

**LA ACTUALIDAD DEL ACONTECIMIENTO  
MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD:**

Badiou como lector de historia de la filosofía

GUSTAVO CHATAIGNIER

Universidad Católica del Maule, Chile 

[gchataignier@ucm.cl](mailto:gchataignier@ucm.cl)

ORCID: 0000-0002-1846-0369

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 181-204

Recibido: 15-01-2025 • Aceptado: 06-05-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77445



## LA ACTUALIDAD DEL ACONTECIMIENTO MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD:

*Badiou como lector de historia de la filosofía<sup>1</sup>*

## THE ACTUALITY OF THE EVENT BEYOND MODERNITY:

*Badiou as a reader of the history of philosophy*

**Gustavo Chataignier**

Universidad Católica del Maule, Chile

### RESUMEN

A través de una investigación documental llevada a cabo en el Institut de la Mémoire Contemporaine (IMEC), nos propusimos desarrollar una teoría de la modernidad implícita en el pensamiento de Badiou. A partir de las indicaciones dispersas a lo largo de su obra, especialmente en el primer *Manifiesto*, se cotejarán los textos encontrados en esta colección. La consecuencia de la construcción de tal marco no es tanto la negativa a tomar posición entre pro y posmodernismo como la explicitación de una concepción de la filosofía en la que se manifiesta sistemáticamente el vínculo entre acontecimiento, sujeto, verdad y ontología. En otras palabras, la apropiación badiouiana de la historia de la filosofía, además de ofrecer una definición posible de lo que es el pensamiento, se erige como una reorganización de su relación con la tradición moderna.

<sup>1</sup> Investigación realizada gracias a una beca de la *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* (FMSH) de París, como *Directeur d'études associé* en la Universidad de París 8, trabajando sobre la teoría del sujeto en Alain Badiou. Durante este período, pasamos dos semanas en el IMEC, Institut de la Mémoire Contemporaine, dedicado al fondo Badiou. Estamos muy agradecidos a las instituciones implicadas y también a Alain Badiou y a Isabelle Vodoz por la cesión de los textos y por las oportunidades brindadas. Se agradece a Ian Burgos por su lectura y a Javier Fattah por su valiosa revisión.

**Palabras clave:** Alain Badiou, modernidad, acontecimiento, pensamiento sustractivo, sujeto.

#### ABSTRACT

By means of a documentary research conducted at Institut de la Mémoire Contemporaine (IMEC), this study aims to develop an implicit theory of modernity within Badiou's thought. Nevertheless, by drawing upon the scattered references throughout the author's work—particularly in the *First Manifesto*—this analysis will establish a connection between the notes and texts found in this collection with other relevant sources. The objective of constructing such a framework is not merely to adopt a position on the pro- or postmodern debate but rather to elucidate a conception of philosophy in which the systematic interplay between event, subject, truth, and ontology becomes manifest. In this sense, Badiou's engagement with the history of philosophy not only offers a potential definition of thought but also reconfigures its relationship with modern tradition.

**Keywords:** Alain Badiou, modernity, event, subtractive thought, subject.

#### Introducción

**R** A través de una investigación documental realizada en septiembre de 2024 en el Institut de la Mémoire Contemporaine (IMEC), se propone desarrollar una teoría de la modernidad implícita en el pensamiento de Alain Badiou. Tal intento puede sonar meramente reconstructivo, ya que en parte se trata de basar esta teoría de la modernidad en un corpus textual y en su hermenéutica. Se añade a la cuestión de la exposición el hecho de que el pensamiento badiouiano no trabaja con marcadores historiográficos, o por lo menos no los trata como fundantes en sí mismos del pensamiento. Muy tempranamente, aun en 1982, Badiou excluye la historia, tomada como relativismo empírico, de su filosofía: “la historia no existe”. Existen época y procesos de historización (Badiou, 2013, p. 145), según los imperativos de una filosofía del concepto, que reemplaza la cosa por una formalización gracias a su ausencia y a la capacidad de demostración de la teoría de los conjuntos. Una matemática de los conjuntos, en paralelo a una perspectiva materialista, comprende la totalidad como particularidad. Por ende, una historia mundial no puede tener existencia. La constatación de los acontecimientos les retira así su eficacia, ya que son comprendidos como mera ilustración exterior de un sentido transcendental. La inteligibilidad depende de una dispersión histórica ineludible. Esta es la razón por la que Badiou retome la formulación leninista de un “análisis concreto de

la situación concreta”, lo que permite una detotalización del referente empírico presente, insertándolo en juegos de fuerza (p. 307).

Aunque el hombre sea copartícipe de la historia no determina el surgimiento de nuevas épocas –lo que explica que las dataciones sean retrospectivas–. No se trata, por supuesto, de silenciamiento del azar, sino más bien de la idea de que el azar se ubica en una situación. Al mismo tiempo, las secuencias son immanentes a los cortes acontecimientales, sin que se establezca un sentido previo a las experiencias. Lo que reúne las épocas en una constelación (o secuencias, en palabras de Badiou) son los acontecimientos. En ese sentido, la modernidad es más bien una pérdida del acontecimiento, recuperada por la lectura de Badiou.

A partir de las indicaciones distribuidas de forma dispersa a lo largo de su obra, especialmente en el primer *Manifiesto* (1989), las notas y textos que se encuentran en esta colección se cotejarán con referencias de finales de los años ochenta, cuando se publicó su primer gran libro sistemático, *Ser y acontecimiento* (1988). La consecuencia de la construcción de semejante marco no es tanto el rechazo a tomar posición entre la modernidad y el posmodernismo (algo que ya hizo Foucault, 1984) como la explicitación de una concepción de la filosofía en la que se manifiesta sistemáticamente el vínculo entre acontecimiento, sujeto, verdad y ontología. En otras palabras, la apropiación badiouiana de la historia de la filosofía –principalmente la moderna–, además de ofrecer una posible definición de lo que es el pensamiento, también se erige como una reorganización de las líneas de fuerza conceptuales con la tradición moderna y del diálogo intelectual con sus contemporáneos, al privilegiar elementos de ruptura capaces de hacer pensable la emergencia de la multiplicidad que instaura procesos inteligibles. Si las grandes epistemes no privilegian la ruptura, Badiou apunta lo que habría sido una filosofía del múltiple instaurador del sujeto en la modernidad. El modo operatorio del pensador francés funciona como una deconstrucción que detecta un materialismo subterráneo en la modernidad. O sea, según la expresión de Althusser, se trata de una tendencia no inmediatamente visible y no hegemónica en la tradición (Althusser, 2005; Derrida, 1967; Collazo, 2023). Al fin y al cabo, la pregunta de Badiou sería ¿cómo la eternidad se hizo, y se hace, presente?

Aquí se mencionan dos manuscritos inéditos: “La procédure générique” (IMEC 920 BAD 13-3) y “La dé-liaison” (IMEC 1043 COL). Aunque no tienen fecha, su contenido sugiere que fueron escritos en torno a *Ser y acontecimiento*. Se hará referencia a ellos como PG y DL, respectivamente.

La modernidad, el tiempo y la historia son temas que, si no están ausentes, son al menos secundarios en el pensamiento de Alain Badiou, que afirma, sin profundización, fundar un pensamiento poscartesiano y poslacaniano del sujeto, con un lazo distinto entre sujeto y verdad respecto de la inauguración moderna,

reactivándola (Badiou, 1988, p. 45) –lo que ya nos indica un camino a seguir–. Si en su *Peut-on penser la politique* leemos una vez más que “la historia no existe” (de manera trascendental, sino “solo el acontecer periodizado del *a priori* del azar”) (Badiou, 1985, pp. 67 y 18), sus periodizaciones políticas (2009a y 1991; Badiou y Balmès, 1976) no se explican mediante una racionalidad del tiempo, sino más bien como secuencias no lineales orientadas por rupturas. En cuanto a sus incursiones en la historia de la filosofía, los planteamientos apenas siguen cortes cronológicos, orientados las más de las veces por la inclusión o exclusión de distintos tipos de principios genéricos de la subjetividad (arte, política, ciencia y amor); su variación de nombres propios y temas, dada la serie presente en sus seminarios (2016a, 2016b, 2017), se interesa por la problemática diferencia y relación entre filosofía y antifilosofía (ya que una separación entre verdad y opinión puede reproducir relaciones de dominación, al mismo tiempo que la filosofía necesita las condiciones del acontecimiento).

Sus respuestas a un pensamiento del tiempo presente tampoco se limitan a una aplicación de la política a la contingencia del día, buscando un principio de inmanencia de las situaciones capaz de subjetivar –lo que, en consecuencia, evoca una dimensión presente (Badiou, 1988, meditación 7, p. 129 y ss.; 2006, libros IV, V y VII)–. Este cuadro se replica cuando analiza a sus pares de la filosofía francesa contemporánea, en lecturas en las que se establece una disputa en torno al concepto de sujeto, como aquello que piensa y vive; se establece una genealogía entre el vitalismo heredado de Bergson y la filosofía del concepto, proveniente principalmente de Brunschwig (Badiou, 2012). Las reiteradas críticas badiouianas a la teleología de la historia y su empeño en dotar al marxismo de un sujeto surgido de la ruptura del acontecimiento (2013, 2009a y 2016d) son algunas de sus salvaguardas para una no adhesión al pasado moderno.

Dicho esto, este texto explora el marco histórico presente en el primer *Manifiesto para la filosofía*, en el que trabaja con una periodización de la historia de la filosofía según modos de pensamiento, similar al uso que hace de las epistemes (2008). El modo de entender el acontecimiento perturbador cambia. Por eso cada época tiene su propia episteme o modo de pensar lo múltiple, como sigue: 1) del Renacimiento a la modernidad (período clásico, de Descartes a Leibniz): las matemáticas/la ciencia como condición para la filosofía; 2) Revolución francesa: la historia y la política como condiciones (de Rousseau a Hegel); 3) Nihilismo: el arte y la poesía sustituyen a la filosofía (Nietzsche y Heidegger), en la llamada “era de los poetas” (Badiou, 1989, p. 23). Podría deducirse que la modernidad engloba tanto el pensamiento científico como la primacía de la historia, reuniendo los dos primeros momentos; sin embargo, si radicalizamos este análisis, no sería imposible incluir el tercer momento, una vez leído como promesa de presencia. En todos estos periodos, hubo una subordinación de la filosofía a sus condiciones, definiendo de antemano lo que el pensamiento podía, o incluso debía, ser. El período posterior, en

particular el que tuvo lugar a partir del siglo XX, corresponde al advenimiento de la teoría de conjuntos. Por último, están las series intensivas o secuencias lógicas que conectan acontecimientos dispersos en el tiempo, produciendo así historias particulares. Este uso es más vislumbrado que realmente empleado. Tomemos, por ejemplo, el comentario que permite una nueva historia del arte, basada en la comprensión no de la forma, previamente identificada, sino de la inestética del acontecimiento (Badiou, 1998a, pp. 9-23).

Aunque como ya se ha dicho, Badiou no se detiene en planteamientos temporales y cronológicos, postularemos aquí la modernidad no como un período, sino como un problema, leído desde la filosofía. La persistencia conceptual del paradigma moderno se manifiesta de tres formas: en el inmanentismo, que identifica vida y concepto; en una metafísica que separa norma y creación; y en la destrucción del pasado conceptual por la pura presencia del ser. Podría objetarse que este procedimiento no es novedoso en el debate sobre el tema. Todavía, su reactivación (Badiou, 1988, p. 45) nos parece ser merecedora de atención por proponer un sujeto inmanente a rupturas. A lo que replicamos afirmativamente, dadas las aportaciones sobre el pensamiento de Weber y el desencanto (1991), Foucault y el coraje de pensar en Kant (1984), Habermas y la cuestión de la emancipación inacabada (1993) y el paradigma de la reconciliación hegeliana (1992), Descartes (2010) y el pensamiento científico como figura del sujeto soberano (1993) –sin mencionar una lectura socio-histórica, calcada en los cambios de la revolución industrial (Marx, 2010)–. Rancière igualmente ha publicado recientemente un conjunto de ensayos sobre este tema, repitiendo y luego renovando la interpretación foucaultiana: se trata de los tiempos modernos, en plural, como haz, frente a la idea de necesidad histórica (2018).

La apuesta por la nueva contribución, posible gracias a la investigación de archivo, consiste en vislumbrar una crítica de la filosofía de Badiou en relación con la tradición moderna –y, por consiguiente, con sus continuadores contemporáneos–, justificando así los puntos de partida del autor francés. De este modo, dispondremos de marcos temporales que justifiquen los elementos asumidos como constitutivos por Badiou, a saber, acontecimiento, sujeto, verdad y ontología. Esperamos ser capaces, o más bien estar disponibles, para localizar procesos de irrupción de manera transhistórica. ¿Genera espontáneamente un hito en el tiempo un nuevo pensamiento? O, por el contrario, ¿es el hito independiente del tiempo como condición y genera la posibilidad de otro tiempo, orientando una secuencia en otra forma de estar juntos? ¿Cómo apropiárselo? Sería mero empirismo subrayar el carácter histórico de la verdad, impidiendo cualquier intento de generalizar más allá de sí misma. Sin embargo, entramos en el plano nocional cuando postulamos que la ruptura de expectativas o acontecimiento es el inicio de un proceso de generación y creación de verdad por parte de los sujetos. En resumen, la disputa es entre la modernidad (como continuidad) y el pensamiento (en el sentido de ruptura). O sea, en nuestra

investigación se pasa de un concepto no tematizado a un concepto criticable. Sus límites no son trabajados de modo temporal, sino más bien como posibilidad o no del surgir acontecimental. Nos gustaría señalar al lector que no se trata de discutir la filosofía francesa y sus autores o los clásicos europeos en su totalidad, lo que excede con mucho nuestro ámbito, limitado por la producción de Badiou. Si hay un retorno a Grecia o al ser, es a través de Platón y de la teoría de las ideas, retomados por Descartes y Galileo.

*Una otra modernidad: matemática como desobjetivización  
y primacía del múltiple*

El acontecimiento teórico que guía a Badiou es la desobjetivización de la filosofía. En este proceso, se revela lo que la matemática piensa: lo múltiple como tal, es decir, el ser (PG, p. 5). Las elaboraciones en boga en la época respondían a un principio de conexión, ya fuera la sensibilidad *a priori* en Kant o, más tarde, el estructuralismo (DL, p. 10). Badiou busca la disfunción de la modernidad, donde la conexión se cortocircuita: “La verdad es que no hay objeto, porque no hay relación, en el sentido de un concepto específico de la experiencia. Solo existe lo múltiple, bajo la ley situacional del no ser de lo Uno” (DL, p. 10). El estructuralismo, heredero de Kant, debe ser deconstruido “en favor de lo múltiple puro”, lo que solo será posible con el uso ontológico de las matemáticas. El lastre moderno que interesa a Badiou es el “esencialmente desobjetivante” (DL, p. 11). Se pasa del dúo conceptual objeto-relación al de función-múltiple (DL, p. 20). En una situación, no hay distinción ontológica posible entre orden y desorden, ni siquiera entre los objetos presentes y las relaciones que entonces se establecen en la posible localización de una tipología y topología de multiplicidades (DL, p. 11 y 8): “Sigue siendo posible pensar que un vínculo, una estructura representable, una conexión empírica son simplemente formas particulares de lo múltiple que estos términos designan, y en modo alguno un registro particular del ser” (DL, p. 8).

Sin embargo, las matemáticas solo se ocupan de los múltiples puros: “Tan puros que su principio de ser es el vacío” (PG, p. 5). El debate de Badiou versa sobre la relación única entre ontología y matemáticas (PG, p. 1). En adelante, el pensamiento debe centrarse en la matemática no como “depósito de formas”, sino como “la cosa misma”, dado que ella misma la muestra. O incluso, “la matemática es la disposición en el pensamiento de lo decible del ser” (PG, p. 1). Este desplazamiento consiste en inferir consecuencias conceptuales no vistas ni utilizadas por los matemáticos de oficio. El veredicto es que las matemáticas permanecen ciegas a su esencia filosófica (PG, p. 1). Las matemáticas, al ser interpretadas según alguna noción ya establecida

y delimitada, funcionan como un síntoma, apuntando a algo más allá de sí mismas. Esto revela un “malestar” en la cuestión, a saber, el de estar en medio, ni esto ni aquello (PG, p. 1) –ni interpretación, ni cálculo, ni hermenéutica, ni positivismo–.

Ni siquiera Descartes sale indemne de esta constatación, ya que su prescripción matemática se limita al método (PG, p. 2). Tampoco es una cuestión de epistemología, ya que las matemáticas no se analizan como objeto de estudio (PG, p. 7). En resumen, la filosofía es el inconsciente de las matemáticas (PG, p. 2).

En la segunda mitad del siglo XIX (después de Hegel), Georg Cantor estableció la identidad entre matemática y ontología (PG, p. 5), que Badiou considera “el último gesto ontológico”: los conjuntos muestran el ser, sin definirlos de antemano (Badiou, 1988). Toda la filosofía fundamental de Heidegger no sería, pues, más que una reacción a un giro tan brusco:

Lo que la filosofía va a decir esta vez es que su propio proyecto histórico –el pensamiento del ser como ser– siempre ha sido efectivo en las matemáticas y que el acontecimiento Cantor consiste en destituir la filosofía en la medida en que la filosofía tendría el proyecto de decir el ser. (PG, p. 5)

Despojada de su proyecto, la pregunta que queda es si la filosofía sigue existiendo (PG, p. 5). Su supervivencia consiste en afirmar sus consecuencias filosóficas. Paralelamente al psicoanálisis, si el síntoma se dirige fundamentalmente al analista, la reorientación de la pregunta se dirige a la filosofía: “Si el ser es pura multiplicidad, expuesta al umbral matemático, ¿qué es la verdad? (porque, filosóficamente, la verdad siempre ha estado ligada al problema del uno)” (PG, p. 6).

Entonces comienzan a surgir y a surtir efecto los elementos de la ruptura. La primacía de lo múltiple, informe y desprovisto de ser, da lugar a la primacía del no-ser. Sin embargo, no hay nada. La multiplicidad expuesta al matema remite siempre a algo. El ser hablable, ligado al matema, no es capaz de fundar nada, porque “una pura diseminación múltiple no podría ser fundadora de un proceso de verdad”. No hay fundamento, no hay ser de la verdad –que, por tanto, no puede originarse en el ser–. La consecuencia es que “el ser debe ser suplementado” (PG, p. 6). Una filosofía que no piensa el ser se dedica a investigar lo que lo suple (en oposición a la nada). Rompe con lo que el autor entiende como la verdadera cuestión moderna, a saber, que la nada es algo y debe ser indagada. Su gesto reivindica a los clásicos frente a los modernos (PG, p. 6). El suplemento del ser, o la dicción de lo múltiple a subjetivizar, es un *impasse* en la formalización, ya que el concepto es, de entrada, distinto de la cosa.

La esperanza es salvar la verdad a través de la categoría de acontecimiento: “La verdad será necesariamente eventual. Un pensamiento puede llamarse genérico

si la verdad en él está constituida por el acontecimiento”. A esto se añade el rechazo de la historia como *telos*. El acontecimiento se entiende como deshistorización, ya que “no hay destino epocal de la verdad”, es decir, no hay tiempo privilegiado para su advenimiento (PG, p. 6).

Badiou plantea una metahipótesis, interna a las posibilidades de la matemática: la limitación de la matemática (positivismo) y la historia como teleología (hegelianismo), con el misticismo (Heidegger) como vástago, son signos del agotamiento de la filosofía. El autor utiliza el pesado término ‘enfermedad’ (PG, p. 4). En este sentido, el pensamiento genérico (relativo a la posibilidad de exponer lo múltiple) asume la posición de apuntar a una nueva era, ya que es fruto de la reexaminación del vínculo entre filosofía y matemáticas. Forma, así, un nudo político (PG, p. 5), una vez que piensa en los sujetos que sostienen y crean verdades locales, universalizándolas. La genealogía de tal nudo nos remonta a Grecia, más concretamente a la disputa entre platonismo y aristotelismo. El Estagirita creía que los objetos matemáticos como las figuras y los números eran menos nobles porque eran abstracciones, y no sustancia. Por ello se opuso a la función paradigmática del modelo, sustituyéndola por la de un organismo. Por su parte, se sabe que las matemáticas carecen de organicidad y, por tanto, de *physis*. En resumen, el enfrentamiento entre Platón y Aristóteles es entre las matemáticas y la vida como paradigmas (PG, p. 7). El florecimiento al que se asistía era el de la letra o el de la naturaleza, lo que daba lugar a dos formas de dialéctica: el uno y los muchos versus el todo y las partes (PG, p. 8). Las matemáticas surgen como algo que interrumpe la historia, en particular la historia mítica. La interrupción es entonces una herramienta de deducción. Esto significa, al mismo tiempo, que las categorías matemáticas son pensables desde una perspectiva filosófica –véase “punto” y “uno” (PG, p. 7)–. Llama la atención el paralelismo con la explicación foucaultiana del advenimiento de la filosofía de la diferencia, en contraste con el paradigma científico positivista, el espontaneísmo fenomenológico y la teleología de algunas perspectivas dialécticas (Foucault, 2001, p. 943).

### *¿Qué historia? Localizaciones críticas y desplazamientos*

Historia y poema presentan, por así decirlo, una identidad especulativa, de orden no inmediato: son condiciones para el pensamiento que se han arrogado la tarea de definir el pensamiento. Los nombres propios de Hegel y Heidegger son síntomas de tales movimientos. Ulteriormente, veremos algunos elementos de la lectura que Badiou hace de estos autores, sabiendo que no se trata de una exégesis exhaustiva. Como el manuscrito en el que nos basamos data de la época de *Ser y acontecimiento*

(1988), este será nuestro principal punto de referencia, aunque puedan aparecer otros. El seminario dedicado a Hegel (junto con Aristóteles y Spinoza) entre 1984 y 1985 retoma buena parte de los desarrollos de 1988, pero adopta un tono más explicativo y, para distanciarnos, adopta un tono menos crítico. Aun así, la introducción anuncia los elementos posteriores del sistema, que se explican posteriormente (2016a, p. 11).

Badiou cree que la ontología hegeliana es “generativa”, es decir, “todo [es] intrínseco a ella”; mientras que su propuesta es sustractiva, que requiere la exterioridad de lo extrínseco. En tanto que la primera filosofía se centra en una ley, la otra se ocupa de la decisión (1988, p. 183). Aunque existe la figura del otro en Hegel, Badiou no acepta el enmascaramiento de la disyunción a partir de una sutura de lo infinito, que siempre está presente, ya que sería imposible postular una diferencia real a partir de un límite indiferente (p. 189). *La ciencia de la lógica*, en la sección sobre la cantidad, libera el concepto de infinito. La interioridad que así se expresa es la infinitud de lo finito, como su verdad (Badiou, 2016a, p. 188). La relación entre lo empírico y lo trascendental genera dos vidas o existencias, una local y otra global; o más específicamente, la segunda como disolución de la primera, de lo determinado (p. 189). La dialéctica, que implica la presencia de entes diferentes que, al confrontarse, interiorizan al otro y se ven a sí mismos como otros, es reacia a la ruptura y genera, porque la repite, siempre la misma ley: “Esto significa evidentemente la exclusión de toda disyunción pura, de la intersección del vacío, y es chocante ver que Hegel llama sofisma a todo pensamiento de la disyunción” (pp. 216-217).

El idealismo poskantiano inauguró otro período: la introducción de las matemáticas en el tribunal de la razón a través del tema del infinito y su rechazo final por considerarlas no reflexivas. Hegel intenta salir del conflicto entre Platón y Aristóteles al proponer un tercer paradigma, la historia (PG, p. 8). El término historia aquí no debe leerse como una colección de hechos, ni como ejemplar, sino como la temporalización del concepto –“la letra [el concepto mismo] existe temporalmente” (PG, p. 8)–. Hegel modifica el enredo que inauguró la modernidad, a saber, la pareja Galileo-Descartes y la primacía de la ciencia, inaugurando su segunda época con el concepto de un sujeto que se realiza en el tiempo. La historia de Hegel lo desplaza hacia algo pre o posmoderno, estima Badiou. Después, Nietzsche y Heidegger, mediados por los románticos, reaccionan con un sentimiento de nostalgia. Ambas perspectivas reprimen lo genérico de las matemáticas. Lo moderno terminó con Hegel, ya que la categoría de sujeto perdió su validez, junto con el psicoanálisis en retrospectiva. Lo que hace Hegel en el nuevo dispositivo es pensar el sujeto sin el matema, considerado estático, cuya conciencia se confía al despliegue de la Historia, con mayúscula (PG, p. 9).

A fin de cuentas, “seguimos siendo hegelianos”, dada la prescripción temporal (relacionada principalmente con la Revolución francesa). El momento es el del

*impasse* del sujeto sin matemáticas, en crisis de historicidad. Sin embargo, tal pregunta sería improductiva porque “no especifica nada”; es “inevitable”, aunque “neutra” (PG, p. 9). Hegel, el último y primer filósofo moderno, es el nombre mismo de un interregno, de una lógica no matemática y de un sujeto cuya formalización problemática es histórica. Veamos: La matemática fue la primera idea del infinito. Sin embargo, debe ser superada por lo especulativo (PG, p. 2). En la gran *Lógica*, leemos que las matemáticas estarían subordinadas a las divisiones del entendimiento, marcadas por la reflexión externa, cerradas al llamado movimiento del contenido que expresa la negatividad. Siendo noética o en sí misma, la matemática se aislaría (Hegel, 2011, pp. 185, 202, 342 y ss.; Hegel, 2015, pp. 47, 104, 110, 208, 228). En este punto el nudo entre filosofía y matemática se convierte en una aporía. La contingencia (histórica) no recibe el tratamiento (genérico) adecuado.

La clásica pregunta por el ser se convierte en epocal. Preguntarse por su naturaleza no es más que preguntarse por su tiempo. ¿No sería eso, contradictoriamente, poshegeliano? Observemos: formular una pregunta es preguntarse por la ubicación temporal de la pregunta misma. En otras palabras, “la orientación (o prescripción) filosófica es conocer el contexto de la pregunta”. Como cuando Hegel define el tiempo como el ser-ahí del concepto. A partir de ahí, “todo concepto debe estar ligado a su procedimiento temporal, es decir, a su legitimación coyuntural”. Sorprendentemente, una vez más, Badiou admite: “En este punto, todos somos hegelianos” (PG, p. 2). El error del filósofo alemán reside en vincular el pensamiento al paso y postular que “todo ha sucedido ya”. Así, su noción de absoluto requiere lo absoluto de lo absoluto. Sin embargo, “no encontramos ninguna garantía de este tipo en la ontología”. Si la presentación se presenta en una “cuenta por uno” que genera estabilidad, un orden conceptual y de denominación, hay elementos que no se presentan –el absoluto, por ejemplo, o, aún, el universo, que no es un elemento del universo y, por lo tanto, no se presenta– (PG, p. 45). El hecho de que “no haya prescripción de parada” se debe a que no hay localización semántica completa. Tal refinamiento argumentativo no es ajeno, de hecho, a las primeras críticas al hegelianismo. Como si la dialéctica ya no fuera dialéctica. El punto de Badiou, sin embargo, busca la represión estructural de las matemáticas como causa del cierre de tal sistema.

La teoría de conjuntos nos enseña que lo absoluto es relativo; es decir, que la verdad surge de la contingencia en su proceso de incorporación. El punto de absoluto se encuentra en la “indistinción de lo demostrable y lo válido”, en la saturación momentánea entre enunciado y significado (o entre semántica abierta y sintaxis coyuntural). Hegel añade a su sistema una cláusula final, no entendida como finitud, como leemos en las páginas finales de la *Fenomenología del espíritu* (1971). Por ello, la teoría se esfuerza por mantener una apertura sintáctica, garantizando la infinitud (o al menos una perspectiva transhistórica, articulando series temporales dispares). Esto hace que la ontología como presentación desligada de presuposiciones

sea demostrable junto con un enunciado válido. La ontología debe separarse de la situación, siendo su vacío, para que los entes puedan ser (Badiou, PG, p. 71).

El programa del pensamiento genérico o giro matemático es una salida del hegelianismo que no cae en la imposibilidad y la consiguiente culpabilidad de la filosofía (1991), sin por ello “ir más allá de la prescripción de historicidad” (PG, p. 3):

El pensamiento genérico designará un programa de salida del poshegelianismo que intentará salvar la verdad sin pagar el precio de la trascendencia y sin adoptar el camino de la enfermedad fatal del arte, es decir, abandonando el poshegelianismo, incluso en su forma posnietzscheana. (p. 4).

Hay dos caminos: o una salida intramatemática o apostar por el agotamiento de la historicidad (p. 3). En un cambio de dirección, si se señala el agotamiento de la historia, “se contrapone la idea de que algo es legítimo porque está sucediendo”. Se trata de una posición unilateral que intenta restablecer un punto de trascendencia, ya que “es olvidar que hay algo del concepto que no se agota por estar ahí” (p. 3). El peligro de la dominación de la opinión surge una vez depuesto el tribunal de la historia (p. 3).

La nostalgia y el nihilismo surgen como críticas al historicismo. Por un lado, se espera el final; por otro, el final presentificado no permite ninguna espera. O bien se está en una época que siempre está a punto de terminarse, exigiendo una interrupción exterior, o bien se es consciente del fin del pensamiento (p. 10). La cuestión es deshacer los lazos, como se postula en *Metapolítica* (Badiou, 1998b). El problema es de corte, Badiou no se equivoca: no se trata de buscar un referente, sino de llevar la situación a su vacío. La tarea del pensamiento es “pronunciar el fin del romanticismo” y de las suturas del pensamiento. Se debe “cortar la forma misma en que el sujeto ha estado ligado al tiempo” (PG, p.10).

### *Poesía y pensamiento*

Según Badiou, la crítica a Hegel y al romanticismo debe atribuirse a Lacan, y no a Nietzsche y Heidegger. De ahí la categoría de “a-romanticismo”, que implica un “un enredo de la categoría de sujeto con las matemáticas; que revive la tradición del sujeto de la ciencia; que la categoría de sujeto está desconectada de la historia y del tiempo”. Badiou ofrece, pues, una nueva serie, ya que la ruptura con Hegel sin las matemáticas condujo al poema como soporte: “¿Qué soporte tenemos, en la situación filosófica misma, para esta operación de re-enredo?” (PG, p. 10).

El acontecimiento del orden de la poesía, especialmente el situado en la “edad de los poetas”, está a la vez desprovisto de un objeto particular y funciona con un lenguaje creador. En una reflexión de 1992, retomada en *Que pense le poème?* (2016c), Badiou traza las líneas del momento filosófico poshegeliano ligado, suturado a una de sus condiciones –a saber, el arte en general y la poesía en particular–. Esta categoría conceptual, creada por filósofos más que por poetas, va de 1870 a 1960, de Rimbaud a Celan, con Hölderlin como su primer avatar. La yuxtaposición de términos señala una localización temporal (época) y su atributo distintivo (de poetas), en la que la primera queda subordinada a la segunda. En otras palabras, la poesía desempeña por sí sola la función explicativa de la filosofía (2016c, pp. 29-31). Más allá de los acontecimientos restringidos al ámbito del lenguaje, se asume la tarea no solo de pensar, sino de definir el pensamiento al pensarlo. Se decreta así el fin de la filosofía. Intrapoéticamente, el poema proporciona máximas de pensamiento que confirman la identidad entre poesía y filosofía (pp. 31-32, 39).

Como hemos indicado, Badiou defiende una filosofía no como un promedio que difumina los extremos, sino “a equidistancia de la intemporalidad histórica del matema y de la temporalidad ahistórica del poema” (p.11), evitando las suturas e igualmente los mitos de las grandes narraciones. El comentario poético puede ser racionalizado y las operaciones discursivas explicitadas, y eso no es ajeno a la filosofía en cuanto a formalizaciones y organización de categorías. Por último, en oposición a las corrientes de pensamiento que atribuyen a la filosofía las guerras y una serie de violencias marcadas en el siglo XX, Badiou busca una síntesis (en el sentido de un encuentro) entre el nombrar creativo y la aprehensión racional de lo que va más allá de la identificación y genera la figura del sujeto.

Si Heidegger retoma el ser y el acontecimiento, esto ocurre de manera muy diferente a Badiou. El ser en sentido histórico se convierte en destino, y no es indiferente: “Para asumir esta figura de indiferencia, es necesario pensar y afirmar que no hay historia del ser” (Badiou y Nancy, 2017, p. 57). El término alemán *Ereignis*, que dio lugar al sintagma francés *événement*, tampoco se limita a la continuidad. Para el pensador alemán, su finalidad es mostrar la construcción y emergencia de lo conceptual (Heidegger, 1966, p. 81-93). *Logiques des mondes* (Badiou, 2006, p. 430) interpreta *Ereignis* en el sentido de “ser como llegar”, de un orden procesual, distinto por tanto de la ruptura imposible del *événement*; en el mismo libro Badiou se acerca a la noción de existir (p. 220) como consistencia del aparecer (Madarasz, 2011, p. 76 y ss.).

Badiou busca aliados. Escribe que “todos los modernos franceses” no trabajan con la presencia, sino con la “liberalización” que hace que la cosa no esté presente (o con un principio estructuralista). La orientación común de nombres tan diversos como Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze y Lyotard sería la sustracción. La filosofía francesa libera la multiplicidad de la subordinación a lo Uno, ya sea a través de la

diseminación, el rizoma o lo real no simbolizable. La exclusión de lo Uno, o verlo como un efecto contingente, abre espacio en el ser, capaz de enfrentarse a su vacío (Badiou, PG, p. 11). Operando según la prescripción temporal, Badiou interpreta la extracción francesa a partir de los años sesenta, aunque dividida entre el vitalismo bergsonian y el concepto de Brunschvicg, con una serie de cuatro operaciones: i) una relectura de la filosofía alemana, perceptible en la relación entre concepto y existencia; ii) una búsqueda del elemento no conceptual; iii) un acercamiento entre invención artística y rigor científico; y iv) una relación no mecánica entre teoría y práctica, que da lugar a una nueva concepción política presente en la figura del sujeto. Este último piensa y vive, sintetizando la época (2012).

### *Inauguración antirromántica*

El Romanticismo filosófico se entiende como “una época de transición”, un compromiso entre el pensamiento trascendental y la revolución científica clásica (PG, p. 13). Pone en juego el infinito, pero sin disponer de las herramientas para abordarlo (solo tiene la del entendimiento) (p. 15). El siglo XVIII, según Badiou, postula la finitud de lo infinito: “El Romanticismo es la ruptura de este marco bajo la presión de la necesidad de tratar la cuestión de lo infinito (que resurgió a causa de la categoría de la historia bajo el efecto de la Revolución francesa)” (p. 15). Badiou inserta el Romanticismo en el ámbito del sujeto cartesiano, aunque regenerado de sus pretensiones. La tensión entre lo finito y lo infinito no se resuelve con la doctrina de las facultades en Kant, a quien se considera el inaugurador de dicha tendencia. La lectura de la trascendencia es del orden de la opacidad, es nebulosa, lo que prepararía (¿teleológicamente?) la próxima primacía de lo múltiple. La categoría central en juego es la de apertura. Sin embargo, hay apertura hasta cierto límite. Heidegger ocupa la posición del último romántico, cuyo Romanticismo tardío acusa al primero de demasiada consistencia conceptual. El desafío estaría en destruir lo consistente para el advenimiento de lo abierto. Badiou entra en el debate de otra manera. La disputa entre lo abierto y lo cerrado rehúye entender la inconsistencia (o lo múltiple) como algo primero, independiente de la destrucción y de la deconstrucción (p. 15).

Para Spinoza y Cantor, Dios es multiplicidad inconsistente. Se salvó el compromiso, no el dogma. El atributo que define a Dios no es la infinitud, sino la inconsistencia. Si Dios existe, es inconsistente. La tesis de que Dios está muerto significa que el Dios consistente, Uno, está muerto: “Queda el horizonte del Dios inconsistente”. La tesis final sostiene que “el horizonte de la inconsistencia es trascendente” (p. 13). En *Court traité d'ontologie transitoire*, Badiou piensa la

muerte de Dios no como un momento nihilista, sino como una apertura al infinito con el desmantelamiento de los *a priori* establecidos (1998c). Esto significa que la “tarea del momento” no es pasar o no de lo moderno a lo posmoderno, sino “alejarse del Romanticismo” (PG, p. 13), añadiendo el infinito a la multiplicidad (p. 16): “La cuestión del infinito es nodal. ¿Podemos asumir de verdad y hasta el final la inmanencia de lo infinito? [...] Esto significa también asumir la inmanencia y la inconsistencia”, en el sentido de una contingencia ineludible (p. 13).

Este marco establece algunos requisitos para la verdad: 1) a la vista del análisis coyuntural, la tarea de la filosofía no es otra que salir del Romanticismo; 2) este, a su vez, se caracteriza por retener lo infinito en la trascendencia, representada como límite. Si la época clásica de la modernidad, con el paradigma científico, tuvo lugar con el punto infinito, ahora, en la fase romántica, su concepto maestro es el de apertura. La apertura se sitúa en el plano de la existencia, hasta Kant (época clásica), lo que implica una búsqueda de argumentos modernos sobre la existencia de Dios. En el Romanticismo, el movimiento es de acceso a la apertura: “¿Cómo abrirse a esto? ¿Cómo acceder a ello? ¿Cómo, eventualmente, fundirse con él? De ahí que el infinito se despliegue en las categorías del arte o de la historia. El genio histórico o el genio artístico son los protocolos de la apertura” (p. 18). La “tercera figura de lo moderno” o lo moderno no romántico destaca por proponer una secularización de lo infinito, a riesgo de Neoclasicismo de una restauración de la cuestión (finita) de la existencia, más allá de las situaciones particulares (p. 18). En contra de eso, el pensamiento genérico trabaja con las matemáticas como “ontología en toda inocencia” (p. 19). En resumen, la línea en la historia del pensamiento queda así trazada: clasicismo constructivista, romanticismo trascendente, pensamiento genérico (p. 24).

El Romanticismo tardío, al esforzarse por lo abierto, lucha con la idea del fin del mundo, con la catástrofe como horizonte. Es una concepción del tiempo que no se incluye en su propia representación. De ahí la apelación a un dios (p. 20). Afirmar su propio fin es una “paradoja histórica”, más que una paradoja lógica que afirmaría su propia falsedad. Debe leerse como la visión de sí misma en un límite. Es sabido que “para enfrentarse a una paradoja, hay que cambiar de terreno” (p. 20), por ende, se produce un cambio de escenario: la verdad no se desvela, sino que se produce. Tampoco es, clásica y metafóricamente, “un sustituto sintomático de la eficacia de la vida”. Metonímicamente, es parte de lo que muestra: “ni el núcleo ni la esencia oculta de la situación, sino una participación de la situación” y un fragmento de la verdad, indecible en una supuesta totalidad (p. 21). En adelante, el nuevo gesto consiste en interrumpir la cuestión del infinito para situarse en él: “Debemos sustituir la cuestión de la existencia por la de la naturaleza exacta del procedimiento, de las exigencias del procedimiento: ¿cómo es pensable la producción inmanente de una parte indiscernible?” (p. 23). Por eso, en *Ser y acontecimiento*, el primer gesto es definir el ser en general como un múltiple sin consistencia, un axioma que no se

puede deducir. El mismo gesto establece la ontología como matemática y separa la ontología de su objeto (PG, p. 14).

Afirmar que la verdad es infinita es una tesis romántica. Badiou se compromete a cortarla, a interrumpirla, añadiendo que es igualmente múltiple. Decir que es infinita significa que su proceso es inacabado, sin punto de trascendencia: “Toda verdad es infinitamente no dicha [...] Lo que se dice deja siempre su infinitud en el futuro anterior” (p. 16). ¿De qué verdad es la verdad, puesto que la trascendencia la oculta y, en paralelo, el desvelamiento de la apertura y el sentido de lo conocido son hipótesis descartadas? Como condición primera, “no hay verdad” (p. 16). La verdad es inmanente a una situación, forma parte de ella: es metonimia. De ello se deduce que no es un conocimiento parcial, ya que coincidiría con la situación y su red de detección. “En consecuencia, desde el interior de la situación, una verdad es inalcanzable, inidentificable. No aparece en la enciclopedia” totalizadora (PG, p. 16; 1988, p. 367).

La dialéctica entre matemática y poema juega con la tensión de dos operaciones. Si la matemática es la apuesta de la transmisibilidad y la interrupción de la pregunta, cerrando el enunciado (PG, p. 77), la apertura del lenguaje es relativa, ya que en su movimiento no distribuye posiciones fijas (p. 76). Sin embargo, esta apertura es más una decisión que una variación de sentido, lo que no priva a la existencia de su carácter indecible. El gesto creativo de nombrar sin garantías une el desorden de su condición –el acontecimiento contingente o la irrupción de lo múltiple– con el orden de su procedimiento. En última instancia, una verdad así definida es un desorden en el ser –lo que emerge no está previamente normalizado– y un orden –contingente– en el lenguaje. Tal ejercicio es el de una rectificación del lenguaje, un paso a través del desorden (p. 91). Una ética más allá del marco moral es una fidelidad al acontecimiento. Por lo tanto, una ética del decir bien. ¿Qué sería eso? Ni decir el bien ni enunciar el ser, sino inventar el lenguaje, “atravesar su desorden en un principio inventado de coherencia” (p. 91), más allá de la pertenencia a una tierra y, por ende, en una perspectiva finita captada en su retorno (p. 72).

En resumen, “llamaremos pensamiento genérico a un pensamiento que propone un concepto de verdad en las condiciones de una ontología de lo múltiple, y en las condiciones de la oposición entre verdad y conocimiento”, lo que requiere un cierto tipo de entrelazamiento entre filosofía y matemáticas (p. 12).

### *La modernidad, una época problema*

El marco temporal en la teoría de Badiou actúa como un soporte que permite desvincular su pensamiento de una hermenéutica de la tradición y de la necesidad

histórica, postulando la creación racional como una sustracción frente a la delimitación de una circunstancia. La definición de Badiou sobre la filosofía, entendida como una torsión de la realidad que resulta del encuentro de elementos dispares, está fundamentada. No obstante, esta crítica a la comprensión de la modernidad no podría llevarle a la pura presencia del ser ni a la indiferencia frente a los lugares y particularidades de la irrupción de las formas del acontecimiento y de los sujetos que le siguen. Prescrita por sus condiciones, la filosofía realiza la composibilidad de las verdades. La primacía de lo múltiple a mostrar implica la definición de la ontología como matemática; el nombrar inventivo, sin mediación y del orden del deseo, corresponde al poema. Para Alain Badiou, la filosofía persistirá mientras existan relaciones paradójicas, como aquellas que ocurren cuando hay una falla en la conexión. Cualquier vínculo, legitimado de antemano, hace vana a la filosofía: “La filosofía es la violencia hecha por el pensamiento a las relaciones imposibles” (Badiou, 2010, pp. 375-388).

Para Badiou, hay tres figuras de la modernidad, añadidas a una coda: el dúo Descartes-Galileo, con el paradigma científico; Hegel y la temporalización del concepto; los románticos con su exacerbación de lo literario como absoluto (prolongada por Nietzsche y luego Heidegger). Badiou se opone claramente a los dos últimos movimientos, resignificando la historia como lugar y el infinito como absoluto localizado con el lenguaje, respectivamente. El proyecto racional no es solo moderno, sino algo que, al aparecer, se conecta con ausencias temporales, sin estar, por lo tanto, terminado, pero sí eterno. Por otro lado, el coraje del saber foucaultiano se confirma como dialogo posible con la teoría del acontecimiento, ya que se trata de una interrupción en orden del aparecer, aunque la teoría de las epistemes se comprenda como empirismo. El momento poético también deberá pasar por una reevaluación, ya que la postura racional no puede ser reemplazada por la negatividad del lenguaje.

No faltan otros hitos conceptuales en la historia del pensamiento relativos al inicio de la modernidad: la primacía de lo político en Maquiavelo (1965; Horkheimer, 1974); Spinoza (Chauí, 2001; Spinoza, 1980), trabajando ya con la eliminación de las separaciones y la separación entre Estado e Iglesia; Descartes (2010) y Galileo (1995) en cuanto a la consolidación del pensamiento científico. Nos proponemos a presentar el comunitarismo habermasiano y la diferencia foucaultiana. Ambos parten de referencias diferentes, a saber, Hegel y Kant respectivamente. Pero por qué ellos, ¿y no otros? Se trata de teorías que han sido creadas y han circulado en la misma época que los textos badiouianos aquí analizados. O sea, disputan la atención conceptual en el espacio continental. La cercanía con Foucault se nota por el tema de la subjetivación, o sea, de la particularidad generadora de universalidad, presente en el *sapere aude*. La distinción está tanto en lo que Badiou entiende ser un borramiento del múltiple por el lenguaje, cuanto en una postura empírica desprovista de transcendencia (Badiou, 2006 y 2013). Respecto de Habermas, se

trataría de un modelo humanista de razón, al cual se suma una dirección temporal inaceptable para una crítica a la metafísica.

La modernidad y su concepción del tiempo nacieron en el siglo XVII; el tiempo ya no es un círculo natural, ni un conjunto de predicciones apocalípticas de la Edad Media. Es el tiempo de los esbozos de futuro que, en oposición a la religión y al absolutismo, se dividen y relacionan de dos maneras: por un lado, el pronóstico racional; por otro, la filosofía de la historia (Koselleck, 1993, p. 31). Según los análisis de Koselleck, asistimos a la identificación entre los “nuevos tiempos” y “nuestro tiempo”, marcado por la experiencia de la aceleración (pp. 23, 36-7). Se crea un bloque temporal, creado retrospectivamente, en torno a 1800, que abarca los tres siglos anteriores (el período entre 1500-1800): los siglos XVI, XVII y XVIII (p. 31).

Siguiendo a Habermas, llegamos a Hegel, que eleva la separación de la modernidad respecto de la tradición –y también respecto de sí misma, a través de la experiencia del extrañamiento (separación entre sujeto y objeto potencialmente recuperable en el espacio efímero de la experiencia)– a la categoría de problema filosófico. Hegel habría sido el primer filósofo en poner en cuestión la modernidad, identificándola como el *locus* de su pensamiento. Leído por el frankfurtiano como un filósofo de la reconciliación y de la comunidad, su legado tendría como objetivo la realización del proyecto moderno –ya sea en la obra citada o, con elementos más directamente autorales, con la razón comunicativa y, de nuevo a partir de Hegel, una cierta lectura de la intersubjetividad y de la comunidad racional (Habermas, 1992)–. Esto ya estaba presente en el elogio de la comunidad en el comentario a “El más antiguo programa del idealismo alemán” (Hegel, 1993), presente en el *Discurso filosófico de la modernidad* (Habermas, 1993). Ahora bien, en términos badiouianos, si hay comunidad, no hay lugar para la emergencia de lo político. El sujeto, en paralelo, es un efecto estructurante, y no algo en sí mismo. Por esa razón, Badiou rechaza en parte la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* (Aristóteles, 1989, 1253a 2-8): por un lado, el animal hombre debe buscar la vida más allá del puro animal en la polis, acercándose de la inmovilidad del motor primero; por otro, no se puede naturalizar la política bajo el “materialismo democrático” que, sin transcendencia, oscila entre cuerpos y lenguaje, desprovisto de la idea y por ende de los acontecimientos –o sea, funciona en el signo del “2”, y no del “3” (Badiou, 2004)–.

Michel Foucault vuelve a la ubicación histórica de la cuestión moderna. Al hacerlo, rechaza el historicismo y el empirismo, pensando la modernidad como un gesto, a saber, el desafío de captar en el presente histórico lo que aún somos y en el proceso de diferenciarnos: cómo llegamos a ser lo que somos y qué hacer al respecto. El segundo texto significativo de Foucault sobre Kant (aparte de la tesis secundaria de 1961) es “¿Qué es la ilustración?” (1984), el mismo nombre que el

texto de Kant (1784), un artículo en la *Berlinische Monatsschrift* (Kant, 2004, pp. 33-40). Lo decisivo en Kant no es el examen del presente a la luz del futuro o de una totalidad ya formada, sino un gesto propio de la modernidad. El sujeto se los apropia y les da sentido con un gesto reflexivo que genera estabilidad subjetiva o su efecto: un retorno a sí mismo que marca la diferencia.

La definición de *Aufklärung* es negativa o indirecta: salida (*Ausgang*). Se trata de abandonar la minoría y pasar a la mayoría (o “edad de la crítica”). Se trata de tomar partido, ya que sin tutela no hay libro, maestro o médico que guíe la razón. No hay que hablar “en nombre de”, reproduciendo el discurso de la autoridad. Los sujetos deben volverse contra las condiciones de contención: “La *Aufklärung* se define por la modificación de la relación preexistente entre voluntad, autoridad y uso de la razón” (Foucault, 1984, p. 564). De ello se deduce que la voluntad puede renunciar a su autoridad y volverse críticamente racional. La crítica establece los usos legítimos de la voluntad que ha llegado a expresarse, oponiéndose al dogmatismo y a la heteronomía. Dicho esto, su “lema”: “*¡Sapere aude!*” (atrévete a saber). En otras palabras, mueve las cosas (y a ti mismo) de lugar. O sea, la modernidad es un modo intemporal de relación, más que una forma historizante. Se genera un *ethos*, el de la “reactivación permanente de una actitud”, la “crítica permanente de nuestro ser histórico”. Uno no está ni dentro ni fuera, sino en los puntos de inversión.

El desacuerdo de Badiou con Habermas no es difícil de establecer. La serie en la que se inserta Hegel tiene como horizonte exclusivo la historia (en el mejor de los casos, la política, lo que supone una noción del Estado). Otras formas de ruptura (o la formación y manifestación de lo absoluto) están subordinadas al sentido de la historia. La idea de reconciliación se realiza en la razón comunicativa y en la noción de comunidad, cuya institucionalidad impide a la imaginación política sus invenciones casuales.

La cuestión con Foucault se refiere más bien a matices teóricos cuyas consecuencias políticas, por así decirlo, se dejan sentir de todo tipo. El relativo silencio de Badiou sobre Foucault merecería un estudio aparte. Sin embargo, la crítica al paradigma lingüístico y la falta de debate sobre cuestiones relacionadas con el comunismo (Badiou, 2013) no son factores insignificantes en este distanciamiento. El elogio tardío que se hace en el opúsculo sobre el momento francés de la filosofía (Badiou, 2008 y 2012), relativo a la preocupación por la actualidad y los elementos no filosóficos, es un guiño al diálogo. Todavía, Badiou es un pensador de la ruptura, y no alguien que insiste en el trabajo del positivo o en el *habitus* referenciado a una episteme (Foucault, 2008, p. 230). Dichas epistemes son consideradas descriptivas, pues su carácter empírico le saca la transcendencia, enmarcando la concepción de vida restringida al dualismo entre cuerpo y lenguaje –sin el elemento de la verdad, esencial para Alain Badiou: no como adecuación o deber, pero proceso de internalización del acontecimiento–. He aquí la “antropología lingüística” de Foucault (Badiou,

2006, p. 553 y 44). En su primer gran libro, *Théorie du sujet*, que se dedica a pensar el sujeto como articulación, Badiou critica lo que entiende por tres formas idealistas de comprenderlo: la religión, el humanismo y, contemporáneamente, la lingüística. El autor denomina a estas tendencias *idéalinguisterie*. De este modo, se diferencia de Foucault, leído como fixista, al excluir al otro y proceder a través de un dispositivo trascendental, cuyo descentramiento termina por sujetarlo. Sin embargo, existiría la posibilidad de pensar un sujeto político, en oposición a sí mismo (Badiou, 2013, p. 269) y por ende creador de verdad.

### Conclusiones

El propósito de este texto es explicitar una categoría implícita en el pensamiento de Badiou: la de la modernidad. Si, por un lado, el tema de la historia es ajeno a sus desarrollos basados en la teoría de conjuntos y en la fenomenología disruptiva del acontecimiento, cuya verificación práctica consiste en la búsqueda de nuevos sujetos, por otro lado, la exploración de temas y nombres propios de la historia de la filosofía moderna tanto en sus obras como en su actividad docente a través de los seminarios impone efectos de selección e interpretación no neutrales. La formación de una imagen de estas lecturas ayuda a componer una versión de lo que sería la modernidad para nuestro filósofo. Incluso si los textos de los llamados seminarios se anuncian como preparativos de las obras mayores (véase, por ejemplo, Badiou, 2016), si se entiende su esfuerzo por constatar los puntos ciegos de dicha tradición, dan lugar a una teoría en proceso de diferenciación. Pensamos en Kant y Hegel mediados, respectivamente, por Foucault y Habermas: ambos incurren en el error de no involucrar una verdad inmanente, de no privilegiar el momento disruptivo no lingüístico o de adoptar un humanismo teleológico. El contrapunto badiouiano presenta su noción de sistema, con reiteraciones de preguntas organizadas en torno a los puntos de acontecimiento, sujeto, verdad y ontología. La modernidad, tanto como cualquier otra época, demanda y posibilita la eterna distinción entre filosofía y error –que se tornan inteligibles en su ubicación (desplazamiento de la herencia hegeliana) y con un lenguaje novedoso (apropiación del romanticismo)–. La modernidad badiouiana propone, de manera inmanente, la determinación no fatalista de un proceso de universalización, cuyo nombramiento parte de una suspensión del sentido, implicando creación inconsciente, sin milagros.

El pensamiento francés como diferencia e interrupción adquiere aquí un contorno singular, en la medida en que trata de un sujeto como forma lógica de contingencia, cuya procesualidad implica una búsqueda, generadora de un modo de ser o de una ética. A diferencia de los textos canónicos sobre la modernidad como

problema, su gesto de búsqueda de ruptura es transhistórico, pues no concierne solo a un autor situado en el tiempo. Más bien, ensalza el pensamiento genérico implícito en la comprensión ontológica de las matemáticas, cuyo funcionamiento pone de manifiesto la dialéctica entre matema y poema que Badiou ha desarrollado a lo largo de su carrera. A guisa de conclusión, se retoman algunos lineamientos evocados más arriba. La filosofía de Badiou se distancia del proyecto inacabado y comunicacional habermasiano, ya que apuntan a un *telos* racional con proyecto político en la figura de la comunidad: ahí uno no encontrará espacio para la opacidad creadora que se genera a sí misma mientras contrae relaciones. Tampoco se identifica plenamente con Foucault, aunque el elogio del presente les sea común: el aire del tiempo con acento francés les concede modos de pensar la ruptura. Badiou defiende una racionalidad de lo múltiple frente a la espontaneidad de la vida, atribuyendo al lenguaje un rol que si no es secundario viene luego del fenómeno. La verdad en ese mundo genera otros mundos a ser nombrados.

Ya que la “inscripción histórica incluye relaciones entre verdades distintas, y por eso situados en puntos diferentes del tiempo humano en general”, las verdades actúan según efectos de reciprocidad, lo que exige una “disponibilidad transtemporal de las verdades” (Badiou, 2009a, p. 184). Oponerse a la historia y criticar el determinismo no puede desembocar en una pérdida de determinación; buscar la apertura no puede desembocar en un lenguaje cuya creación tenga lugar *ex nihilo*. Para finalizar, se afirma el pensamiento badiouiano como un elogio a la singularidad acontecimental, que sea a partir de la conyuntura contingente (más allá de una historia destinal), que sea como desplazamiento del código lingüístico, con funcionamiento no previsible (acto poético informado por la coyuntura, en oposición a la pura presencia). El camino a seguir, si hemos de creer a Badiou, es el de la filosofía sustractiva, arromántica y transhistórica, inmanente a las rupturas del acontecimiento subjetivante. Retomar el debate badiouiano respecto de la modernidad conlleva una *Aufhebung* positiva y no teleológica de la época-problema, para osar un poco en las conclusiones. El pasado está disponible para el presente y el subterráneo surge en el cielo abierto, como mencionamos en la introducción. La historia se desplaza como localización acontecimental y el nombramiento como creación inconsciente delante del real.

## Referencias

- Althusser, L. (2005). Du matérialisme aléatoire. *Revista Multitudes*, 21(2), pp.179-194. <https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2005-2-page-179?lang=fr>.
- Aristóteles. (1989). *Política*. J. Marías y M. Araujo (Eds.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Peut-on Penser la politique ?* Seuil.
- \_\_\_\_\_. (Circa 1988). La procédure générique (IMEC 920 BAD 13-3).
- \_\_\_\_\_. (Circa 1988). La dé-liaison (IMEC 1043 COL).
- \_\_\_\_\_. (1988). *Être et événement*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Le siècle*. La Tour d'Aigues.
- \_\_\_\_\_. (1998a). *Petit Manuel d'inesthétique*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1998b). *Abrégé de métapolitique*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1998c). *Court traité d'ontologie transitoire*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Séminaire Images des temps présent - Qu'est-ce que vivre?* [http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/03-04.htm#\\_ftnref1](http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/03-04.htm#_ftnref1).
- \_\_\_\_\_. (2006). *Logiques des mondes*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Petit panthéon portatif*. La Fabrique.
- \_\_\_\_\_. (2009a). *L'hypothèse communiste*. Lignes.
- \_\_\_\_\_. (2009b). *Second manifeste pour la philosophie*. Fayard.
- \_\_\_\_\_. (2010). Du cinéma comme emblème démocratique. En *Cinéma* (pp. XX-XX). Nova.
- \_\_\_\_\_. (2012). *L'aventure de la philosophie française*. Lignes.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Théorie du sujet*. Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2016a). *Le Séminaire – L'Infini : Aristote, Spinoza, Hegel*. Fayard.
- \_\_\_\_\_. (2016b). *Le Séminaire - L'Un: Descartes, Platon, Kant*. Fayard.
- \_\_\_\_\_. (2016c). *Que pense le poème?* Nous.
- \_\_\_\_\_. (2016d). *Qu'est-ce que j'entends par Marxisme?* Les Propédeutiques.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Le Séminaire - Vérité et sujet*. Fayard.
- Badiou, A. y Balmès, F. (1976). *De l'idéologie*. Maspero.
- Badiou, A. y Nancy, J.-L. (2017). *La Tradition allemande dans la philosophie*. Lignes.
- Chauí, Marilena (2001). *Espinosa – uma filosofia da liberdade*. Moderna.
- Collazo, Carolina (2023). *La herencia es irrenunciable*. Doble Ciencia.
- Deleuze, G. (2002). À quoi reconnaît-on le structuralisme? En *L'île déserte et autres textes (1953-1974)* (pp. 238-269). Minuit.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Seuil.

- Descartes, R. (2010). *El discurso del método*. FGS.
- Foucault, M. (1970). *Theatrum Philosophicum*. *Critique*, (282), 885-908.
- \_\_\_\_\_. (1984). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et Écrits IV* (pp. 562-578). Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Galilei, G. (1995). *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Alianza.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. FCE.
- \_\_\_\_\_. (1987). El más antiguo programa del idealismo alemán. En *Fragmentos para una teoría romántica del arte* (pp. 229-231). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Ciencia de la lógica. I – La lógica objetiva. I – El ser*. Abada.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Ciencia de la lógica. II – La lógica subjetiva. 3 – La doctrina del concepto*. Abada.
- Heidegger, M. (2016). Identidad y diferencia. *Revista de Filosofía*, 13(1), 81-93.
- Horkheimer, Max (1974). *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Payot.
- Kant, E. (2004). Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?. En *Filosofía de la historia* (pp. 33-40). Terramar.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado*. Paidós.
- Lacan, J. (1974). *Le séminaire XXII - R.S.I.* Revue Ornicar.
- Madarasz, N. (2011). *O Múltiplo sem um*. Ideias e Letras.
- Maquiavelo, N. (1965). El príncipe. En *Obras* (pp. 93-240). Vergara.
- Marx, K. (2010). *El capital. Tomo I. Libro I. Proceso de producción del capital*. LOM.
- Rancière, J. (2018). *Les temps modernes*. La Fabrique.
- Spinoza, B. (1980). *Ética*. Orbis.
- Weber, M. (1991). *La ética protestante*. Premia.