescencia. Es el sentido que no ordena y no actúa ya para nada, o nada más que sí mismo; el sentido que vale absolutamente para sí, el sentido puro, es decir, el fin revelado para sí, indefinida y definitivamente.⁴⁵

Este “sentido para sí” no es más que lo que Marcel Gauchet afirma como “la religión de la salida de la religión”⁴⁶, o bajo nuestra lectura ideológica, la *metafísica* del fin de la metafísica. Esta en cuanto descubre que tras la tradicional pretensión de un fondo más allá no se oculta

formula: el café descafeinado (para no comprometer mi presión arterial), tinder (relaciones sin compromiso), protestas sin revolución (sin comprometernos a dar la vida por un cambio político), etc.

⁴⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento 2: Lógicas de los mundos* (Buenos Aires: Manantial), 21.

⁴⁵ Nancy, *La Deconstrucción del Cristianismo*, 53.

⁴⁶ Nancy, *La Deconstrucción del Cristianismo*, 51.

nada, *interioriza* esta formulación dentro de su propio pensamiento creando su forma metafísica: una compulsión nihilista que se distiende y se *de-termina* en la pérdida de su propia intensidad, diluyendo lo que hay en un <sin “más allá”>: sede en buscar toda pretensión de “más allá” para luego ser diluida en su develación impotente⁴⁷. Es una dirección hacia la consumación del sentido como un elemento excesivo *interior* al pensamiento metafísico, que en el propio intento de superación metafísica se consume en una efectividad volcada en su fin, un devenir abortido en el rechazo de lo Uno. Vale decir, la crítica de la metafísica, en cuanto condena a lo trascendente en su desmontaje, paradójicamente queda captada en lo trascendente, *pero en su forma de negación*: mantiene como foco de atención la deconstrucción de la metafísica, y por lo tanto, su sostenimiento *depende* de que lo metafísico-trascendente siga presente para ser deconstruido. Y bien, ¿no es esto una especie de Parusía? ¿pasar de la espera constante de cristo, a la certificación constante de que cristo no llegó? Por este motivo la consumación misma es el “*sentido completo en el que ya no hay más sentido*”: su pensamiento se encuentra ubicado en la trampa de quedar carcomido por su propia dirección diluyente. Si seguimos con nuestra acepción žižekiana de ideología, el fin del cristianismo, en cuanto deconstrucción de lo trascendente, *no es realmente un fin del cristianismo*. Esta ideología, en lo que respecta a la época, debemos agregarle un apellido: es *una ideología-del-fin*, es la metafísica cumplida en el nihilismo de consumirse y consumarse a sí misma eliminando toda trascendencia, y por lo tanto, como Nietzsche afirma, “<el desierto crece>”⁴⁸.

Proponemos que, si la crítica de la metafísica se ha mantenido en la metafísica, es quizás porque ha resuelto la problemática *de forma apresurada*. ¿Qué ha sido lo apresurado? Ha omitido en la matriz de la metafísica tradicional algo que, por lo demás, se mantiene en la metafísica-del-fin: *evita pensar el alcance de lo dado por sentado*. La crítica de la metafísica ha confundido a la metafísica en tanto alcance pensante <con> lo Uno. ¿Qué tal si, por el contrario, la configuración metafísica tradicional tenía por objetivo, antes que lo Uno, nada más que la *permanencia* de prescribir de lo dado por sentado?, ¿y qué tal si, por lo demás, la crítica de lo Uno al desplazar su garantía a lo múltiple no ha hecho más que actualizar esta *permanencia de prescribir lo dado por sentado*, pero ahora de múltiples maneras garantizadas bajo el soporte del lenguaje, por lo que hasta incluso han de lograr una permanencia *aún más conservadora* que en la metafísica de lo Uno? Si la metafísica es lo dado por sentado, lo que

⁴⁷ Cuestión que inmediatamente nos evoca a la deconstrucción. Como Nancy afirma: “Deconstruir significa desmontar, desensamblar, dar juego al ensamblaje para dejar jugar entre las piezas de este ensamblaje una posibilidad de la cual éste procede, pero que en tanto que ensamblaje, éste recubre” (Nancy, *La Deconstrucción del Cristianismo*, 51], empero, ¿no es ya este desmontaje el montaje (escenificación) de desmontar sin más?

⁴⁸ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 28.

puede asentarse es *el alcance de lo pensable*. Y aquí está nuestra hipótesis fiel a la filosofía de Badiou: ambas metafísicas han encubierto (con lo Uno) o rechazado (con lo múltiple) *el alcance de lo pensable*. ¿Y qué proponemos como el alcance de lo pensable?, la posibilidad de *ir más allá de lo prescrito*. ¿Y qué es ir más allá de lo prescrito?, *la efectiva interrupción de lo que está aquí*.

La ideología común entre ambos pensamientos es instalar *en* el alcance de lo pensable *a la inercia pensante*, buscando en comunión permanecer en su asentamiento: la permanencia de prescribir lo dado por sentado -ya sea en su *encubrimiento* o en su *rechazo*- ha sido una <cárcel> pensante que condena a lo que aparece, o lo que es lo mismo: se han prescrito exhaustivamente *en* el ser como *estancamiento del pensamiento*. En ambos *el pensamiento se limita*, y no decide por diferencias transformadoras que comprometan el rumbo del mundo entero. Por este motivo, Badiou rescata al matemático Cantor, quien “separó lo infinito de lo Uno, con lo cual creó un espacio que posibilitó el acceso a un infinito realmente secularizado, esto es, liberado de toda religión.”⁴⁹ El alcance del pensamiento, en tanto se libera de lo Uno, nos puede abrir la puerta a sustraernos de lo finito y disponer del alcance in-finito -cuestión que desarrollaremos en el segundo capítulo. Empero, de momento afirmamos: *lo finito no agota lo pensable*:

hasta ahora toda doctrina dominante se basa en la prescripción de la finitud (...) la finitud es en realidad el núcleo común de todas las figuras de la represión. Las figuras de la represión obligan a la finitud. Y, por tanto, toda forma de subjetivación emancipadora representa una ruptura con la finitud.⁵⁰

La represión no es más que un estancamiento al pensamiento, es la represión del pensamiento. La prescripción en lo finito es el conservadurismo de obturar la máxima prescriptiva de lo que hay en la inercia del ser. Por el contrario, nosotros, siguiendo a Nietzsche, afirmamos: Dios está muerto, pero esta muerte sólo vale la pena en la medida en que sea *la efectiva muerte de esta promesa del ser prescrito, pero no la muerte del alcance de lo pensable*. Siguiendo a Lacan, apostamos a *la prescripción de la falta-en-ser*. Y bien, la falta en el ser, para el psicoanálisis, remite al deseo. Lo que nos lleva a una bella afirmación: el alcance de lo pensable es el deseo.

⁴⁹ Alain Badiou, *Condiciones e infinito* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), 4.

⁵⁰ Badiou, *Condiciones e infinito*, 56.

La sustracción frente a la cárcel de lo Uno o la retirada en múltiples intrascendentes nos lleva a apostar por el pasaje de pensar *la ideología del ser* a pensar *la ideología de la falta-enser*, de pensar *la prescripción en lo finito* a pensar *la prescripción en lo in-finito*, en tanto negación de su finitud. Esto es quizás lo que podemos interpretar de Nietzsche cuando afirma “Después que me has descubierto no fue complicado encontrarme: la dificultad es ahora perderme”⁵¹. Para sostener el alcance del pensamiento hay que perder, y está pérdida, contra la ideología-del-fin, junto a Badiou, la podemos afirmar como “ponerle fin al final”⁵². Hay que acabar con Dios, pero también con el Dios que está muerto, ya que *continúa presente* en su muerte. Debemos lograr su muerte sin añoranza pero también la muerte de su inercia (ya sea estancado en lo Uno-ser o lo múltiple-ser). Debemos permitir que lo “más allá” (el ánimo metafísico), acontezca “aquí” (en la efectividad física) para que su posibilidad transformadora esté al alcance del pensamiento. Y este *más allá-aquí* es sólo posible si, frente a la ideología - el devenir efectivo de lo que *hay-*, se sistematice un *hay diferente de lo que ha habido*, se prescriba sitio para afirmar que “Hay otra cosa que eso que hay”⁵³. Esto es lo que Badiou sostiene como soporte conceptual (platónico) de la Idea. La Idea es Ideológica, sin embargo, presenta una diferencia mínima -pero radical-: mientras la ideología es la mediación de la nada como devenir efectivo que da por sentado a lo que hay, la Idea es la mediación de la nada como advenimiento del hay diferenciado de lo que hay, en tanto sostiene *un sitio efectivo al pensamiento como desvío ante lo prescrito*; permite una ruptura con la marcha del mundo. Es lo que Badiou formaliza con su filosofía bajo el nombre de un *sistema de ruptura*: la posibilidad de concebir la realidad *bajo la perspectiva diferencial de las Ideas*. Esta será la tarea formal de tesis: el pasaje de la Ideología a la Idea. El deseo de interrumpir la plenitud inerte de lo finito para que en el alcance de lo pensable *se inscriba una falta en lo finito*, esto es, *el deseo de lo infinito*.

¿Pero, en qué se relaciona todo esto con la duda? Nuestra tesis es que *sólo esto es posible en tanto radicalizámos la duda*. Esta tesis, siguiendo a Badiou, se manifiesta en no prescribir lo exhaustivo del ser *en cualquiera de sus representantes*: no prescribir lo Uno, no prescribir al saber, al sentido, a la historia, etc. Vale decir, todo pensamiento que se dé por sentado en su finitud, y por lo tanto, predefinido en su condena (del saber, del sentido, su

⁵¹ Nietzsche en una de sus últimas notas a Brandes. Alain Badiou, *Nietzsche: filosofía y anti-filosofía*. (Valparaíso: Edeval, 1998), 8.

⁵² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 51.

⁵³ Alain Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (México: Siglo veintiuno, 2008), 18.

historia, etc). A contracorriente, nuestro único dar por sentado debe ser la efectiva emancipación de lo prescrito.

Pues bien, un ejemplo ejemplar de la prescripción finita es la Historia: “una *puesta-al-abrigo* del ser, (...) trata de salvar (...) el ser, y de salvarlo de lo único que puede ponerlo en peligro, y que es él mismo, en la implacable prescripción terminal de su historicidad.”⁵⁴ Como afirma Badiou: “tanto para Nietzsche como para Heidegger (...) todo pensamiento que se declare filosófico debe ser primeramente evaluado en un montaje historial”.⁵⁵ Sin embargo, a contracorriente afirmamos un: <no>. “La filosofía debe autodeterminarse de tal suerte que sea ella la que juzgue su historia y no la historia la juzgue a ella.”⁵⁶ Requerimos de ejercer una mínima distancia⁵⁷ con la historia para “tomar decisiones de pensamiento sin regresarse hacia un supuesto sentido historial prescrito por tales decisiones.”⁵⁸ Contra la finitud de la historia, que condena la máxima del pensamiento en su cárcel, proponemos junto a Badiou un pensamiento en una intemperie de lo infinito, del cual, como desarrollaremos, sea concebible “vivir en inmortal”⁵⁹

Si nos *sustraemos* de lo finito en tanto marco preconcebido, *dejamos de subrogarnos bajo esa perspectiva*. Nos des-enmarcamos poniendo a la vista, no solamente la efectividad ideológica del marco mismo, sino que lo que *no está ahí*, lo que allí *falta*. Radicalizar la duda es encontrarnos con la falta. Un ejemplo de esta experiencia, está en Rimbaud cuando afirma: “la verdadera vida está ausente”⁶⁰. ¿No es acaso esta afirmación orientadora? Al momento en que Rimbaud afirma que la verdadera vida está ausente, se hace concebible pensar en ella. Pensar que *hace falta* la verdadera vida, que se *desea* verdadera vida. Y aquí está *la efectividad de la duda*: la sustracción a la ideología nos *abre camino* para encontrarnos con lo que falta, con ese espacio de distancia respecto a la ideología, con un espacio concebible como deseo. ¿Y qué hacer con este deseo?

Es lo que Mallarme enuncia con su poema: “Todo pensamiento emite un golpe de dados”⁶¹. Contra cualquier tentación a que el pensamiento se caiga en su desierto, debemos *tirar dados*, debemos actuar a la intemperie para orientar el alcance del pensamiento a lo que

⁵⁴ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2019), 33.

⁵⁵ Alain Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012), 52.

⁵⁶ Badiou, *Condiciones*, 53.

⁵⁷ Heidegger, sin embargo, logra percibir esto bajo su sistema filosófico:

Es bueno que nos mantengamos tanto tiempo como sea posible en esa actitud de rechazo de lo dicho, pues sólo así nos situamos a la debida distancia para un arranque que quizá permita al uno o al otro dar un salto al pensamiento. [Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, (Madrid: Trotta, 2005), 28]

⁵⁸ Badiou, *Condiciones*, 53.

⁵⁹ Badiou, *Condiciones e infinito*, 132.

⁶⁰ Arthur Rimbaud, *Una temporada en el infierno* (Madrid: Hiperión, 1997), 31.

⁶¹ Stéphane Mallarmé, *Un golpe de dados jamás abolirá el azar* (Barcelona: Plaza & Janés, 1982), 199.

pueda desviarse, en su azar, a lo dado por sentado. Entonces, ¿qué hacer con este deseo? Emitir un golpe de dados.

Es algo sorprendente: en tanto nos des-enmarcamos de la ideología prescrita, se abre espacio (falta/deseo) para que las contingencias emergentes *sean legibles bajo una perspectiva diferencial* con respecto a lo preexistente. Esto es, siguiendo a los maestros Žižek y Badiou, lo que sostendremos como el sujeto filosófico: la develación ideológica que permita la prescripción en la falta como un sitio que dé garantía a la circulación de Ideas, en tanto, novedades fundamentales. Resumamos. Bajo la perspectiva del sujeto filosófico nos es concebible *encontrar* en la duda (1) las contingencias que permitan captar en su distancia la inercia del sesgo *Ideológico*, pero ante todo, (2) la captación del sitio legible de la *Idea* en tanto desviación a lo preexistente.

En la radicalidad de la duda se juega la pérdida de lo pleno -referido etimológicamente a “plēnus”⁶², es decir, “lleno” o “completo”-. Se juega en la pérdida de la completitud del ser y su finitud. La meditación cartesiana, radicalizada con la escuela eslovena⁶³ y la filosofía de Badiou, nos permite dar por sentado ya no lo pleno, sino que en la falta, y una falta que no es sólo falta, sino que también es deseo de lo nuevo. Allí nos encontramos:

como diría Mallarmé, en aquellos parajes de lo vago en los que toda realidad se disuelve. Pero también estamos en el lugar en el que hay una posibilidad de que surja lo real, en un punto tan lejano que un lugar pueda fusionarse con el más allá, es decir, en el advenimiento de otro lugar lógico, brillante y frío, en una Constelación.⁶⁴

La prescripción en la falta abre la libertad pensante del advenimiento a otro lugar. O siguiendo a Badiou, a esta disposición la llamaremos la metafísica de la felicidad real: un pensamiento que posibilite realmente asegurar un nuevo comienzo.

Y bien, esta es la razón por la que iniciamos con la singular cita de Teoría del Sujeto: Los que, como nosotros, vieron en primer lugar la falta (la precariedad subjetiva, política, la ausencia de partido [la posibilidad deseante de la diferencia]) y no lo pleno (la rebelión, las masas en la calle, la palabra liberada [resuelta en su crítica diluyente]) tuvieron con qué alimentar su confianza, cuando los otros ya no tenían más que traicionar su creencia.⁶⁵

⁶² Diccionario Etimológico Castellano En Línea, <https://etimologias.dechile.net/>.

⁶³ Nos referimos al gran trabajo entre psicoanálisis, filosofía y humanidades que ha desarrollado Slavoj Žižek, Alenka Zupančič, Mladen Dolar, entre otros.

⁶⁴ Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria* (Barcelona: Gedisa editorial, 2002), 169.

⁶⁵ Alain Badiou, *Teoría del Sujeto*, 346-347.

Contra el dar por sentado en la plenitud de la creencia, nosotros proponemos la confianza en el deseo de un *más allá-aquí*. Propondremos, entonces, “una nueva dialéctica entre lo finito y lo infinito. La felicidad allí puede ser definida como *la experiencia afirmativa de una interrupción de la finitud*.”⁶⁶

Como cita de cierre:

hasta hace muy poco, la filosofía no supo pensar a *la altura del capital*, puesto que dejó el campo libre, hasta lo más íntimo de sí misma, a las vanas nostalgias de lo sagrado, a la obsesión por la Presencia, a la dominación oscura del poema, a la duda sobre su propia legitimidad. No supo *cambiar en pensamiento* el hecho de que el hombre haya pasado a ser, irreversiblemente, 'amo y señor de la naturaleza', y de que no se trata aquí de una pérdida ni de un olvido, sino de su más alta destinación -figurada, no obstante todavía, en la estupidez opaca del tiempo contado-. La filosofía dejó inconclusa la "meditación cartesiana" extraviándose en la estetización del querer y en el *pathos* del acabamiento, del destino del olvido, de la huella perdida. No quiso reconocer sin rodeos la absolutidad de lo múltiple y el no ser del vínculo. Se aferró a la lengua, a la literatura, a la escritura como últimos representantes posibles de una determinación *a priori* de la experiencia o como lugar preservado de un esclarecimiento del Ser. Declaró a partir de Nietzsche que lo que había empezado con Platón entraba en su ocaso, pero esta arrogante declaración disfrazaba la impotencia para continuar ese comienzo. La filosofía no denuncia o ensalza el "nihilismo moderno" sino en la medida de su propia dificultad para entender por donde transita la positividad actual, y por no concebir que hemos entrado ciegamente en una nueva etapa de la doctrina de la verdad, la de lo múltiple-sin-Uno o de las totalidades fragmentarias, infinitas e indiscernibles. "Nihilismo" es un significante tapagujeros El verdadero problema subsiste: ¿qué le ocurrió a la filosofía para rechazar, asustada, la libertad y el poder que una época desacralizante le proponía?⁶⁷

⁶⁶ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 15.

⁶⁷ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 40.

I. Metafísica y psicoanálisis: Uno se divide en dos.

I.I Metafísica y sexualidad.

La sexualidad es el paradigma de la investigación y exploración no en el sentido de que es posible reducirla a la última instancia sino, al contrario, porque nos presenta brutalmente que la última instancia *falta*. Esta falta de la última instancia es precisamente la que se vuelve el lugar del pensamiento, incluyendo al pensamiento (metafísico) más especulativo.⁶⁸

Existe una opinión popular que supone al psicoanálisis como una disciplina que reduce todo a lo sexual, como si apelara a la sexualidad como horizonte último que resolviera todo atolladero psíquico. Podríamos empezar afirmando lo contrario: más bien, allí donde el psicoanálisis se pregunta por la sexualidad humana se encuentra con una *imposibilidad* de reducir todo a lo sexual en la medida en que encuentra un problema *irreductible*, una inconsistencia ontológica que, más que dar respuestas, descompleta la posibilidad de una resolución última de las problemáticas psíquicas.

Por este motivo, Freud va a distinguir <Trieb> (pulsión) de <Instinkt> (instinto): en el instinto hay pautas de acción fija remitidas al comportamiento de las especies. La pulsión, por el contrario, remite a un carácter radicalmente desadaptado de la naturaleza. El concepto de pulsión refiere a una acción indeterminada que rompe con el natural funcionamiento animal - que, por el contrario, está determinado por estímulos y respuestas respectivos a una matriz preestablecida-. Como afirma Alenka Zupančič: la sexualidad humana “no tiene lugar “natural” o preestablecido, sino que se encuentra constitutivamente dislocada, fragmentada y dispersa, tan sólo existe en sus desviaciones de “sí misma””⁶⁹. La pulsión es una energía sin objeto ni meta presupuestada que a partir de su propio carácter desviado encuentra su destino *de forma contingente*. Es una energía que se pone en funcionamiento con la materialización de un camino *declinatorio* -lo que Freud llamará *libido*-, a saber, una energía sin rumbo que es investida en

⁶⁸ Zupančič, *¿Qué es el sexo?* (México: Paradiso editores, 2021), 74.

⁶⁹ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?* (México: Paradiso editores, 2013), 26.

objetos sensibles. Esta condición humana en su propio impasse ha de permitir lo que concebimos como nuestras prácticas “naturales”: “cualquier involucramiento en el hábitat cotidiano se basa en un acto de aceptación resuelta de ese hábitat. El hábitat cotidiano y el exceso no están sencillamente opuestos: el hábitat es *elegido* en un gesto excesivo de decisión sin fundamento.”⁷⁰ En este sentido, el descubrimiento psicoanalítico sobre la sexualidad es que los seres humanos constitutivamente *no necesitamos*, la satisfacción es producida en la medida en que la energía inviste en un objeto contingente creando recién allí su carácter de “necesidad”: la “energía” [está siempre] involucrada en los procesos de satisfacción suplementaria, por ejemplo (...) chuparse el dedo, o consumir alimentos más allá de las necesidades biológicas del cuerpo, sólo por el gusto de excitar la membrana mucosa.”⁷¹ La satisfacción suplementaria no es un efecto de la satisfacción “instintiva” como necesidad de base: sólo en tanto se genera una satisfacción contingente esta se *vuelve* una “necesidad independiente y que se perpetúa a sí misma”⁷² Esto es: toda satisfacción contiene un carácter suplementario; *es una innecesariedad vuelta necesaria*: “No hay necesidad natural que sea absolutamente pura, desprovista de este elemento excedente y residual que la divide desde dentro. Esta escisión, este intervalo o hueco, esta no-convergencia original (...) es, para Freud, el verdadero sitio o terreno de la sexualidad humana”.⁷³

Es una condición que instala una inconsistencia ontológica como dislocamiento constitutivo que, en términos lacanianos, puede formularse como: “lo sexual no existe. Sólo existe lo sexual que insiste/persiste como un desequilibrio constitutivo del ser humano”⁷⁴. Vale decir, la sexualidad es una *prescripción* dislocada, *faltante*, pero que *opera* generando caminos declinatorios. Una negatividad interna a la experiencia física. La investigación del psicoanálisis sobre la sexualidad nos dirigió a un descubrimiento que, siguiendo a Pessoa, es una desviación que produce “paradojas de una norma que no existe.”⁷⁵

Con Zupančič, en síntesis, podemos afirmar que la naturaleza “normal” de lo humano es “la naturalización artificial y paradójica de las pulsiones originalmente desnaturalizadas”⁷⁶. No por nada, si retomamos el efecto de la duda cartesiana, hallamos su carácter

⁷⁰ Žižek, *El espinoso sujeto*, 25.

⁷¹ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 24.

⁷² Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 23.

⁷³ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 23.

⁷⁴ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 27.

⁷⁵ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 20.

⁷⁶ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 24.

“desnaturalizado”: hay algo en la duda que no es un mero ejercicio de abstracción, sino que más bien es la huella de *un carácter constitutivo a la humanidad en cuanto tal*.

Este gesto, propio de la modernidad, lo podemos encontrar como ejemplo ejemplar en la física moderna, en tanto, a contracorriente de la física aristotélica, demuestra que los cuerpos no poseen alma⁷⁷, a saber, que no poseen un sentido garantizado a partir de una consistencia cósmica armoniosa, sino que poseen leyes absolutamente abstractas (*desnaturalizadas*) en tanto irrumpen todo sentido garante. Aquí encontramos el punto de encuentro entre el psicoanálisis y la ciencia a propósito del ejercicio de la duda: mientras el psicoanálisis halla sus coordenadas desde la necesidad innecesaria de la pulsión -de contingencias vueltas necesarias-, la ciencia encuentra sus coordenadas y su forma de mediación en la naturaleza desnaturalizada de las matemáticas:

El libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos (...) Ciertamente no hay cualidad en el reino de los números, y es por lo que Galileo —igual que Descartes— se ve obligado (...) a renunciar al mundo cualitativo de la percepción sensible y de la experiencia cotidiana [a saber, del sentido] y a sustituirlo por el mundo *abstracto e incoloro* de Arquímedes.⁷⁸

A contracorriente de toda armonización de los sentidos, vemos que entonces, tanto el psicoanálisis como la ciencia, descubren una irrupción al sentido garante dentro de la realidad física -por la ciencia- y psíquica -por el psicoanálisis-. Pues bien, podemos preguntarnos, ¿a qué remite esto *abstracto e incoloro* para la innecesariedad de la pulsión? esto lo podemos responder con la prescripción del concepto psicoanalítico de *lo real*: la posibilidad de lo imposible, pero no en el sentido de “lo imposible de suceder” -inefable-, sino más bien la afirmación contraria: “lo *imposible sucede*”⁷⁹.

Esto real es una brecha constitutiva a la realidad que la demuestra internamente socavada, como algo “ontológicamente incierto”.⁸⁰ Para las matemáticas, esto permite la posibilidad de construir formalismos -en aquel sin-sentido vacuo-. Empero, en el caso de la naturaleza humana, las cosas se vuelven más complejas: concebir este agujero incierto devela que toda creencia asumida como necesaria es en realidad una contingencia *montada* sobre este agujero, que permite su pretensión de realidad certera. El psicoanálisis insiste en una falla interna a todo pensamiento que no permite cumplir con su propio cometido, no se consuma, no

⁷⁷ Alexandre Koyré, *Estudios de Historia del Pensamiento Científico* (México: Siglo XXI, 2007).

⁷⁸ Koyré, *Estudios de Historias del Pensamiento Científico*, 94.

⁷⁹ Koyré, *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*, 85.

⁸⁰ Alenka Zupančič, *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón* (Chile: Palinodia, 2013), 53.

se completa, algo le *falta*: “Creo que, por extraño que suene, habría que ocuparse de la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena.”⁸¹

Es esto el efecto de lo metafísico, no como Uno, sino que como una sustracción a lo físico -la duda-:

para Lacan, en realidad, en su sentido más fuerte y más auténtico, la metafísica es la posibilidad de lo científicamente posible *no físico*, o sea, sustraído a la física. Y como eso sigue siendo científicamente pensable -este es el punto capital-, la metafísica es una extensión de lo científicamente pensable, y no una tachadura o un olvido de la física en su sentido más esencial.

82

Aquello no-físico remite a una sustracción a lo físico. A que lo físico se puede desencajar.

Es esto lo real en tanto encrucijada “inseparable del ser, (...) [que] sin embargo *no es el ser*”⁸³ Es una sustracción ejecutable por el pensamiento, pero que además *ensucia* internamente al ser: “algo adicional que magnetiza y curva el espacio (simbólico) del ser, introduce en él otra dinámica, que infecta las dinámicas de lo simbólico, haciéndolo “no-todo”.⁸⁴ Por lo que, esta falta de satisfacción plena, esta falta de concepción completa, esta falta de garantía exhaustiva, es “el descubrimiento psicoanalítico con respecto a la naturaleza de la sexualidad”.⁸⁵ El problema, es que la sexualidad para el psicoanálisis no es genital, sino que es una desviación existencial del propio pensamiento humano. Podemos decir que este problema más bien remite a su etimología misma: *genus*⁸⁶, a saber, a algo relativo al nacimiento, al origen de la existencia humana misma. Pues bien, esto “ha conducido al descubrimiento y conceptualización de un espacio topológico singularmente curvado, que es llamado lo Real.”⁸⁷

Propongamos un pasaje para su explicación. Lacan, en su “Seminario 11”, trabaja lo que titula: “elección forzada”, un acto constitutivo al sujeto que le permite entrar en su unidad de sentido y no quedar desprovista de sentido. O, con la jerga trabajada, dar por sentado a la realidad para que se asiente bajo una creencia. Para exponer este escenario desarrolla el ejemplo

⁸¹ Sigmund Freud. *Obras completas. Sigmund Freud: Vol. 11. Cinco conferencias sobre psicoanálisis, un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, y otras obras (1910)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 182.

⁸² Alain Badiou, *Lacan. La antifilosofía* 3, 82.

⁸³ Zupančič, *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*, 58.

⁸⁴ Zupančič, *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*, 59.

⁸⁵ Zupančič, *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*, 58.

⁸⁶ Diccionario Etimológico Castellano En Línea, <https://etimologias.dechile.net/>.

⁸⁷ Zupančič, *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*, 58.

de un asalto, donde un ladrón armado interpela a una persona amenazando con “¡la bolsa o la vida!”: “Si elijo la bolsa, pierdo ambas [la bolsa y la vida]. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada.”⁸⁸. Ahora, si intercambiamos la palabra bolsa por libertad este ejemplo sufre un cambio drástico: “¡La libertad o la vida!. Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente, si elige la vida, tiene una vida amputada de la libertad.”⁸⁹ ¿Qué trata de decir Lacan con todo esto? Si elegimos la libertad, las contingencias quedan desdibujadas, sin marco de orientación. Si elegimos la vida tendremos una certeza montada por su sentido preconcebido -vuelto necesario-, pero sesgado por él: *perderemos* esa contingencia de libertad sin-sentido.

Lo humano, en tanto entra al mundo, se media en su creencia, perdiendo lo desmedido de la contingencia. Por lo tanto, quedamos condenados en nuestra unidad de sentido: “ninguna de nuestras acciones es en realidad libre, (...) nunca podemos establecer con certidumbre la no existencia de motivos (...) 'internos' o 'psicológicos’”⁹⁰. Nuestra experiencia está montada en el prejuicio, por lo que estamos atrapados en la matriz curvada que ellos le imponen a lo físico para que nuestra certeza sea asumida como realidad. Y paradójicamente, la creencia nos entrega una experiencia transparente que nos hace creer que tenemos soberanía de “nuestras acciones, (...) que siempre actuamos como sujetos libres.”⁹¹. Es esto lo que Freud planteaba con su frase el yo “no es solo mucho menos libre de lo que cree, sino también mucho más libre de lo que sabe”⁹². ¿Qué puede significar esto? Con Zupančič podemos afirmar a este gesto freudiano no es más que un gesto estrictamente kantiano:

Cuando el sujeto se cree autónomo, Kant insiste en la irreductibilidad del Otro, un orden causal más allá de su control. Pero cuando el sujeto se hace consciente de su dependencia del otro (tal y tal ley, inclinación, motivos ocultos...) (...) Kant indica una “grieta” en el Otro, Una grieta en la cual sitúa la autonomía y la libertad del sujeto.”⁹³

Freud, al afirmar que el yo *es mucho menos libre de lo que cree*, nos muestra que la transparencia reflexiva es provocada por su creencia, por lo que en realidad está atrapada por prejuicios que la encadenan en acciones curvadas. Y cuando afirma que es *mucho más libre de*

⁸⁸ Jacques Lacan, *Seminario 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2015), 220.

⁸⁹ Lacan, *Seminario 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, 220.

⁹⁰ Alenka Zupančič, *Ética de lo real. Kant, Lacan* (Buenos Aires: Prometeo, 2010), 44

⁹¹ Zupančič, *Ética de lo real. Kant, Lacan*, 44.

⁹² Zupančič, *Ética de lo real. Kant, Lacan*, 44.

⁹³ Zupančič, *Ética de lo real. Kant, Lacan*, 44-45.

*lo que sabe*⁹⁴ nos muestra que algo excede a sus garantías preconcebidas, hay algo real que hace posible que pueda sustraerse de su realidad en cuanto tal. Por este motivo, “en el preciso momento en el cual el sujeto es consciente de ser llevado por la corriente de la necesidad natural es que también se hace consciente de su libertad”⁹⁵: *sustraernos de nuestra creencia nos permite desviarnos de nuestro mundo*.

Como afirma Zupančič con Kant, es esta “grieta” en el Otro el *Sujeto del psicoanálisis*. Es aquello de la experiencia que destempla, descompleta, genera malestar, falla, insatisface a la vida humana. El sujeto para Lacan es eso patológico de la vida humana en tanto *grieta interna a su propia causalidad*. Aquí podemos hacer un vuelco importante respecto a la noción de libertad. La libertad no es la consciencia como una certeza con transparencia reflexiva -eso está exhaustivamente encadenado en prejuicios creyentes-. Sino que, más bien, es esta grieta negativa de contingencia que se desvía del sentido. Diremos con el psicoanálisis que la libertad se ubica en la causa de lo humano, cuestión que es sorprendente, y por lo bajo, paradójica.

Aclaremos, la libertad no se relaciona “con la ausencia de la causa (como frecuentemente se plantea esta relación), sino precisamente con su presencia o incidencia”⁹⁶. La libertad *funciona como* causa a partir de la cual se asienta la consciencia certera. Pues, es aquello el sujeto:

en la vida cotidiana, fenómenos como los lapsus, los sueños, además de los chistes (la producción del sentido en el “sin-sentido”) son el lugar del sujeto (...) en el psicoanálisis la cuestión de la causa emerge cuando algo *interrumpe la continuidad* (...) aparece precisamente cuando una cadena (“causal”) se resquebraja.⁹⁷

Este es el sujeto lacaniano, la demostración de una división interna a la realidad psíquica, que no coincide con la consciencia y su prejuicio, y por lo tanto es “in” -se sustrae- respecto a la “consciencia”. Es lo inconsciente.

Como afirma Lacan: “sólo hay causa de lo que cojea”⁹⁸. En la causalidad psíquica “siempre queda especialmente una hiancia”⁹⁹, un agujero. La humanidad, *al prescribirse una causa, de lo incausal crea lo causal*. En palabras de Mladen Dolar, la humanidad no es más

⁹⁴ Con lo que desarrollamos en nuestra introducción, podemos ver que esta afirmación es precisamente una interpelación tanto hacia el pensamiento metafísico como al pensamiento postmetafísico: mientras el yo “no es solo mucho menos libre de lo que cree” en su pensamiento trascendente, ya que puede sustraerse de la creencia, también “mucho más libre de lo que sabe”, su pensamiento puede ir más allá de la jurisdicción de la lengua.

⁹⁵ Zupančič, *Ética de lo real. Kant, Lacan*, 43.

⁹⁶ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?* (México: Paradiso editores, 2013), 49.

⁹⁷ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 49. *Cursivas nuestras*.

⁹⁸ Lacan, *Seminario 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, 30.

⁹⁹ Lapan, *Seminario 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, 29.

que una especie animal que *a la casualidad la vuelve causa*: “una causa del descarrilamiento de la causalidad, pero a la que no puede dársele un estatus ontológico aparte, una entidad que habita una fisura, no un ser positivo pero tampoco una nada.”¹⁰⁰

I.II Breve elogio al inconsciente.

Lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud sólo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia reflexiva.¹⁰¹

El psicoanálisis es una disciplina no filosófica que viene a tensionar el terreno filosófico, a su vez, dejándose afectar por este. Lacan con su retorno a Freud desarrolla una concepción del sujeto remitida al inconsciente como un lugar deslocalizado de la conciencia - no coincidente consigo misma-. El descubrimiento del psicoanálisis socava todo intento de plenitud física-metafísica demostrando su curvatura bajo el nombre de Sujeto del inconsciente. ¿Qué es esta curvatura? Como sostuvimos, es la duda como *condición inherente a la conciencia*, como un punto constitutivo que *insiste interrumpiendo a las certezas preconcebidas y su unidad de sentido creyente*.

Desarrollemos lo enunciado. El ejercicio psicoanalítico es antagonista al “narcisismo de la apariencia”¹⁰² O podemos decir, es antagonista a la certeza arraigada a su prejuicio. Lacan emprendió una guerra contra el yo, la psicología y cualquier pensamiento volcado a “adaptar la gente al consenso social”.¹⁰³ Bajo este cometido, propuso que hay sujeto del inconsciente con un principal axioma: el “inconsciente *piensa*”¹⁰⁴

El sujeto, si se lo entiende como individuo, se lo podría asumir alejado de la operación de la duda, y por lo tanto, con una certeza-creencia ilesa en su transparencia y coincidencia armónica. Sin embargo, todo intento de unidad de sentido que complete y armonice al prejuicio está afectada por este “in” que insiste generando fracasos, tropiezos, muecas, repeticiones, etc. La artesanía del trabajo psicoanalítico es localizar el impasse, localizar el *acto* fallido:

¹⁰⁰ Mladen Dolar, *Uno se divide en dos. Más allá de la interpretación* (México: Paradiso editores, 2021), 34.

¹⁰¹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*. (Buenos Aires: Manantial. 2015), 474.

¹⁰² Massimo Recalcati, *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna* (Milán: xoroi, 2011), 31.

¹⁰³ Alain Badiou, *Pequeño panteón portátil* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021), 15.

¹⁰⁴ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 22.

El fracaso no es solo revés, derrota, patinazo. O mejor dicho, es todo eso, revés, derrota, patinazo, (...) El fracaso, según Lacan, es propio del funcionamiento del inconsciente. Su definición de acto fallido es todo un programa: un acto falló es el único acto logrado. ¿Por qué? Porque es un acto fallido para el yo, pero logrado para el sujeto del inconsciente.¹⁰⁵

El acto fallido es algo muy interesante. Es un punto de coincidencia entre lo que en nuestra introducción referimos *al acto de la certeza* y lo que remitimos *al acto de ejercer la duda*: es el acto de la conciencia que supone coincidir con su certeza, pero en realidad *revela una condición inconsciente*, revela algo no coincidente consigo misma que estaba funcionando internamente de forma *independiente a ella*. Por este motivo Lacan, contra la noción de individuo (no-dividido), habla del sujeto, como sujeto dividido: Nuestra consciencia (aún sin enterarnos) está dividida por lo inconsciente de nosotros mismos que no coincide con nosotros mismos. Vale decir: *nuestra propia materialidad física está desencajada*.

El inconsciente es lo que deforma internamente a la consciencia. Hay una condena de la consciencia en su dependencia *metafísica* que la *curva* develando el carácter sesgado de su implicación -inconsciente-. Es esto un punto crucial, no es que haya una “normalidad” de la cual algunos sujetos actúen de forma normal y otros actúen de forma desviada, sino que, *como humanidad* estamos constituidos de forma desviada. Nos constituimos a partir de lo que afirmamos como necesidad (a leyes, culturas, identidades, etc) pero estos no dejan de ser desvíos contingentes. El concepto “humanidad” no refiere a “una excepción de la Naturaleza, sino el punto de la Naturaleza donde su falta (...) adquiere una forma epistémica singular”¹⁰⁶. Esta *falta* es la falla en su horizonte último, en aquello máximo que los filósofos de la metafísica tradicional creían que habitaba lo Uno y post-metafísicos lo desechaban enunciado que no había nada. Nosotros apostamos porque realmente no era ni la una ni la otra: ahí *hay nada*. Hay una nada activa, una nada que falta, que socava todo conocimiento, y esta nada se llama deseo.

Pues bien, socavando todo intento de plenitud física-metafísica (ya sea tradicional o post-metafísica), el psicoanálisis se encarga de “retirar el envoltorio narcisista de la imagen para situar al sujeto frente a la verdad de su deseo”.¹⁰⁷ Mientras Sócrates afirmó: “yo sólo sé que nada sé”, el psicoanálisis afirma: hay un saber que *no se sabe*. Esto es, en el saber de la consciencia hay un no-saber *efectivo* que opera interno a ella, y este es el in-consciente. Por este motivo, Lacan afirma que el “inconsciente *piensa*”,¹⁰⁸ o lo que es lo mismo, en la

¹⁰⁵ Recalcati, ¿*Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*, 74.

¹⁰⁶ Zupančič, ¿*Qué es el sexo?*, 44.

¹⁰⁷ Recalcati, ¿*Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*, 74.

¹⁰⁸ Zupančič, ¿*Qué es el sexo?*, 22.

maximalidad del pensamiento hay *deseo que lo interroga*. El deseo manifiesta su interrogante agujereando al saber y al sentido¹⁰⁹ (a la creencia y a la certeza) con su duda interna. Toca el carácter desviado del pensamiento como aquello que delata que en el fondo pensante no hay centro, *hay un descentramiento*. Veremos que, en jerga psicoanalítica, esta cuestión se materializa en el concepto del ello: una especie de telón de fondo en tanto “punto cero” propuesto en el axioma psicoanalítico: *ello piensa*. Esta afirmación proviene del cogito cartesiano¹¹⁰, pero matiza una diferencia fundamental: hay pensamiento, pero *descentrado del yo*. Por lo que, más que proponer que “yo pienso, luego existo”, propone: *ello piensa allí donde el yo no es*. El ello -inconsciente- piensa donde el yo no es consciente. A partir de esto, encontramos dos implicancias fundamentales. Por una parte, nos permite criticar la concepción filosófica -presente desde Parménides- de que “*el ser piensa*”¹¹¹. Para el psicoanálisis, por el contrario, “allí donde ello piensa, no soy; allí donde soy, no pienso”¹¹²:

el lugar donde *ello piensa* es, por su parte, absolutamente oculto bajo el axioma falaz de que allí donde hay pensamiento, hay ser, bajo el axioma parmenídeo: *ser y pensamiento son lo Mismo*. Ese axioma introduce definitivamente a la filosofía en una ceguera respecto de la tónica del pensamiento.¹¹³

Para nosotros hay pensamiento donde no hay ser, por lo que es posible pensar excediendo y sustrayéndonos al ser prescrito¹¹⁴: *podemos pensar prescribiendo la falta, vale decir, el deseo*.

Por otra parte, podemos ver que la noción de *ello piensa* encuentra su máxima en lo que Freud expresa como: “Wo Es war, soll Ich werden (Adonde ello estaba, yo debo advenir)”¹¹⁵.

¹⁰⁹ Es importante subrayar que el inconsciente no es un sin-sentido, sino que más bien es *au-sentido*, es decir, hay una ausencia en el sentido en tanto *falta que lo interroga*. Véase en el capítulo Fórmulas de <<El atolondradicho>>. Alain Badiou y Barbara Cassin. No hay relación sexual. Dos lecciones sobre <<L'Étourdit>> de Lacan. (Buenos Aires: Amorrortu. 2011).

¹¹⁰ “Ego cogito, ergo sum” René Descartes. *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. (Madrid: Trotta, 2018), 61.

¹¹¹ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía* 3, 174.

¹¹² Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía* 3, 174.

¹¹³ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía* 3, 174-175. Tanto en esta cita como en la anterior originalmente está la palabra “eso”. Nosotros colocamos *ello* en vez de “eso”, considerando que la traducción de las referencias no se adecua a la diferencia entre eso (remitido a la cosa en su sentido psicoanalítico) y ello (remitido a lo inconsciente).

¹¹⁴ Que como trabajamos en nuestra introducción, puede ser el no-ser rechazado por la finitud ideológica, como también -como veremos en los próximos capítulos- el sostenimiento de las consecuencias del no-ser, que veremos con la infinitud de la Idea.

¹¹⁵ Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan* (Buenos Aires: Paidós, 2016), 13.

Allí, fuera de ser una interpretación donde “el yo debe conquistar al ello”¹¹⁶, a saber, donde haya que hacer consciente lo inconsciente, el inconsciente más bien remite a que: ““Tengo que atreverme a acceder al lugar de mi verdad” donde, más bien, lo que me espera “no es una Verdad profunda con la que tengo que identificarme, sino una verdad insoportable con la que tengo que aprender a vivir”¹¹⁷. Esta verdad “insoponible” más que remitir a una certeza que acumule un nuevo saber -cuestión que mantendría a su sentido ileso-, remite a un desvío de lo prescrito por el ser, tanto respecto a su saber como a su sentido. Es decir, más que dar “mayor” conciencia al yo, le genera “un movimiento tectónico en el propio funcionamiento”¹¹⁸, una transformación de su posición subjetiva.

El efecto de esta implicación, es que, en tanto hay “punto cero” -que, diremos, es la falta en tanto “curvatura constitutiva”¹¹⁹ del pensamiento- es posible la efectiva transformación de lo que ordena al pensamiento.

I.III La curvatura.

Entonces esta sería una buena forma de materialismo: materialismo es el tipo de pensamiento que fomenta pensar sobre las contradicciones. Y esto es lo que hace que el psicoanálisis sea una teoría (y práctica) materialista: comienza pensando problema/dificultad/contradicción y no intentando pensar al mundo tal como es, independientemente del sujeto.¹²⁰

Para adentrarnos en esta brecha del pensamiento podemos desarrollar lo que el psicoanálisis define como *objeto a*: el nombre remitido a *la materialidad* de esta “resquebrajadura”¹²¹. Un punto ciego radicalmente “desnaturalizado” que posibilita el montaje de toda naturalidad certera-creyente, y, se presenta *a su vez* como lo que permite el desvío de la naturalidad previa. En esta doble afirmación reside lo que Lacan define como *éxtimo*, y que se puede desarrollar a partir de una figura topológica: la *Banda de Möbius*.

¹¹⁶ Žižek, *Cómo leer a Lacan*, 13.

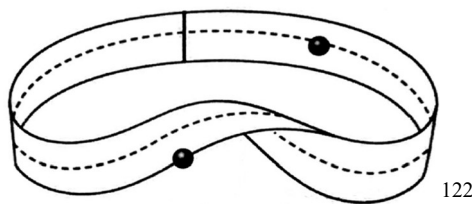
¹¹⁷ Žižek, *Cómo leer a Lacan*, 13.

¹¹⁸ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 48.

¹¹⁹ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 59.

¹²⁰ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 209-210.

¹²¹ Alenka Zupančič, *Sobre la comedia* (México: Paradiso Editores, 2012), 86.



En esta figura topológica se expone una superficie que, si se sigue su recorrido, lo interno se vuelve externo y lo externo se vuelve interno, *siendo siempre la misma superficie*. Si leemos bajo esta figura a la metafísica, desde el pensamiento de la metafísica tradicional se instala en la superficie una certeza preconcebida que se sostiene en cuanto es prescrita por la *creencia* de un *otro lado* “más allá” inalcanzable para el pensamiento. Lo problemático es que, como vemos en la Banda de Moebius, en la medida en que hay una sólo superficie, no hay “más allá” de la superficie, o bien, lo que hay es una localización de la nada *que tuerce creando este efecto de más allá*. Por otra parte, desde el pensamiento postmetafísico, se puede asumir que la certeza es una superficie no-metafísica en la prescripción de la regla, sin embargo, presenta un hueco que tuerce condenando a lo interno como externo y lo externo como interno. Vale decir: aunque hay sólo una superficie, en cualquier punto de la banda hay un *lado otro inmanente* que lo vuelve una regla *en falta*, que, descompleta en su torsión, *permitiendo que su intento de finitud falle*:

es justo este “hueco” (y sus consecuencias) el que diferentes discursos religiosos [pensamiento metafísico] movilizan al mismo tiempo como una fuerza motriz y como la respuesta a sus narrativas, las cuales proveen marcos específicos de referencias para esta finitud fallida. En este sentido, si el ateísmo significa algo, es que lo que un hombre “moderno” necesita aceptar o tomar en sus manos no es (simplemente) la finitud, sino este “hueco en la finitud” en vez de siempre intentar “llenarlo” sin éxito y desesperanzadamente con afirmaciones más o menos patéticas sobre la finitud humana [pensamiento postmetafísico].¹²³

¹²² Zupančič, *Sobre la comedia*, 88. Zupancic lo plantea de la siguiente manera:

Comenzando en cualquier punto de la línea y continuando el movimiento a lo largo del mismo lado, sin nunca cruzar la orilla, se llega tarde o temprano al reverso del punto al que se inició. O, como Lacan explica: un insecto caminando en esta superficie puede *creer* en todo momento que hay un lado que no ha explorado, el reverso de donde está caminando. Puede *creer* realmente que existe este otro lado, que esté *más allá*, aun cuando, como sabemos, *no hay tal reverso*. Sin saber esto, el insecto explora, sin embargo, el único lado que hay. La paradoja encarnada por la topología de la Banda de Möbius consiste en que hay una sola superficie (en este sentido se trata de la inmanencia), pero en cualquier punto *también hay otro lado*. Zupančič, *Sobre la comedia*, 88-89.

¹²³ Zupančič, *Sobre la comedia*, 87.

Vemos entonces que aquel “ateísmo” vendría a proporcionarnos otra forma de metafísica, pero que asume el *hueco en la finitud* de forma interna. A saber, nos permite pensar la metafísica no como una *división externa* entre lo físico y lo metafísico -donde hay sólo lo físico y nada “más allá”, o un fondo metafísico “más allá” inalcanzable-, sino que como una *división interna* donde lo material se ve horadado por la posibilidad de un desvío respecto a lo prescrito. Este desvío, a contracorriente del pensamiento metafísico tradicional y el pensamiento postmetafísico, asume esta brecha como condición de pensamiento.

Esta superficie nos permite pensar una inconsistencia a nivel ontológico -ya sea bajo el nombre de duda o sexualidad- que “introduce un quiebre “imposible” (...) en la homogeneidad misma de algo que “tiene lugar””¹²⁴. La superficie contiene un revés, una diferencia interna, que *coincide* con ser la misma superficie.

Esta figura topológica, en tanto punto de quiebre pensable, se puede ejemplificar con la experiencia del amor: alguien extraño, no-coincidente con mi mundo, interrumpe volviéndose radicalmente íntimo, y en efecto, transformando mi percepción del mundo en cuanto tal¹²⁵. Y también, como veremos en nuestro tercer capítulo, tiene efectos a la negativa: algo tan interiorizado como las prácticas propias de mi vida consciente, pueden contener una contradicción que devela algo no coincidente conmigo mismo (inconsciente) que me hace experimentar *que lo familiar se vuelva extraño*¹²⁶. La unión entre el primer ejemplo y el segundo, nos conduce a algo interesante: esta brecha expone cierta circulación entre la contingencia y la necesidad. En el primero, algo contingente -el encuentro amoroso- se vuelve necesario transformando, dislocando, la vida antes prescrita. En el segundo, por el contrario, la forma de vida asentada -vuelta necesaria bajo su estatuto familiar- encuentra una contingencia que desmembra su armonía exponiendo la inconsistencia interna que contenía.¹²⁷

Volviendo al amor, vemos que Zupančič nos ejemplifica un punto decisivo respecto a esta torsión. En una película de los hermanos Marx, titulada: Una noche en la ópera. Un personaje de la obra (Driftwood) se va a sentar al lado de la chica que le gusta (la Señora Claypool):

¹²⁴ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 110.

¹²⁵ Slavoj Žižek, *Slavoj Žižek: Love is evil*, Video de Youtube, 1:41, 4 diciembre 2008, <https://www.youtube.com/watch?v=hg7qdowoemo>.

¹²⁶ En palabras de Freud: “que lo familiar devenga ominoso” Freud, *Obras completas. Sigmund Freud: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (caso del hombre de los lobos), y otras obras*, 220.

¹²⁷ Y quizás es este -la doble propiedad de la Banda de Möbius- el ejemplo ejemplar de la palabra compromiso: el compromiso no es sólo lo que te implica *activamente* en una causa (política, amorosa, científica, etc) sino que también tiene un efecto *pasivo*: tal y como en una operación médica cuando hay un órgano del cuerpo comprometido, en cuanto te vuelcas activamente en lo que le moviliza, a la vez *te ves comprometido* allí.

Driftwood (Groucho): ¿Esa mujer? ¿Sabes por qué me senté con ella?

Señora Claypool (Margaret Dumont): No...

Driftwood: Porque me recordó a ti.

Señora Claypool: ¿De verdad?

Driftwood: ¡Claro! Por eso estoy sentado aquí contigo.

Porque me recuerdas a ti. Tus ojos, tu cuello, tus labios,
toda tú me recuerda a ti, salvo tú. ¿Cómo te lo explicas?¹²⁸

La escena muestra la coincidencia entre dos tú, precisamente el “tú” (de la superficie *material*) con el que “me recuerda a ti” (el enamoramiento en tanto radical interioridad). Aquí surge una coincidencia *entre lo que hay y algo más allá de lo que hay*, entre *el lugar y un no lugar*. Aquel tú es “lo mismo y lo extraño a la vez, y esto explica nuestra sorpresa (ante lo mismo).”¹²⁹ Es este punto donde lo *imposible*, en tanto no-coincidente para la superficie, tuerce a la superficie, y *pasa*, esto es, *lo imposible pasa*.

No se trata ni de negar la posibilidad más allá de lo que hay (omitiendo la torsión), ni de asumir un más allá inalcanzable para el pensamiento (que armonice la superficie): sino que asumir que hay ciertas veces donde lo *más allá* sucede *aquí*.

Pues bien, con el psicoanálisis descubrimos que la pretensión de lo Uno no sólo se encuentra en una falta, sino que esta falta es intrincada en una falla, en una torsión efectiva. Es cierta falta que “no existe, pero aun así -y aquí reside todo el problema- su no-existencia no equivale a un simple cero o a nada.”¹³⁰ Podemos decir que, rememorando lo tratado en la introducción, es esto lo que Badiou afirma respecto a la crítica de lo Uno, pasando de Heidegger a Lacan:

Primero, el sentido heideggeriano asignable a la subyugación de lo real por el Uno y remitido a la tesis «el Uno es». Luego, el sentido lacaniano, que designa una operación sustractiva por la cual *se le retira al sentido todo ser*, con el fin de poder pensar el sentido en el registro estricto del *efecto*.¹³¹

¹²⁸ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 121-122.

¹²⁹ Zupančič, *¿Por qué el psicoanálisis?*, 126.

¹³⁰ Mladen Dolar, *Uno se divide en dos. Más allá de la interpretación*, 29.

¹³¹ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía* 3, 80.

Hay cierto movimiento del pensamiento que no remite nada más que a la tesis maoista de que lo “Uno se divide en dos”¹³². O como afirma Mladen Dolar: hay cierta “dimensión que sería precisamente “otra” en relación a esta uniformidad”¹³³ dividiendo al pensamiento del ser.

El descubrimiento del psicoanálisis es precisamente este: exponer esta torsión del ser - en tanto hay diferenciado de lo que hay- a propósito de dos conceptos: el cuerpo y la lengua. Respecto al cuerpo expone la problemática de la “sexualidad”, respecto a la lengua expone al “inconsciente”. A saber, lo recorrido en los dos acápites previos.

En esto que ha de parecer difuso, es posible una certeza legible. Demos un paso más.

¹³² Mao Tse-tung, *Obras escogidas de Mao Tse-tung*, (México: Partido del Trabajo, 2013), 564.

¹³³ Mladen Dolar, *Uno se divide en dos. Más allá de la interpretación*, 12.

II. La metafísica en Alain Badiou.

II. I ¿Del dos al Tres?: del materialismo democrático a la dialéctica materialista.

Badiou en su libro *Metafísica de la felicidad real* nos ofrece una cartografía del “estado de las cosas”¹³⁴ dentro de la filosofía a partir de tres corrientes principales: la fenomenología y hermenéutica, la corriente analítica y la corriente postmoderna. Badiou destaca que dentro de estas tres se sostiene en común: *el fin de la metafísica*, y con esto, el rechazo de la “idea de verdad unívoca, considerada metafísica y arcaica, incluso ‘totalitaria’”¹³⁵. En oposición, puntualiza Badiou, estas corrientes proponen la asunción del lenguaje *envés* de la metafísica, apoyando su pensamiento ya no en la verdad, sino que en el *sentido*. Este rasgo común se materializa de diferentes maneras a partir de cada corriente filosófica:

Para la corriente hermenéutica, sin duda la interpretación, la actividad interpretativa, opera principalmente a partir de actos de habla, de actos de significación, y el lenguaje es, en última instancia, el sitio mismo donde se juega la cuestión de lo abierto. Es allí y en ninguna otra parte, es “de camino al habla” -debiendo entenderse “habla” en el régimen de la interpretación- donde se produce nuestra disposición al pensamiento. Para la corriente analítica, la materia primordial son los enunciados y, a fin de cuentas, la filosofía es una suerte de gramática generalizada bajo el signo de la fuerza de la regla; lo que hay son frases, fragmentos o géneros de discurso. Por último, la deconstrucción posmoderna es una acción relativa al lenguaje y a la escritura dirigida contra la estabilidad de las abstracciones metafísicas. Por ende, las tres corrientes colocan la cuestión del lenguaje en el centro absoluto de la filosofía como tal, y, ya sea que se trate de la interpretación, de la regla o de la deconstrucción a modo de oposición entre palabra y escritura, finalmente se tiene una asunción del lenguaje como eso que podría denominarse el gran trascendental histórico de nuestro tiempo.¹³⁶

El gran trascendental histórico, prescrito en la finitud del lenguaje, se sostiene no sin pasar por el problema de la verdad: (1) la interpretación hermenéutica condena a la verdad como “una categoría de la metafísica, que debe ser elevada en dirección a un sentido destinal del ser”¹³⁷, (2) la regla analítica, contra la verdad, sostendrá que:

¹³⁴ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 24.

¹³⁵ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 30.

¹³⁶ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 30-31.

¹³⁷ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 28-29.

El único punto de partida es la configuración de los enunciados. El sentido mismo es relativo a la gramática de referencia. Cuando quiere delimitarse el sentido del sinsentido siempre es preciso referirse al universo de reglas en el cual se opera. En virtud de ello, existe una variedad de sentidos o una variedad de regímenes del sentido, que son incomparables, y es, con toda precisión, eso que Wittgenstein denominó juegos de lenguaje.¹³⁸

Y por último, (3) la corriente postmoderna: “deconstruye el soporte tradicional de las verdades (...) en cuanto es un producto de la metafísica (...) Sólo hay coyunturas, casos, advenimientos dispares, y hay géneros discursivos que son ellos mismos heterogéneos para albergar esos casos dispares”¹³⁹.

Para sintetizar esta problemática transversal, Badiou propone dos axiomas: “-primer axioma: la metafísica de la verdad se ha vuelto imposible; -segundo axioma: el lenguaje es el lugar crucial del pensamiento porque es allí donde está en juego la cuestión del sentido”¹⁴⁰. Ahora bien, ¿qué implican estos axiomas?

Para barajar una respuesta consistente propongo detenernos y profundizar en un diagnóstico que abra a una panorámica, no sólo bajo la óptica de la filosofía en la actualidad, sino que formulando una metafísica *corriente*, una metafísica que pretenda abarcar el sistema de representaciones generales de la época, vale decir: el aspecto Ideológico, en tanto acto que diagnostica (identifica) el devenir efectivo de la época. Para esto nos guiaremos por un segmento del seminario *Imágenes del tiempo presente* impartido por Alain Badiou entre el año 2001 y 2004, titulado: ¿Qué es vivir?¹⁴¹ Partiremos con el nombre de esta metafísica: “En cuanto a la metafísica común y corriente a la que me refiero, omnipresente y compartida por todo el mundo, incluso por todos nosotros, propongo llamarla, *materialismo democrático*”¹⁴². Aquí, nos ofrece una propuesta sistemática formulada en el enunciado: “*no hay más que cuerpos y lenguajes*”¹⁴³ -lo que, bajo nuestra propuesta, se corresponde con: no hay más que lo sensible y su marco de referencia (la regla contra lo Uno)-. Si desglosamos este enunciado, de principio nos encontramos con que estos cuerpos y lenguajes tienen sus propias acepciones: están los “cuerpos de goce y cuerpos sufrientes”¹⁴⁴ por un lado, y está “el lenguaje autoritario

¹³⁸ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 29.

¹³⁹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 29-30.

¹⁴⁰ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 32.

¹⁴¹ Badiou desarrolla este problema a más detalle en la segunda de sus tres grandes obras titulada: *El ser y el acontecimiento 2: Lógicas de los mundos*, publicada el 2006, dos años después del seminario que aquí trabajamos.

¹⁴² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 19-20.

¹⁴³ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 20.

¹⁴⁴ Alain Badiou, *¿Qué es vivir? Imágenes del tiempo presente III (2003-2004)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2021), 24.

y el lenguaje contractual”¹⁴⁵ por el otro. Por lo demás, dentro de esta configuración, la afección de los cuerpos por los lenguajes supone una relación definida: los lenguajes contractuales son productores de cuerpos de goce, y los lenguajes autoritarios son productores de cuerpos sufrientes. Frente a estas opciones: el mal menor se ubica contra lo Uno del autoritarismo, concibiendo el mejor panorama de la metafísica de lo que hay como un tratamiento de la norma que permita “desarrollar lo que puede un cuerpo, (...) [donde] los lenguajes que marcan a ese cuerpo no le pongan restricciones (...) [donde se permita] al cuerpo la autorización de explorar lo que puede”¹⁴⁶. Allí, la máxima de los cuerpos es *su potencialidad efectiva* y la máxima del lenguaje no es más que *una adecuada comunicación* que permita la no interrupción de la potencialidad de los cuerpos.

A partir de esta simple breve, pero a la vez, decisiva propuesta de lo que hay, Badiou opondrá al *materialismo democrático* la *dialéctica materialista* expresada en la fórmula: “*no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que verdades*”¹⁴⁷. Esta oposición asume la existencia material de estos dos términos -los cuerpos y lenguas-, pero incluye un tercero: las verdades. Empero, no es cualquier término, en tanto, la oración va acompañada del error gramatical: no hay más que cuerpos y lenguajes, <sino que> verdades: “Hay ahí un reconocimiento, en tanto suplemento, de una excepción”¹⁴⁸. Pero, ¿Qué es esta excepción?

Dentro de su seminario, Badiou aborda este problema en más de una oportunidad. Nosotros lo desarrollaremos con dos ejemplos de la filosofía, a saber, Aristóteles y Descartes. Aristóteles formula: “<El hombre es un animal político>”¹⁴⁹. El “hombre” en tanto animal remite al cuerpo, y en tanto “político” remite al lenguaje -es capaz de socializar y mezclarse “en los asuntos de la Ciudad”¹⁵⁰-. Badiou interpelará este enunciado con una fórmula sucesiva en Aristóteles: “<Tanto como se pueda, hay que *vivir en inmortal*>”¹⁵¹. Esta fórmula se ubica como una *excepción* respecto al animal político:

En el fondo, vivir en inmortal es, para Aristóteles, conquistar, en la medida de lo posible, atributos de la vida que no sean, justamente, los de la vida. Porque la inmortalidad no es un atributo de la vida, de la vida animal, de la vida biológica (...) Vivir en inmortal quiere decir, entonces, vivir en un elemento que es más que la vida.¹⁵²

¹⁴⁵ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 25.

¹⁴⁶ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 28.

¹⁴⁷ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 45.

¹⁴⁸ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 44.

¹⁴⁹ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 30.

¹⁵⁰ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 31.

¹⁵¹ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 31.

¹⁵² Badiou, *¿Qué es vivir?*, 32.

Descartes, por otra parte, en el *Tratado de las pasiones del alma*, afirma: “Está el alma, está el cuerpo y están las verdades”¹⁵³. Esta distinción, también de tres términos, nos invita a leer un Descartes no dualista:

la distinción canónica entre el pensamiento y la extensión, es la distinción entre (...) por un lado, las cosas corporales, y por el otro, las verdades del espíritu. Pues bien, ¡no es así para nada! Porque Descartes [afirma:] “(...) la principal distinción que observo entre todas *las cosas creadas* es que unas son intelectuales [...] y las otras son corporales...” La gran distinción dualista cartesiana entre las cosas intelectuales y las cosas corporales es, finalmente, *interna a la categoría de las cosas*. Y, por ende, (...) todo eso está en el registro de las cosas. Todo sucede entonces como si Descartes propusiera una construcción en el interior de la cual. Como podemos ver, la distinción canónica entre pensamiento y extensión, cosas intelectuales y, cosas corporales, está, en realidad, subordinada a una distinción más originaria, que es la distinción entre las cosas [intelectuales y corporales, por un lado,] y [por otro,] las verdades.¹⁵⁴

Vemos entonces, que esta excepción “en el interior” *no forma parte* de la vida animal/política -ya que es inmortal- y *no calza* con las cosas corporales e intelectuales. Con Badiou, esta excepción, en desarmonía con lo preexistente, se define como acontecimiento, ¿Y qué es, para Badiou, un acontecimiento? “Un acontecimiento (...) es algo que tiene potencia de hacer existir aquello que, en ese mundo, no existía”¹⁵⁵. Es, sosteniendo lo desarrollado, elevar a la altura de la efectividad ideológica, esto es, allí donde los cuerpos y lenguas han dejado prosperar una continuidad congelada, una discontinuidad.

Pues bien, el tres es la excepción del acontecimiento. Ahora bien, es importante remarcar que este tres, *no es un tercer uno*, sino más bien *un corte en el régimen de lo que hay*.

Para Descartes, “lo que hay” remite al ser:

Se sabe que Descartes llama “sustancia” a la forma general del ser en tanto realmente existente. Lo que hay es sustancia. Toda “cosa” es sustancia. Es figura y movimiento en la sustancia extensa. Es idea en la sustancia pensada. De allí la identificación común de la doctrina de Descartes con un dualismo: el “hay” sustancial se divide en pensamiento y extensión.¹⁵⁶

¹⁵³ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 28.

¹⁵⁴ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 113.

¹⁵⁵ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 71.

¹⁵⁶ Alain Badiou, *Lógicas de los mundos*, (Buenos aires: Manantial, 2018), 21.

Sin embargo, lo que “hay” en tanto ser se ve interpelado por un tercer “hay” remitido al *acontecimiento*. Por lo que habría ser <y> habría acontecimiento.

Aquí aparece la necesidad de rescatar el concepto de *verdad*: “<Hay verdades> significa que estamos en las consecuencias de un *acontecimiento* que, precisamente, nombra la discontinuidad de ese régimen”¹⁵⁷. Este concepto nos permite constatar que hay otro “hay” además de lo que hay -cuerpos y lenguas-. Por lo que, la incorporación del “sino que verdades” no es más que afirmar “que solo hay verdades bajo condición de un sistema de ruptura”¹⁵⁸, donde este “sistema de ruptura” es la *dialéctica materialista*.

Ya que aquí somos materialistas, se vuelve necesario que no haya más que cuerpos y lenguas, y ¡sí!, concebido: no hay más que cuerpos y lenguas. Empero, la finalidad de asumir un *tres* es necesaria para transformar la *óptica* de los cuerpos y lenguas, o como afirma Badiou: “Si uno admite que hay verdades, modifica retroactivamente la significación de «cuerpos» y de «lenguajes»”¹⁵⁹. Vale decir: el “sino que verdades” *no es realmente un tres*, sino que es solamente un efecto retroactivo que tensiona lo que hay, creando una *nueva contradicción* en lo concebible como cuerpo y como lengua.

Desarrollemos: si asumimos que, ya sea en los cuerpos sufrientes o gozantes, el cuerpo es cuerpo de *la regulación de sus potencialidades*, y asumimos que, ya sea en lenguajes autoritarios o lenguajes contractuales, la lengua es lengua de *la efectiva comunicación reguladora*, diremos junto a Badiou, que su contradicción -sufriente o gozante, y, autoritaria o contractual- no es más que una *falsa contradicción*, en tanto comparten una matriz en común. Y por el contrario, si contrarrestamos a la regulación de la potencialidad de los cuerpos *la conversión del cuerpo*, “una escisión de la noción de cuerpo (...) la posibilidad del advenimiento de *otro cuerpo*, de un nuevo cuerpo”¹⁶⁰, y por otra parte, en cuanto a la lengua y su función comunicativa le contrarrestamos la función “de *fundación* o de *institución*”¹⁶¹, podemos asumir una nueva acepción de cuerpos y lenguas, bajo la perspectiva de un dos *disyuntivo*, una *verdadera contradicción*.

Simplifiquemos: en cuanto el dos del materialismo democrático realmente es un “uno sintético” de lenguajes que regulan los cuerpos -donde en el mejor de los casos, dejan que los cuerpos existan dentro de lo posible-. La dialéctica materialista contrarresta con la novedad fundamental *del lenguaje fundante y la conversión de los cuerpos*. Por lo que, contra la *falsa*

¹⁵⁷ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 80.

¹⁵⁸ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 80.

¹⁵⁹ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 77.

¹⁶⁰ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 120.

¹⁶¹ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 79.

contradicción del dos sintético, proponemos una *verdadera contradicción* de un *dos disyunto*. Aquí el anterior dos sintético es concebido como uno, y el tres excepcional es concebido como un *verdadero dos que divide desde dentro al uno*. Y bien, nos es menester fundamentar que esta es una verdadera contradicción por dos razones: (1) porque la verdad se entiende como un concepto a propósito de las consecuencias de un acontecimiento que, precisamente, “ nombra la discontinuidad”¹⁶² de lo que hay. (2) Y porque, en tanto, la contradicción se entiende como una contradicción disyuntiva y no sintética, es porque en lo disyunto de una contradicción *hay que decidir*.

En este pasaje, el dos deja de descansar en la plenitud del uno, algo del uno se *pierde*. Aquí cobra sentido la frase de Mallarme: “todo pensamiento emite un golpe de dados”. Un pensamiento en falta es un pensamiento abierto a una transformación más allá del que ha habido, pero solamente posible en tanto se implica en una *decisión*. Con Lacan podemos afirmar que es un pensamiento no-todo:

Si uno quiere transcribir esto en un lenguaje más tomado de Lacan, dirá que el enunciado del materialismo dialéctico es, expresamente, (...) <no todo>, porque no es la totalización de sus componentes. Dicho en otros términos, [la dialéctica materialista] no es la totalización de <cuerpos>, <lenguajes> y <verdades>, puesto que las verdades están en excepción respecto de los dos primeros. Tenemos entonces, esta figura del vínculo disyuntivo que hace que el segundo enunciado [la dialéctica materialista (diferenciada del primer enunciado que es el materialismo democrático)] no sea totalizante. Mallarmé [a propósito de su poesía: "Una tirada de dados jamás abolirá el azar"] dice con precisión: «tan lejos que un sitio / fusiona con el más allá», o sea que no es ahí, ni en otra parte, es <un sitio> y <más allá> fusionados, es un «ahí» que está en otra parte, que no es ni el sitio ni su más allá. Se dirá lo mismo en cuanto a las verdades. El enunciado del materialismo dialéctico es entonces, expresamente, un enunciado del estilo <no todo>, que deja en el borde la totalidad. Por el contrario, el enunciado del materialismo democrático es totalizante, esa es incluso su característica: no hay más que cuerpos y lenguajes y aparte de los cuerpos y los lenguajes, no hay nada. Sabemos, por lo tanto, qué es lo que compone efectivamente el <hay>, mientras que, en razón de la excepción, del <sino> heterogéneo, no hay totalización en la segunda máxima. Se concluirá entonces (una vez más, si se acepta esta transcripción lacaniana): el materialismo dialéctico está del lado del <no todo>”¹⁶³

¹⁶² Badiou, ¿*Qué es vivir?*, 80.

¹⁶³ Badiou, ¿*Qué es vivir?*, 107.

II. II Prescripción en la falta como separatividad de las formas.

Retomando lo desarrollado al principio de nuestro acápite anterior, ahora podemos concebir con mayor claridad lo que en las tres corrientes filosóficas -la hermenéutica, la analítica y la posmoderna- ha estado desprevenido y manteniéndose “demasiado adaptado al mundo tal cual es, (...) [reflejando] exageradamente la fisionomía del mundo mismo”¹⁶⁴.

Si retomamos nuestra introducción, cuando Nancy afirma: “el sentido mismo se encuentra (...) cerrado o, lo que es lo mismo, agotado, es *sentido completo en el que ya no hay más sentido*”¹⁶⁵, ahora tenemos los recursos para afirmar que nos encontramos con una problemática aún más radical: el gesto postmetafísico no sólo remite a que “*ya no hay más sentido*”, sino que ante todo no hay más que <solo> sentido, hay *solo* múltiples sentidos, hay “sentido en su exceso”¹⁶⁶ y no hay verdades que se desvíen de este imperativo. Como desarrollamos en nuestra introducción, la mediación de esta nada, en tanto prescribe la crítica de la metafísica, se garantiza en el significante de su crítica, por lo que su pensamiento se queda *absorbido* por esta. Nosotros, de forma inmediata nos distanciamos de este pensamiento, en tanto, frente al imperativo del materialismo democrático de la época: *no hay más que cuerpos y lenguas*, sostenemos el *sino que verdades*. En esta desviación del imperativo, como recorrimos, “el <*sino que* hay otra cosa> es *prescriptivo* en la medida en que no se apoya en la (...) totalización” pero se apoya en la prescripción del *tres* operatorio que permita al *dos* de la discontinuidad, es decir, el “sino que” *prescribe de la falta* en el sentido, para que permita un sitio libre para verdades. Como afirma Lacan.

Contra el imperativo común en estas tres corrientes filosóficas, a saber, sus dos axiomas -(1) “la metafísica de la verdad se ha vuelto imposible” y (2) “el lenguaje es el lugar crucial del pensamiento porque es allí donde está en juego la cuestión del sentido”- tenemos la posibilidad de formular una *verdadera contradicción* contrarrestando que: (1) la *metafísica de la verdad* es posible, y, (2) el *desvío* en el lenguaje es el lugar crucial del pensamiento porque es allí donde está en juego la cuestión de la *verdad*.

A propósito del materialismo democrático, si retomamos su formulación, veremos que al principio de su frase hay un “No hay más qué”. Badiou precisa que este comienzo contiene una sanción básica: es el gesto “democrático” -aquí el nombre de este materialismo- de destronar lo Uno:

¹⁶⁴ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 37.

¹⁶⁵ Nancy, *La Deconstrucción del Cristianismo*, 53.

¹⁶⁶ Nancy, *La Deconstrucción del Cristianismo*, 53.

Es una metafísica sin categorías (...) No hay categorías susceptibles de formalizar una universalidad cualquiera. No hay más que cuerpos y lenguajes significa que no hay, transversales a los cuerpos y a los lenguajes, categorías del universalismo lógico. Y eso se enuncia comúnmente bajo la forma: hay una pluralidad de culturas, hay universos culturales. Compréndase como: hay cuerpos capturados por lenguajes diferenciados, pero *no categorías transversales* a partir de las cuales, aprehender esta diseminación. El materialismo democrático es (...) democrático por no tener categorías -una categoría es totalitaria porque pretende subsumir la diversidad de los cuerpos y de los lenguajes-.¹⁶⁷

La forma totalitaria de lo Uno es superada, y en consecuencia, este democratismo nos lleva a relativizar la posibilidad de las categorías ubicando en su lugar meras *pertinencias*: “Le llamo pertinencia a un tipo de captura transitoria de ciertos cuerpos por ciertos lenguajes. Son, desde la perspectiva de las normas, acuerdos, consonancias”¹⁶⁸. Este democratismo de las pertinencias, consonante con la garantización en la lengua, compromete dos conceptos más junto a la negación de las categorías: la imposibilidad de las *verdades* y la imposibilidad de lo *eterno*.

Hagamos un breve pasaje por cada una de estas. ¿Qué efecto se juega en que en la filosofía actual sostenga *al lenguaje contra la metafísica*? Esta determinación, en primer lugar, se dirige a reemplazar las categorías transversales por pertinencias. En segundo lugar, ya que hay sólo pertinencias consensuadas, la verdad se *relativiza*, por lo que, la verdad toma vigencia en su sentido aristotélico: hay sólo verdad en su acepción de vericidad, como adecuación del juicio a un sentido de referencia que deja una estrecha adhesión “entre la proposición y la cosa, una adecuación del intelecto a la cosa”¹⁶⁹. Finalmente, en tercer lugar, no hay eternidad.

Badiou afirma que es un filósofo que no parte desde el lenguaje “sino de las cosas mismas”¹⁷⁰. Esta afirmación, es a propósito de no condenar el pensamiento a la lengua, es decir, no atrapar los sentidos a la adecuación de las pertinencias y *abrir espacio a algo no coincidente con su sentido de referencia*. Se marca distancia entre la lengua y las cosas. En Badiou, la apuesta por las cosas aparece como un principio que haga posible *la no coincidencia de los sentidos con lo que hay*. Para sostener la posibilidad de esta no coincidencia, plantea dos apoyos incondicionales: (1) el concepto lacaniano de *matema*, vale decir, la “idea de la transmisibilidad universal”¹⁷¹. Un concepto que capta de las matemáticas operaciones formales que atraviesan

¹⁶⁷ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 21.

¹⁶⁸ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 21.

¹⁶⁹ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 22.

¹⁷⁰ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 34.

¹⁷¹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 38.

transversalmente a “las comunidades lingüísticas y la heterogeneidad de los juegos de lenguaje, sin privilegiar ninguno de ellos, admitiendo la pluralidad de sus ejercicios, pero sin recorrer él mismo esa multiplicidad o establecerse en ella.”¹⁷². (2) Y por último, Badiou sostiene la necesidad de un punto fijo, que llama verdad, como concepto garantizante del acontecimiento. Ambos conceptos, el punto fijo y su transmisibilidad universal, permiten pensar los acontecimientos como verdades transversales y transmisibles, y, a su vez, no-relativas a pertinencias. Estos dos pilares -que serán ampliamente desarrollados en el próximo acápite- permiten pensar, al separar la lengua de las cosas, que hayan verdades materialmente posibles, en tanto, la libertad de separar la cosa de la lengua permita situar una diferenciación de lo que hay en tanto preexistente.

Esta no coincidencia es para Badiou, siguiendo a Platón, una *separatividad de las formas*, a saber, la posibilidad de *permitir una distancia* a las formas preestablecidas para que *no se prescriba nada* ante el pensamiento, o bien, para que se prescriba *la falta* tras el pensamiento. Aquí es donde lo eterno cobra claridad: la eternidad para Badiou, aparece como la distancia que crea un vacío *independizado del tiempo*, una falta que sitúa una independencia a la posibilidad pensante. Este vacío prescrito da espacio a Platón, Descartes, Nietzsche, o cualquier nombre de un problema, en tanto, alcance un descubrimiento, alcance una eternidad no Una. La noción de eternidad remite a lo contemporáneo: que haya vigencia de los acontecimientos transversalmente *en cualquier momento* del tiempo sin que el tiempo contextual tape su vigencia:

Lo que hace que seamos contemporáneos de los griegos, y que el largo tiempo que nos separa de ellos sea interno a nuestro tiempo, es que podemos relacionarnos con la eternidad, y que nuestra relación racional con los griegos se sitúa justamente a propósito de lo que es eterno.¹⁷³

Lo eterno es un punto discontinuo transversal al tiempo que le permite *un eterno presente*. La prescripción en la falta con su separatividad de las formas crea un principio deseante que permita hacer legible *al presente* en el sentido fuerte de la palabra: un presente no coincidente con aquel pasado preconcebido, vale decir, Nuevo. Por el contrario, en la prescripción finita de las pertinencias (prescripción donde *no falta* un sentido de referencia), no es posible que haya formas separables que den sitio a la novedad transversal como referencias transformadoras.

¹⁷² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 39.

¹⁷³ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 23.

Antes de lo nuevo, la prescripción finita se encadena en la historia, el sentido preconcebido, las normas, etc. El pensamiento queda captado -como en las tres corrientes filosóficas enunciadas- en una no-distancia que los deja demasiado adaptados “al mundo tal cual es, (...) [reflejando] exageradamente la fisionomía del mundo mismo”¹⁷⁴.

En pocas palabras, podemos decir que en tanto pertinencias o Uno, no hay eternidad. Las pertinencias relativas al sentido de referencia eliminan la posibilidad de la eternidad en tanto disponen el tiempo a la inmediatez del goce corpóreo proponiendo la máxima de la vida en la mera “jornada”¹⁷⁵. Lo Uno encarcela lo eterno como trascendente, imposibilitando su efectividad pensable como verdadero *presente*. Tanto el sentido de lo múltiple, como el sentido de lo Uno, cierran la posibilidad de separar las formas cayendo en la terquedad ligada del intelecto y la cosa -ya sea uniendo al intelecto en su relatividad a las coordenadas de referencias o uniendo el intelecto a la suposición de una cosa garantizada-.

Esta es la razón por la que, tanto Nancy, como nosotros, marcamos el carácter metafísico-cristiano que aún mantiene la filosofía: el sentido -tanto múltiple como Uno-, al no separar las formas, es *religión* -tal como nos dice su etimología *religare*¹⁷⁶: es una estrecha ligazón-. Hoy no hay una separatividad que permita a una diferencia acontecimiental que no tenga ligazón con el ser y su prescripción. Como afirma Lacan: “la estabilidad de la religión se debe a que el sentido es siempre religioso”¹⁷⁷. Nosotros, sostenemos al alcance de las verdades fuera de la religión y “fuera de sentido”¹⁷⁸: asumimos un sitio de separación como posibilidad de garantizar el *presente de las verdades eternas*.

Podemos decir que, curiosamente, la eternidad *le da peso al tiempo*, o como afirma Badiou, la “eternidad es el elástico del tiempo” que permite dar libertad temporal a desvíos transformadores. Por este motivo, Badiou introducirá una distinción tajante entre felicidad y satisfacción:

Estoy satisfecho cuando veo que mis intereses de individuo se hallan en conformidad con lo que el mundo me ofrece. La satisfacción entonces está determinada por las leyes del mundo y por la armonía entre mi yo y esas leyes. En última instancia, estoy satisfecho cuando puedo asegurarme de que estoy bien integrado al mundo. Mas puede objetarse que la satisfacción es, en realidad, una forma de muerte subjetiva, porque el individuo, reducido a su conformidad al

¹⁷⁴ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 37.

¹⁷⁵ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 23.

¹⁷⁶ Diccionario Etimológico Castellano En Línea, <https://etimologias.dechile.net/>.

¹⁷⁷ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 141.

¹⁷⁸ Badiou, *Condiciones*, 72.

mundo tal como es, es incapaz de devenir el sujeto (...) que es capaz de ser. En un proceso emancipatorio, experimentamos el hecho de que la felicidad es la negación dialéctica de la satisfacción. La felicidad se halla del lado de la afirmación, de la creación, de la novedad”¹⁷⁹

El goce corpóreo de la mera jornada, con su potencialidad corpórea y su lenguaje comunicativo, se satisface con las leyes del mundo. Empero, limitarse a lo constituido por el mundo y ser delimitado por su finitud, “quiere decir también ser reducido a la nada. Porque el acto constituyente sólo verifica su superexistencia en la deposición (la precariedad, la mortalidad) de lo que él constituye.”¹⁸⁰ Vale decir, prescribirse a la finitud es consumir al ser en su destino predeterminado por las leyes del mundo, *y su propia muerte* en tanto predeterminación acabada: la muerte, no sólo porque somos mortales, sino que ante todo porque los múltiples caminos para la muerte *están predestinados por la inercia Ideológica*. La satisfacción muerta del goce de la jornada pertinente, sólo puede verse interrumpida pensando lo eterno de “la existencia *sin finitud*. Tal es el imperativo liberador, que disocia al existir de su atadura al significante último de la sumisión, que es la muerte.”¹⁸¹ La felicidad, a contracorriente de la satisfacción, “radica en el descubrimiento, dentro de sí mismo, de su capacidad para hacer algo de lo cual no se sabía capaz.”¹⁸² La felicidad responde a la experiencia eterna en tanto contemporánea de la lengua fundante y la conversión del cuerpo como novedad que sostiene un “real afirmativo, cuya ley en este mundo era la negación oculta”¹⁸³

Terminaremos este acápite retomando lo que empezamos en nuestra introducción. Dijimos que la prescripción en la falta es un pensamiento no absorbido por la condena de la finitud plena (ya sea materializado en saberes, sentido, lo Uno, la historia, etc). Por este motivo, en nuestra introducción citamos que la filosofía “debe autodeterminarse de tal suerte que sea *ella* la que juzgue su historia, y no su historia la que juzgue a ella”¹⁸⁴. La historia, es un ejemplo ejemplar del tiempo pertinente, que ha absorbido al pensamiento condenándolo al torrente de la época y sus crímenes:

los filósofos interiorizaron que el pensamiento, *su* pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos del siglo, y de todos los siglos de los que éste procede, a la vez como

¹⁷⁹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 81.

¹⁸⁰ Alain Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2 (Buenos Aires: Manantial, 2018), 301.

¹⁸¹ Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, 302. Cursivas nuestras.

¹⁸² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 81.

¹⁸³ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 84.

¹⁸⁴ Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012), 53.

obstáculo para la menor continuación y como el tribunal de una alevosía intelectual colectiva e histórica¹⁸⁵.

Nos hemos prescrito en lo pleno, y lo pleno es sinónimo de Dios, de historia, de crítica, etc... Es importante sostener la crítica, es importante sostener sanciones históricas, el asunto es no dejar que la crítica absorba al pensamiento, no dejar que la sanción histórica sancione al pensamiento, no dejar que el pensamiento se ubique en lo más allá -cuestión que lo hace inalcanzable. El pensamiento de lo finito es la efectividad encarcelada en su descanso. Con esto podemos pensar otra manera de leer a Nietzsche cuando afirma: “la dificultad es ahora perderme”. El que seamos fieles a su pensamiento realmente *perdiéndolo* requiere asumir su crítica intempestiva contra lo Uno, pero no dejar que la crítica se lleve la eternidad del pensamiento. La *distancia con las formas* abre espacio para permitir lo eterno, y por lo tanto permite una “metahistoria intemporal”¹⁸⁶ ¿Qué quiere decir esto? que la separatividad de las formas -como prescripción en el deseo- permite el carácter inclausurable de las verdades:

[La verdad] puede ser olvidada en cualquier momento y reemerger después para ser retomada o desplegada de nuevo. Dado que la verdad tiene un valor universal no existe simplemente en el margen de tiempo en el que es creada. La verdad como tal, que es absoluta en este sentido, consiste también en una metahistoria. Es decir que puede volver a ser empleada en otro tiempo de la historia o en otro mundo histórico. Es lo que llamo la posibilidad de renacimiento de una verdad. El concepto de metahistoria designa la disponibilidad -y no la necesidad- de una verdad.¹⁸⁷

Lo eterno nos posibilita repensar la historia para afirmar sus novedades fundamentales de forma inmortal: “La inmortalidad es el momento en que ya no hay oposición entre el tiempo y la eternidad, es un momento temporal de la eternidad misma.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 10.

¹⁸⁶ Badiou, *Condiciones e infinito*, 52.

¹⁸⁷ Badiou, *Condiciones e infinito*, 52.

¹⁸⁸ Badiou, *Condiciones e infinito*, 132.

Sujeto filosófico y Sujeto fiel a Ideas.

La orientación se impone a un sujeto filosófico, (...) [hay] que proponer una ontología “materialista”, es decir ajena a toda trascendencia¹⁸⁹

La filosofía debe situarse más allá de la teología, que es la ciencia religiosa de las formas de lo Uno, pero también más allá de la pura ontología. (...) La filosofía comienza cuando se trata de pensar no solo lo que es, sino que el ser de lo que no es, y el efecto de lo que no es. La filosofía debe pensar el acontecimiento¹⁹⁰

Nos es necesario partir con una pregunta inusual: ¿Qué es una pregunta? De principio, podemos plantear que una pregunta es *acerca de* algo en cuestión. Por tanto, este “acerca de” monta un escenario dirigido a cierta respuesta. Su dirección puede estar acompañada de múltiples resultados respecto al cometido que pretenda responder. Pero, si interpelamos qué *responde una pregunta por sí misma*, nos encontramos con una mínima garantía: el montaje de un escenario donde se interroga a propósito de lo que trata. Como en toda puesta en escena, la pregunta se enfrenta con el acto de responder. Bajo este estatuto, la experiencia de la pregunta, en su terreno inconcluso, depara en una intemperie donde *falta* respuesta, se *desea* respuesta. Esto podría ser lo que Descartes experimenta en las Meditaciones metafísicas cuando en su primera meditación, titulada: “De las cosas que pueden ponerse en duda”, afirma:

Hace ya algún tiempo advertí que, desde mi niñez, había recibido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo que desde entonces sostuve en principios tan poco sólidos no podía ser sino harto dudoso e incierto; siendo esto así, debía emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones adoptadas hasta entonces en mis creencias, y comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si es que quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome muy grande tal empresa, he aguardado a tener una edad lo suficientemente madura como para no poder esperar tras ella otra más adecuada para ejecutar mi propósito; esto me ha hecho demorarme tanto que, en lo sucesivo, consideraría una

¹⁸⁹ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 92.

¹⁹⁰ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 76-77.

falta emplear todavía en deliberaciones el tiempo que me resta para actuar. Ahora, pues, que mi espíritu se halla fuera de todo cuidado y me he procurado un reposo seguro en apacible soledad, me aplicaré seriamente y en libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio no me será necesario probar que éstas todas son falsas, lo que acaso nunca conseguiría, sino que mientras la razón me persuada de que no debo dar más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indubitables que a aquellas que nos parecen manifiestamente falsas, me será suficiente el más mínimo motivo de duda para rechazarlas todas. Y para esto no es necesario que examine a cada una en particular, lo cual supondría un trabajo infinito, sino que, puesto que la ruina de los fundamentos implica necesariamente la del resto del edificio, atacaré primero los principios sobre los cuales todas mis antiguas opiniones descansan.¹⁹¹

Experimentar la “libertad” de dudar, esto es, suspender el juicio respecto al escenario donde “las antiguas opiniones descansan”, no es más que un escenario mínimo de la pregunta que nos sustrae en una intemperie, donde, en cuanto se duda de lo preconcebido, de lo único que no se puede dudar es de su duda. Descartes instala la hipótesis del sueño y el genio maligno, sin embargo, si quitamos ambos apoyos, la localidad de la pregunta queda en su escenario vacío. Por sí solo, este vacío al alcance del pensamiento es infértil. Ahora bien, pensar su *respuesta* es transformar lo vacío en falta. Desear el acto en su escenario sin prescripción a nada más, sin condena a otra cosa más que su respuesta, es actuar, como afirma Badiou en su *Elogio del teatro*, en el “temblor del pensamiento ante lo inexplicable”¹⁹². Nuestra apuesta es que hay respuesta, que puede apoyarse ni en lo Uno, ni en pertinencias múltiples, *sino que* en verdades.

Badiou, en un debate con Slavoj Žižek acerca del compromiso filosófico, afirma que: “Él filósofo siempre es un *extranjero, vestido con nuevos pensamientos*”.¹⁹³ Bajo este enunciado, podemos asociar la pregunta cartesiana a esta experiencia extranjera -forajida en la suspensión de los prejuicios-, pero, suplementada con un imperativo *deseo de respuesta*: vestirse con nuevos pensamientos. Si la respuesta se localiza en los nuevos pensamientos, vestirse de ellos no significa que su respuesta *provenga* de la filosofía, sino que más bien encuentra respuesta con la que, como forajido, puede vestirse. Para hacer legible a estos nuevos pensamientos, Badiou sostiene que se requiere de un concepto que los indique. El concepto que utiliza es la verdad: “decidí utilizar la vieja palabra “verdad” para designar (...) aquello de lo

¹⁹¹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 57-58.

¹⁹² Badiou, *Elogio del teatro*, 21.

¹⁹³ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 29.

que la humanidad es capaz, que en cierto modo puede y debe transmitirse de manera general, transmitirse a todo el mundo.”¹⁹⁴. Entonces, la filosofía bajo este imperativo, instala la pregunta extranjera de desear vestirse de respuestas que afirmen nuevos pensamientos, y estas respuestas las encuentra en lo que la humanidad es capaz.

La humanidad puede ser capaz de múltiples cosas, la filosofía ha de examinar “incluido lo peor -el hecho de que la humanidad sea capaz de hacer cosas espantosas también interesa a la filosofía-”¹⁹⁵. Sin embargo, sostenemos que los nuevos pensamientos se diferencian de *lo peor* en tanto asumimos al mal asociado a la inercia o aniquilamiento de la novedad pensante, o lo que Badiou definirá como un *desastre* -y que desarrollaremos en el próximo capítulo. La verdad, a contracorriente, remite a “las actividades creativas concretas de la humanidad”.¹⁹⁶

La verdad, dirá Badiou, es una respuesta que, por un lado, es de carácter excepcional. “¿Qué quiere decir que algo sea excepcional? Quiere decir que no era previsible en las leyes generales de lo que existe.”¹⁹⁷ Y por otro lado, es inmanente por tanto es al “interior a un mundo dado”¹⁹⁸. Por lo que la verdad es una *excepción inmanente*: “es una excepción en el mundo donde tiene lugar, aunque la constituyan los materiales, las cosas de ese mundo. Por consiguiente, en el origen de una creación verdadera hay que situar algo que, a la vez que está en el mundo, no es exactamente del mundo.”¹⁹⁹

Esto es lo que Badiou ha precisado con el nombre de acontecimiento: “Un acontecimiento es algo que tiene lugar en el mundo, pero que no es calculable sobre la base de los elementos mismos de este”.²⁰⁰ Empero, para que este sea efectivamente un acontecimiento, requerimos de un sujeto que lo declare y que ponga en marcha su proceso para “sacar interminablemente las Consecuencias de esa declaración primordial.”²⁰¹

Se podría suponer al sujeto como un individuo que sostiene esta ruptura en el mundo bajo el nombre de verdad, pues no. Las verdades subjetivas no son “*ni individuales ni comunitarias*”²⁰². Su sujeto *agujerea* a la multiplicidad individual y comunitaria, y en su efecto la acompaña (en encuentros amorosos, en organizaciones políticas, en comunidades científicas, etc). O en otras palabras: no es ni una individualidad ni un grupo, sino *la emergencia misma* de las verdades y el sostenimiento decisivo de sus consecuencias. Los sujetos de verdades, en

¹⁹⁴ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 17-18.

¹⁹⁵ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 17.

¹⁹⁶ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 17.

¹⁹⁷ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 28.

¹⁹⁸ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 28.

¹⁹⁹ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 29.

²⁰⁰ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 29.

²⁰¹ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 33.

²⁰² Badiou, *Lógica de los mundos*, 25.

cuanto generan una ruptura, un agujero, en el mundo preexistente, exceden a lo individual-grupal dejándose sustraer por su descubrimiento diferencial. Hay garantía en su descubrimiento, mas no en su ser.

La subjetivación de las verdades apunta a la afirmación de un procedimiento fiel al acontecimiento que organiza sus consecuencias. Su fidelidad “es pues el nombre que designa (...) la consistencia y la permanencia del sujeto”.²⁰³ Esta fidelidad no se garantiza más que en sus descubrimientos, por lo que el mundo preexistente puede ser indiferente y rechazar su implicación -tenemos muchos ejemplos posibles, desde el rechazo a copérnico por el cristianismo hasta el rechazo e indiferencia a revueltas políticas como la del 18 de octubre del 2018 en Chile.

Pues bien, las verdades son condición para la filosofía. Badiou propone cuatro condiciones²⁰⁴. El arte, la ciencia, la política y el amor. Hagamos un breve pasaje por cada una de estas:

las teorías científicas son verdades acerca del propio ser (las matemáticas) o de leyes "naturales" de mundos de los que podemos tener un conocimiento experimental (física y biología). Las verdades políticas conciernen al orden de las sociedades, las leyes de la vida colectiva y su reorganización, todo eso a la luz de principios universales, como la libertad y, principalmente hoy, la igualdad. Las verdades artísticas se relacionan con la consistencia formal de obras terminadas que subliman lo que nuestros sentidos pueden recibir: música a través del oído, pintura y escultura a través de la vista, poesía a través de la palabra. Por último, las verdades amorosas tratan sobre la fuerza dialéctica contenida en el hecho de experimentar el mundo no a partir del Uno (...) individual, sino a partir del Dos y, por lo tanto, en una aceptación radical del otro²⁰⁵

En la ciencia encontramos ejemplarmente a las matemáticas y el pensamiento de lo múltiple en formalizaciones íntegramente demostrativas -a partir de la teoría de conjuntos de Cantor y el concepto de infinito, Zermelo-Fraenkel, Paul Cohen, etc-; esta condición es una creación inmediatamente universal en tanto descubre la posibilidad formal del ser y los fenómenos científicos. En el arte, por el contrario, encontramos que lo sensible se eleva a partir

²⁰³ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 34-35.

²⁰⁴ Sin embargo, asume que es posible que haya alguna otra condición. Concluye en esas cuatro condiciones a partir de lo pesquisado en tanto “hecho histórico, es decir empírico, una constatación” [Badiou, *Condiciones e infinito*, 60].

²⁰⁵ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 83-84

de su descubrimiento, “a la altura de un valor universal”²⁰⁶, es un trabajo no inmediato sobre lo sensible “con el fin de transformarlo en creación”.²⁰⁷ En la política encontramos ejemplarmente al comunismo -que es quizás la condición más debilitada de las cuatro-, que habiendo acarreado Ideas en su historia, ha consumado en fracasos aperturando oscuridades. Sin embargo, encontramos formalizaciones universales -en Marx, Lenin, Mao, etc- para pensar el compromiso colectivo y sus emblemas: la Justicia, la Igualdad, la Libertad. Es la organización colectiva dirigida a la humanidad entera que *declara* orientaciones universales en sus descubrimientos. Es la creación formal de orientaciones donde “el principio del interés personal no sea el motor de la organización política”.²⁰⁸ En el amor, por el contrario, se juega la creación de un compromiso entre-dos a partir de su encuentro acontecimental. Como en el arte, su trabajo es sensible, pero “lo sensible con el otro”.²⁰⁹ Aquí encontramos ejemplarmente al psicoanálisis, que además de su amplia gama de conceptos para examinar a fondo las posiciones subjetivas respecto al mundo -matemas, grafos, nudos, etc-, a su vez, formaliza el acontecimiento amoroso tornándolo pensable: “aquello a partir de lo cual se piensa el Dos, como rajadura de la dominación del Uno”.²¹⁰ En consecuencia, uniendo a Descartes y Badiou, la tarea de la filosofía es desnaturalizar los juicios preconcebidos para aperturar lo propiamente extranjero del deseo de lo nuevo. Que lo extranjero no se infertilice en un desdibujado sin rumbo, sino que abra sitio a la efectividad extranjera. Este deseo, en Badiou, se materializa en “proponer un espacio conceptual unificado, donde encuentren su lugar las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad”.²¹¹ Las verdades son el nombre de los nuevos pensamientos.

Esta es la tarea de la filosofía de Badiou. Recorre tres grandes obras -El ser y el acontecimiento, Lógica de los mundos y La inmanencia de las verdades- y, por lo demás, muchos textos que se despliegan entre las verdades y asuntos filosóficos afines (como la antifilosofía, la ontología, fenomenología, etc). Todo este trabajo es orientado a ejercer -más allá de cualquier complejidad- la *decisiva* tarea de formalizar el carácter emancipador de los acontecimientos, de aquello que la prescripción de la época “considera imposible”²¹² la filosofía es una meditación acerca de la existencia de las verdades que resultan del acontecimiento en una situación dada de ser. Una verdad es algo nuevo, porque siempre es una

²⁰⁶ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 22.

²⁰⁷ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 23.

²⁰⁸ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 25.

²⁰⁹ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 23.

²¹⁰ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 61.

²¹¹ Badiou, *Condiciones e infinito*, 111.

²¹² Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 78.

construcción compuesta, por un lado de múltiples que corresponden a una situación, y por otro de un acontecimiento que adviene a la situación. Esta relación es crucial: “el resultado del acontecimiento es la realización, en el interior del ser, del proceso que acarrea la aparición de una nueva verdad, la creación de la verdad en el marco de sus cuatro condiciones (ciencia, arte, amor y política).”²¹³

Este marco ha de exigirse a sí mismo el trabajo de orientar la posibilidad y el sostenimiento de las verdades. O lo que Badiou afirma con sostener el “hay” de las verdades y su composibilidad, a saber, su heterogénea composición posible. Para formalizar este ejercicio recorre necesariamente el formalismo demostrativo de las matemáticas, los impasses intensos de la poesía, la extimidad -la máxima extrañeza experimentada en la intimidad- del amor y la política revolucionaria, empero, no sin perder de vista que son *pensamientos independientes a la filosofía*. Son sus condiciones, y por lo tanto la superan. La filosofía solamente ha de subrogarse a los descubrimientos al alcance de la época. Asume concebir a estas verdades como pensamientos heterogéneos enunciando la necesidad de que no sean suturados. ¿Qué es la sutura? Cuando la filosofía queda en suspenso, cuando se priva de la pregunta que prescribe su deseo, careciendo del punto de partida que dé sitio a los nuevos pensamientos de los que la humanidad es capaz. La sutura refiere a la posición filosófica que recluye su deseo en una de sus condiciones. Y no solamente eso, la toma como *su propia respuesta* tapando la necesaria pluralidad de su prescripción deseante: “Hay sutura de la filosofía cuando una de sus condiciones penetra la determinación del acto filosófico de aprehensión y de declaración”.²¹⁴ El acto filosófico es la intemperie, esbozada por Descartes, como “vacío categorial necesario al lugar filosófico como lugar de pensamiento (...) [que nos permita] reconocer plenamente la inmanencia en pensamiento de todas las condiciones de la filosofía”.²¹⁵ La sutura, por el contrario, “invierte el acto filosófico”²¹⁶ tomando la potencia de alguna de las verdades para hacer de *su* pensamiento los descubrimientos. Esta posición cae en el desastre de ocluir a sus demás condiciones, e incluso, su propia condición suturada. Hay ejemplos en la historia. Hubo sutura “*positivista*, o *cientificista*, que cifró en la ciencia la esperanza de que esta configurara por sí misma el sistema inacabado de las verdades del tiempo”²¹⁷, quitando el estatuto acontecimental a la política con “la defensa pragmática del régimen liberal-parlamentario”,²¹⁸

²¹³ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 78.

²¹⁴ Alain Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 72.

²¹⁵ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 72-73.

²¹⁶ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 72.

²¹⁷ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 42.

²¹⁸ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 42.

apaciguando al arte con anegdóticos “suplementos culturales”²¹⁹ o la sentimentalidad y el sexo “a expensas del amor”.²²⁰ Hubo también sutura donde Marx concibió que la política configuraría por sí misma el alcance del pensamiento al “sustituir la “interpretación” del mundo por su transformación revolucionaria”,²²¹ que, por lo demás, fue acompañado por la sutura en la ciencia asociada al materialismo histórico. Pues, por lo tanto, el materialismo histórico “cruzó dos suturas, a la política y a la ciencia”.²²² Badiou señala que Heidegger preverá ambas suturas y aperturará su superación, sin embargo, condena su alcance pensante en una cárcel exclusivamente poética:

Lo que culmina con Heidegger es el esfuerzo, antipositivista y antimarxista, de entregar la filosofía al poema. Cuando Heidegger designa como efectos cruciales de la técnica, por un lado, la ciencia moderna y, por el otro, el Estado totalitario, indica en realidad las dos suturas dominantes de las que el pensamiento solo estará a salvo desembarazándose de ellas. La vía que él propone no es la de la filosofía, a su parecer realizada en la técnica, sino esta otra presentida por Nietzsche y hasta por Bergson, prolongada en Alemania por el culto filosófico de los poetas, Francia por el fetichismo de la literatura (Blanchot, Derrida, Deleuze también...) que delega el motor del pensamiento a la condición artística. Sierva de la ciencia en el Oeste, de la política en el Este, en Europa occidental la filosofía intentó servir por lo menos al otro Amo, el poema.²²³

En todos estos casos, las posiciones filosóficas aclaman ciertas condiciones, y por lo tanto, alcanzan verdades *fundamentales para el pensamiento*. Empero, en cuanto las tributan como Amo, sus suturas restan sitio a la heterogeneidad de verdades (científicas, artísticas, políticas y amorosas) que *merecen su efectividad conjunta*. Tal y como estamos en contra de la sutura positivista o materialista histórica, porque requerimos de la conjunción de las demás condiciones (el arte, la política y el amor), también estamos contra la sutura Heideggeriana: requerimos de tantas novedades políticas como descubrimientos dentro de la valiosa técnica científica, donde “el reinado del capital frena y simplifica la técnica”.²²⁴ Badiou propondrá la “de-suturación”²²⁵ de las verdades para que al alcance del pensamiento se sostenga una intemperie vacía donde podamos concebir como *principio* a la pluralidad formal de nuevos

²¹⁹ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 42.

²²⁰ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 42.

²²¹ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 42.

²²² Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 43.

²²³ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 46.

²²⁴ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 36.

²²⁵ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 46.

pensamientos orientables para la efectiva transformación del mundo. Este punto es clave, ya que la de-suturación no significa que la filosofía no se vista de los nuevos pensamientos que descubre. Se viste de ellos, pero no los hace suyos -no sutura-. En su tarea, exclusivamente tiene presente los efectos de las verdades -por este motivo son condiciones de la filosofía- para pensar, con lo que ellas mismas enseñan, la legibilidad, conjunción y orientación de ellas mismas. Por lo tanto, un filósofo no deja de ser:

un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; un amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o por una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias, que produce sus catedrales de ideas en esta efervescencia, en esta in-disposición y en esta rebelión.²²⁶

Junto a Badiou, sostendremos que frente al: “fin de la filosofía”, el “fin de la metafísica”, la “crisis de la razón”, la “deconstrucción del sujeto”, la tarea es “*retomar el hilo de la razón moderna, dar un paso más en la filiación de la "meditación cartesiana"*”.²²⁷ Nosotros sostenemos: *la filosofía está recién por comenzar*. Este paso es lo que Badiou conceptualiza como dialéctica materialista. O lo que, bajo esta lectura, se asienta en la sistematización del compromiso Filosófico con su pregunta deseante, y en el Sujeto Fiel con las verdades que en su independencia responden. Este sistema une la fuerza de sus condiciones para apostar por el acontecimiento como un Bien, y la inercia del pensamiento mortificante como el Mal. Para la dialéctica materialista, o si se quiere, para lo que podemos llamar *meditación badiouiana*: hay Bien y hay Mal. Hay una verdadera contradicción entre el Bien de las Ideas, y el Mal Ideológico dominante.

La pregunta filosófica, habiendo encontrado puerto en los acontecimientos, reclama su *transmisión*. Sea a quien se dirija, se vuelve necesario encargarse de producir en su oyente o lector “la sensación de que encuentra algo”²²⁸, debe lograr la transmisión del encuentro producido por nuevos pensamientos. Pues, si las verdades se tratan de lo que la humanidad es capaz, exigen ser dirigidas *para toda la humanidad*.

Hay filosofía. La filosofía ha de encargarse de construir “categorías (...) vacías”.²²⁹ Estas categorías no pretenden representar ni mediar de las verdades, sino que orientan su

²²⁶ Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, 8.

²²⁷ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 57.

²²⁸ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 16.

²²⁹ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 70.

“aprehensión”²³⁰. La filosofía es un acto que, en su vacío prescrito, aprehende las verdades de su época para aperturar su legibilidad, a saber, enunciar el *hay* verdades y su composibilidad, para así ampliar su efecto “a todos los lugares del pensamiento”²³¹, para poder afirmarlas para toda la humanidad en su tiempo y espacio. La filosofía “gira el tiempo hacia la eternidad”²³² y entrega espacio absoluto. Ambos, lo eterno y lo absoluto, son conceptos vacíos que remiten al “impasse de la formalización”²³³ que permiten pensar la universalidad de las verdades -que recorreremos en el próximo acápite.

Para terminar este acápite, afirmamos con Badiou que el compromiso filosófico de su transmisión se sintetiza en dos tareas. (1) Demuestra el alcance pensante de las verdades -esto es, su carácter universal- en directa oposición a “contentarse con lo que ya está ahí, contribuir al mantenimiento de los órdenes establecidos, (...) lo que constituye la peor amenaza para el devenir de su disciplina: su absorción, su digestión”.²³⁴ La filosofía, bajo esta lectura, se distancia tanto de absorción de su pensamiento en la sutura, como en la prescripción de su pensamiento al ser y sus diferentes formas (el saber, el sentido, lo Uno, la historia, etc). (2) Y la filosofía asume la voz del Maestro:

no puede ser el participante modesto de los trabajos de un equipo, el laborioso docente de una historia cerrada, el demócrata de los debates. Su palabra, tan seductora como violenta (...) compromete a seguir, desasosiega y convierte. El filósofo está presente como tal en lo que enuncia, no se sustrae, incluso si esa presencia es también la de una ejemplar sumisión al deber racional.²³⁵

Lo universal-singular de las Ideas y lo general-particular de la Ideología.

existe una forma del ateísmo negativo que predomina en las sociedades occidentales y que, en última instancia, consiste en decir que se renuncia a Dios, pero en verdad se renuncia a la vez también a todo lo que correspondía con esta idea: a lo absoluto, la salvación subjetiva, la capacidad de hacer y de

²³⁰ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 74.

²³¹ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 74.

²³² Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 74.

²³³ Alain Badiou, *En busca de lo real perdido* (Buenos aires: Amorrortu editores, 2016), 41.

²³⁴ Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, 7.

²³⁵ Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, 8.

desear el bien (...) Todo esto desaparece y, a fin de cuentas, se trata de vivir sin Dios tan cómodo como se pueda.²³⁶

Allí donde la eternidad se comporta como el futuro frente al hombre que deviene, allí la disyunción absoluta está en su lugar.²³⁷

Si las verdades son para toda la humanidad, si su pretensión es *universal*, debemos transmitir su fundamento²³⁸. Badiou presenta ocho tesis sobre lo universal. Recorreremos cada una.

Su primera tesis es: “*El elemento fundamental de lo universal es el pensamiento*”.²³⁹ Las verdades son *pensamientos* bajo el nombre de Sujeto: “Denominamos al sujeto <pensamiento> en la medida en que surge en un proceso que perfora la totalidad del saber existente”. El pensamiento-sujeto horada la certeza donde las antiguas opiniones descansan a partir de su emergencia “impredecible”²⁴⁰. La verdad es esta perforación que acontece, adviene en su encuentro azaroso y desviado de lo prescrito. Este es un punto importante: si el Sujeto Filosófico instala la *pregunta* extranjera que *responde* con su deseo de nuevos pensamientos, el Sujeto Fiel a las verdades es una *respuesta* in-esperada por el compromiso filosófico que acontece creando su propia *pregunta* involucrada en sus consecuencias internas. Por lo tanto, la verdad es una respuesta acontecimental azarosa que, en su pensamiento-sujeto, perfora lo preexistente con su fuente de novedad incógnita que invita a su sostenimiento: su propia respuesta es el nacimiento de la pregunta que propulsa su pensamiento. Esta diferencia es clave, ya que el sujeto del acontecimiento no es trascendental (su emergencia no proviene de un sujeto de la filosofía puesto que tiene lugar en el mundo) y tampoco es objetivo (proviene del sujeto-pensamiento producido por el azar acontecimental que agujerea lo preexistente).

Su segunda tesis es: “*Todo lo universal es singular*”.²⁴¹ Para explicar esta tesis nos es necesario diferenciar lo particular de lo singular: Lo particular remite a “aquello que está inserto

²³⁶ Alain Badiou, *La filosofía frente al comunismo. De Sartre a hoy*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016), 26.

²³⁷ Badiou, *El ser y el acontecimiento 2: Lógicas de los mundos*, 469.

²³⁸ Gran parte de los conceptos asociados a la filosofía de Badiou que hemos desarrollado, y en particular los de este acápite, tienen abordajes matemáticos de suma importancia que, para este trabajo, no se profundizaron considerando la extensión que competen. Para un detenido análisis se requiere una lectura atenta de sus tres grandes obras antes mencionadas. Nuestro ejercicio se inclina a su *transmisión* antes que a un análisis sobre su obra.

²³⁹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 30-31.

²⁴⁰ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 32.

²⁴¹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 33.

en el saber a través de conceptos descriptivos”²⁴², esto es, los conceptos bajo la ideología prescrita. En cambio, lo singular es “aquello que actúa como proceso en una situación y se sustrae a toda descripción conceptual”²⁴³. Mientras lo particular se identifica en las descripciones que otorga su referente general/epocal. Lo singular se sustrae siendo impredecible para la descripción general, se sustrae como una diferencia que “no pertenece al orden de lo existente sino al de lo emergente”²⁴⁴. Esta emergencia tiene lugar prescribiendo la falta, es una resta a lo existente que declara su *diferencia* singular. Contra lo general que restringe a la particularidad en descripciones limitadas, la singularidad es una apertura diferencial *para todos*, y por lo tanto, es universal. Esto concibe a la Idea como bipartición *universal-singular* diferenciada de lo *general-particular* de la ideología propuesta por la época. Mientras lo particular-general es la prescripción a la *inercia* de lo que la época propone en su ser, lo universal-singular remite a la desviación emancipatoria del acontecimiento (que no-es para lo preexistente). Pues bien, que la diferencia -singular- sea para todos -universal-, dirá Badiou, es una “cuestión de la fidelidad”²⁴⁵ al acontecimiento: “un acontecimiento introduce el proceso singular de la universalización [fiel a su singularidad] y, de ese modo, permite que surja su sujeto diametralmente [opuesto] a esa dupla positivista de la particularidad y la generalidad”.²⁴⁶ Es un procedimiento que se sustrae de lo que hay con un agujero que formaliza su novedad.

Su tercera tesis es: “*Todo lo universal surge en el acontecimiento, y el acontecimiento es tal sin relación con las particularidades de la situación*”.²⁴⁷ El acontecimiento, al no relacionarse con las particularidades subrogadas a la generalidad de la época, se diferencia del “*revisionismo del acontecimiento*”,²⁴⁸ vale decir, el pensamiento que rechaza el encuentro sorpresivo del acontecimiento por no querer <perder> su garantía particular prescrita por su exigencia general. El acontecimiento hace perder el puesto acomodado tras el provecho de las particularidades identificadas por el marco general, descentrando al pensamiento en descubrimientos.

Su cuarta tesis es: “*Un universal se manifiesta al principio como decisión de un indeciso*”.²⁴⁹ La emergencia del acontecimiento requiere su decisión. El pensamiento-sujeto es

²⁴² Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 32.

²⁴³ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 32.

²⁴⁴ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 34.

²⁴⁵ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 34.

²⁴⁶ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 35.

²⁴⁷ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 35.

²⁴⁸ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 35.

²⁴⁹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 37.

una mezcla entre decidir -apostar por el advenimiento emergente- y *ser decidido*: al sostener lo acontecido el pensamiento *se deja captar* por lo que ha de deparar el acontecimiento. Por tanto, la decisión en cualquier procedimiento de verdades contiene dentro de sí a la desafección cartesiana de los prejuicios -se pierde el asentamiento preconcebido- acompañado con *dejarse decidir*. Por el contrario, bajo la perspectiva de la particularidad-generalidad, la emergencia de este agujero se vuelve ilegible, y por lo tanto, es indecible: desde los saberes preexistentes, el acontecimiento no calza con lo que hay, por lo que no tiene consistencia, o en el mejor de los casos, ha de sumarse como una pertinencia inerte dentro de los saberes relativos al margen de referencia epocal -manteniendo a su ideología intacta-. Lo general-particular responde a saberes indiferentes a cualquier diferencia transformadora. Badiou los indica como saber enciclopédico: “Designemos con la palabra «enciclopedia» al sistema general de saber conceptual inherente a (...) aquello que todos sabemos sobre la política, sobre los sexos, sobre la cultura o el arte, sobre las ciencias, etc”.²⁵⁰ Son la totalidad del saber disponible, que en su conjunción, es concebido a partir de un valor que no es claro: “fluctúa y es anónimo”.²⁵¹ Es saber indecible en la medida en que, sea al saber que refiera (ej. Dios, capital), a partir de la enciclopedia se pueden encontrar argumentos tanto para aceptarlo como para rechazarlo. Es una suma de argumentos o “puntos de vistas” cualesquiera que ceden en su relativa indecibilidad. Al contrario, recapitulando, vemos que un sujeto-pensamiento del “acontecimiento es (...) aquello que decide sobre un espacio de indecibilidad enciclopédica”.²⁵² Esta decisión materializa su diferencia singular-universal. Vale decir, mientras dentro del mundo particular se *elige bajo las opciones* que su ser prescribe, la singularidad es la *decisión que se escapa de las opciones* prescritas. Es esta nuestra definición de un acto verdadero: “estar en el punto donde no hay más que [decidir]”²⁵³ El impasse de la Idea es una posibilidad ignorada por la inercia Ideológica, su decisión se arrincona allí donde es impensado por la ideología. Esta tesis es fundamental, contra el acto general-particular que ordena a *repetir* el saber y el sentido del enunciado prescrito, el acto universal-singular es del orden de la decisión que, con su emergencia azarosa, “interrumpe la repetición”²⁵⁴. Su decisión se sustrae en un agujero impredecible, es un exceso ilegible para el cálculo descriptivo de lo que hay.

²⁵⁰ Badiou y Slavoj Žižek, *Filosofía y actualidad*, 37.

²⁵¹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 37.

²⁵² Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 38.

²⁵³ Badiou, *Lacan* (Buenos Aires: Amorrortu, 2022), 192.

²⁵⁴ Badiou, *Condiciones*, 180.

Su quinta tesis es: “*Lo universal tiene forma de implicación*”.²⁵⁵ Lo formula en estos términos: “Lo universal tiene siempre la forma $\varepsilon \rightarrow \pi$, en la que ε es el enunciado del acontecimiento, y π , la consecuencia o fidelidad”.²⁵⁶ El pensamiento-sujeto opera a partir del acontecimiento - ε - produciendo sus consecuencias - π - en el sostenimiento de su decisión. Su descubrimiento, crea un rumbo singular-universal a partir de la fidelidad a la emergencia no coincidente con lo preexistente. La ideología epocal, por el contrario, Badiou afirma que propone un perspectivismo hermenéutico que desautoriza lo acontecido a partir de su pertinencia relativa a la jurisdicción de la lengua y sus contextos. Al discernir las verdades, desviadas del perspectivismo hermenéutico, podemos afirmar que: en la medida en que el acontecimiento se inscribe (por ejemplo, con una incógnita científica, declaración de causas políticas, etc), “es incapaz de anular la universalidad de la implicación misma”.²⁵⁷ Puede haber ocurrido un descubrimiento de emancipación política que termine en su desvanecimiento, “pero no la universalidad de la implicación que la fundamenta”.²⁵⁸ La universalidad ya ha sido alcanzada. El acontecimiento al descubrir sus fundamentos, *los demuestra*. En este sentido, el sujeto-pensamiento no es sólo una implicación *al* acontecimiento, ya que en tanto es novedad efectiva, se juegan *implicaciones* materiales independizadas de su sostenimiento. Por este motivo, el acontecimiento no es una *interpretación* aislada de lo que hay, sino que es una *demonstración* con un alcance que interrumpe en su no coincidencia con la comprensión contextual. La verdad es, en cierto sentido, anti-hermenéutica. La comprensión se ve agujereada por la incógnita que el acontecimiento le inscribe. Si el sujeto-pensamiento fuese una implicación al acontecimiento solamente entendida como un mero excedente a la interpretación contextual, sería un exceso *no orientable* a lo material, un ideal excedente “más allá” del mundo. Por este motivo, contra cualquier ideal, la Idea en Badiou se define como un *acto*. La actualidad del acontecimiento se juega en que no es sólo un *exceso* para lo preexistente, sino que es *sustractivo*. Se actúa en tanto su exceso, *nos sustrae* transformando al mundo allí donde declara sus implicaciones materiales *dentro* del mundo. La sustracción orienta el exceso con la inscripción de su diferencia interna al mundo. La verdad, contra la interpretación contextual, es una demostración descontextualizante que resta al Uno o al múltiple pertinente del mundo, suplementando dentro del mundo su emergencia acontecimental.

²⁵⁵ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 39.

²⁵⁶ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 40.

²⁵⁷ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 41.

²⁵⁸ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 42.

Su sexta tesis es: “*Lo universal es unívoco*”²⁵⁹. Esto quiere decir que el producto de la subjetivación-pensamiento del acontecimiento se fundamenta *unívocamente en su verdad* fundante-conversiva y no en una interpretación *equivoca* de *vericidad* enciclopédica. Contra el acto ambiguo subrogado a la dilución en *pertinencias* relativas al sentido de referencia, lo universal es un acto que *decide* en su *verdad unívoca* desviada de las *pertinencias equivocas indecibles*. Es importante aclarar que la demostración del acontecimiento *remite a un agujero*, por lo que no *es* ni *existe*, sino que *adviene* en su acto que horada. El sujeto-pensamiento se resta de la enciclopedia prescrita convirtiendo/fundando su novedad material:

La singularidad contiene solamente el acto lógico que modifica de manera universal y unívoca todo lo que se manifiesta. Toda singularidad puede entonces ser definida como el acto que, en cuanto enlaza al sujeto-pensamiento, suscita un procedimiento de modificación radical de la lógica [preexistente] y, de ese modo, también de todo lo que se manifiesta.²⁶⁰

También es importante aclarar que la verdad unívoca no remite a “Una” verdad: hay verdades. La verdad es múltiple, pero es una extraña multiplicidad bajo la perspectiva diferencial de novedades fundamentales, y no del relativismo de múltiples pertinencias inertes.

Su séptima tesis es: “*Toda singularidad universal es inacabable, abierta*”²⁶¹. Esta tesis nos permite ahondar respecto al pensamiento a la “intemperie”. En el Sujeto Filosófico, lo *abierto* se corresponde con lo que desarrollamos respecto a la separatividad de las formas como distancia entre el intelecto y la cosa: es una diferencia mínima con el ser que permite pensar la interrupción formalizable del acontecimiento. Esta distancia es la falta que *abre un sitio pensable* del acontecimiento, su soporte deseante que lo hace legible. Mientras el Sujeto filosófico remite a la pregunta en tanto deseo que aprehende la emergencia del acontecimiento, el Sujeto Fiel es el efecto de la activación del deseo-acontecimiento que responde con su interrogante transformadora.

Para el Sujeto Fiel, las verdades son un alcance pensable que no está cerrado a lo Uno ni a las múltiples pertinencias -ambos con un sentido apegado a las formas-. Las verdades, en su separatividad, aperturan la posibilidad pensable de comprometer la transformación del orden del mundo. Las verdades son incompletas, lo “in” descompleta todo intento hermético de completitud. Son actos con rupturas materialmente sostenibles y radicalizables: el sujeto-

²⁵⁹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 42.

²⁶⁰ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 43.

²⁶¹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 44.

pensamiento es un agujero deseante que interrumpe con su Idea. A contracorriente, el devenir efectivo de la Ideología impone su curvatura como una necesidad “neutra” de su generalidad. La verdad, en tanto subjetiva, es siempre no-neutra, emerge interviniendo la materialidad curvada por la Ideología con la Idea: se hace cargo de su curvatura inerte *curvándola*. Por este motivo diferenciamos la Ideología de la Idea: la Ideología es la curvatura que generaliza a la particularidad en su imperativo de un devenir efectivo de lo que hay. La Idea es *lo que curva la curvatura* con múltiples universales de un hay efectivamente diferenciado de lo que hay. El sujeto filosófico, con la aprehensión de las verdades, socava la efectividad ideológica en su distancia, y por tanto, permite *en el sitio de su distancia* la efectividad pensable del Sujeto Fiel a ideas.

Lo abierto e inacabable en conjunción con el sujeto filosófico y el Sujeto Fiel nos permite hacer legible su radicalidad. El encuentro del acontecimiento no es sólo un acontecimiento: es también la inscripción de una apertura como *fuentes de ruptura* a las manos del Sujeto Fiel. En cuanto emerge un acontecimiento, a su vez, *se vuelve aprehensible su posibilidad*, por lo que, se inscribe, no sólo el acontecimiento, sino que su perspectiva diferencial. Lo que quiere decir que el acontecimiento dispone la apertura enigmática a la posibilidad de *otro acontecimiento*. No sólo descompleta lo preestablecido con su emergencia, sino que vuelve *concebible* un pensamiento diferencial volcado a la posibilidad de una multiplicidad de acontecimientos. Por tanto, el Sujeto Fiel no sólo refiere al encuentro con las verdades (políticas, científicas, artísticas y amorosas) en su heterogeneidad, sino que por lo demás nos advierte de su propio alcance pensable. Esta es nuestra apuesta filosófica: todo acontecimiento en tanto fuente de apertura *es acontecimiento para otro acontecimiento* indicando su carácter múltiple, pero bajo una perspectiva diferencial. Aquello nos lleva a lo inacabable, cuestión que guarda directa relación con la octava tesis.

Su octava tesis es: “*La universalidad es la construcción fiel de una pluralidad genérica infinita*”.²⁶² Dividiremos la respuesta en tres puntos. (1) Respecto a la *construcción fiel*, Como recorrimos, el sujeto-pensamiento es una construcción demostrativa que a partir de su acontecimiento acarrea las consecuencias en su fidelidad no coincidente al mandato epocal. Debemos subrayar la diferencia entre la construcción del Sujeto Filosófico de la del Sujeto Fiel. Por un lado, el compromiso del sujeto filosófico es la construcción de un concepto de verdad que aprehende el “hay” de las verdades de la época y su composibilidad: “llamo verdades (siempre en plural, no existe “la” verdad) a creaciones singulares con valor universal:

²⁶² Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 45.

obras de arte, teorías científicas, políticas de emancipación, pasiones amorosa”.²⁶³ Por otro, el Sujeto Fiel es el sostenimiento de estas construcciones (artísticas, científicas, políticas, amorosas) como prescripciones deseantes de aquello legible de lo antes indecible e indiscernible. La verdad es lo que pasa sustraído de la “norma”²⁶⁴ en tanto es una decisión antes indecible, es un discernimiento de una “diferencia”²⁶⁵ antes indiscernible.

(2) La *pluralidad* de las verdades se diferencia de las identidades particulares determinadas por su generalidad. Las verdades son plurales porque no se cierran a ninguna cárcel prescriptiva, sino que son de transversalidad abierta. Lo único prescrito es su deseo en tanto condición de base para su emergencia *en plural*. Contra el cierre de saber/sentido Ideológico-identitario, las verdades son abiertas en tanto Ideas-plurales excedentes y sustractivas a toda identidad. Aquí está la diferencia clave entre la multiplicidad de particularidades y la multiplicidad de singularidades, mientras las particularidades están subrogadas a *la ideología general*, que, aún siendo del Dios Uno o multiplicidad capitalista, se cierran en su única forma Ideológica -cuestión que recorreremos con mayor detalle en el tercer capítulo-. Por el contrario, las singularidades son múltiples universalidades. Son *pluralidad de Ideas universales*: infinitas singularidades-universales que conviven en su valor heterogéneo. Las particularidades, en su tibieza pertinente o en su imposición trascendente, se apegan a Una forma de generalidad: la ideología de la época. Son una multiplicidad que está atrapada en la curvatura Ideológica de la mismidad epocal tapando la posibilidad de verdades. Pues, *sus diferencias son una mismidad inerte*. Por el contrario, *las* Ideas alcanzan su curvatura-pensamiento heterogéneo sin encarcelarse en la exclusiva generalidad Una, por lo que, *su mismidad son diferencias transformadoras*. Para Badiou, su pluralidad:

no es abarcada por ningún concepto del saber enciclopédico, es decir, una pluralidad para la cual pertenecer no es la consecuencia de una identidad, de una cualidad particular. La inscripción en lo universal es independiente de toda determinación particular; precisamente en ese sentido es para todos: una reunión política es universal en razón de su indiferencia en lo que atañe a la pertenencia social, nacional o sexual o a diferencias etarias; la pareja amorosa es universal en virtud de que en ella surge una verdad indivisible sobre la diferencia entre las posiciones sexuales; la teoría científica es universal cuando en el despliegue todas sus

²⁶³ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 83.

²⁶⁴ Badiou, *Condiciones*, 176.

²⁶⁵ Badiou, *Condiciones*, 176.

características se libera de su origen. Y así, las obras de arte son universales cuando se sostienen a sí mismas (...) y el autor -siguiendo a Mallarme- es una particularidad suprimida.²⁶⁶

Se podría considerar una discrepancia: si las verdades son plurales, su heterogeneidad no podría “coexistir sin interrumpir la unidad”.²⁶⁷ Sin embargo, las verdades no son sólo pensables en comunión heterogénea, sino que permiten la posible intrincación de ellas en su heterogeneidad: la política justa, por ejemplo, requiere de un carácter formal -que lo encontramos en la condición científica-, y también de escenas sensiblemente dramáticas que captan la atención -que lo encontramos en el arte-, y a su vez, que entreguen en su implicación la dádiva de un deseo del dos -lo que en el amor se formula en la afirmación psicoanalítica: dar lo que no se tiene (la falta) y se presencia incluso en Mao con su afirmación: “Uno se divide en Dos”-. Esta conjunción heterogénea, es también posiblemente aplicable al arte, el amor o la ciencia. Su coexistencia heterogénea, más allá de su intrincación, es un atributo que Badiou formaliza con la negación paraconsistente de Newton Da Costa -cuestión que aquí no desarrollaremos-.

(3) La verdad es *genérica infinita*. Para responder a este enunciado debemos hacer un recorrido un poco más largo. Retomemos la séptima tesis: *Toda singularidad universal es inacabable, abierta*. Respondimos sobre la doble acepción de lo abierto en el sujeto filosófico y el sujeto fiel a Ideas. Respecto a lo inacabable, el primer acercamiento lo obtuvimos de la unión entre ambas nociones de lo abierto: todo acontecimiento (sujeto fiel) en tanto fuente de apertura (indicada por el sujeto filosófico) es acontecimiento para otro acontecimiento. Aquí tenemos una primera referencia: el acontecimiento es inacabable en cuanto erotiza a otro acontecimiento, el acontecimiento interroga y no acaba, o bien, su *fin* es su finalidad como dirección desviada que aguarda sus consecuencias. El encuentro del acontecimiento es la activación de un deseo que orienta a ahondar en las consecuencias que se puedan hilar de su pensamiento.

Lo inacabable y lo abierto son dos condiciones básicas para las verdades. Digamos sus sinónimos: lo eterno y lo absoluto. Lo eterno ya lo recorrimos previamente en el segundo acápite de este capítulo, lo absoluto lo esbozamos al trabajar el concepto de lo abierto. Despleguemos un examen más detallado.

²⁶⁶ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 45.

²⁶⁷ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 109.

Por una parte, lo eterno-inacabable, como afirmamos, permite volver legible al presente en su carácter discontinuo pero en su aspecto radical. A partir de la separatividad de las formas, se abre sitio a la falta-deseo allí donde se puedan inscribir nuevos pensamientos. Al igual que la duda en Descartes, la separatividad de las formas permite un Vacío despejado del prejuicio para dar cabida a lo impensado. Lo eterno-inacabable responde a un presente independizado del contexto, es el sitio de lo actual como un presente *más allá* de lo que ha habido, pero, que sucede *aquí*. Por este motivo, afirmamos que Platón puede ser tan contemporáneo como Lacan, Marx, Kepler, Mallarme, etc. La contemporaneidad de las Ideas está en su descubrimiento, a su radicalidad sorpresiva que resiste al tiempo del contexto histórico. Desde la eternidad de las verdades, antes de interesarnos en la particularidad de un autor, nos interesa lo que *ha de escaparse de sus manos*, que lo hace inacabable. Si nos interesa el nombre de un autor, nos interesa por la problemática que inscribe, el encuentro que efectúa su orificio que descompleta, que desencaja a la ideología prescrita. Lo eterno nos vuelve legible el carácter desviado de cualquier descubrimiento independiente de su tiempo. Esto nos permite dilucidar el peso de los acontecimientos, y por lo demás, acarrear las consecuencias de lo que descubren - transversalizar aquel punto de fuga que al autor se le ha de escapar de sus manos. Contra la identidad particular condenada a su Ideología epocal, el encuentro singular remite a Ideas eternas. El acontecimiento produce un orificio deseante que vuelve legible las contingencias bajo una perspectiva acontecimental, singulariza las contingencias con su remezón discontinuo. “Contemporaneiza” dando peso eterno al presente azaroso. Dotando al presente de un carácter verdadero.

Por otra parte, lo absoluto-abierto es otra consecuencia de la separatividad de las formas que permite una espacialidad absuelta. Como afirmamos, a la intemperie. Lo absoluto es *lo libre de estar subrogado* a lo Uno-ser, permitiendo que a la altura de lo que ordena al mundo puedan emerger novedades fundamentales, en tanto, emancipatorias. Es importante puntualizar que lo absoluto indica cierta libertad no prescrita por la cárcel pensante del prejuicio del saber o el sentido. Esto apertura un punto importante: la libertad es un término *negativo*. Que la verdad sea absoluta, absuelta, libre, remite a que el sostenimiento que a ella le compete conlleva a la *pérdida* de la buena forma que la ideología prescribe. Es un concepto que *desaprende* al prejuicio elevando la posibilidad universal de interrumpir el orden preexistente que antes obturaba al pensamiento. Por este motivo, la verdad es absoluta, pero no al revés. Lo absoluto es sólo vacío, por sí mismo no es verdad. Lo absoluto es un vacío en el máximo alcance pensable, que por sí mismo no sirve de nada. Lo absoluto es sólo una herramienta categorial, literalmente vacía, para captar en la contingencia cualquier verdad transformadora.

Por lo tanto, mientras la verdad es la experiencia presente de una “singularidad del tiempo”,²⁶⁸ que irrumpe paradójicamente con su universalidad eterna, a su vez es la irrupción absoluta de un alcance pensante que es transversal a cualquier localidad pese a ser una singular “construcción localizada”.²⁶⁹ Tanto lo eterno como lo absoluto son conceptos en falta: lo eterno es lo “in”temporal de lo temporal que lo dota de contemporáneo permitiendo *un momento para siempre*. Lo absoluto es lo “in”espacial del espacio que *da lugar a lo que no ha tenido lugar*. Son conceptos que en su falta (en su resta indicada en lo “in”) separan el tiempo y el espacio de su forma. Las verdades, por lo tanto, son *momentos para siempre de lugares que no han tenido lugar*. El sujeto filosófico discierne a estas dos propiedades como vacíos que nos permiten aprehender las verdades en tanto “infinitas, sin por eso recurrir a la idea de un Dios, sea cual fuere su forma.”²⁷⁰

Antes de llegar a lo genérico e infinito, tenemos la necesidad de desarrollar un último pasaje. Badiou, para pensar bajo la perspectiva diferencial de la Idea, propone una ontología absoluta-eterna como sistema de ruptura:

debo demostrar que, en el marco de mi ontología de lo múltiple, se puede organizar una dialéctica de lo finito y de lo infinito completamente nueva y, por lo tanto, una relación completamente nueva entre nuestra existencia "ordinaria" y nuestra existencia en relación con una verdad absoluta. Es lo que también llamo: "vivir bajo la autoridad de una Idea". O incluso la "verdadera vida"²⁷¹

Esta dialéctica es lo que enunciamos anteriormente como dialéctica materialista, a contracorriente del materialismo democrático. Badiou propone cuatro características asociadas a lo absoluto que le otorgan su posibilidad de una materialidad infinita:

(1) es inmovil. Contra la inercia que remite a la *quietud* de la prescripción al ser, lo absoluto refiere a un sitio vacío transversalmente *inmovil*. Por ejemplo, en la verdad científica, “Una piedra cae en algún lado, pero el valor de la aceleración de su movimiento de caída, calculado por la física posterior a Newton, no es diferente en su forma cuando se trata de otra piedra, en otro lado.”²⁷² Lo inmovil remite a que, sea el descubrimiento que sea, se ubica en un vacío transversal que atraviesa las multiplicidades que lo compromete. Mientras la inercia es

²⁶⁸ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 20.

²⁶⁹ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 84.

²⁷⁰ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 85.

²⁷¹ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 86.

²⁷² Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 87.

la cárcel-quietud de lo múltiple en lo general-particular, lo inmovil remite a la garantización formal de cualquier impasse acontecimental a partir de su transversalidad universal-singular.

(2) Es inteligible “a partir de nada. O mejor: no existe ninguna entidad de la cual estaría compuesto. O incluso: es no atómico.”²⁷³ Lo absoluto de la prescripción en la falta es un vacío no-atómico que garantiza *el comienzo absoluto* de las verdades. Es la prescripción de un espacio liberado dentro del alcance pensante. ¿Cuál es el máximo alcance pensante? la emergencia misma. Es un comienzo absoluto que evidencia que un acontecimiento no puede descomponerse “en unidades distintas. No es el resultado de una suma de factores, es “absoluto” en el sentido en que, aunque [en su contorno esté rodeado de lo] particular (...) esta particularidad desaparece en una síntesis acontecimental que no puede analizarse en componentes mínimos.”²⁷⁴ Aquí encontramos una consecuencia clave: un acontecimiento no es *internamente múltiple*.

Hay múltiples acontecimientos, sí, pero estos no se descomponen; son comienzos absolutos en tanto novedades fundamentales. Si un acontecimiento se descompusiera en partes -como lo haría el ánimo de una filosofía deconstructiva- se pierde *su perspectiva acontecimental y se lo subroga a una perspectiva contextual*. Si se buscan las múltiples explicaciones de un acontecimiento efectivamente se podrán encontrar. Por ejemplo, en un acontecimiento político se podrán encontrar múltiples razones sociológicas, o en un acontecimiento amoroso se pueden encontrar sus bases neurobiológicas. Sin embargo, la contingencia del desvío es absoluta, lo formal del impasse que emerge, *no se reduce a sus razones contextuales* del saber-sentido²⁷⁵. Si se subroga a su contexto se olvida su carácter desviado y novedoso diluyéndose en la enciclopedia del saber pertinente, no verdadero. Con esto podemos hacer una diferencia entre lo razonable y lo racional: mientras lo razonable refiere a lo admisible por el pragmatismo de lo que hay -su pensamiento contextual-, lo racional refiere a pensar lo emancipatorio en tanto *hay diferenciado de lo que hay* -su pensamiento acontecimental-.

Respecto al principio no-atómico, se podrá discrepar que, al enunciar que un acontecimiento no se puede descomponer, se caería en una contradicción, ya que se asumiría sin-división (atómico). Pues no, el acontecimiento no es divisible en partes porque

²⁷³ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 87.

²⁷⁴ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 87-88.

²⁷⁵ Alenka Zupancic lo ejemplifica con el amor: puede haber un conjunto de factores hormonales que involucren al enamoramiento, pero ¿aquello no es acaso aún más enigmático?, ¿por qué justamente se activan todos esos procesos neurológicos y hormonales con esa <persona> y no con otra? [Agon Hamza & Frank Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupancič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, (Demarcaciones, revista latinoamericana de estudios Althusserianos, 8, 2020)].

precisamente se refiere *a la división misma*. Por este motivo es absoluto: su división es el punto de partida, es su comienzo absoluto, libre. Por el contrario, en una cárcel prescrita al ser (de lo Uno o del relativismo pertinente) se reprime lo comprometedor de la división para no perder la inercia pensante.

(3) Sólo es posible pensar lo absoluto de las verdades a partir de decisiones axiomáticas. Badiou lo define de esta manera: “una presentación axiomática consiste en partir de términos (...) para prescribir la regla de su uso”²⁷⁶. La experiencia singular del acontecimiento se vuelve formal en la universalidad de su pensamiento axiomático. El axioma es:

radicalmente no empírico. (...) Esta característica permite comprender lo que pasa cuando se dice de un acontecimiento o de una obra (Mayo del 68, la Relatividad, Abelardo y Eloísa o el Guernica de Picasso) que es una conquista para la humanidad entera: (...) [con el axioma] se comparten, pues, los principios -políticos, científicos, artísticos o amorosos- que permiten la afirmación de un valor universal. En este caso, la sola descripción no permite llegar a una conclusión. Hace falta la mediación de lo que constituye, axiomáticamente, un principio. Toda absolutidad es axiomática y también lo es, pues, toda afirmación del valor universal (...) de un acontecimiento.²⁷⁷

El axioma es una decisión verdadera, y por lo tanto transversalizable y transmisible para la humanidad.

(4) La verdad obedece a un principio de maximalidad: las universalidades-singulares son contradicciones para el mundo general-particular, sin embargo, se infieren “sin contradicción de los axiomas que la prescriben (...) [y se sostienen materialmente] por ese mismo hecho”.²⁷⁸ Por ejemplo, el acontecimiento amoroso se sostiene en la medida en que el significante “te amo” ha de responder al principio maximal, es decir, su efectividad precursora se sostiene en su mismo encuentro acontecimental; el acontecimiento político se sostiene en la medida en que su declaración de justicia, igualdad, etc, es precursora de su descubrimiento; etc. Por lo tanto, el acontecimiento no es ex-nihilo: *sus causas se formalizan retroactivamente a su efecto*. La emergencia del acontecimiento es una contingencia que formaliza sus efectos *a posteriori*, y por consecuencia, su formalización axiomática *crea su causa*. Si no se sostiene la formalización de la contingencia acontecimental -si no se funda su causa- no hay soporte que

²⁷⁶ Badiou, *El ser y el acontecimiento*, 40.

²⁷⁷ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 88.

²⁷⁸ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 89.

encauce esa experiencia transformadora. Por lo tanto, el principio maximal remite a que todo acontecimiento se autoriza a sí mismo en sus consecuencias formales (axiomáticas)

Resumamos: lo absoluto es la garantía de las verdades como sitio pensable de un vacío inmovil que permite su comienzo radical y transversal -cuestión que el Sujeto Filosófico vuelve aprehensible-. Pero, solamente en cuanto su sujeto fiel formaliza los axiomas que orientan la efectividad de sus consecuencias en su principio de maximalidad, a saber, de sostenerse por sí misma. Y por lo tanto: *hay filosofía* y *hay verdades*. Y ambos actúan con sus propios pensamientos. El primero es un acto de “la recepción y circulación (...) de las verdades de nuestro tiempo”.²⁷⁹ El Sujeto Filosófico es una coyuntura filosófica. Y el segundo, es el pensamiento independiente de cada verdad: tras el Sujeto Fiel hay pensamiento político, diferenciado del pensamiento artístico, del pensamiento científico y del pensamiento amoroso. La conjunción de ambos garantiza orientar los acontecimientos demostrando que se sostienen por sí mismos, sin garantías en otra cosa más que en sus efectos materiales. Por este motivo, Badiou apellida a las verdades como inmanentes. En su etimología²⁸⁰, inmanencia proviene del prefijo “in”, que puede tener dos acepciones: “sustracción”, “negación” (ej, incorrecto, inmoral), como también “en”, “dentro de” (ej, indagar, inmerso), y por otra parte, “manencia”, proveniente del verbo “manere”, referido a “permanecer”. Su etimología es de nuestro interés considerando que la inmanencia de las verdades compone ambas acepciones: lo *in*-manente como *sustracción* del ser, pero a la vez, *dentro* del ser.

La garantización pensable de las verdades está dentro y no en otro lado. Lo absoluto y lo eterno afirman el punto “dentro”: prescriben *libertad* interna al ser, garantizan socavar el ser para dar cabida al azar del acontecimiento de forma inmanente. Este “dentro”, contra el prejuicio del más allá, como afirmamos, *desaprende* su preconcepción que ocluía para dejar captar su alcance pensante, y así dar cabida a las verdades como realidad múltiple, pero de múltiples-extraños que interrumpen en su novedad. Esto es para nosotros renunciar a Dios: *dejarlo sin perder el rastro al alcance posible por nuestro pensamiento*. Porque si no rescatamos ese alcance, Dios se lo llevará consigo a su tumba. Si Dios nos hereda algo no es más que su pérdida, pero su pérdida como posibilidad de hacernos responsables de lo que libera *en* nuestro pensamiento. Dona en su pérdida un sitio concebible para transformar lo concebible.

²⁷⁹ Badiou, *Condiciones e infinito*, 115- 116.

²⁸⁰ Diccionario Etimológico Castellano En Línea, <https://etimologias.dechile.net/>.

Hay una muy buena cita que escuché en una clase -parece ser de Nietzsche pero no he podido encontrar su referencia²⁸¹. La cita es, parafraseando: *algo le habrá pasado a la humanidad para haber necesitado de un Dios*. Podemos responder: lo que le ocurrió no es más que *su alcance de pensamiento*. Debemos, siguiendo a Badiou:

renunciar a Dios sin perder ninguna de sus ventajas. Tenemos que encontrar una garantía ontológica inmanente y absoluta que esté íntegramente inclinada del lado de lo múltiple simple como tal, de la inmanencia en el mundo existente, preservando al mismo tiempo los cuatro principios cruciales [de lo absoluto] que son la inmovilidad, la composición a partir de nada, la disposición puramente axiomática y el principio de maximalidad.²⁸²

El Sujeto Fiel a Ideas es esta inmanencia que nos permite la pérdida de Dios, esto es, lo que *permite horadar al ser*. Aquí está la acepción sustractiva de lo in-manente. La muerte de Dios indica su falta, y por lo tanto, aquel agujero puede servirnos de deseo orientable. Pues bien, ¿Qué es la sustracción?: “la sustracción es un acto (...) la locura del acto de una verdad”.²⁸³ La locura de soltar a Dios, la locura de soltar lo antes garantizado por el mundo con el desvío de un acontecimiento. La “sus-tracción, [refiere a] eso que tira por abajo, del fondo”.²⁸⁴ Es eso que abre un torrente quitando el tapón de lo prescrito, y por lo tanto, permitiendo el sitio pensable de los procedimientos de verdad.

Esto nos lleva al concepto de lo real de Lacan. Para Lacan, lo real es precisamente lo que insiste excediendo-sustrayéndose del prejuicio. Es aquello del acto que está “sustraído del conocer”.²⁸⁵ Sin embargo, *no es incognoscible*. Cuestión que lo hace *traumático*. Es lo que interrumpe a lo cognoscible, “y se expone a ser demostrado”²⁸⁶. Es lo ajeno al conocer que “no se deja (...) como incognoscible”²⁸⁷, y por lo tanto nos termina sorprendiendo, ya que lo habremos de conocer aún siendo inconcebible para lo antes pensado. Lo real está en la dimensión prescriptiva del pensamiento: “prescribe lo que es posible, a saber, *la afirmación de que existe lo imposible*”.²⁸⁸ Ha de leerse como una desdicha, pero las verdades son traumáticas, en tanto sorprenden en su exceso-sustracción al mundo.

²⁸¹ La he buscado consultando los libros de Nietzsche y consultando a profesores, empero, permanece en su ausencia.

²⁸² Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 89.

²⁸³ Badiou, *Condiciones*, 171.

²⁸⁴ Badiou, *Condiciones*, 171.

²⁸⁵ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 92.

²⁸⁶ Alain Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 187.

²⁸⁷ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 187.

²⁸⁸ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 50.

Las verdades tocan lo real del mundo, allí donde está el punto de su acto, el sujeto-pensamiento toca lo real que transforma. Es el torrente de “aquello que lo real prescribe en cuanto consecuencia excepcional en el mundo”.²⁸⁹ La verdad lleva el peso de esta libertad de lo real, ya que contiene la decisión de “declarar que existe lo imposible.”²⁹⁰ Esta declaración del pensamiento-sujeto corrompe el piso del prejuicio demostrando su descubrimiento. Esta es una libertad que requiere de implicación: “debemos afirmar que un sujeto existe en el punto en el cual es imposible distinguir entre disciplina y libertad.”²⁹¹

Pues bien, la falta, el deseo, acarrear las verdades en la inscripción del agujero al ser que permite su disciplina-libertad como la efectiva irrupción real en su “discontinuidad en el tiempo y en el espacio.”²⁹² De este modo, la filosofía frente a las verdades no es el “registro de la suma, tampoco de la reflexión sistemática. Es más bien la de una libertad de circulación, de un mover-se del pensamiento en el elemento articulado (...) de sus condiciones.”²⁹³ La filosofía aprehende un sitio pensable que está excentrado y vacío. Allí se permite a “la Razón sometida al azar supernumerario del acontecimiento”²⁹⁴:

un azaroso punto absoluto, azaroso en el sentido de que no se deja organizar por aquello de lo que procede. No tengo necesidad de otra cosa que no sea ese punto azaroso. Un acontecimiento me alcanza para desplegar la excepción de lo verdadero. ²⁹⁵

Lo genérico y lo infinito

Las categorías desarrolladas permiten pensar una “diagonal formal”²⁹⁶ que traza el Sujeto Fiel: el pensamiento-sujeto del acontecimiento universal-singular sostiene su univocidad inacabable/abierta (eterna y absoluta), por tanto sus enunciados se cumplen a partir de su implicación en la decisión que los sostiene como una construcción fiel, que, por lo demás, cumple con cuatro características de lo absoluto (la inmovilidad, la composición a partir de nada, la disposición puramente axiomática y el principio de maximalidad).

Debemos puntualizar que, si las verdades son inmanentes, esto argumenta que no sean trascendentes (no son lo Uno garantizado del más allá), ni trascendentales (no son un producto

²⁸⁹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 79.

²⁹⁰ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 50.

²⁹¹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 79.

²⁹² Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 15.

²⁹³ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 20.

²⁹⁴ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 26.

²⁹⁵ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 119.

²⁹⁶ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 49.

de un sujeto filosófico, emergen *en* la contingente materialidad incalculada), ni son relativas a un marco de referencia (se desvían del saber-sentido preestablecido en su lenguaje inseparando las formas). La verdad se garantiza en sostener *aquí* lo *incalculado* que nos lleva *más allá* de lo prescrito. Por este motivo la verdad es materialista. Tal y como la verdad no va más allá del cuerpo y la lengua, ya que indica su conversión y fundación, la verdad tampoco va más allá ni del saber ni del sentido, más bien los lee bajo su perspectiva diferencial del acontecimiento. En consecuencia, como resultado, la verdad es saber agujereado y sentido curvado por su desviación. Por esta razón, la cuestión no es sólo el acontecimiento diferenciado de lo que hay (el saber, el ser, el sentido, etc), sino que su operación que permite tomar en cuenta la vida en una dimensión que podamos llamar verdadera. Una verdadera vida.

Y bien, finalmente. ¿Qué tiene que ver todo esto con lo infinito? Como precipitamos en nuestra introducción:

el momento del destronamiento de Dios está conectado con la operación matemática de Cantor que consiste en la separación fundamental de lo uno y lo infinito. Ya no hay conexión entre lo uno y lo infinito. Habría conexión si, por ejemplo, se pudiera suponer una multiplicidad absoluta que fuera la multiplicidad de todas las multiplicidades. En este punto, la paradoja de Russell, que posibilita la prueba de que no puede haber un conjunto de todos conjuntos, completa la obra de Cantor. El propio Cantor dudó en este punto, impresionado por el hecho de haber descubierto un mundo donde había una multiplicidad de infinitos. Escribió a la curia romana para preguntar si quitarle a Dios el monopolio de lo infinito no equivaldría a una blasfemia; la curia se tomó su tiempo en responder, sin entender bien la cuestión, que se trataba de un asunto de investigación científica, y Cantor enloqueció a continuación. Con esta anécdota se advierte que la pregunta gira en torno al problema de una pérdida de absoluto de la trascendencia. La trascendencia ya no puede ser absolutamente infinita porque hay muchos infinitos distintos. Pero el descubrimiento de Cantor tampoco puede cerrar la cuestión del infinito porque no hay un conjunto de todos los conjuntos. Lo infinito se separa entonces tanto de lo uno como de la totalidad. Hay que entender que la teoría de conjuntos imposibilitó la definición de Dios como un Dios en uno infinito. Así mismo, imposibilitó la definición en la figura spinoziana de la totalidad. Ya no hay lugar para Dios. Está realmente muerto; ya no se sabe dónde está. Dios no puede ser porque no hay un conjunto de todos los conjuntos; tampoco puede existir porque lo absoluto de una verdad del mundo se crea en este mundo. Dios no creó el mundo. Y en el segundo caso Dios sería creado por el mundo, pero esta tampoco es una posición teológicamente sostenible.²⁹⁷

²⁹⁷ Badiou, *Condiciones e infinito*, 48-49.

Contra cualquier forma de Dios, el ejercicio detrás de todo esto no es más que *discernir lo indiscernible*. Dar acceso al alcance de lo pensable para aquello que ha de parecer indiscernible, pero que es posible de discernir. Desarrollemos.

Si nos adentramos en los términos que Badiou utiliza en *El ser y el acontecimiento*, la *situación* es entendida como el estado de las cosas, es la cuenta-por-uno que permite que la multiplicidad sostenga su repetición en inercia. Para que, a contracorriente, se “despliegue un procedimiento de verdad”²⁹⁸, se requiere que un acontecimiento la suplemente:

Este suplemento no es nombrable ni representable mediante los recursos de la situación (su estructura, la lengua establecida que nombra sus términos, etc.) Se inscribe mediante una nominación singular, la puesta en juego de un significante *de más*. Y son los efectos que tiene *en la situación* esta puesta en juego de un nombre-de-más, los que van a tramar un procedimiento genérico y a disponer el suspenso de una verdad *de* la situación. Porque al comienzo, en la situación, si ningún acontecimiento la suplementa, no hay ninguna y verdad. No hay más que lo que yo llamo vericidad. Para todos los enunciados verídicos, en diagonal, agujereándolos, existe la posibilidad de que advenga una verdad desde el momento en que un acontecimiento ha encontrado su nombre supernumerario. La apuesta específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado en el que se *instalen* las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida para los procedimientos de verdad. La filosofía busca *reunir todos los nombres-de-más*. Ella trata, en el pensamiento, del carácter *composable* de los procedimientos que la condicionan. La filosofía no establece ninguna verdad, sino que dispone un lugar de las verdades. Ella configura los procedimientos genéricos mediante una acogida, un cobijo edificado teniendo en su heterogénea simultaneidad. La filosofía se propone pensar su tiempo mediante la puesta-en-lugar-común del estado de los procedimientos que la condicionan. Sus operadores, cualesquiera que sean, apuntan siempre a pensar "juntos", a configurar, en un ejercicio de pensamiento único, la disposición epocal del matema, del poema, de la invención política y del amor (o estatuto acontecimental del Dos). En este sentido, la única cuestión de la filosofía es cabalmente la de la verdad, no porque ella produzca alguna, sino porque propone un modo de acceso a la unidad de un momento de las verdades, un sitio conceptual en el que se reflejen como composites los procedimientos genéricos²⁹⁹

²⁹⁸ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 18.

²⁹⁹ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 18-19.

Fuera de toda suma o búsqueda de una totalidad, los nombres-de-más son nombres que indican los agujeros que se excluyen del saber enciclopédico y del sentido contextual en tanto tocan un punto eterno-absoluto. Badiou sostiene que el estado de las cosas -su saber y sentido- está del lado del ser-en-tanto-ser, y el acontecimiento, por el contrario, refiere al no-ser-en-tanto-ser. A diferencia de la multiplicidad del ser-en-tanto-ser, que está subrogada a la cuenta-por-uno del estado de situación, la multiplicidad del acontecimiento, siguiendo al matemático Paul Cohen, se define como una multiplicidad genérica. Lo genérico (concepto no coincidente a lo general-particular) es la propiedad de los nombres-de-más que indican al acontecimiento como un suplemento que contiene “un azar irreversiblemente sustraído a toda nominación”.³⁰⁰ Es una multiplicidad sin-Uno que indica:

Lo que está máximamente sustraído a la consistencia, a la regla que domina y reprime lo múltiple puro (regla que yo llamo del cuenta-por-uno), no puede ser sino un múltiple especialmente "evasivo", indistinto, sin contorno, sin nominación explícita posible. Un múltiple, digamos, ejemplarmente cualquiera.³⁰¹

Lo genérico es una multiplicidad *no curvada por lo prescrito*, “que no dice nada de particular sobre la situación, sino justamente su ser-múltiple en cuanto tal, su inconsistencia fundamental”,³⁰² por lo tanto, es el ser, pero *no prescrito*, y por lo tanto, desnudo. La cuenta-por-uno, por el contrario, es la prescripción finita que reprime subrogando para sí a toda multiplicidad cualquiera pueda nombrar-de-más.

La verdad, en tanto nombre-de-más, no deja de *ser*, pero su ser es proveniente de un procedimiento extraño: es un ser “activado desde el punto de un suplemento de algo que excede a la situación, es decir, de un acontecimiento”³⁰³. Es, pero en un nombre suplementario que navega en su inconsistencia fundamental. Este múltiple es “sustraído a la autoridad de la lengua (...) como resultado-múltiple de un procedimiento singular y como agujero, o sustracción, en el campo de lo nombrable.”³⁰⁴. El ser de la verdad no es más que el nombre que indica a estos agujeros indiscernibles. Por lo tanto, “el ser de una verdad, lo que le confiere una forma

³⁰⁰ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 83.

³⁰¹ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 84.

³⁰² Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 85.

³⁰³ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 84.

³⁰⁴ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 82.

universal, es ser un conjunto genérico”.³⁰⁵ El ser-genérico de las verdades “se trata de una determinación negativa”.³⁰⁶ Este es un punto clave: hemos encontrado en lo genérico un ser en la medida en que aquel ser es más bien *el no-ser expresado en el ser*. Es indiscernible para la cuenta-por-uno en tanto es “ajena a cualquier designación exacta, excedentaria respecto de lo que tal designación permite discernir”.³⁰⁷ Es un pensamiento del ser bajo una perspectiva diferencial, es la experiencia de la certeza de lo nuevo, o bien, lo que Badiou llama: Idea. “El Precio de esta certeza es que (...) soporta una indeterminación, una suerte de grieta disyuntiva”³⁰⁸. La Idea es la certeza del ser-genérico que emerge en esta grieta disyuntiva fundando “un punto de coincidencia entre el azar y la libertad”.³⁰⁹

Clarifiquemos este pasaje con lo que anteriormente diferenciamos entre el materialismo de la falsa contradicción y la verdadera contradicción. La falsa contradicción remite a la *síntesis* de una dialéctica entre los (1) cuerpos gozantes y lenguas contractuales, y (2) los cuerpos sufrientes y lenguas autoritarias -manteniendo en ambas una mismidad que no se escapa de la potencialidad de los cuerpos y ni de la función comunicativa de la lengua-. Por el contrario, la verdadera contradicción consiste en lo *disyunto*, que a contracorriente de lo sintético, *opone a* (1) la potencialidad de los cuerpos y la función comunicativa de la lengua, *con* (2) la conversión de los cuerpos y las lenguas fundantes. Esto disyunto es precisamente la separatividad de las formas. Es separar de lo prescrito para dar cabida a la certeza genérica de un desencaje a los cuerpos y lenguas sintéticas. Este desencaje es la emergencia de lo impensado, la emergencia de la Idea. Eso es lo disyunto del ser-genérico. La verdadera contradicción no es una dialéctica de polos opuestos que armonizan lo preexistente, sino que es dar sitio a una contradicción *entre* lo preexistente y *el azar que desafía* a lo preexistente, orientando el pensamiento al encuentro emancipatorio. La grieta disyuntiva es la diferencia que tensa a lo prescrito con una nueva dialéctica volcada a la libertad del azar rupturista de una Idea. Es esto la dialéctica materialista Badiouiana.

Pues bien, hicimos un gran recorrido respecto a la octava tesis de Badiou sobre lo universal. Desarrollamos sobre su construcción fiel, su carácter plural, y ahora, genérico. Empero, nos queda el último concepto: lo infinito. En matemáticas existen dos nociones de

³⁰⁵ Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 96.

³⁰⁶ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 105.

³⁰⁷ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 58.

³⁰⁸ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 58.

³⁰⁹ Badiou, *Condiciones*, 182.

infinito. Una es lo que Badiou denomina infinito virtual y la otra es el infinito actual. El infinito virtual es:

aquello que siempre se puede continuar sin encontrar límite. (...) ¿Por qué virtual? Puedo pasear por ese infinito avanzando en él, pero nunca encuentro la totalidad infinita. Es un infinito de paseo. Puedo pasearme allí sin encontrar límites, es siempre nuevo, más grande, distinto, pero sigue siendo finito.³¹⁰

Por el contrario, el infinito actual, que lo introdujo Cantor con su teoría de conjuntos, es lo infinito expropiado de toda trascendencia Una:

un infinito actual, realmente infinito, que comprende todos los números infinitos. Ese infinito actual es como el límite del infinito virtual. En el infinito virtual, paso de un número a otro cada vez más grande sin llegar nunca a un fin, mientras que en el infinito actual encerré todo en una especie de envoltura y alcancé el fin.³¹¹

Mientras el infinito virtual es una suma ilimitada, el infinito actual -que nos interesa-, es concebir *armar conjunto*, decidir el impasse que descubra una nueva orientación para los múltiples. Por lo tanto, el límite que lo infinito actual toca es su alcance pensante de la emergencia de verdades. Es un fin, no en un sentido de lo acabado, sino que en un sentido de finalidad, de orientación. Las matemáticas demuestran que lo infinito actual es pensable: en su acto “agarramos de una sola vez, como en una red, todos los números, sin tomarnos el trabajo de construirlos uno por uno. En lugar de saltar de uno a otro, lanzamos nuestra red mucho más lejos”.³¹²

Descartes enunciaba dudar allí donde todas las “antiguas opiniones descansan”³¹³, el infinito actual nos permite ir más lejos y nos permite fundar novedades allí donde se duda. El infinito actual vuelve pensable la materialidad de demostraciones formales diferenciadas del prejuicio. La formalización matemática de lo infinito actual hace pensable sustraernos de la

³¹⁰ Alain Badiou, *Lo finito y lo infinito* (Buenos aires: capital intelectual, 2016), 24.

³¹¹ Badiou, *Lo finito y lo infinito*, 24.

³¹² Badiou, *Lo finito y lo infinito*, 23.

³¹³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (Madrid: Alianza editorial, 2011), 58.

finitud preexistente, pero superando a la crítica como la afirmación: la efectiva sustracción como la *creación de un nuevo infinito*.

Pero, ¿qué es esto? Es realmente un extraño descubrimiento: no es sólo volver pensable una obra acontecimental (artística, científica, política o amorosa), sino que es volver pensable *la noción de acontecimiento mismo*. No es sólo un acontecimiento, es también aquello que de lo cual el acontecimiento permite en sí mismo como su posibilidad. A saber, vuelve legible el margen de la novedad como posibilidad, allí donde el prejuicio la condenaría como imposibilidad. Por lo tanto, el descubrimiento de Cantor no es lo infinito en un sentido no-finito como una suma que no se acaba -si fuese así tan sólo habría infinito virtual-, sino que más bien, descubre que *el “in” de lo finito es pensable* como una afirmación que inscribe *su deseo/falta*. *Lo “in” de lo infinito actual es el descubrimiento de un agujero deseante que revela la materialidad impensada por lo finito*. Lo “in” es el agujero que atraviesa a la realidad finita con sus acontecimientos-verdades como un hilo diagonal eterno y absoluto. Lo infinito actual formaliza al ser-genérico: “Lo genérico es pues esa sustracción de las construcciones predicativas de la lengua que autoriza en el Universo su propia infinitud. Lo genérico es, en el fondo, la sobreabundancia del ser tal que se escapa al control de la lengua.”³¹⁴

Podemos decir, hablar de la verdad es hablar de hilos. Son hilos que pasan por puntos materiales, demostrando en su agujero, los efectos de su sostenimiento. Este hilo es la fuente misma por la que han de acontecer sus consecuencias, por lo que, su sostenimiento es siguiendo aquel hilo deseante. La verdad no remite sólo a un descubrimiento nuevo, sino que a la novedad que aguarda el sostenimiento de este in-finito *descubridor*. Este hilo atraviesa fronteras finitas en su radicalidad indicando que *podemos seguirlo*. Es esta la erótica de las verdades: un hilo que supera a la crítica con lo afirmativo de acarrear sus incógnitas. Las verdades deparan, en su agujero emancipador, nada más que la radicalidad de sus efectos. Por lo tanto, las verdades merecen el nombre de verdaderos pensamientos. De aquellos nuevos pensamientos que atraviesan la frontera pensable.

Cito un poema que tiempo atrás le escribí a mi pareja:

Provocas que mi aire tienda de un hilo,

Mi deseo ha de hilar en ese respiro.

³¹⁴ Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012), 176.

Concluamos este acápite. Lo que nosotros hemos llamado prescripción en la falta es lo que Badiou llama “V”, un “gran vacío, el lugar (propriadmente inconsistente, dado que no múltiple) de todo lo que puede construirse a partir de los axiomas.”³¹⁵ Este concepto es una abstracción matemática que garantiza formalmente a la falta, para dar libre paso a los actos que tengan alcance emancipador. La filosofía, forajida de sus prejuicios, monta el escenario de un gran Vacío al alcance de lo pensable, esto es, una grieta disyuntiva para el Universo pensable. La inscripción de un sistema de ruptura a la altura de lo que ha de ordenar al mundo. Es el sitio pensable “*de todas las formas posibles de lo múltiple sin-uno*”³¹⁶

Mientras el Sujeto Fiel a las Ideas se sostiene a partir de: $\epsilon \rightarrow \pi$ -el acontecimiento (ϵ) y su fidelidad (π)-, el Sujeto Filosófico formaliza la garantía del Sujeto Fiel en la unión del punto fijo de las verdades (V) y el matema, a saber, la demostración axiomática transversalizable bajo la óptica de este Vacío.

Desde nuestra lectura, esta es la *declaración de principios* de la filosofía. Un sitio que da cabida pensable para las verdades a partir *de lo que ellas mismas alcanzan*. Viniendo de ellas mismas todo su armamento: lo infinito cantoriano en las matemáticas, el proletariado como “conjunto social “genérico”³¹⁷ tal y como Marx enuncia en sus *Manuscritos de 1844*, la transversalidad de los matemas del psicoanálisis, o la radical singularidad de lo sensible que experimentamos en el arte.

Lo finito no agota lo pensable. La radicalidad de lo infinito está presente para ser pensado.

¿De qué pelagra la humanidad?

“no se trata de aceptar la contradicción, sino de tomar nuestro propio lugar dentro de ella”.³¹⁸

Si lo humano aguarda un pensamiento apegado a su finitud, si obtura la novedad en favor de sí mismo, ha de caer en un pozo, diremos en tono nietzscheano, demasiado humano. Si hay un nombre sobre la unión entre humanidad y finitud, es quizás lo que se suele llamar <naturaleza humana>. donde lo *natural* no es más que su “naturaleza inculcada”³¹⁹. La filosofía,

³¹⁵ Badiou, *Elogio de las matemáticas* (Buenos Aires: capital intelectual, 2016), 94.

³¹⁶ Alain Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 124.

³¹⁷ Alain Badiou, *Elogio de las matemáticas*, 96.

³¹⁸ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 129.

³¹⁹ Badiou, *Lógicas de los mundos*, 19.

frente a este panorama, cada vez que “se escuda detrás de la naturaleza humana”,³²⁰ queda reducida tal y como se ha conformado la humanidad inculcada. Ahora bien, ¿cuál es el dispositivo que ejemplarmente inculca? la historia. Por este motivo, Badiou enuncia que toda filosofía, en cuanto está atrapada en la historia humana: “se achica, incluso se hace a un lado. (...) no le queda otra cosa que resguardar, propagar y cimentar el modelo establecido”.³²¹ A contracorriente, nosotros afirmamos que la filosofía: “no existe sino en cuanto libera a los conceptos de la presión histórica que pretende otorgarles nada más que un sentido relativo”³²². Relativo a su ideología.

La humanidad, restringida en su finitud, peligra de su consumación. Su nihilismo no es más que retirarse de su propio alcance pensante. La filosofía, debe luchar por *corromper* lo preestablecido. Requiere transmitir, dar legibilidad a la posibilidad de novedades fundamentales que se desvíen de su historia finita. Quizás, siguiendo a Sócrates, este objetivo está principalmente dirigido a la juventud:

corromper a la juventud, es decir (...) arrancarla de su interioridad en el mundo tal como es - cosa que, justamente, se le reprochaba a Sócrates y le valió la condena a muerte-, es darle apoyos teóricos, formales, reflexivos, para sostener las tendencias (...) [afirmativas] que puedan existir en ella, es decir las tendencias que van hacia la salida del mundo tal como es. Hay que alentar eso para luchar contra su apego espontáneo al nihilismo contemporáneo. Para mí, corromper a la juventud es sacarla del nihilismo, que es una forma de adhesión al carácter descompuesto del mundo contemporáneo. (...) La filosofía, hoy, tal como yo la concibo, puede en todo caso desempeñar verdaderamente su papel junto a la juventud.³²³

¿Por qué la juventud? Hay en la juventud cierta posibilidad de desatender a lo preexistente permitiendo una mínima distancia. Existe allí una vacilación que, por no incorporarse del todo a la realidad asentada, por estar en *falta* con respecto a las normas del mundo, puede alcanzar cierta errancia propia de la duda, cierto extravío con respecto al destino dispuesto por la generalidad epocal. La juventud nos enseña que la contingencia de lo que la humanidad cuenta-por-uno -de lo que la humanidad sostiene como su propia certeza-, es imperativa *sólo si se*

³²⁰ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 68.

³²¹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 68.

³²² Alain Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 17.

³²³ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 51 -52.

cuenta como necesaria, por lo que también ha de poder *contarse distinto*. La condición de la duda, más allá de toda particularidad, se dispone tan sólo al sostener esta distancia: concebir la incógnita de la falta como algo interno al mundo. Es un punto de errancia que como afirma Žižek, ya lo indicaba Descartes en su Discurso del método con su célebre observación de que “al viajar no sólo descubrió la extrañeza de otras costumbres, sino también que la propia cultura resulta no menos extraña, incluso ridícula, si se la ve con otros ojos.”³²⁴ Hay una distancia experimentable por el pensamiento que puede concebir con otros ojos, desviar la mirada, restarse a cualquier particularidad subrogada a su cuenta general encontrando un punto de fuga. Aquella condición humana que está presente en la juventud no es más que la posibilidad de romper con su tradición, corromper su propia finitud a partir de la extraña certeza de experimentar la realidad bajo la perspectiva diferencial de la Idea. Esta posibilidad del pensamiento remite a lo infinito y bordea en cierto sentido “algo inhumano”.³²⁵

Es inhumano en la medida hay un alcance del pensamiento que se desvía de lo ya asentado por lo humano. Su alcance no es sólo la duda de aquellos prejuicios ordenan a la humanidad, sino que la posibilidad de *la invención*, su carácter afirmativo. ¿por qué afirmativo? Porque al separar a la humanidad de su prejuicio, el pensamiento se enfrenta con contradicciones impensadas, y *pensar* en las contradicciones es enfrentarse con el descubrimiento de lo nuevo: “Si ustedes se inmiscuyen en una situación paradójica, o en una relación que no es una relación, o en un vínculo que no es un vínculo, entonces tienen que introducir un nuevo marco de pensamiento y decir sí a la posibilidad de pensar esa situación paradójica.”³²⁶

Entonces, este aspecto inhumano no es una negación de lo humano ni una indagación crítica. No descansa en contradecir ni criticar, sino que en garantizar lo inventivo: un acto afirmativo “en cuyo interior puede pensarse la [efectiva] *dislocación* de lo humano”.³²⁷ La cuestión es afirmar el sostenimiento de aquel “in” de lo humano como orificio que ha de permitir la perspectiva diferencial de lo nuevo, que sostenga la incógnita que vuelve concebible a lo *inventivo*.

El compromiso filosófico ha de leer esta inhumanidad como sitio pensable de su redefinición, como sitio para la posibilidad de una certeza genérica, separada de las formas

³²⁴ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 64.

³²⁵ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 67.

³²⁶ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 73.

³²⁷ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 74.

preconcebidas por la humanidad que puede disponer de aquello que une a la libertad con el azar, que puedan disponer a orientar nuevos pensamientos, a saber, Ideas.

Es a lo que Žižek, citando a Kant, refiere con la diferencia del *uso público de la razón* y la contraparte del *uso privado de la razón*:

lo que Kant denomina uso privado de la razón concierne al trabajo del servidor del Estado en el aparato del Estado. A los debates intelectuales (...) los denomina, por el contrario, uso público de la razón. ¿A qué apunta Kant? Para él, lo privado es, en primera instancia, la comunidad particular enraizada en un lugar, pero su idea es que, como intelectuales, deberíamos ocupar la posición de lo universal singular; es decir, de una singularidad que participa de la universalidad de manera inmediata, dado que perfora la representación de un orden particular. (...) Ese legado de Kant es hoy más actual que nunca. La idea de un debate intelectual que perfora el orden particular contradice la teoría conservadora según la cual únicamente la identificación total con las propias raíces permite ser hombre en el sentido empático de esta expresión. Conforme a esta teoría, se es completamente hombre en cuanto se es completamente austríaco, esloveno, francés, etc. Pero el mensaje fundamental de la filosofía consiste en que se puede participar de manera inmediata de la universalidad más allá de identificaciones particulares.³²⁸

La meditación cartesiana, tanto en Badiou como en la escuela eslovena, orienta a una distancia ante la Ideología del particularismo, despejando un terreno pensable para las Ideas universales-singulares.

Sin embargo, hay algo más que puntualizar. La humanidad, en tanto se apoya en su finitud, *de igual manera no se escapa de lo inhumano*. ¿Qué quiere decir esto? Como formulamos, los descubrimientos que interrumpen a lo prescrito son universales y su inscripción es independiente a que se ignoren o no. Sin embargo, como planteamos en nuestro primer capítulo, hay una segunda conclusión para la finitud: “el “ser en tanto ser” [su cuenta particular-general] es inseparable de su propia imposibilidad [real], (...) el propio discurso [materialista democrático] es estrictamente co-extensivo con una brecha.”³²⁹

Este punto es clave, y es quizás la principal problemática que la escuela eslovena sostiene a lo largo de sus trabajos respecto al descubrimiento de Freud y Lacan. Como afirmamos, hay una brecha interna que es inherente *a la noción de ontología misma*, y que

³²⁸ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 65.

³²⁹ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 220.

atraviesa en la multiplicidad de pensamientos -razón por la que Lacan se inmiscuye con libertad tanto en la filosofía, como en las matemáticas, la literatura, ciencia, etc-.

Desde nuestra lectura, esto remite en el fondo, a que la separatividad de las formas -la brecha disyuntiva- se mantiene *aún cuando* el pensamiento se apegue al ser (en lo Uno o lo múltiple). Recordemos lo antes desarrollado sobre la metafísica: la contingencia física, para no verse desdibujada, instala -en acto- su necesidad metafísica. Este montaje existencial permite que lo particular-general no sea ni “finito ni infinito”³³⁰. En cualquier forma en que se manifieste (como individualidad o comunidad), *es en sí mismo curvado*, es una *finitud fallida* en tanto media la nada para tramitar esta brecha. La efectiva mediación metafísica exhibe a lo físico con su sesgo, exhibe lo propiamente inhumano de lo humano como el carácter internamente innecesario y patológico de su necesidad supuesta: el *discurso* [materialista democrático] *está implicado en la hiancia*.³³¹

Lo que el descubrimiento psicoanalítico nos enseña es que la separatividad de las formas *es el sitio* de la duda-intemperie interna a todo pensamiento. Y si esta separatividad no se orienta en disyunción para las verdades, si ese “in” de lo humano no se orienta a novedades que transformen a la humanidad, *su negatividad interna tendrá efectos desastrosos*. En efecto, el desastre es lo que la ideología exhibe epocalmente en su inercia como propio sesgo de su pensamiento.

Recordemos del concepto de lo real:

Lacan concibe a lo real como el punto de imposibilidad/contradicción interna del ser, y por eso mantiene que lo real es el hueso en la garganta de toda ontología (...) En otras palabras, lo que está en juego aquí es, primero, una imposibilidad [real] que le pertenece al ser y no (solo) al acontecimiento.³³²

Vale decir: la brecha de lo real -que el psicoanálisis llama sexualidad en cuanto al cuerpo e inconsciente en cuanto a la lengua- se mantiene tanto en la Subjetividad Fiel al *acontecimiento*, como en la desorientación inerte prescrita-al-ser. Esta cuestión la desarrollaremos a partir de lo que Badiou formula como sujeto reactivo y oscuro.

³³⁰ Alain Badiou, *La filosofía frente al comunismo. De Sartre a hoy*, 22.

³³¹ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 220.

³³² Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 218-219.

Sujeto Fiel, sujeto reactivo y sujeto oscuro

Hemos pensado la lectura afirmativa del acontecimiento y su Sujeto Fiel. Sin embargo, Badiou indicará la existencia de otros dos sujetos-pensamientos posibles en relación al acontecimiento: el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. Ambos son modos de negar el acontecimiento. El sujeto reactivo:

ve con claridad que pasa algo, pero prefiere no interesarse en eso e incluso, si es posible, que nadie se interese, porque se inclina por mantener las leyes establecidas (...) El sujeto reactivo no dice que la cosa no ha existido, reconoce que tal vez haya pasado algo, pero agrega: "es mejor no interesarse en eso"³³³

Hay en este sujeto, un rechazo indiferente que "niega la efectividad del acontecimiento, puesto que sostiene que el mundo anterior puede y debe persistir tal cual".³³⁴ Por otro lado, tenemos al sujeto oscuro, aquel:

niega lisa y llanamente que haya pasado algo y se propone destruir toda fidelidad por considerarla un mito, algo nocivo y falaz. (...) el sujeto oscuro, en particular, experimenta mucha inquietud por la existencia de personas que pretenden que ha pasado algo, ya que él sostiene por su parte que no pasó nada en absoluto.³³⁵

Hay en este sujeto un rechazo hostil que oculta al acontecimiento. El sujeto oscuro, en el fondo, "quiere la muerte del cuerpo nuevo".³³⁶ Es un ánimo contrarrevolucionario, que envés del acontecimiento, invoca un sostenimiento "*sustancial*: una Raza, una Cultura, una Nación o un Dios".³³⁷

Podemos identificar una comunión entre el sujeto-pensamiento reactivo y oscuro: ambos están dentro de la finitud de lo particular-general. Sus límites se componen de su generalidad (pertinente o sustancial), y de su particularidad. La segunda está compuesta por

³³³ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou* (Adrogué: La Cebra, 2023), 36 - 37.

³³⁴ Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 101.

³³⁵ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 36 - 37.

³³⁶ Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 103.

³³⁷ Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 103.

una parte sustantiva y otra adjetiva: en su veta sustantiva hallamos “la particularidad biográfica, el Yo como eso que se imagina que puede y debe expresarse”.³³⁸ En la adjetiva hallamos “la particularidad comunitaria, étnica, lingüística, religiosa, sexual, etcétera.”³³⁹ Para nosotros, la particularidad y generalidad son parte del prejuicio. Poner en duda lo preconcebido compromete desnaturalizar tanto a la particularidad sustantiva como adjetiva. Sin embargo, la duda no queda allí, sino desorienta. Debemos encauzar la duda extranjera en incógnitas volcadas a nuestro punto fijo: ¡hay acontecimientos!

El sujeto Fiel, entonces, es el pensamiento de la *efectiva aparición de las verdades*. El nombre de su efectividad es la Idea, en tanto, la “incorporación a un proceso de verdad”.³⁴⁰ La Idea es la mediación que vuelca cualquier individualidad o grupo hacia verdades, donde, por supuesto, las individualidades y comunidades son siempre soportes de su pensamiento. Sin embargo, la Idea separa las formas dialectizando la realidad particular-general hacia la decisión disyuntiva de descubrimientos universales-singulares. Esta separatividad permite perder cualquier intento de autoría yoica (grupala o individual) focalizándose en su posibilidad desviada. Como afirmamos, las verdades son orificios transversales, horadan la particularidad del prejuicio, y cualquier intento de cierre en su generalidad (pertinente o sustancial).

³³⁸ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 44.

³³⁹ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 44.

³⁴⁰ Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 113.

Breve diagnóstico de la época: De la finitud Ideológica a lo infinito de la Idea.

Ejemplo entre la ciencia y el psicoanálisis.

Freud en 1917 publica “Una dificultad del psicoanálisis”.³⁴¹ En este texto desarrolla lo que llama las “tres grandes afrentas” hacia la humanidad, donde, citando con Žižek:

Primero Copérnico demostró que la Tierra gira alrededor del sol, con lo que nos privó a los humanos de un lugar central en el universo. Luego Darwin demostró que venimos de una evolución ciega y nos destronó de nuestro lugar de honor entre los seres vivientes. Finalmente, cuando Freud develó el rol predominante del inconsciente en los procesos psicológicos, resultó que nuestro yo ni siquiera mandaba en su Propia casa.³⁴²

La primera gran herida narcisista Freud la llama cosmológica, la segunda biológica y la tercera psicológica.³⁴³ Lacan, a propósito de la herida cosmológica, habla de una similitud entre la teoría geocéntrica propuesta por Ptolomeo y la teoría heliocéntrica de Copérnico. En el “Seminario 20. Aun” Lacan expresa que:

no está de más evocar que si en alguna parte hubo revolución no fue ciertamente con Copérnico. Desde hace tiempo se había propuesto la hipótesis de que tal vez podía ser el sol el centro en torno al cual las cosas giraban. Pero ¿qué importa? Lo que importaba a los matemáticos era, seguramente, el punto de partida de lo que gira. La rotación eterna de las estrellas de la última de las esferas suponía, según Aristóteles, la esfera de lo inmóvil, causa primera del movimiento de las que giran. (...) Ya es maravilla que, a partir de esa rotación, de ese giro eterno de la esfera estelar, haya habido hombres que forjaran otras esferas, que concibieran el sistema llamado ptolomeico, (...) Copérnico sólo agregó la observación de que tal vez el movimiento de las esferas intermedias podía expresarse de otra manera. Que la tierra estuviese o no en el centro no era lo que más le importaba.³⁴⁴

³⁴¹ Sigmund Freud, *Obras completas. Sigmund Freud: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (caso del hombre de los lobos), y otras obras* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 131.

³⁴² Žižek, *Cómo leer a Lacan*, 12.

³⁴³ Freud, *Obras completas. Sigmund Freud: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (caso del hombre de los lobos), y otras obras*

³⁴⁴ Jaques Lacan, *Seminario 20, Aún*, (Argentina: Paidós, 2006), 54-55.

Copernico experimenta un acontecimiento científico que lo conduce a demostrar que la tierra gira alrededor del sol. Horadó los saberes del pensamiento ptoloméico quitando a la tierra como un centro. Sin embargo, sostendrá Lacan que su trabajo fue inacabado, en tanto, no hizo más que conservar la causa primera de un <centro> como el punto de partida de lo que gira, antes presente en el sistema ptolomeico: tan solo hizo el desplazamiento de una esfera (la tierra) hacia otra (el sol). Por lo que, aunque Copérnico posibilite la negación de la concepción de la tierra como el lugar central del universo, podemos ver que solo Johannes Kepler con la idea de la elipse hace *la negación de la negación* de esta afirmación: en su teoría no sólo niega a la tierra como centro del universo a la base del pensamiento ptolomeico, sino que niega a aquel saber junto con su matriz de sentido -la concepción céntrica misma de los sistemas planetarios.

Esto nos demuestra que el gesto de Kepler es una radicalización del descubrimiento de Copérnico. Su descubrimiento permitió una superación radical del sistema ptolomeico. Vemos aquí, que lo que fue para Copérnico un acontecimiento, erotizó a otro acontecimiento constatado en Kepler: con las leyes de Kepler se demuestra que las órbitas de los sistemas planetarios suponen un descentramiento, vale decir: hay un movimiento elíptico descentrado, y no esférico, donde los planetas no giran alrededor de un centro (el sol) sino que caen “hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco, y, en el punto simétrico, no hay nada.”³⁴⁵ Por lo que, en Kepler hay la aparición de un problema que va más allá de un contenido meramente sustituible entre tierra o sol: en su descubrimiento se juega la superación del pensamiento aristotélico de la esfera de lo inmovil. Por lo tanto, *hay un hilo que une a Copérnico y Kepler*: el agujero que primero atraviesa a la tierra demostrando su órbita alrededor del sol, luego se radicaliza agujereando la noción misma de centro, que formaliza al sol como una estrella descentrada de la cual caen elípticamente sus planetas orbitantes.

Encontramos otro ejemplo del hilo del procedimiento de verdad en la evolución. Robert Sapolsky describe las grandes revueltas por parte de sociobiólogos en relación a la idea propuesta por Stephen Jay Gould y Niles Eldredge llamada “Equilibrio puntuado”, a saber, que la evolución no funciona de forma gradual: “la mayoría del tiempo no pasa nada, la evolución se produce en sacudidas intermitentes, rápidas y drásticas (...) había grandes periodos de estasis, de fósiles que no cambiaban y entonces, en un abrir y cerrar de ojos paleontológico, aparecía una rápida transición a una forma muy diferente.”³⁴⁶ Esta propuesta fue “incendiaria” para la disciplina en la medida en que tocó el “centro estable” de la sociobiología y su forma

³⁴⁵ Lacan, *Seminario 20, Aún*, 56.

³⁴⁶ Robert N. Sapolsky, *Compórtate* (España: Capitán swing, 2019), 412-413.

desarrollista de entender la evolución: puso en tela de juicio su percepción de eterna continuidad dotada de sentido y de “homeostasis” con: una *discontinuidad morfológica* que desvía todo intento de estabilidad gradual. Sin embargo, encontramos en Sapolsky una relativización de aquel descubrimiento en tanto se resta de apostar por una superación del gradualismo “desarrollista” a partir del “equilibrio puntuado”. Por el contrario, sostiene una disputa inconclusa atendiendo ambigüamente la validez del gradualismo: afirma que es posible interpretar ciertos períodos graduales en estos saltos no graduales, formulando que existe una “dependencia de la perspectiva”, una dependencia en la forma en que los procesos evolutivos sean concebidos a partir de su particularidad temporal -como condición necesaria, para un paleontólogo, sólo a partir de una óptica de miles de años de distancia, recién podrá discernir un proceso gradual comprensible, mientras que en la biología molecular, bajo el contexto de horas o minutos se pueden contemplar cambios que evidencian el disparo de una “gradualidad” genética-.³⁴⁷

Aquí, debemos objetar, lo problemático es la ambigüedad con la que Sapolsky admite el gradualismo, ya que exige cierta necesidad de encontrar una intencionalidad, de hacer “como si” la evolución fuera coherente: su concepción se mantiene en pie sólo en la medida en que se fuerza una hoja de ruta preconcebida sobre estos saltos evolutivos no graduales, permitiendo cierto dominio del tiempo que le otorgue sentido a estos saltos sin-sentido -definiendo así, bajo retrospectiva, una visión acomodada a su constelación teórica que determine el éxito de las especies y sus procesos adaptativo-, pero, ¿no hay acaso una inconsistencia poco rigurosa dentro de esta resignificación? Aquí está “lo que resulta tan insoportable en el descubrimiento de Darwin: no que el hombre surja de la evolución natural, sino el carácter mismo de esta evolución -caótica, no teleológica, que se burla de toda “armonía de la mente con el mundo”.”³⁴⁸ O como afirma Campbell respecto a los descubrimientos de Darwin en disputa con Jean-Baptiste Lamarck:

Donde Lamarck se detiene en la razonabilidad y confianza de la naturaleza, Darwin saborea sus excentricidades y desviaciones, incluso por momentos sus ridiculeces. Estaba marginal, de lo que funcionaba mal, para sostener su selección natural. (...) Se podría decir que la naturaleza ha obtenido placer al acumular contradicciones para poder quitar toda apoyatura a una teoría de la armonía preexistente entre los mundos internos y los externos. He aquí la quintaesencia del

³⁴⁷ Sapolsky, *Compórtate*.

³⁴⁸ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017), 195.

darwinismo. Nada de creación especial, de adaptación perfecta, de sintonía dada entre la mente y el mundo. Fueron precisamente las desarmonías las que cautivaron la imaginación de Darwin.³⁴⁹

Hay aquí la necesidad de defender una “sintonía dada entre la mente y el mundo” para no perder el timón que garantiza el gradualismo desarrollista pareciese no ser producto del contenido tras la evidencia empírica de la evolución, sino más bien nuevamente la matriz de pensamiento de la continuidad *dotada de sentido*. Esto es lo que con Lacan podemos llamar “sujeto supuesto saber”: es posible suponer una “posición intencional” inherente al proceso natural (...) sólo si aceleramos [o ralentizamos] el movimiento natural”,³⁵⁰ sólo si vemos la naturaleza a favor de ciertas constelaciones temporales que resguarden un horizonte central - que deje la particularidad pensante como protagonista-, vale decir, una posición intencional dotada de un supuesto saber donde las cosas surjan “como si” cumplieran con la garantía egosintónica del sentido.

Lo problemático de esto es que, como vemos, no existe una garante sintonía dada entre la mente y el mundo: el “Equilibrio puntuado” expone un elemento irreductible de saltos contingentes que sólo después de su transformación contingente, retroactivamente, pueden ser resignificados y dotados de un sentido. Por lo que, en la evolución hay un conjunto de descubrimientos independientes a la significación, que sabotean la armonía comprensible y el intento de dominio de una conciencia transparente de los fenómenos. Por tanto, el equilibrio puntuado demuestra que la evolución no es más que un conjunto de transformaciones azarosas sin garantía que no se cobijan en el ideal armonioso de “constante desarrollo” del gradualismo.

Siguiendo el hilo reflexivo de esta problemática podemos ver que dentro de la teoría de la evolución no sólo se compromete esta concepción gradualista, sino que también lo que quizás es su telón de fondo: la inconsistente suposición del carácter adaptativo de los seres vivos. Un “nuevo orden no puede explicarse en términos de “adaptación”; no es sólo que falte *un ad quem* unívoco (¿adaptación a qué?), tampoco puede presuponerse un agente unívoco (¿adaptación de qué?).”³⁵¹ Aquí está la crítica al paradigma panglossiano que supone que todo lo que la naturaleza ha producido ha sido por un “bien” determinado: esto no se trata simplemente de que “si una especie de hormigas esclaviza a otras, si los orangutanes macho violan frecuentemente a las hembras, y si durante cientos de miles de años los machos

³⁴⁹ Žižek, *Visión de paralaje*, 195. Texto no traducido al español, la referencia original es: Jeremy Campbell, *The liar's Tale* (Nueva York: Norton, 2001), 27.

³⁵⁰ Žižek, *Visión de paralaje*, 317.

³⁵¹ Žižek, *Visión de paralaje*, 259.

homínidos beben leche directamente de su contenedor, esto sea porque de alguna manera «tenía» que ser de esa forma»³⁵². No, si algo significa la adaptación no es otra cuestión más que la inercia resultante de cada destello contingente que encauza el rumbo de las especies. Esto es, la tendencia a un estasis azaroso y sin-sentido con una dirección no garantizada que, en cuanto no se vea interrumpida, seguirá en su inercia³⁵³. Aquí, nuevamente podemos ver cómo el hilo del acontecimiento evolutivo darwinista de una evolución no teológica se radicaliza con el acontecimiento no teleológico.

Esta es quizás también la interrogante que el psicoanálisis sostiene respecto a la psicología. Desde varias corrientes psicológicas, las psicoterapias -conductuales, cognitivas, integrativas, entre otras- se han sujetado desde el mantra de *eliminar conductas desadaptativas para incrementar conductas adaptativas*. Para que esta afirmación tenga sentido, se requiere que la “adaptación” se remita a cierta inercia en la especie, desde la cual exista alguna conducta “desadaptativa” -que difiera a su inercia- por la cual trabajar en contra -para proteger el estado de las cosas-. Esta afirmación no deja de ser interesante: pareciese que el ser humano es la única especie que necesita de seres humanos -psicólogos- para hacer cumplir la teoría de la adaptación en los seres humanos mismos. Sostendremos que este control por la adaptación no es casual en la medida en que deja entrever la existencia de cierta inconsistencia estructural de la especie humana: tan sólo puede existir un apremio por adaptar si es que ya existe en lo humano *un núcleo desadaptativo*. En otras palabras, la necesidad forzada de nuestra adaptación no expone más que un cierto carácter radicalmente desadaptativo que impulsa al trabajo terapéutico, más bien, como un intento de salvaguardar cierta rítmica Ideológica que la especie proponga.

Por este motivo, la diferencia de los animales con el ser humano surge exactamente en que algo falla en la forma armoniosa del funcionamiento del reino animal respecto a sus “pautas de acción fija” otorgadas por el instinto. La pulsión no está pautada como el instinto, es una acción indeterminada que corrompe con el natural funcionamiento animal, es un desvío respecto a la naturaleza salvaje; no es que el ser humano se haya desarrollado desde una naturaleza “instintiva salvaje” hasta alcanzar cierto nivel de “racionalidad civilizada”, la cual nos permita “reforzar” nuestra adaptación misma: el ser humano ya en su momento de supuesta “naturaleza instintiva” primitiva tenía una estructura radicalmente distinta a la del

³⁵² Sapolsky, *Compórtate*. 421.

³⁵³ Sapolsky, *Compórtate*.

funcionamiento de las demás especies; ya era radicalmente desadaptado a los parámetros de funcionamiento de las demás especies. Y aquí es donde nos es necesario ahondar en una lección básica del psicoanálisis:

la desadaptación radical y fundamental del hombre, su mal-adaptación a sus contextos. En su aspecto más radical, "ser humano" consiste en su "desparejamiento" con la inmersión en el propio medio ambiente, en seguir un cierto automatismo que ignora las exigencias de adaptación (...). El psicoanálisis no es "determinista" ("lo que hago está determinado por mis procesos inconscientes"): [al contrario] (...) provee el mínimo de libertad a una conducta no atada a la actitud utilitaria y de supervivencia.³⁵⁴

Lo humano se desvía de los saltos contingentes y congelamientos inertes de las demás especies dejándonos un mínimo de libertad que nos permite contener contingencias que transformen nuestras prácticas. Esto nos muestra el «desvío» del psicoanálisis respecto a la psicología, en cuanto, el psicoanálisis precisamente atiende a esta falla en la adaptación, a una falla en la inercia/estasis que materializa, por lo demás, la problemática de la psicología misma. La adaptación es un asunto de la *condición científica*, y singularmente de la verdad de la ciencia evolutiva. *Omitir a la verdad amorosa* que está remitida a la subjetividad humana, y que como vemos es una verdad diferenciada de la adaptación, es hacer una sutura científica que no permite sitio el alcance pensable de las verdades amorosas -formalizadas por el psicoanálisis.

Siguiendo este punto, podemos agregar que *no es sólo una sutura*, sino que, tanto como en la defensa ptolomeica, como en la defensa desarrollista, hay también una prescripción en el ser, en la primera prescrita al pensamiento esférico y en la segunda, prescrita a una evolución teleológica. Pero, en el caso de la psicología hay *una prescripción al narcisismo*. Si nos remitimos a las últimas páginas del texto "Una dificultad del psicoanálisis", vemos como Freud interpela la figura del lector, diremos, de pereza "ptolomeica" de la psicoterapia, aclarándole:

Lo anímico en ti no coincide con lo consciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas (...) esas noticias de tu conciencia son incompletas y a menudo sospechosas (...) Te comportas como un déspota absoluto que se conformara con las

³⁵⁴ Žižek, *Visión de paralaje*, 303 - 304.

informaciones que le brindan sus consejeros áulicos y no descendiera hasta el pueblo para escuchar su voz.³⁵⁵

A partir de lo expuesto, nos es lícito preguntar: ¿La psicología busca estudiar los saberes y técnicas suficientes para brindar a la perfección el rol de “consejeros áulicos” para la “adaptación” del individuo, o más bien busca estudiar y trabajar los atolladeros tras la subjetividad yendo a sus máximas consecuencias, más allá de la perezosa adaptación ideológica propuesta?. Diremos que esta pregunta marca una decisión disyuntiva entre la defensa “ptolomeica” propuesta por el egoísmo de la época (psicología) y el gesto cartesiano de poner en duda “los principios sobre los cuales todas las antiguas opiniones descansan”.³⁵⁶ Alenka Zupančič afirma que en cierto sentido la psicología no solamente se ha mantenido desde una posición perezosa de “consejeros áulicos”, sino que en definitiva, la psicología ha sostenido la sistemática misión de eliminar a la psicología misma: “la psicología “científica” oficial parece ser necesaria para descartar *a la psicología misma*, en tanto esta última podría implicar [develar] un tipo de causalidad fundamentalmente diferente de la llamada causalidad natural.”³⁵⁷

No se trata de que el psicoanálisis no haya podido traducirse correctamente a los saberes científicos por caer en inconsistencias teóricas, sino que quizás exactamente lo contrario: implica brechas y contradicciones que, como con el sistema ptolomeico y el gradualismo, comprometen una transformación en la concepción teórica misma de esta materia científica. Quizás podríamos decir que la permanente intervención de la “ciencia” en la psicología no sólo ha sido para sintomáticamente evitar un paso kepleriano en esta disciplina ptolomeica, sino que, de paso, ha ayudado a llenar nuestros vacíos de causalidad “natural” estructural para no perder la armonía de la “ciencia” imperante -lo cual explica la aceptación de un holismo de terapias que, más allá de la profundidad de sus fundamentos científicos, lo principal es que cumpla con su fin del bienestar ideológico/adaptativo-.

Por lo tanto, vemos en la psicología: una sutura científica y una prescripción narcisística. Diremos que el descubrimiento del psicoanálisis -y su lucha- es despsicologizar la

³⁵⁵ Freud, *Obras completas. Sigmund Freud: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (caso del hombre de los lobos)*, y otras obras, 134-135.

³⁵⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (Madrid: Alianza editorial, 2011), 58.

³⁵⁷ Agon Hamza & Frank Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 116.

obtención armónica que impone la psicología asumiendo el riesgo de pensar lo psicológico con sus contradicciones internas:

“Psicología”, en la perspectiva psicoanalítica, no es simplemente el efecto de la estructura (psíquica y social), es también el efecto de una «brecha» en esta estructura. Es inseparable de, e inexistente sin, la estructura, pero, al mismo tiempo, no puede reducirse a ella, en la medida que (cor)responde a algo en la estructura que no está completamente ahí. Y de esto es de lo que el concepto freudiano de lo inconsciente —particularmente en su lectura lacaniana— se trata.³⁵⁸

El psicoanálisis expone, como surge con el descentramiento kepleriano y el “Equilibrio puntuado” no gradualista, una <brecha> que no se sostiene de los “intereses” de una ontología prescrita, sino que asume *la dislocación de su pensamiento*.

En esta dislocación se hallan tres implicancias a propósito de lo que hemos trabajado sobre el agujero de las verdades: (1) la pérdida de la ideología que asume no captarse en la pereza de encarcelar al pensamiento en su prescripción céntrica, desarrollista o psicologizante. (2) La asunción de la incógnita, de la falta-deseo orientada al encuentro. Y (3) el Sujeto Fiel, que en cuanto emerge con su pensamiento nuevo (amoroso o científico), sostiene su disyunción inscrita a la inmanencia de la verdad y sus consecuencias ($\varepsilon \rightarrow \pi$).

Aquí hay algo importante que podemos incluir en cuanto al acontecimiento y sus consecuencias. Repasemos, su trayecto emerge a partir de “la contingencia brutal del acontecimiento”³⁵⁹ -lo que anteriormente designamos con Badiou como: ε -. Esto nos invita a decidir sobre él: si concebirlo como un acontecimiento o rechazarlo -que, en el caso de su rechazo, destina a un prescripción-al-ser pensamiento reactivo u oscuro-. Luego, viene el momento que designamos π , las consecuencias de su sostenimiento. Pues, podemos incluir que en las consecuencias de una verdad, allí donde se juega su sostenimiento, se compromete una construcción “punto por punto”³⁶⁰. El hilo de las verdades se desprende a partir de sus puntos por los que pasa, y este pasaje son los momentos donde se hila -o no- el deseo de lo nuevo. Badiou dirá que aquí estamos “ante la instancia de una decisión, es decir, ante el «sí» o el <no>.”³⁶¹

³⁵⁸ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 116.

³⁵⁹ Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 118.

³⁶⁰ Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 118.

³⁶¹ Badiou, *¿Qué es vivir?*, 108.

Las decisiones se juegan punto por punto tensando la disyunción entre la idea y la ideología prescrita-al-ser, donde los *síes* remiten a la idea y los *noes* a la ideología. Es una cuestión de fidelidad. Por tanto, podemos ejemplificar: el paso del pensamiento copernicano al kepleriano se permite a partir del <si> en cuanto a de perder la noción ideológica de centro que comprometía el formalismo científico de la constelación de los planetas. El paso de la evolución darwiniana al del equilibrio puntuado remite al <sí> diferenciado del desarrollismo teleológico, etc. La fidelidad al acontecimiento no es más que la exposición a situaciones “anteriormente desconocidas”³⁶² donde conflictuar la incógnita para acarrear sus consecuencias y no olvidar la Idea.

Ejemplo entre la política y el psicoanálisis.

Empezaremos con una propuesta respecto al sujeto reactivo: *lo general es indiferente respecto a sus particularidades y lo particular es indeciso sobre su generalidad*. El margen general cuenta su multiplicidad de particularidades biográficas, y permite que convivan cada una con sus adjetivos, *pero* sin incidir de forma comprometedora. No es más que la indiferente cuenta-por-uno de lo finito y sus múltiples identidades subrogantes. Lo general permite el flujo y acumulación de las particularidades, empero, son meros datos que no intervienen en el marco preconcebido. O con los términos que hemos desarrollado, el sujeto reactivo despliega un sitio de pensamiento de diversas potencialidades de cuerpos y comunicaciones-contratos de lenguas (con su jurisdicción contextual, cultural, de género, etc), pero la generalidad *se concibe intacta*. Por otro lado, lo particular no da sitio a una decisión singular que dé salida respecto al mundo tal cual es. Se mantiene indeciso. No se admiten decisiones que sean nombres-de-más suplementarios para la cuenta-por-uno, y que por lo tanto, interrumpen la generalidad con un tránsito formal de universalidades. Dentro de su generalidad, se pueden acumular diversas identidades particulares, incluso pueden haber remezones que intervengan lo general, pero, se deniega e ignora *la posibilidad formal* de la ruptura universal. No es concebible comprometer a la estructuralidad general-particular. Esto es lo que anteriormente afirmamos con estas palabras: *las diferencias particulares son de una mismidad general*, por lo que se estancan en una inercia que no admite pensar como múltiples a los *descubrimientos singulares mismos*, *en tanto atraviesan diferencias universales*.

³⁶² Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 118.

Un ejemplo de esto se puede encontrar con Alenka Zupančič, cuando interpela al género y su rechazo respecto al problema psicoanalítico de la sexualidad:

Creo firmemente, quizá contra todo pronóstico contemporáneo, que el filo político inherente y radical de la sexualidad consiste en cómo nos compele a pensar la diferencia. Una diferencia que hace la diferencia. (...) En el movimiento LGBTQ+ percibo un curso general o un destino similar al del movimiento feminista, que es un giro *desde* la batalla alineada con la lucha política por la transformación social, *hacia* un movimiento identitario y la lucha por el reconocimiento.³⁶³

Esta problemática se asocia a la concepción de sexualidad que anteriormente desarrollamos, y que nos permitió pensar el alcance de las verdades amorosas:

¿qué es la diferencia sexual si no rehuimos pensarla? La diferencia sexual no es una diferencia entre los “géneros” masculino y femenino; no comienza como una diferencia entre distintas entidades/identidades, sino como una imposibilidad ontológica inherente al orden discursivo en cuanto tal.³⁶⁴

Es la división interna a todo individuo que demuestra *su* piso socavado, como sitio que precisamente permite que pueda *pasar lo imposible*. Cuestión que sucede en la verdad amorosa y también, bajo su pensamiento heterogéneo, en la verdad revolucionaria de la política. Zupančič localiza en el rechazo a la sexualidad, un movimiento identitario que prescribe en la finitud, obturando el alcance tanto de la verdad política como también amorosa:

es lo que tiende a perderse en las políticas de identidad-reconocimiento, así como en el giro terminológico desde el “sexo” —que originalmente refiere a la división, al corte— al “género” [y que implica obturar la expropiación amorosa a un asunto de identidades particulares]. (...) Esta es una lección freudo-lacaniana fundamental: el sexo no es algún dominio o sustancia (...) sino que es, en primer lugar, la contradicción inherente del habla; le tuerce la lengua, por así decir. Debido a lo cual podemos cubrir al sexo con todas las identidades que queramos, pero el

³⁶³ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 121.

³⁶⁴ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 122.

problema seguirá ahí. Es en este sentido que el sexo —en tanto división, imposibilidad y “lucha sexual”— es bloqueado cuando el “sexo” es reemplazado por el “género” y la multiplicidad de identidades de género.³⁶⁵

La verdad tuerce a la lengua. La potencialidad de cuerpos y la efectiva comunicación de lenguas no garantiza la radicalidad de las verdades. La verdad desencaja la realidad allí donde remite a lenguas fundantes que conviertan cuerpos. Aquí, lo general del género (su conjunción) es indiferente a que aparezca la singularidad de un agujero *entre* sus identidades. Y las particularidades se suman en su inclusión, sin garantizar una desviación conjunta. La emergencia de una verdad, tanto política como amorosa, responde a una singularidad diferencial, para todos y no para algunos (como el humor identitario). Lo universal-singular, muy por el contrario, atraviesa la realidad particular-general sólo en tanto se asume perder la garantía identitaria y garantizar la implicación deseante y extranjera de nuevos pensamientos.

Esta es la razón por la que el psicoanálisis critica la fórmula LGBTQ+. Concordamos en dignificar la subjetividad, garantizar los derechos, pero su dignidad no se garantiza en la identidad. Es más, para el psicoanálisis, la identidad en sí misma *falla*. Por este motivo, Zupančič advierte que las personas:

en sus cuerpos y sus identidades sexuales, (...) son propensas a tener todo tipo de dudas tormentosas e incertidumbres sobre este asunto. Hay una razón para esto, y fue Freud el primero en señalarlo: la sexualidad se le apareció a Freud redoblada por su propio *impasse* y dificultad inherente.³⁶⁶

Esto es no es más que lo real en Lacan: la realidad de cada individuo es curvada metafísicamente, está acechada por una duda interna al pensamiento que hace padecer la vida, constelando su placer y displacer, sus armonías y asperezas. Demuestra que la particularidad está encauzada por contradicciones internas no coincidentes con la concientización individual -remitidas a lo inconsciente que las divide. La subjetividad puede mantenerse inerte en su identidad, pero su curvatura real insiste que excediendo y se sustrayéndose a todo intento de

³⁶⁵ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 123.

³⁶⁶ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 122.

asentar su juicio preconcebido, a todo intento de intento identitario. Esto real de la sexualidad es exactamente el “+” de la identidad (LGBTQ):

Como lo sostuve algún tiempo atrás: el sexo y la diferencia sexual, tal como las entiende el psicoanálisis, *están siempre en el +*. No porque el sexo eluda cualquier comprensión simbólica positiva o identidad, sino porque el sexo es donde lo simbólico tropieza contra su propia falta de identidad, su propio impasse e imposibilidad. (...) en la fórmula LGBTQ+, y en muchas de sus versiones más largas, las identidades se forman mediante la externalización de la diferencia (...) Y cuando una nueva identidad es formada, y por tanto una nueva letra agregada, simplemente empuja el +, en tanto marcador de la diferencia, un poquito más allá.³⁶⁷

Este punto es sumamente importante, la suma de identidades externaliza el alcance pensante -su desviación y desarmonía interna-. Esta suma de identidades particulares *son de una mismidad* general que se acumula, pero mantiene su inercia. Nosotros, por el contrario, apostamos a admitir pensar lo “+” como *la singularidad misma que hace la diferencia universal*. Hay una potencia de la diferencia que no está en la suma acumulativa -como desarrollamos con el infinito virtual-, sino que está en lo afirmativo del infinito actual: pensar lo nuevo, no como la suma de derechos particulares, sino que el sostenimiento de *derechos universales* (que *atravesen* las etnias, géneros, culturas, etc). Zupančič concluirá con esto:

La lucha emancipatoria nunca funciona verdaderamente a través de la enumeración de una multiplicidad de identidades para luego declararlas y abrazarlas a todas como iguales (o como lo mismo). No, funciona movilizandando la diferencia absoluta como medio de universalización en una lucha emancipatoria.³⁶⁸

Esta lucha, la podemos ejemplificar con el estallido social del 18 de octubre en Chile³⁶⁹. Si recordamos a las personas en las calles, habían múltiples banderas de diferentes identidades (feministas, mapuches, LGBTQ+, etc), pero estaban todas *atravesadas* por una misma singular causa: un “+”. Lo que unía a la gente en las calles no era más que aquello imposible por lo

³⁶⁷ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 124.

³⁶⁸ Hamza & Ruda, *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*, 124

³⁶⁹ Este ejemplo lo cito de una clase del profesor Gastón Molina.

preexistente: un inexistente para lo prescrito, *pero de pie*, y en masa. Y bien, esta es una definición del acontecimiento: “*lo que vuelve posible el ponerse de pie del inexistente*”³⁷⁰.

Utilicemos los términos desarrollados, en el estallido hubo nombres-de-más que apuntaban al acontecimiento. Hubo ejemplarmente un singular nombre *genérico*, a saber, un nombre azaroso que atravesaba la cumbre de lo prescrito con una libertad absolutamente disruptiva. Este nombre para algunos aún persiste, y quedó registrado en la llamada “*plaza dignidad*” -el sitio donde se concentró la revuelta.³⁷¹ *Dignidad* fue un significante que atravesó a las identidades, enunciando un inexistente por lo cual las personas se pusieran de pie contra la generalidad-particular. Sin embargo, no hubo un sostenimiento a la novedad que organizaba su posibilidad fiel.

Empero, no debemos bajar la frente. Si la dignidad permanece ausente, esto ausente puede presentificarse afirmativamente. Debemos retomar a Rimbaud: allí donde enunció que “la verdadera vida está ausente”³⁷², nosotros podemos decir: la Dignidad está ausente. Y por lo tanto, hace-falta. Deseamos dignidad.



Resumamos. El sujeto reactivo se resta de un sitio discernible para la irrupción de una novedad que *se desvíe de lo particular-general*. Su imperativo rechaza implícitamente a la novedad en tanto deja a lo general y a lo particular intactos. Es sólo una sumatoria de innovaciones pertinentes a la jurisdicción de la lengua que no hacen más que *repetir diferentes modos de sostener su matriz*. En el caso del sujeto oscuro, se impone al marco general como la forma de particularidad bajo el nombre sustancial identitario: religioso, nacionalista, patriarcal, etc. A diferencia -indiferente- del sujeto reactivo, que ronda en cuerpos gozantes y lenguas contractuales, la particularidad y la generalidad del sujeto oscuro se consuma en “un supuesto cuerpo puro trascendente”³⁷³ y una lengua que rige de forma autoritaria. Es una defensa de lo Uno que elimina, desde su sustancia identitaria, cualquier novedad que interrumpa a su

³⁷⁰ Alain Badiou, *El despertar de la historia*, (Buenos aires: Nueva visión, 2012), 63.

³⁷¹ Fernanda Paúl, *Protestas en Chile: 4 claves para entender la furia y el estallido social en el país sudamericano*, BBC News Mundo, 23 de octubre del 2019, El <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50115798>.

³⁷² Rimbaud, *Una temporada en el infierno*, 31.

³⁷³ Badiou, *Lógicas de los mundos*, 649.

particularidad-general, y por supuesto, cualquier otro particular-general que lo desarmonice (desde prácticas patriarcales, xenofobia, etc, hasta guerras, genocidio, etc).

Hoy, siguiendo a Badiou, tanto el pensamiento reactivo como el oscuro -en sus diferencias-, contra el acontecimiento singular-universal, imperan de forma indiferente y exhaustiva como “figuras de la dictadura de lo particular”³⁷⁴. Esta alianza reactiva-oscura, la propondremos como la primera característica *central* de la Ideología de la época -que intenta evitar su descentramiento-. Esta mediación obtura la posibilidad del nivel infinito del pensamiento con un significante *curvado hacia lo finito*, con un significante que, ya sea en lo Uno impositor o lo múltiple indiferente, se sostiene en el <montaje> ejemplar de la época que preconice a la realidad curvada hacia un “*pathos* del fin”³⁷⁵. Debemos recordar que la Ideología, como afirma Bruno Bosteels: “no esconde nada en absoluto o [más bien] esconde esa “nada” de la estructura que “es” el sujeto [entendido como causa estructural]”³⁷⁶. O en palabras de Badiou, la ideología es lo que indica “la exclusión *específica*, la ausencia *pertinente*, o sea la determinación, o “estructuralidad” de la estructura.”³⁷⁷. Esta “estructuralidad” es la ideología como aquel aliento delata *la efectividad* de su postura. ¿Cuál es esta postura? dar crédito a lo dado por sentado y *no comprometerse en transformarlo*. Esta alianza oscura-reactiva crea un Uno tiránico en común: “¡vive sin Idea!”³⁷⁸

Como diagnóstico de la época, propondremos una frase para desglosar a lo largo de este acápite: la ideología tiránica de hoy es *el interés por el poder y su fluir continuo*³⁷⁹. Dividiremos el recorrido en tres meditaciones: el interés, el poder y su fluir continuo.

Respecto al interés, ¿Qué le interesa a la ideología de hoy? Empecemos con la afirmación aún vigente de Marx y Engels respecto al capitalismo:

[El capital] ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus 'superiores naturales' las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel 'pago al contado'. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien

³⁷⁴ Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 45.

³⁷⁵ Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, 126.

³⁷⁶ Bruno Bosteels, *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*. (Santiago de Chile: Palinodia. 2007)

³⁷⁷ Alain Badiou & Louis Althusser, 1983, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. México: Siglo XXI. p.99.

³⁷⁸ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 55.

³⁷⁹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*.

adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.³⁸⁰

El discurso capitalista ha retirado el interés por lo Uno -de relaciones feudales, patriarcales, idílicas-, llevándonos al frío interés de las “aguas heladas del cálculo egoísta”. Como afirma Mark Fisher, su interés permite un despliegue de lo múltiple donde “los campos de concentración y cadenas de café coexisten perfectamente”.³⁸¹

Esta posición ideológica, siguiendo a Pasolini, evolucionó desde “las sociedades represivas (...) [donde] tenían necesidad de soldados, y además de santos (...) mientras que la sociedad permisiva no tiene otra necesidad que consumidores.”³⁸² Pasamos “de la fe a la estética y del compromiso al espectáculo”³⁸³ de ser una subjetividad súbdita de lo Uno (Dios, el patrón, etc) a ser una subjetividad de consumidores que experimentan su vida como un “hedonismo nihilista”.

La ley del capital desmantela lo Uno, para reinstalarlo bajo su flujo y acumulación mercantil. Es una entidad “infinitamente plástica, capaz de metabolizar y absorber cualquier objeto con el que tome contacto”³⁸⁴. Esta caída de lo Uno prolifera en una profundidad que no sólo metaboliza al mundo con su modelo económico, sino que la experiencia cotidiana de las personas mismas. Permite atravesar tantos objetos como experiencias, alcanzando una efectividad imperceptible. Como afirman tanto Frederic Jameson y Slavoj Žižek esta entidad está tan interiorizada que es “más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.”³⁸⁵ Su condena, siguiendo a Fisher, lleva consigo el efecto de una “esterilidad política”³⁸⁶: quien está concientizado, e incluso protesta respecto a los efectos y los pronósticos devastadores del capital, se mantiene *participando* dentro de un espectáculo sin efecto.

¿Qué podría causar esto? Una primera lectura la encontramos en Mark Fisher cuando, con perspicacia, enuncia que en la época actual no sólo hay depresión -que siempre se asocia a la anhedonia- sino que principalmente hay *hedonia depresiva*: “el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por *la incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea buscar placer*.”³⁸⁷ Este punto es interesante, ya que precisamente

³⁸⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista* (Madrid: Akal, 1997), 12-13.

³⁸¹ Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, (Buenos Aires: Caja negra, 2022), 22.

³⁸² Pier Paolo Pasolini, *Escritos corsarios*, (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2022), 88.

³⁸³ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 26.

³⁸⁴ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 27.

³⁸⁵ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 22.

³⁸⁶ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 29.

³⁸⁷ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 50. Cursivas nuestras.

remite a que se rechaza la posibilidad de una *implicación* que comprometa algo *más allá del placer*.

El psicoanalista Massimo Recalcati nos expone esta problemática a propósito de dos conceptos que tienen un particular sesgo ideológico para esta época: la libertad y el objeto. Por un lado, el capital sostiene la *creencia* de la libertad como un *concepto positivo*: “es creencia de que el sujeto es libre, sin límites, sin vínculos, movido únicamente por su voluntad de goce, embriagado por avidez de consumo”.³⁸⁸ Esta creencia se reduce en disponer de las condiciones contingentes de la vida -ser migrante, mujer, pobre, o bien, ser de la elite, de las mejores escuelas, hombre, etc- y *estetizarlo* con el significante de libertad. Esta creencia crea cierto encantamiento en la vida particular con la noción de libertad; sea de las condiciones contingentes que provenga. Esta noción de libertad -absolutamente limitada- es de conveniencia para los grandes capitalistas, en tanto, redundante a la libertad dentro de la cárcel de lo que hay. O diremos con Badiou, sostiene a la lengua contractual que autoriza la insuficiente potencialidad de los cuerpos. Esta libertad siempre lleva un adjetivo: libertad de elección, de competencia, etc. Por otra parte, nos encontramos con que la creencia de que:

el objeto que causa el deseo (...) puede confundirse con una simple presencia, con una Cosa, con una montaña de cosas... El deslumbramiento astutamente sostenido por el discurso capitalista consiste en hacer brillar ilusoriamente el objeto, no para hacer posible la satisfacción, sino para mostrar el carácter ávido, imposible de satisfacer, del empuje a gozar.³⁸⁹

El objeto causa de deseo es lo que el psicoanálisis titula como *objeto a* -y que desarrollamos anteriormente como la brecha material del pensamiento-. Es el punto material en tanto *curvatura que vuelve a las contingencias bajo una necesidad subjetiva ordenadora*. Pues bien, el capital obtura aquella brecha, *obtura aquella altura pensante donde pueda comprometerse un deseo*. ¿Con qué? con una multiplicidad de objetos *dirigidos al placer y su libertad del hiperconsumo*. Ambos conceptos conforman la multiplicidad con la que se monta la *creencia* de hoy. Es esta la certeza que permite garantizar la certeza capitalista.

Hoy, para mediar la brecha existencial, para no caer en un exceso errante, la época propone articularse:

³⁸⁸ Massimo Recalcati, *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*, (Buenos Aires: Xoroi 2015), 31.

³⁸⁹ Recalcati, *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*, 31.

no ya por la vía clásicamente religiosa del abandono de las cosas terrenales [la garantía trascendente], sino por aquella (hipermoderna) de un consumo que ya no parece conocer límites. Esta salvación es artificial porque instala una forma de esclavitud del sujeto respecto al poder totalizador del objeto. (...) [el] discurso capitalista consiste en el mezclar esta versión ilusoria y salvadora del objeto-marca, del objeto-mercancía, del objeto-fetiché, del objeto-ídolo, con el aspecto absolutamente inconsistente (..) que es, precisamente, un objeto caracterizado por una vacuidad de fondo, aleatorio, destinado a disolverse en una obsolescencia cada vez más rápida. Esta segunda característica del objeto (...) [con la primera] constituye lo que Lacan define como la astucia fundamental del discurso capitalista. ¿En qué consistiría, por tanto, esta astucia? En entrelazar la dimensión ilusoria y de salvación prometida por el objeto con su vacuidad de fondo. Este entrelazamiento alimenta la máquina del discurso capitalista como máquina de goce. El carácter vacuo del objeto -su destino caduco, su obsolescencia constitutiva- alimenta la insatisfacción permanente a la que el discurso capitalista responde con la oferta del objeto como lugar de salvación que, sin embargo, más que salvar, reproduce aquella misma circularidad que prometía romper.³⁹⁰

El objeto de consumo promete placer (del celular, la prenda, el auto, etc, pero también el alimento, la salud, la vivienda, etc) esclavizando al sujeto en la despiadada dirección de aquella paradójica insuficiencia del objeto que permite que se siga consumiendo (siempre hay algo más, un objeto actualizado, etc, y por lo demás, se necesita consumir para el mero hecho de vivir). Entonces, los objetos, con esta noción de libertad, se encantan por la creencia de consumarse en una satisfacción de promesa totalizante: “El objeto de goce se perfila como consistente, sólido, (...) no sometido a la aleatoriedad contingente del encuentro con el Otro.”³⁹¹

Este punto es crucial, pues, los objetos que dispone el capital esclavizan en su ilusoria satisfacción, y por lo tanto rechazan el objeto-brecha que *causa deseo*. O más bien, declinan la posibilidad de la falta-deseo a una altura pensante transformadora, dirigiendo al pensamiento en la cárcel de estas limitadas acepciones de libertad y de objeto. Una manera de entender esta noción limitada de libertad -que nos hipnotiza en su placer objetivo- es a partir de un chiste que Žižek nos cuenta:

EN UN VIEJO CHISTE de la difunta República Democrática Alemana, un obrero alemán consigue un trabajo en siberia; sabiendo que todo su correo será leído por los

³⁹⁰ Recalcati, *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*, 32.

³⁹¹ Recalcati, *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*, 32.

censores, les dice a sus amigos: «Acordemos un código en clave: si os llega una carta mía escrita en tinta azul normal, lo que cuenta es cierto; si está escrita en rojo, es falso». Al cabo de un mes, a sus amigos les llega la primera carta, escrita con tinta azul: «Aquí todo es maravilloso: las tiendas están llenas, la comida es abundante, los apartamentos son grandes y con buena calefacción, en cines pasan películas de Occidente y hay muchas chicas guapas dispuestas a tener un romance. Lo único que no se puede conseguir es tinta roja.» Y no ésta nuestra situación hasta ahora? Contamos con todas las libertades que queremos; lo único que nos falta es la «tinta roja»: nos «sentimos libres» porque carecemos del lenguaje para expresar nuestra falta de libertad. Lo que esta carencia de tinta roja significa es que, hoy en día, todas las principales expresiones que utilizamos para designar el presente conflicto -«guerra contra el terror», «democracia y libertad», «derechos humanos»- son falsas, enturbian nuestra percepción de las cosas en lugar de permitirnos pensar en ellas. La tarea que se nos plantea hoy en día es darles a los manifestantes tinta roja.³⁹²

Pues bien, contra el interés³⁹³ de la época ¿qué hacer? Debemos “decidir”³⁹⁴, debemos comprometernos en verdades que permitan desviarnos del sentido epocal. ¿Y cómo podemos decidir? Aclarando las posibilidades de decisiones fundamentales, esto es, diferenciar el lápiz azul de la Ideología con el lápiz rojo de la Idea.

A propósito del poder, propondremos la existencia de dos operaciones conjuntas que permiten la obturación de esta brecha deseante, y que, a consecuencia, permiten el asentamiento como potencia global del capital: (1) *reducir el mal del capital a una particularidad que lo parcialice* y (2) *hacer pasar por neutra su generalidad dominante*.

³⁹² Slavoj Žižek, *Mis chistes, mi filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2015), 107.

³⁹³ Tanto Mark Fisher como Massimo Recalcati, encuentran en el discurso capitalista un aspecto maniaco-depresivo. Fisher dirá que “el trastorno bipolar puede ser la patología mental propia del “interior” del capitalismo”. Recalcati, por otro lado, afirma:

la dimensión genéricamente maniaca del discurso capitalista. En efecto, la manía es una figura clásica de la psicopatología a la que tenemos que asignar una gran actualidad. (...) Su condición de festinación obscena define esa mezcla trágica entre la volatilidad perpetua y la tendencia eminentemente mortífera que caracteriza este tipo de lazo social. [Recalcati, *¿Qué queda del padre?*, 33.]

Este punto es de suma importancia, ya que la bipolaridad opera desde la fase maniaca, experimentando a lo sensible totalizado por el éxtasis de colmar al objeto placentero, empero, luego aparece la fase depresiva demostrando que aquel sensible totalizador era una cáscara. Detrás no había realmente una implicación, por lo tanto, se cae en depresión. ¿Qué es lo interesante de esto? Que hoy precisamente se rechaza la implicación subjetiva mortificando al deseo -y esta desimplicación es una cuestión que se manifiesta en un conjunto de malestares de la época (anorexias, bulimias, adicciones, ataques de pánico, etc). Véase en: Massimo Recalcati, *El hombre sin inconsciente* (México: Paradiso Editores, 2022)

³⁹⁴ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 15.

(1) Por una parte, los asuntos particulares aparecen culpables de los efectos del capital *antes que sus problemáticas se revelen a nivel estructural*. Vale decir, si es que alguien o un argumento puede interrumpir a la inercia del capital -mostrando su inconsistencia-, esta *se hace pasar por arbitraria*. Un ejemplo lo esbozamos en el acápite anterior a propósito de la psicología y la noción de la salud mental. La ideología *niega* la posibilidad de que una enfermedad mental de la época provenga de causas políticas:

La reducción del trastorno mental al nivel químico y biológico, por supuesto, va de la mano de su despolitización. La noción de la enfermedad mental como un problema químico o biológico individual posee ventajas enormes para el capitalismo. En primer lugar, es una idea que refuerza el impulso del sistema hacia el sujeto aislado. (Si estás enfermo, es por tu química cerebral.) En segundo lugar, es una noción que abre un mercado muy lucrativo para que las compañías farmacéuticas internacionales desplieguen sus productos. (Podemos curarte con nuestros antidepresivos.) No tendría sentido repetir que todas las enfermedades mentales tienen una *instancia* neurológica; pues eso todavía no dice nada sobre su *causa*.³⁹⁵

La fórmula que vemos en este ejemplo, se puede aplicar en muchos otros -que pueden parecer incluso banales, pero conducen a una curvatura con los mismos efectos-. Por ejemplo: en Chile nos exigen comprar bolsas de género en los supermercados mientras los pasillos están llenos de plástico, marcas te venden productos solidarizando con causas que la estructura global misma genera (personas en situaciones desfavorecidas, con enfermedades costosas, causas ecológicas, etc)³⁹⁶, etc: Las problemáticas del capital se ven apaciguadas responsabilizando a particularismos, y por lo demás, sus mismos pretextos son *capitalizables* -farmacéuticas, bolsas, causas solidarias que aumentan ventas de un producto, etc-. Nuestra apuesta, siguiendo a Žižek, es que es posible detectar un hilo dentro de las particularidades epocales, esto es, la Ideología en tanto devenir efectivo de lo que hay. A esta operación ideológica, Mark Fisher le llama “enmascaramiento”³⁹⁷: “por un lado, una cultura oficial en la que las empresas capitalistas se presentan como socialmente responsables y cuidadosas; por el otro, una conciencia difundida de que las empresas en realidad son todas corruptas, viles, etc.”³⁹⁸ Empero, su fórmula cínica le permite lograr: “culpar a los individuos supuestamente patológicos (...) más que al sistema mismo”³⁹⁹

³⁹⁵ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 69.

³⁹⁶ Se pueden encontrar múltiples ejemplos de este efecto ideológico a lo largo de la obra de Slavoj Žižek.

³⁹⁷ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 80.

³⁹⁸ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 80.

³⁹⁹ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 107.

(2) Tenemos también el movimiento epocal que hace pasar su generalidad como la neutralidad de la época. Un ejemplo está en lo que Badiou indica sobre la filosofía académica actualmente dominante -en particular, la filosofía estadounidense- que se enfoca, en palabras de Badiou, “por un lado, en el análisis de la gramática y, por otro, en los progresos de la neurobiología”.⁴⁰⁰ Esta doctrina suele sostener: “*Quien no está del lado de mi neutralidad no pertenece a mi disciplina (...) [se] es neutral, pero a costa de que todo el mundo sea neutral*”.⁴⁰¹ Por lo demás, vemos que ambas procedencias -el análisis de la gramática y la neurobiología- combinan un punto sin sitio a las verdades: la reactividad de la jurisdicción de la lengua y a su vez su reificación oscura que reduce problemáticas humanas a cuestiones de exclusividad neurobiológica.

Pues bien, si hoy no decidimos, es consecuente que se instale esta neutralidad epocal. Aquí está lo que esbozamos en nuestra introducción: el otro decide por mí. O podemos agregar: el capital decide por mí. Un ejemplo claro, y sistemático, lo podemos ubicar en lo que Mark Fisher refiere respecto a la burocracia:

una batería de procedimientos burocráticos de este tipo por supuesto que no se restringe a la vida universitaria, ni siquiera a la educación en su totalidad: otras instancias públicas como el Servicio Nacional de Salud y la fuerza policial están enmarañadas en una metástasis burocrática semejante⁴⁰²

Este es un punto clave: la generalidad decide por mí preconciendo fichas técnicas (en el área de salud, ingeniería, psicología, etc), burocracia educacional (en escuelas y universidades), etc. Pareciera que la burocratización es el marco general en tanto el sitio *por donde circula el capital*, y las particularidades tan sólo se subrogan tras aquel marco con sus procedimientos burocráticos prefabricados. Esto tiene consecuencias claras, como afirma Fisher: “el trabajo comienza a orientarse a la generación de *representaciones* más que a los objetivos oficiales del trabajo mismo”⁴⁰³. Vale decir, el capital *ya decidió por mí* y yo sólo debo *representar* aquel papeleo prescrito.

⁴⁰⁰ Badiou, *Condiciones e infinito*, 8.

⁴⁰¹ Badiou, *Condiciones e infinito*, 9.

⁴⁰² Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 75.

⁴⁰³ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 75. Cursivas nuestras.

Lo problemático de esto, es que se puede ejemplificar en cuestiones aún más extremas, como por ejemplo, las redes sociales -cuestión que se puede ver con claridad en pacientes-: hoy las redes sociales mismas *viven por el usuario*. ¿Cómo así? El material de las redes muestra modos de vida, modos de vestimenta, diseño de ambientes, cocina, formas de intelecto, información seria, triste, enfurecedora, chistosa, etc. Las redes sociales funcionan como “un otro decidiendo por mí” respecto a mis prácticas, pensamientos, sensaciones mientras encuentro imágenes que me *representan*. Hoy el flujo de capital no sólo pasa por la materialización burocrática, sino que también por la cantidad de visitas en publicaciones de redes sociales. Hoy no importa la implicación que realmente surge en el trabajo y en la vida en general, sólo importa la presencia efectiva del capital.

Lo problemático de esto es que finalmente, como afirmamos en la introducción, no sólo somos particularidades consumidoras y usuarios del capital (con el placer-displacer que eso nos otorga), sino que también somos consumidos y usados. Pues, es este nuestro diagnóstico: la generalidad epocal en tanto flujo y acumulación de capital vuelve *neutra sus arbitrariedades y hace pasar por arbitrario lo que no coincide con su neutralidad*.

Es esta su fórmula para sostener su poder. Y aquí llegamos a un punto fundamental. Si retomamos la brecha pensante, vemos que la ideología epocal, para nuestra sorpresa, no permite pensar ni el alcance de la libertad -diremos, absoluta y eterna-, ni el alcance del deseo -lo obtura con el objeto mercantil-, ni permite pensar a algo que comprometa más allá del placer individual, ni tampoco permite pensar decidiendo por sí mismo -ya que el capital sólo permite representar-. Bajo todos estos enunciados podemos ver que la ideología post-metafísica cumple con el mismo efecto de la metafísica tradicional: tener nuestro alcance pensable -infinito- a distancia de nuestro pensamiento. Como afirma Mark Fisher: “el centro falta, pero nunca podemos dejar de buscarlo o presuponerlo. No es que no haya nada en el centro; es que lo que hay allí es algo incapaz de ejercer responsabilidad.”⁴⁰⁴

Nosotros, a contracorriente debemos distanciarnos de este poder para dar sitio a una distancia que nos permita un efectivo hay diferenciado de lo que hay. Debemos aclarar la distancia “entre el pensamiento y el poder”⁴⁰⁵ de la época. Y bien, para la época actual, ¿Qué es poder? El poder es, ante todo, lo que circula en el frío cálculo egoísta: el dinero. Contra el

⁴⁰⁴ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 103.

⁴⁰⁵ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 21.

paradigma del dinero diremos que la novedad es gratuita y para todos: “Solo la verdad es gratis”.⁴⁰⁶

Para tomar esta decisión gratuita, como afirma Mark Fisher, se necesita destruir “la apariencia de todo “orden natural”, que revelemos que lo que se presenta como necesario e inevitable no es más que mera contingencia y, al mismo tiempo, que lo que se presenta como imposible se revele accesible.”⁴⁰⁷ Debemos pasar de lo impotente a lo imposible.

Con respecto al fluir continuo de la época, propondremos su “ruptura”⁴⁰⁸. Para este punto propondremos una lectura en el siguiente acápite.

La Ideología democrática y la Idea comunista.

Todo lo real de una política yace en el punto en que un pensamiento se sustrae al (...) ser. Y una organización política no tiene otra meta que «conservar lo ganado», o sea, dotar de un cuerpo al pensamiento que, colectivamente remembrado, ha sabido hallar el gesto público de la insumisión que lo funda.⁴⁰⁹

Hay un nombre ejemplar de la ideología de hoy, que obtura de raíz a la intervención de la verdad política. Es esto la democracia.

La democracia, para los griegos, era un lugar “-la asamblea-”,⁴¹⁰ allí se discutían las decisiones bélicas, siendo la asamblea el núcleo de la “convocación popular”.⁴¹¹ La democracia al día de hoy es el nombre que “designa expresamente una forma de gobierno, la «representación» parlamentaria, cuyo protocolo de base es la elección y cuyo lugar es el sistema del Estado-partidos”.⁴¹² Lo que hoy se denomina como «democracia», Badiou lo referirá al “*parlamentarismo*”⁴¹³. Este tiene dos características: por una parte, subordina la política al estado, por lo que “el único acto político «colectivo» es la designación del personal

⁴⁰⁶ Badiou, *Condiciones e infinito*, 66.

⁴⁰⁷ Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, 42.

⁴⁰⁸ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 21

⁴⁰⁹ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 69.

⁴¹⁰ Alain Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007) 44 - 45.

⁴¹¹ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 42.

⁴¹² Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 43.

⁴¹³ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 43.

de gobierno”⁴¹⁴, y por otra parte, como hemos visto, está sujeta a la determinante condición reguladora de “la autonomía del capital, los propietarios, el mercado.”⁴¹⁵ Podemos convenir que la democracia es el nombre de la política de hoy. Uniendo ambas características, se dilucida el apellido que la acompaña: es una democracia de “*capital-parlamentarismo*”.⁴¹⁶

En tanto la democracia es *el* nombre ejemplar de la política estamos tendenciados a concluir que: “Estamos, políticamente, en el régimen de lo Uno, y no en el de lo múltiple. El capital-parlamentarismo es el modo tendencialmente único de la política, el único que combina la eficacia económica (y, en consecuencia, el lucro de los propietarios) con el consenso popular.”⁴¹⁷

Pues bien, apliquemos nuestra tesis. Si pasamos de la metafísica de lo Uno a la metafísica de lo múltiple, ¿cómo es posible que la democracia esté concebida en el régimen de lo Uno? Pues, porque sea cual signifiante que prescriba, lo único que sostiene a la prescripción-del-ser *es desresponsabilizarse del alcance pensante* del acontecimiento. ¿Dónde podemos evidenciarlo? Primero, que la orientación política de la novedad pensante se ve obturada por la designación del personal gubernamental, esto es, a *un representante político*. El alcance estatal cuenta-por-uno a las particularidades organizando su generalidad, antes que dar sitio a “la política *como pensamiento*”⁴¹⁸. La política, por el contrario, para nosotros es el pensamiento-nuevo que agujerea al estado de situación, sin escabullirse anárquicamente ni obturarse a ninguna sustancia. El agujero de la política remite a una fuente de descubrimiento que *declare* lo antes *no representado* por el mundo capital-parlamentario. Un sitio de *decisión* acontecimental contra el soporte electoral que se garantiza un puesto reducido a la prescripción del “sistema de gestión de las fuerzas dominantes”⁴¹⁹

Conforme a este punto, Badiou dirá que hay tres razones para que hoy estemos *contra* la democracia y su débil alcance pensante. Primero, en esta época, <democracia> es un signifiante del *mal menor*: garantiza un orden que, aunque preserve al capital devastador y no permita orientar a una emancipación política, “«es preferible una injusticia al desorden»”.⁴²⁰ Segundo, hay en la democracia un oportunismo representativo que permite descansar al pensamiento antes de localizar el acto declarativo de un descubrimiento comprometedor: hay una “huida al acto, (...) la democracia, como proceso de decisión, es una vía para esconder decisiones. (...) A este respecto sería preferible seguir a Lacan, quien ha dicho que también en

⁴¹⁴ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 44.

⁴¹⁵ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 44.

⁴¹⁶ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 44.

⁴¹⁷ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 44.

⁴¹⁸ Badiou, *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*, 44.

⁴¹⁹ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 55.

⁴²⁰ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 83.

el acto político hay que asumir el riesgo.⁴²¹ Y por último, la democracia legitima la garantía estragante del capital, deja transitar sus perversiones sin tocar su poder arrasador “el crecimiento económico y los procesos capitalistas globales excluyen estructuralmente la democracia -incluso en la forma que el propio capitalismo le prescribe-.”⁴²²

Pues bien, ¿Cómo pensar algo efectivamente distinto? ¿Cómo pensar una salida afirmativa? Primero debemos diagnosticar a nuestra época con un alcance que pueda orientar a desviarnos con novedades efectivas. Debemos afirmar que hay una contradicción mortal interna al capital: el materialismo democrático. Esta contradicción es exactamente lo que anteriormente llamamos falsa contradicción:

hay una contradicción entre, por una parte, el destino fascista y criminal de la frustración [oscura], y, por otra, el desarrollo mundial del capitalismo y de su soporte de masa [reactiva] (...) No es una contradicción entre el bien y el mal. No es una contradicción entre los valores de la civilización y la barbarie. Es una especie de torsión interna.⁴²³

Esta torsión interna es la que permite el devenir efectivo de la época actual, es la mediación de la nada narcisista bajo múltiples nombres ideológicos de su finitud: interés, poder, dinero, democracia, opinión, identidad, etc. Aún habiendo particularismos-generales oscuros y reactivos, ambos son múltiples vueltos Uno, que alienan despiadadamente sin dar espacio a la escisión de novedades que estén a la altura de desviar lo que prescribe al mundo. Contra la tiranía alienante de la época, requerimos de un pensamiento subjetivo habitable. El nombre que nosotros asignamos a este pensamiento político -junto a Badiou y la escuela eslovena- es la Idea comunista: el acto efectivo de dar sitio a Mientras la ideología de la época es el materialismo democrático, nosotros proponemos la Idea comunista de la dialéctica materialista. Los nombres que podemos designar como hilos agujereantes de la verdad política son a lo menos tres: la justicia, la igualdad y la libertad.

La justicia remite, contra los derechos particulares-generales del capital, a derechos singulares-universales. ¿Qué es esto? Hoy, frente a las particularidades, es muy difícil discernir lo justo, mas no lo injusto. Vemos que hay víctimas en tanto hay injusticias. Sin embargo, la justicia permanece oscurecida. Las injusticias, en tanto no se escapan del devenir efectivo del marco particular-general, han de develar con claridad la curvatura ideológica de la época. Esto

⁴²¹ Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 84.

⁴²² Badiou y Žižek, *Filosofía y actualidad*, 87.

⁴²³ Alain Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, (Madrid: Clave intelectual, 2016), 88.

lo evidenciamos con que *hay más víctimas que otras víctimas*. “Vemos, al fin de cuentas, que cuando un occidental resulta muerto se lo considera como a una víctima, pero cuando se trata de un africano o de un palestino es un poco menos víctima.”⁴²⁴

Estas víctimas, sin orientación justa, caen en el sitio del espectáculo: ya que no hay un soporte revolucionario, sólo queda la impotencia escópica frente al sufrimiento, y peor aún, condenado a la política de turno: quien lleve el poder “decide quien es verdaderamente víctima”.⁴²⁵ Contra esta desorientación, hacer justicia requiere de concebir al cuerpo “como algo diferente, como otra cosa que un cuerpo, como un cuerpo ligado a algo más que sí mismo.”⁴²⁶

Juzgar, contra todas las formas de esclavitud -que no son otra cosa más que el marco asfixiante entre víctimas y victimarios-, es permitir que los cuerpos sean portadores de Ideas; que sean posibles nuevos cuerpos y nuevas lenguas no esclavas a lo prescrito por el mundo. O en palabras de Badiou: “pasar de la condición de víctima a la condición de alguien que está de pie”⁴²⁷ Y bien, esto requiere de disciplina: para que la justicia sea un desvío realmente presente y efectivo requerimos de no estar “*por* la justicia o *para* la justicia, (...) [sino que] *en* la justicia”⁴²⁸. Para hilar la verdad de la justicia debemos descentrarla del estado, de la identidad, de la etnia, etc, y asegurar su universalidad: “el comunismo es una idea demasiado grande como para confiársela al Estado”⁴²⁹ y cualquiera de sus acepciones finitas. Si hay algún reconocimiento infinito es el reconocimiento del deseo que hila la verdad política. Entonces, apostar por implicarnos en nuestras causas es apostar por encuentros que transformen lo injusto, y aquello requiere de un despliegue *para todos*. Esto nos lleva al segundo hilo verdadero: la igualdad.

La igualdad, transversaliza lo justo, remite a la novedad *para todos*. Esto remite, contra la parcial jurisdicción de la lengua, a la jurisdicción de Ideas. Esto es, proponer la universalidad de las verdades, no como una aspiración ni un programa sino que como “un principio o una afirmación”⁴³⁰. La conversión de los cuerpos y lo fundante de las lenguas *empieza* desde un trabajo en *inmanencia*, como una ruptura *interna a sí* -allí lo inmanente- que hila su partida construyendo la efectividad de los procedimientos políticos sin estar “sometidos a jerarquías”⁴³¹. La jurisdicción de la Idea, contra la jerarquía de lo Uno, es una “<disciplina

⁴²⁴ Alain Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, (Rosario: Homo Sapiens, 2007), 20.

⁴²⁵ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 21.

⁴²⁶ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 23.

⁴²⁷ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 25.

⁴²⁸ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 25.

⁴²⁹ Badiou, *Condiciones e infinito*, 104.

⁴³⁰ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 24.

⁴³¹ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 31.

inmanente>”⁴³²: se implica en su emergencia a partir la institución de su principio -la declaración justa-igualitaria autorizada por sí misma- y un “<tratamiento de sus consecuencias>”⁴³³. Mientras la jerarquía de lo Uno (ideología) impone estando atrapada en su impotencia dominante (inerte). La inmanencia de la idea instituye posibilitando lo imposible de su descubrimiento.

La igualdad significa abolir “la sociedad de clases” ⁴³⁴. Es el punto imposible del capitalismo:

La afirmación efectiva de ese punto de imposible, la afirmación de que ese punto debe ser el origen de todo pensamiento político nuevo, es lo que mi amigo Rancière llama el axioma de la igualdad. En tanto punto de imposible, la igualdad sólo podría ser un resultado si se la declara como principio. Pero ese principio, en el orden práctico, se paga necesariamente con una escisión destructora del capitalismo imperial. ⁴³⁵

Y sólo es posible escindir el imperio capital arrancando la captación de lo finito, recorriendo la duda para radicalizar la diferencia antinómica de la verdad:

Hay que sustraerse a la propaganda según la cual el único contrario de la democracia existente, a la que llamo capital-parlamentarismo, es un totalitarismo bestial. En realidad, la democracia existente tiene como contrario -volvamos a nuestro tema- una democracia real. El contrario <totalitario> no tiene otro uso que el de legitimar el semblante democrático cuyo real es el capitalismo imperial. En cuanto a lo real, ha llegado el momento de una experimentación democrática de tipo nuevo, que comenzó desde siempre -desde Espartaco, Thomas Müntzer, los *sans-culottes*, la Comuna de París, los soviets, la Revolución Cultural en China-, pero que ahora tiene que coordinarse, reunirse, estar segura de sí misma, pensarse, tener su cuerpo de doctrina, y que desde el inicio y con constancia debe presentarse como explícitamente opuesta al semblante democrático que no es sino la máscara detrás de la cual se encuentra el real del capitalismo mundializado.⁴³⁶

Y finalmente, tenemos la libertad. Cuestión que desarrollamos con anterioridad. La libertad es negativa, es “*la negativa* [con respecto] a dejar al mundo entero en manos de un

⁴³² Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 31.

⁴³³ Badiou, *Justicia, filosofía, literatura*, 34.

⁴³⁴ Badiou, *Condiciones e infinito*, 104.

⁴³⁵ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 52.

⁴³⁶ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 80 -81.

universo regido por la propiedad privada.”⁴³⁷ El ejercicio de la duda precisamente emerge entre el materialismo democrático y la dialéctica materialista. Nace allí donde se exhibe el carácter socavado -la curvatura ideológica- de la propiedad privada y de toda finitud: localiza la inconsistencia *allí donde se muestra su falla constitutiva*. Un ejemplo ejemplar, precisamente al respecto de la propiedad privada, se puede leer en el manifiesto comunista:

Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad actual la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. Precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes existe para vosotros. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.⁴³⁸

Son los mismos defensores de su propiedad privada, bajo el malestar de las contradicciones inherentes a su vida, quienes participan en que su misma propiedad sea *privada* de sí, manteniéndose en el lugar de cómplices y facilitadores del capitalista que se adueña de su propiedad y del mundo. Este es sólo un ejemplo. Tanto como la propiedad privada se instala activamente allí donde se la expropia de sí, el identitarismo se instala en su fragilidad ante la extrañeza, la opinión se instala en su propia indiferencia, la democracia descansa en su propia impotencia, etc. Pues bien, el recorrido de la duda nos permite exponer la inconsistencia detrás de la mediación de la nada, nos permite exponer nuestra inconsistencia ideológica.

Es esta nuestra propuesta para definir la libertad: demostrar lo socavado de nuestra experiencia, su ilusión de “espontaneidad libre e independiente”⁴³⁹ como propiedad ideológica: como una muestra de “la figura del mundo tal cual es”.⁴⁴⁰ La ideología no es más que la demostración de que toda certeza está socavada, que su ser es una *contingencia montada* como *necesaria*, y que su carácter de necesidad *no es causal*, ya que *lo encauza la época*. Dar crédito a la realidad, significa montarse por el alcance pensante de lo que el mundo disponga - lo que antes fue el montaje de lo Uno religioso y hoy es el montaje del Uno democrático-. Por lo tanto, en la particularidad es posible seguir un hilo, pero no de la verdad, sino que de la ideología, y encontrar la transversal negación al alcance pensante. Es este hilo el que nos permite exponer la inercia ideológica, pesquisar la curvatura que lo general impone a lo

⁴³⁷ Badiou, *Condiciones e infinito*, 104.

⁴³⁸ Marx y Engels, *Manifiesto Comunista*, 25.

⁴³⁹ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 20.

⁴⁴⁰ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 20.

particular. Con esto podemos concluir un punto interesante: la disyunción entre el materialismo democrático y la dialéctica materialista es un movimiento que tensa hilos.

Entonces, la libertad es la pérdida de cualquier tipo de propiedad privada, pero en un sentido específico: perder cualquier propiedad que nos prive de lo infinito. La libertad es diferenciarnos de la dictadura de lo general y su particularismo en su veta sustantiva y adjetiva (su biografía y características), garantizando, por sobre la individualidad, la extraña intemperie de vivir sobre la posibilidad, con una mezcla de azar y disciplina, del encuentro con novedades. La orientación nos implica a la “oportunidad de mantenerse a la altura de lo absoluto [libertad] en el elemento tenso y paradójico”⁴⁴¹ de la decisión. Pues bien, nuestra postura es: “lo común sobre el interés privado.”⁴⁴²

Respecto a la política, es quizás la *libertad* en su aspecto *temporal* uno de sus aspectos principales. Lo que desarrollamos como eterno. Es en este sentido que estamos contra el *materialismo histórico* que define a la política “sometida a la historia”⁴⁴³. Nuestra propuesta es una dialéctica materialista que, en su disyunción, separa las formas, y con esto, separa todo intento de relación orgánica entre su devenir -por lo demás, asfixiante- y la *efectividad de lo nuevo*, para que podamos de una vez: desviar a la historia hacia su eternidad, hacia el momento donde no haya “oposición entre el tiempo y la eternidad”⁴⁴⁴. Ese ha de ser nuestro momento: sostener aquellos encuentros que nos hacen “vivir en inmortal”⁴⁴⁵. Debemos sancionar al materialismo histórico, demostrando que su historia “no trabaja especialmente para la emancipación de la humanidad”.⁴⁴⁶ Nosotros somos quienes debemos desviarla de su inercia. Debemos permitir lo que, en palabras de Badiou, remite a una “escansión histórica”⁴⁴⁷

Esta escansión es el acto donde se sostiene la verdad como eternidad presente. Pero, en la política, ¿cómo es legible dicho acto? Badiou sostiene cuatro grandes principios del comunismo:

El primer principio es, en sustancia, la apropiación colectiva de los medios de producción y los medios financieros. Recordemos, de todos modos, que apropiación colectiva y nacionalización no son lo mismo: hay que inventar la apropiación colectiva en el marco de la nacionalización [excediendo a ella]. El segundo principio es que hay que terminar con la necesidad absoluta de

⁴⁴¹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 55.

⁴⁴² Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 55.

⁴⁴³ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 78

⁴⁴⁴ Badiou, *Condiciones e infinito*, 132.

⁴⁴⁵ Badiou, *Condiciones e infinito*, 132.

⁴⁴⁶ Badiou, *En busca de lo real perdido*, 84.

⁴⁴⁷ Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, 81.

la división jerárquica del trabajo: es preciso abordar y reducir las diferencias entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre trabajo de gestión y trabajo de producción, entre puesto de dirección y puesto de ejecución. Normalmente, esas diferencias deben reducirse y, por lo tanto, tiene que haber una política concreta para su reducción y su desaparición. El tercer principio, es que el espacio debe ser internacionalista en sentido fuerte; la fórmula de Marx al respecto era radical: los proletarios no tienen patria. Tras lo cual vimos aparecer, al contrario, la expresión "la URSS es la patria del socialismo", algo absolutamente contradictorio. En consecuencia, debe reinventarse el internacionalismo. (...) Para terminar, el cuarto principio es que todo eso debe hacerse por medio de procedimientos para la toma de decisiones colectivas que sean cada vez menos estatales, autoritarias y centralizadas. Ese es el proceso de extinción del Estado.⁴⁴⁸

Estos cuatro principios trazan el nombre de comunismo, en tanto, principio de pensamiento nuevo justo-igualitario-libre: (1) apuntar a la apropiación colectiva contra la finitud del narcisismo privado, (2) diferenciarnos de la jerarquía con el principio de inmanencia conjunta, (3) pensar el internacionalismo sin patria para donar universalidad a todo descubrimiento político, y (4) concebir encuentros colectivos materializados más allá de dispositivos finitos (por ejemplo, el estado).

Estos son nombres del genérico político, son nombres para pensar el agujero político infinito. Los principios para este asentamiento de la infinitud han de ser acompañados por una explicitación. (1) La apropiación colectiva la podemos encontrar en "lugares donde reside, a menudo indistinta, pero siempre real, la voluntad popular".⁴⁴⁹ Hay sitios con "experiencias locales"⁴⁵⁰ donde materialmente insisten inexistentes para el mundo -tal como fue el significativo dignidad en Chile-. Estos merecen acontecer. (2) Se nos hace legible romper con la jerarquía a partir de la decisión disyunta que formaliza la novedad *disociada* de "la estructura capitalista hegemónica"⁴⁵¹ Contra la vida apegada al extravío de la falsa contradicción capitalista, afirmamos que: "No podemos dejarnos estructurar por esta contradicción en ninguna de nuestras determinaciones esenciales."⁴⁵² (3) Tenemos un esbozo al internacionalismo sin patria allí en lo que Badiou llama proletariado nómada, esto es, el proletariado migrante, que es desplazado y aplastado por el capital:

⁴⁴⁸ Badiou, *Alain Badiou por Alain Badiou*, 59 - 60.

⁴⁴⁹ Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 88.

⁴⁵⁰ Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 90.

⁴⁵¹ Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 90.

⁴⁵² Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 89.

una representación muy clara de las fuerzas disponibles. Hay un proletariado nómada que viene de las zonas más devastadas. Ese proletariado nómada ya está fuertemente internacionalizado, y en la tierra entera. Numerosos obreros, en Corea, son nepaleses, llegaron de Bangladesh, del mismo modo que una masa de obreros llegó, aquí, de Marruecos o de Malí... Este enorme proletariado nómada constituye una vanguardia virtual de la masa gigantesca de gente cuya existencia, en el mundo tal como es, no es tenida en cuenta.⁴⁵³

Y finalmente, (4) respecto a la fuerza colectiva hoy no hay ejemplos. Han habido ejemplos históricos (Leninismo, Maoísmo, etc). Pero esos ejemplos han fracasado⁴⁵⁴. Apostamos a que hacía falta su alcance pensante: ha habido la necesidad de aprehender el concepto de verdad. Sin embargo, diremos, pues, que esta falta de alcance tampoco ha sido una carencia, sino que ha sido un *deseo*. Parte de esta concepción de verdad es sostener su deseo. Debemos *desear* dentro del marco político por pensamientos nuevos que permitan distanciarnos sin ambigüedades respecto a la finitud reactiva y oscura. Y aquí una conclusión clave: toda verdad (sea política, científica, amorosa, artística, etc) es siempre diferenciada de la ideología prescrita en su finitud.

Nuestra orientación de pensamiento está “disociada de toda interioridad del capitalismo”.⁴⁵⁵ De no ser así, en la ausencia de verdades políticas, seguirán apareciendo síntomas de esta anárquica curvatura del capital: el frío cálculo que permite -sin una sola mueca- una acumulación desigual sin precedentes, inversiones económicas que consumen al planeta, inversiones en armas de guerra, y un sin fin de todo esto, nada más que bajo los pretextos que la finitud alcance: intereses privados, nacionalistas, religiosos, etc. Este asunto es clave: se suele culpar de todo esto a identidades particulares-generales: el patriarcado, el xenofobo, el fascista, etc. Pues no, son pretextos. Nuestro enemigo es, en sí mismo, el narcisismo el dar por sentada la comodidad de eliminar las diferencias novedosas. Mientras no se haga otra apuesta global, “se permanecerá en una desorientación esencial”⁴⁵⁶

Pues bien, teniendo estos principios en cuenta, se interpela al lector: *si no se da la vida por el acontecimiento de una causa (amorosa, política, científica, artística, etc), se sigue dando la vida, pero por nada.*

⁴⁵³ Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 90 - 91.

⁴⁵⁴ Véase en el Prefacio. ¿Qué es un fracaso? de Alain Badiou, *La Hipótesis Comunista*. (Santiago: Ediciones Macul, 2022)

⁴⁵⁵ Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 90.

⁴⁵⁶ Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 92.

Conclusión.

Si para algo sirve la filosofía es para alejar de nosotros el cáliz de las pasiones tristes, para enseñarnos que la piedad no es una emoción leal, ni la queja una razón para tener razón, ni la víctima aquello a partir de lo cual debemos pensar. Por un lado, como lo establece de una vez por todas el gesto platónico, es en lo Verdadero -declinado si hace falta como lo Bello o como el Bien- donde se origina toda pasión toda creación con pretensión universal.⁴⁵⁷

La filosofía no es conocimiento, como no es tampoco conocimiento del conocimiento. *Es una acción*. Podríamos decir que lo que identifica a la filosofía no son las reglas de un discurso, sino la singularidad de un acto. El acto que los enemigos de Sócrates designaron como «corrupción de la juventud». (...) «Corromper a la juventud» es, en resumidas cuentas, un nombre muy conveniente para designar el acto filosófico... a condición de entender bien el sentido de «corromper». «Corromper» significa aquí enseñar la posibilidad de rechazar toda sumisión ciega a las opiniones establecidas. Corromper es darle a la juventud ciertos instrumentos para cambiar de opinión con respecto a las normas sociales, y sustituir por la discusión y la crítica racional la imitación y la aprobación, e incluso, si la cuestión es una cuestión de principio, desechar la obediencia y elegir la revuelta. Pero esta revuelta no es ni espontánea ni agresiva, en la medida en que es la consecuencia de principios y de una crítica propuestos a la discusión de todos. En los poemas de Rimbaud nos topamos con la extraña expresión <revueltas lógicas> Probablemente sea esta una buena definición del acto filosófico.⁴⁵⁸

Hagamos una síntesis, entonces, respecto a esta revuelta lógica, ¿Qué es la filosofía para Badiou? Es una función de discernimiento y unificación de verdades: “El discernimiento

⁴⁵⁷ Badiou, *Pequeño panteón portátil*, 9.

⁴⁵⁸ Alain Badiou, *Filosofía y política: una relación enigmática*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), 21-22.

desemboca en una concepción crítica, diferenciación entre lo verdadero y lo no verdadero; la unificación, en los diferentes usos de las categorías de totalidad y de sistema.”⁴⁵⁹. Ahora bien, esta diferenciación, ¿qué tipo de totalidad es? Diremos, con Lacan, que es una totalidad horadada, mellada por la falta, es un sistema no-todo: una formulación de totalidad con “un punto de detención, que de ningún modo es el Uno -el Uno sería forzosamente un átomo-, sino el vacío”⁴⁶⁰.

Ahondemos. ¿Qué es este vacío? De partida, no porque sea vacío esto nos remite a que sea cualquier nada -los significantes tras la lengua, por ejemplo, son correlación de nada. Más precisamente es cierta acepción de vacío ubicada tras un “pensamiento consistente”⁴⁶¹ de un “centro ausente”⁴⁶² que discierne puntos inciertos -acontecimientos inéditos respecto a las certezas preconcebidas- posibilitando abrir una localización que permita captar a estos puntos como excepciones inmanentes. Es un punto fijo e incondicional de un centro ausente remitido a un significante singular, ya que es un significante de nombres-de-más, es un significante del desvío, un ser-genérico, y por lo tanto, diferenciador. Su nombre no es más que la “verdad”⁴⁶³: una forma de sostenimiento, un punto incondicional, allí donde la lengua, invadida de escepticismo, no concebiría más que meros balbuceos.

Hemos desarrollado que el concepto de verdad no sólo remite a la Idea, ya que también prescribe la falta que <vuelve concebible> a las verdades. Por lo que, el punto fijo en tanto punto incondicional, pareciese no ser *Un* punto, sino que la *unión de dos*: hay Sujeto Filosófico y hay Sujeto Fiel a Ideas.

Al respecto al Sujeto Filosófico, Roque Farran, filósofo argentino, afirma que:

el sujeto filosófico es justamente la función de captación de las verdades de su tiempo, lo que define la especificidad de su acto (...) resulta, así, de la operación (implícita) de articulación contingente entre discursos heterogéneos e irreductibles. (...) [es el] sujeto qua operación de anudamiento.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 102.

⁴⁶⁰ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 87.

⁴⁶¹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 100.

⁴⁶² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 100.

⁴⁶³ Badiou incluso afirma que el concepto de “verdad” puede “perfectamente recibir otro nombre” [Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 126]. Por este motivo, la filosofía de Badiou es una filosofía de las cosas y no de las palabras. Lo importante no son las palabras como aquello que atrapa a las cosas dentro de su sentido de referencia, sino más bien su *efectividad* transformadora. El efecto del concepto de verdad remite a un punto incondicional que dé espacio al desvío respecto al sentido de referencia.

⁴⁶⁴ Roque Farrán, *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*. (Buenos Aires: Prometeo Libros), 48-49

El Sujeto Filosófico, en el tiempo presente, aprehende el “hay” de las verdades. Produce una operación de anudamiento entre los procedimientos genéricos en su heterogeneidad. El nudo filosófico refiere a: “el acto de la Verdad respecto de las verdades. Y tal acto, que según la ley del mundo es improductivo (no produce siquiera una verdad). dispone un sujeto sin objeto, sólo abierto a las verdades que transitan en su captación.”⁴⁶⁵

El acto del compromiso filosófico es una ficción, ficciona lo que la verdad efectúa pero aplicado *para pensarlas a sí mismas*. La filosofía concibe el efecto de las verdades en su pensamiento heterogéneo y a su vez ficciona sus consecuencias para leer sus implicancias y anudarlas en una conjunción posibilitadora. Que del anudamiento de las cuatro condiciones emerja “contingentemente un sujeto, es algo en verdad sorprendente”⁴⁶⁶.

Este acto no produce una verdad, pero sí “la recepción y circulación (...) de las verdades”⁴⁶⁷. Es un ejercicio de captación en tránsito, ya que hay verdades en “nuestro tiempo”⁴⁶⁸, y habrán en otros. El Sujeto Filosófico remite a *momentos filosóficos*, a “coyunturas filosóficas”⁴⁶⁹. Estas son eternas y absolutas, pero se actualizan, se radicalizan, se redescubren. La filosofía pues, transita allí para garantizar su efectiva transmisión y su efectiva orientación.

Hagamos un pasaje a propósito de este asunto. Badiou nos propone el concepto platónico de *Idea de Bien*. Dentro de su libro *Metafísica de la felicidad real*, afirma que Platón experimentó una dificultad “para definir la Idea del Bien”⁴⁷⁰, tanto así que en un momento Platón mismo, en su República, explicita desde los relatos de Sócrates: “¡Ya me han preguntado demasiado sobre eso!”⁴⁷¹. La respuesta sobre este entuerto que nos propone Badiou es que: “¡La Idea del Bien no es una Idea! (...) Consiste en demostrar que existe un principio de inteligibilidad que no es reductible a la Idea misma”⁴⁷². Es un concepto que se sitúa “más allá de la idea como principio regional de la acción o de la creación”⁴⁷³, es *lo real*⁴⁷⁴ propio de la filosofía, lo real ubicado como “principio regional” de *afirmar*, de *dar paso* a las verdades. Afirmar allí donde lo real de la época sólo se ha instalado en el desastre de ideología-del-fin, de la ideología-de-la-repetición volcada en su descomposición. Badiou sostendrá que una “gran filosofía es siempre la instauración de un proceso dividido, lo cual no quiere decir que no sea

⁴⁶⁵ Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012), 72.

⁴⁶⁶ Farrán, *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*, 49

⁴⁶⁷ Badiou, *Condiciones e infinito*, 115-116.

⁴⁶⁸ Badiou, *Condiciones e infinito*, 116.

⁴⁶⁹ Badiou, *Condiciones e infinito*, 117.

⁴⁷⁰ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 110.

⁴⁷¹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 114.

⁴⁷² Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 113.

⁴⁷³ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 113-114.

⁴⁷⁴ En su acepción lacaniana que anteriormente hemos desarrollado: *lo imposible que posibilita*.

sistemática: ella es el sistema de la división misma”⁴⁷⁵. El punto fijo, en tanto Dos, de la *unión* entre *el vacío* (sujeto filosófico) y *las múltiples verdades* (sujeto fiel a ideas). Este punto *fija* un vaciamiento para *no* prescribir al ser y, a contracorriente, *dar paso* al flujo de transformaciones radicales, para que podamos por fin volver asimilable la Idea.

Finalmente podemos afirmar que la Idea de Bien, es, bajo nuestra postura badiouiana: *el pensamiento de la filosofía*.

Propondremos que este pensamiento genera, a su vez, *tres* formas de *Dos* con tres operaciones filosóficas. La primera de estas operaciones es *el Dos del “diagnóstico de la época”*⁴⁷⁶: No hay más que cuerpos y lenguas (materialismo democrático), sino que verdades (dialéctica materialista) -que en su retroactividad *divide desde dentro* a los cuerpos y lenguas. La segunda es *el Dos de la construcción de “un concepto de verdad”*⁴⁷⁷: el dos del “hay” verdades y su composibilidad, es decir, el acontecimiento es concebible como *fundación* -como verdades orientadoras- pero, a su vez, es posible fundar su *posibilidad*: la Idea de Bien *funda* en nosotros la posibilidad concebible de lo *fundante* de las verdades. *Funda la fundación* de la cual coexisten los registros heterogéneos de verdad. Y por último, la tercera es *el Dos de la “experiencia existencial relativa a la verdadera vida”*⁴⁷⁸: el dos de que todo efecto de verdad -singular universal-, toda obra de una verdad, invita/erotiza a *otra singularidad universal*, permitiendo tejer múltiples verdades, acarreando sus consecuencias para *sostener* la radical transformación de lo que hay.



Hagamos un resumen sobre esta tesis, en nuestra introducción pensamos a lo físico como lo que hay, y lo metafísico como la curvatura inherente a lo que hay, donde diagnosticamos que existía su forma de tratamiento metafísico y su contraparte postmetafísica. Ambas las definimos como ideológicas, es decir, en ambas su contingencia física, para no verse desdibujada, se instala como necesidad metafísica. En el primero de estos dos pensamientos, expusimos un devenir efectivo en tanto prescripción de una promesa más allá organizadora. Y en el segundo, un devenir efectivo sin el requerimiento de implicarse más allá, en tanto la promesa de plenitud del ser se garantiza por la regla. Ambos pensamientos los localizamos

⁴⁷⁵ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 150.

⁴⁷⁶ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 128. Cursivas nuestras.

⁴⁷⁷ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 128. Cursivas nuestras.

⁴⁷⁸ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 128. Cursivas nuestras.

como prescripción-al-ser, en tanto *ser* es el nombre de las multiplicidades organizadas en su certeza y creencia. Estos pensamientos, siguiendo a Badiou, son el “dogma de nuestra finitud”⁴⁷⁹. Nosotros, desde el *principio filosófico de la prescripción en el deseo*, propusimos que ambos devenires son finitos, sin embargo, su finitud falla: están bajo la condena de la tensión física/metafísica (mediación de la nada) como división interna inherente, por lo que están sujetos a la prescripción en la falta aún cuando se resistan en su prescripción-al-ser: están condenados a la *contingencia vuelta necesaria* como curvatura sesgada inherente. Por lo tanto, proponemos un axioma: la realidad está curvada por lo real, y esto “real no se conoce, se demuestra”⁴⁸⁰. Su demostración puede resultar de la inercia Ideológica del pensamiento finito, tanto como del acontecimiento de la Idea infinita. Ambos son los *reales alcances de lo pensable*: Idea o Ideología, o bien: Comunismo o Barbarie. Respecto a las formas de la Ideología finita (oscuras o reactivas), afirmamos que unen fuerzas con el imperativo: “¡vive sin Idea!”⁴⁸¹. Respecto a la Idea, contra la cárcel finita de lo inerte, resistimos afirmando: es posible pensar un alcance infinito.

Definamos de forma esquemática. Con Badiou, respecto al discernimiento del Sujeto Fiel a Ideas definimos a la Verdad Absoluta y Eterna. Propusimos la idea de lo infinito -determinado por lo universal/singular- diferenciada de la ideología de lo finito -determinado por la bipartición particular/general-. Permitiendo pensar las verdades-acontecimientos separados de las formas preexistentes. Esta separatividad de las formas nos permite concebir la decisión disyuntiva entre la efectividad de lo que hay y la posibilidad del hay diferenciado de lo que hay, donde orientamos, bajo el título de la dialéctica materialista, una verdadera contradicción entre el “sí” del acontecimiento-Idea y el “no” de la inercia-ideológica. Aquí, el “no” de la inercia contiene su trampa desorientadora de su falsa contradicción: el materialismo democrático (la falsa contradicción entre lo oscuro y lo reactivo).

Vimos que el sujeto filosófico nos permite volver legible a la prescripción en la falta. Esto nos lleva a un conjunto de implicancias: (1) elimina la ilusión de neutralidad pensante, exponiendo que la realidad está curvada -hay Ideología-. (2) Esta curvatura Ideológica puede amarrarse tanto a su finitud (la Ideología prescrita-al-ser), pero también puede hilarse a verdades, y concebirse que hay Idea. (3) Nos permite ver las posibles obturaciones a esta curvatura (ser, saber, sentido, historia, identidad, etc) y las suturas en las verdades. (4) Nos permite aprehender que, diferenciado del ser, hay acontecimiento, y que la curvatura del

⁴⁷⁹ Badiou, *Lógica de los mundos*, 19.

⁴⁸⁰ Alain Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 92.

⁴⁸¹ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 55.

acontecimiento *si se rechaza*, el pensamiento se vuelve inerte y por lo tanto se producen sujetos oscuros y reactivos. (5) Nos enseña que, al no renunciar al alcance de nuestro pensamiento -el acontecimiento-, podemos permitirnos un pensamiento liberado de lo finito en tanto cárcel ideológica prescrita-al-ser, permitiendo, siguiendo a Cantor y Badiou, pensar lo infinito. (6) La separatividad de las formas, la idea de bien, la prescripción en el deseo, son todos sinónimos del punto fijo de las verdades, que como vimos, cristaliza un Dos entre el Vacío y el Matema. (7) Este Dos es quizás el punto más importante de nuestra tesis, porque nos invita a decidir en su disyunción. Nos demuestra que la ideología es todo intento de unir las formas -la religiosa unión de las cosas y al intelecto (Uno-múltiple) -, y la Idea las separa (las seculariza).

Concluimos con que “hay pensamiento”⁴⁸². Y este puede ser a lo menos de tres formas: las formas religiosas de la no-separatividad (Ideología), las formas separadas no religiosas (Idea) y la ficción del compromiso filosófico que nos enseña a distanciarnos de la religión de la Ideología-del-fin y aprehender las formas separadas de la Idea (la Idea de Bien). Estos tres mínimos pensamientos, se despliegan en pensamientos internos: hay en la Ideología un hilo de particularidades generales, hay en las Ideas hilos singulares universales heterogéneos (arte, ciencia, política, amor, etc) y hay múltiples pensamientos filosóficos. Si nos orientamos a la Ideología prescrita-al-ser caemos en la inercia mortífera de la finitud del ser, si nos orientamos a la filosofía caemos en las suturas (incapaces de transformar la inercia Ideológica). Nosotros apostamos por la verdadera contradicción, por lo que orientamos el pensamiento al Sujeto Fiel a Ideas. Bajo esta orientación armamos un movimiento triangular entre la Ideología prescrita-al-ser, el Sujeto Fiel a Ideas, el Sujeto Filosófico.

Para nuestra sorpresa, este triángulo se refleja en lo que antes fue mencionado a propósito de las tres tareas que la filosofía de Badiou propone: “Es un diagnóstico de la época: ¿qué propone la época? Es una construcción, a partir de esta proposición contemporánea, de un concepto de verdad. Es, en último lugar, una experiencia existencial relativa a la verdadera vida.”⁴⁸³

Este (1) *diagnóstico* nos permite recorrer la duda para discernir entre el pensamiento de la Ideología prescrita-al-ser y el pensamiento emergente del deseo de lo nuevo (la Idea). La construcción de un *concepto de verdad* nos permite la captación del deseo de lo nuevo como Idea verdadera -separada de la ideología- y nos permite sostener su conjunción -allí donde separamos a la Idea de la Ideología, ahora unimos, pero a la heterogeneidad de las novedades-

⁴⁸² Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 269.

⁴⁸³ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 128.

. Y finalmente, la experiencia existencial de *la verdadera vida*. Lo que no es más que acarrear las consecuencias de lo nuevo y no olvidar la Idea que allí se juega.



En la introducción de nuestra tesis desarrollamos el problema de la metafísica a propósito de las certezas en la creencia. Con todo lo recorrido, nos queda una pregunta ¿Qué sucede con la certeza cuando se interpela por una verdad?

Lo que primeramente podemos sostener, es que la certeza se interpela con lo que Badiou llama un enunciado primordial:

Llamaremos enunciado primordial al inexistente del estado anterior del mundo que se halla relevado, llevado a la potencia máxima de aparición, por la mutación acontecimienta. No es porque se trate necesariamente de una palabra, sino porque el valor de este término es una suerte de mandato. Nos dice, desde lo alto de la autoridad que le da su relevo: "Mira lo que adviene [acontece], y no solamente lo que es. Trabaja en las consecuencias de lo nuevo. Acepta la disciplina apropiada al devenir de esas consecuencias. Haz, de todo el múltiple que eres, cuerpo en un cuerpo, la materia imborrable de lo Verdadero". Esos imperativos materiales nos dicen cosas como: "¡Proletarios de todos los países, uníos!" (Marx). O "El mundo está escrito en la lengua matemática" (Galileo). O "Un golpe de dados jamás abolirá el azar" (Mallarmé). O "El amor es un pensamiento" (Pessoa).⁴⁸⁴

La certeza se interpela por un mandato imborrable, el mandato de la Verdad. Lo que activa este mandato es aquel momento (científico, amoroso, artístico o político) donde se experimenta "vivir en inmortal",⁴⁸⁵ donde se vive un *momento para siempre de un lugar que no había tenido lugar*. Es esa la certeza genérica: encontrar en la intemperie del pensamiento a una extrañeza, una interrogante impensada, inexistente, que nos capta el pensamiento, y que en su recorrido, nos ha de conducir a una vida transformadora, con múltiples conflictos, marejadas, pérdidas, reencuentros, pero por sobre todo, nos lleva a una vida merecida de llamarse: "verdadera vida".⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Badiou, *Segundo manifesto por la filosofía*, 92.

⁴⁸⁵ Badiou, *Condiciones e infinito*, 132.

⁴⁸⁶ Badiou, *Metafísica de la felicidad real*, 128.

Cuando asumimos la última tarea de la filosofía -la experiencia existencial de la verdadera vida-. Afirmamos que esta se desglosa en acarrear las consecuencias de lo nuevo y no olvidar la Idea que allí se juega. Pues, ¿cómo se acarrear las consecuencias de lo nuevo?, dejamos una pista: no olvidando la Idea.

Heidegger en ¿Qué significa pensar? Refiere que “<lo más merecedor de pensarse>. Es lo que nos da que pensar”⁴⁸⁷. Respecto a este enunciado, citará a Hölderlin: “Somos un signo que interpretar. (...) No damos muestras de dolor, habiendo perdido la lengua en la lejanía”⁴⁸⁸. A partir de esto, Heidegger pensará el problema del pensamiento. Retomando los dichos de Hölderlin, concluirá: lo más merecedor de pensarse es que somos un signo que interpretar, y por lo tanto, este signo nos da que pensar.⁴⁸⁹

Considerando que nuestro interés se vuelca en el no-ser ¿qué sucede si lo pensamos bajo la perspectiva del *encuentro sorpresivo del acontecimiento*? Quedaría algo así: lo más merecedor de pensarse es que nuestra *certeza se interpela con un acontecimiento*, y por lo tanto, este signo nos da que pensar.

Si pensamos al encuentro sorpresivo como aquello que nos da que pensar, creamos una interrogante que, más que llamarnos desde un origen, llama desde un *impasse*, más que hallarse en la aperturidad del ser, se halla en lo que *no es*, y por lo tanto, en lo que hace tropezar nuestro devenir pensante. Retomemos el escrito de Hölderlin: “Somos un signo que interpretar. (...) No damos muestras de dolor, habiendo perdido la lengua en la lejanía”⁴⁹⁰. Si inmiscuimos nuestra lectura en estas palabras, podemos leer que: *hay algo asociado a un encuentro -signo que interpretar- que lo dejamos pasar -No damos muestras de dolor-*. Y sin embargo, de lo que hay seguridad es que aquello quedó extraviado: *se ha perdido* -habiendo perdido la lengua en la lejanía-.

Heidegger sostendrá que “<pensar> (denken)”⁴⁹¹, en sus raíces alemanas se asocia con “<memoria> (Gedächtnis) y <gratitud> (Dank)”⁴⁹². Respecto a la memoria, dirá que el pensamiento -Gedanke- proviene de Gedanc, que “significa en alemán: el recordar congregado, que lo congrega todo.”⁴⁹³. Por lo tanto, el pensamiento, respecto a su raíz asociada a la

⁴⁸⁷ Heidegger. ¿Qué significa pensar?, 17.

⁴⁸⁸ Heidegger. ¿Qué significa pensar?, 21.

⁴⁸⁹ Heidegger. ¿Qué significa pensar?

⁴⁹⁰ Heidegger. ¿Qué significa pensar?, 21.

⁴⁹¹ Heidegger. ¿Qué significa pensar?, 129.

⁴⁹² Heidegger. ¿Qué significa pensar?, 129.

⁴⁹³ Heidegger. ¿Qué significa pensar?, 129.

memoria, encuentra allí una definición: un recordar congregado, un recuerdo que reúne todo. El recuerdo, por lo demás, encuentra su raíz en el “corazón” (Cor) y “el ánimo (el muot)”⁴⁹⁴.

Hay, entonces, una cadena de significantes asociados al pensamiento que, al dejar abiertas “las relaciones entre las palabras mencionadas”⁴⁹⁵, nos permiten pensar sobre lo que es el pensamiento. Heidegger dirá que el pensamiento, antes que sólo ser “una idea, una representación, una opinión, una ocurrencia”⁴⁹⁶ -que suele ser su significado convencional-, es memoria, y una memoria congregada en algo que la anima: “En cuanto pensando estamos congregados de cara a lo más merecedor de pensarse, habitamos en lo que congrega todo recordar. Damos el nombre de memoria a la congregación del recuerdo en lo que debe pensarse.”⁴⁹⁷

Pues bien, si el encuentro es el ánimo del que la memoria congrega, lo más merecedor de pensarse ha de ser el acontecimiento. Por lo que, inferir al acontecimiento nos permite enunciar: el pensamiento es un *recuerdo del encuentro*.

Heidegger dirá que:

«memoria», (...) no significa un pensamiento cualquiera de cualesquiera cosas pensables. Memoria es la concentración del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria es la congregación del pensamiento. Ella abriga en sí y esconde lo que en cada caso ha de pensarse antes en todo aquello que llega a estar presente, en aquello que, siendo, *otorga el haber sido*. La memoria (...) el recuerdo de lo que ha de pensarse, es la fuente de donde mana el pensamiento. Por eso, la poesía es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo. (...) Toda acción poética brota de la meditación del recuerdo.⁴⁹⁸

Si concebimos a la poesía bajo el pensamiento de Badiou, *voilà*, es acontecimiento, por lo cual, desde nuestra lectura, quizás no estamos tan lejos de la cordura: toda “acción poética” -acto acontecimental- “brota de la meditación de un recuerdo”. Algo del recuerdo activa al acontecimiento.

Si el pensamiento es un recuerdo del acontecimiento, ha de congrega todo, o diremos, su pretensión es *universal*.

⁴⁹⁴ Heidegger. *¿Qué significa pensar?*, 129.

⁴⁹⁵ Heidegger. *¿Qué significa pensar?*, 129.

⁴⁹⁶ Heidegger. *¿Qué significa pensar?*, 129.

⁴⁹⁷ Heidegger. *¿Qué significa pensar?*, 133.

⁴⁹⁸ Heidegger. *¿Qué significa pensar?*, 22.

Retomemos el significante Corazón (Cor). Hay algo interesante en la traducción de recuerdo al inglés, dado que la afirmación “de memoria” se dice: “by heart”, que es literalmente *de corazón*, aprender de memoria es “learn by heart”, esto es, aprender de corazón. Por lo demás, hay otro punto sumamente interesante: el recuerdo, a partir de su etimología⁴⁹⁹, refiere a “re”, que remite a “de nuevo”, y “cordis”, que significa “corazón”. Para nuestra sorpresa, si unimos las piezas, “recuerdo” literalmente refiere a: nuevamente-corazón. Pues bien, hay algo de lo nuevo y del corazón en el recuerdo.

Si retomamos la última frase de Hölderlin, este recuerdo del encuentro, se pierde en su lejanía. Esto nos hace pensar en una bella cita del psicoanalista Massimo Recalcati: “Para que haya encuentro con la verdad del deseo es necesario extraviarse, fracasar, perderse. Quien nunca se ha perdido no sabe qué es reencontrarse”⁵⁰⁰

Pareciese que el recuerdo nos deja una corazonada: habiendo perdido al encuentro, es posible reencontrarlo.

Un ejemplo que nos puede orientar en esta reflexión es la película “Your Name”⁵⁰¹ de Makoto Shinkai. La película trata de la vida de dos jóvenes, Taki y Mitsuha. Ambos viven en distintos lugares -Taki en Tokio y Mitsuha en un pequeño pueblo rural- y llevan vidas aparentemente desligadas. Un día, se despierta cada uno en el cuerpo del otro experimentando vidas ajenas en sus sueños. Este fenómeno ocurre de manera intermitente: viven de día en sus cuerpos, y de repente al dormir, despiertan en el cuerpo del otro. Ambos recordaban destellos de la vida del otro como un sueño y este recuerdo se olvidaba paulatinamente luego de un tiempo. Al principio de la película, Taki refiere: “Hay algo que no puedo olvidar. No sé si es un lugar, algo o alguien, *pero no me lo puedo quitar de la cabeza*”⁵⁰².

La historia se desarrolla, y comienzan a dejarse mensajes en las vidas del otro cuerpo, para así mantenerse conectados y conocer de ambos. En un momento, acuerdan visitarse para establecer contacto físico y buscar rastros de este fenómeno intrigante del que estaban implicados. Mitsuha viaja desde su pueblo, pero al llegar a Tokio se encuentra con que no hay nadie donde acordaron verse. Empieza a buscar dentro de la ciudad, cerca de donde Taki vivía, y finalmente lo encuentra. Sin embargo, Taki no la reconoce. En una escena paralela -y discordante-, muestran que Taki estuvo esperándola en el lugar que acordaron, y sin embargo, nunca llegó. Taki, por su parte, decidió ir a buscarla a su pueblo. Esto produce un vuelco en la

⁴⁹⁹ Diccionario Etimológico Castellano En Línea, <https://etimologias.dechile.net/>.

⁵⁰⁰ Recalcati, *¿Qué queda del padre?*, 75.

⁵⁰¹ Makoto Shinkai. *Kimi no Na wa/Your Name*, (agosto de 2016).

⁵⁰² Shinkai. *Kimi no Na wa/Your Name*.

escena: al llegar descubre que el pueblo había sido destruido por un meteoro hace tres años atrás, por lo que Taki descubre que ambos cambiaban sus cuerpos en dos tiempos distintos. Mitsuha tres años antes y Taki tres años al futuro.

Taki recuerda que al soñar en el cuerpo de Mitsuha, ella, por tradición de su familia, elaboraba rituales asociados al tiempo y los diferentes cruces entre las vidas (con telares y elaboración de sake). Taki intenta hallar el sitio donde hacían los rituales, y desafiando las leyes del tiempo y espacio, bebe un sake sagrado y logra encontrarse con Mitsuha horas antes de que cayera el meteorito. Finalmente, en esta escena, ambos se abrazan. Para no olvidarse y tener como reencontrarse, deciden escribirse en sus manos los nombres de cada uno. Taki escribe el suyo en la palma de Mitsuha, y en el momento en que Mitsuha va a escribir, se desconectan sus hilos temporales, y cada uno vuelve a sus tiempos. Ambos empezaron a olvidar el nombre del otro y todo lo que habían vivenciado. Y aquí surge una escena clave: Mitsuha (que tenía el nombre de Taki en su palma) bajo el contexto del meteoro, empieza a correr. En un momento cae fuertemente al piso, y acostada, mira la palma de su mano. Tenía escrito, en vez del nombre de Taki, un *Te amo*.

Este ejemplo nos es esclarecedor debido a que Taki, al principio de la película, habla de un recuerdo *que no puede olvidar*, pero este recuerdo *es en sí mismo un olvido*: hay algo que olvida, pero que se mantiene en el pensamiento bajo el estatuto del olvido: “No se si es un lugar, algo o alguien, *pero no me lo puedo quitar de la cabeza*”. Podemos decir que es esta la inscripción del deseo: en la memoria se inscribe una falta que insiste en su vida, es el recuerdo de un encuentro que no puede olvidar, esto es, el recuerdo alrededor de un agujero que falta. Vale decir, hace-falta (literalmente, crea-deseo), orientando en torno a ella. El significante *Te amo* es su ejemplo paradigmático: Taki, en vez de escribir su nombre en la mano de Mitsuha - para que lo recuerde a él en particular-, le escribe *Te amo* -para que recuerde el encuentro (en singular), por lo que se *transmite* en aquel mensaje *un acontecimiento*. Lo más importante no eran los seres que cada uno personificaba, sino que el encuentro que los excedía y que se transmitía atravesándolos con un momento eterno que daba lugar al no-lugar imposible (lo absoluto).

Por lo tanto, es esta la dialéctica de lo infinito y lo finito -la dialéctica materialista-. El *recuerdo del encuentro pasado* (la falta política, artística, científica o amorosa) que crea un orificio en las particularidades, erotizando a lo presente con lo que *hace-falta*, erotizando la *contingencia presente* para sostener lo sin precedentes que el recuerdo desea. El pasado en *falta* permite dilucidar al acontecimiento como lo presente en tanto certeza de un presente eterno-

absoluto. Es esto lo que llamamos certeza-genérica. Es el nombre que permite su efectiva inscripción en tanto “significante [de lo] nuevo (...) que posibilita una nueva subjetivación”⁵⁰³.

Este es el significante del agujero de la verdad. El nombre podrá variar según la condición (amorosa, política, científica o artística) pero en *el* opera lo infinito actual, se constituye el *punto* “del acontecimiento”⁵⁰⁴ que hila su verdad. El nombre del significante puede ser *Dignidad*, puede ser *Feminismo*, puede ser un estilo musical, un movimiento de arte visual, etc. En el caso del amor, que es nuestro ejemplo de la película, el significante es *Te amo*. Es un significante vacío que sólo remite a aquel agujero-deseo que socava al piso de lo preconcebido descubriendo allí un universo *diferencial* de potencia acontecimental inimaginable (llamado amor). Nombrar el agujero es agarrar el hilo infinito, volverlo inmanente y así acarrear sus consecuencias. *La cuestión se juega en dejarse decidir por el hilo verdadero que redefine lo pensable*.

Es importante aclarar que la verdad no es un significante nuevo *en sí*, sino que más bien, es un significante *que acarrea la efectividad de lo nuevo*, por lo que: por un lado tenemos a la efectividad de lo nuevo en tanto agujero infinito, y por el otro, tenemos al significante que tan solo agarra su hilo, y por lo tanto, puede variar. Esto es clave, ya que, si lo nuevo fuera el significante, la obra, la rebelión, etc, caería en una *sustancia* ficticia; se taparía la verdad fiel con un *sujeto oscuro*. La verdad no es una obra, ni una rebelión, ni un cuerpo amado, ni una objetividad científica. Es un agujero del no-ser con efectividad novedosa *sin más*. La verdad es el orificio que posibilita múltiples obras singulares, múltiples actos justicieros, múltiples enamoramientos (incluso en una sola pareja), múltiples descubrimientos científicos. La verdad es el motor creador, no su producto en sí. Por este motivo, como dijimos anteriormente, *todo acontecimiento erotiza a otro acontecimiento*. El acontecimiento señala que allí hay algo más que un producto, hay un agujero que es operación de descubrimiento.

Para concluir nuestra tesis, retomaremos la cita de Recalcati: “Para que haya encuentro con la verdad del deseo es necesario extraviarse, fracasar, perderse. Quien nunca se ha perdido no sabe qué es reencontrarse”⁵⁰⁵. Podemos decir bajo nuestra lectura: para que haya encuentro con la verdad del deseo (la Idea) es necesario *perderse en el encuentro*, dejarse decidir por el acontecimiento apuntando a su reencuentro, y por lo tanto, su sostenimiento. Es esta una enseñanza que la filosofía le entrega a las verdades: es posible sostener aquellos encuentros, pero reapuntar a ellos: podemos orientar nuestro pensamiento hacia la pérdida de las garantías

⁵⁰³ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 216.

⁵⁰⁴ Zupančič, *¿Qué es el sexo?*, 233.

⁵⁰⁵ Recalcati, *¿Qué queda del padre?*, 75.

preexistentes como la apertura al encuentro de lo nuevo. La Idea de Bien nos enseña esto: debemos perder la dirección de la Ideología inerte pero no olvidar la Idea, no olvidar el camino nuevo. No olvidar que el acontecimiento es posible.

De esta manera, proponemos un nudo entre el *pasado* del recuerdo del encuentro, el *presente* de la contingencia erotizada, y el *futuro* de no olvidar las Ideas. Es posible pensar un hilo entre el pasado-presente-futuro que, en tanto se sostiene anudado, nos permite el impasse de una nueva forma de rumbo: pasar de la experiencia de la *certeza creyente del ser*, a la certeza del acontecimiento, es decir, la *confianza en las verdades*.

Cerramos⁵⁰⁶ con una cita de Lacan, ubicada en su texto: “El atolondradicho”.

*“No seré yo quien vencerá, sino que el discurso al que le sirvo”*⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Advertimos que todo este trabajo está en construcción.

⁵⁰⁷ Badiou, *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3 (1994-1995)*, 18

Bibliografía citada y revisada

Badiou, Alain & Althusser, Louis. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. México: Siglo XXI, 1983.

Badiou, Alain. *Nietzsche, filosofía y antifilosofía*. Valparaíso: Edeval, 1998.

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

Badiou, Alain. *El siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2005.

Badiou, Alain. *Justicia, filosofía y literatura*, Rosario: Homo Sapiens, 2007.

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento 2: Lógicas de los mundos*, Buenos Aires: Manantial, 2008.

Badiou, Alain. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. México: Siglo veintiuno, 2008.

Badiou, Alain. *Teoría del Sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Badiou, Alain & Žižek, Slavoj. *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

Badiou, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

Badiou, Alain. *El despertar de la historia*. Buenos aires: Nueva visión, 2012.

Badiou, Alain. *Filosofía y política: una relación enigmática*. Buenos aires: Amorrortu editores, 2014.

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2015.

Badiou, Alain. *En busca de lo real perdido*. Buenos aires: Amorrortu editores, 2016.

Badiou, Alain. *Lo finito y lo infinito*. Buenos aires: capital intelectual, 2016.

Badiou, Alain. *Elogio de las matemáticas*. Buenos Aires: capital intelectual, 2016.

Badiou, Alain. *La filosofía frente al comunismo*. De Sartre a hoy. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

Badiou, Alain. *Nuestro mal viene de más lejos* Madrid: Clave intelectual, 2016.

- Badiou, Alain. *Metafísica de la felicidad real*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Badiou, Alain. *Badiou: Heidegger, el más sospechosos de los tres*. Video de Youtube, 1:12:12. Publicado el 23 de enero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Fwks2Cvd4x4>.
- Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2019.
- Badiou, Alain. *Pequeño panteón portátil* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021
- Badiou, Alain. *¿Qué es vivir? Imágenes del tiempo presente III (2003-2004)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2021.
- Badiou, Alain. *La Hipótesis Comunista*. Santiago: Ediciones Macul, 2022.
- Badiou, Alain. *El seminario. Lacan. La antifilosofía 3. (1994-1995)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2023.
- Bosteels, Bruno. *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*. Santiago de Chile: Palinodia, 2007.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Descartes, René. *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Madrid: Trotta, 2018.
- Dolar, Mladen. *Uno se divide en dos. Más allá de la interpelación*. México: Paradiso Editores, 2017.
- Farrán, Roque. *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Tomo XVII: De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos") y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu. 1992.
- Freud, Sigmund. *Obras completas Tomo XI Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja negra, 2022.
- Hamza, Agon & Ruda, Frank. *Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!*. 8, Demarcaciones, revista latinoamericana de estudios Althusserianos, 2020.

- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. 2010.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta. 2010.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos. 2006.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*. México: Siglo XXI, 2007.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*. México: Siglo XXI, 2007.
- Lacan, Jacques. *Seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, Jacques. *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009.
- Lacan, Jacques. *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 2009.
- Lacan, Jacques. *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Lacan, Jacques. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2020.
- Nancy, Jean-Luc. *La Deconstrucción del Cristianismo*. Chile: La Cebra, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos*. Madrid: Edimat, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Nihilismo: escritos póstumos*. Madrid: Ediciones Península, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza. 2012.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Madrid: Akal, 1997.
- Mallarmé, Stephane. *Un golpe de dados jamás abolirá el azar*. Barcelona: Plaza & Janés, 1982.
- Recalcati, Massimo. *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna*. Milán: Xoroi, 2011.
- Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno*. Madrid: Hiperión, 1997.
- Paúl, Fernanda. *Protestas en Chile: 4 claves para entender la furia y el estallido social en el país sudamericano*, BBC News Mundo, 23 de octubre del 2019, El <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50115798>.

- Paolo, Pier. *Escritos corsarios*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2022.
- Sapolsky, Robert. *Compórtate*. España: Capitán Swing, 2019.
- Shinkai, Makoto. *Kimi no Na wa/Your Name*. agosto de 2016.
- Tse-tung, Mao. *Obras escogidas de Mao Tse-tung*. México: Partido del Trabajo, 2013.
- Zupančič, Alenka. *Ética de lo real. Kant, Lacan*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Zupančič, Alenka. *Sobre la comedia*. México: Paradiso Editores, 2012.
- Zupančič, Alenka. *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*. Chile: Palinodia, 2013.
- Zupančič, Alenka. *¿Por qué el psicoanálisis?* México: Paradiso editores, 2013.
- Zupančič, Alenka. *¿Qué es el sexo?* México: Paradiso editores, 2021.
- Žižek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Žižek, Slavoj. *Menos que nada*. Madrid, Akal, 2015.
- Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 2016.
- Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*. Madrid: Akal, 2017.