

EL CONCEPTO DE «ACONTECIMIENTO» EN HEIDEGGER, VATTIMO Y BADIOU

Concept of Event by Heidegger, Vattimo and Badiou

Jean-Claude LEVEQUE
Instituto de Filosofía - CSIC-CCHS (Madrid)

BIBLID [(0213-356)13,2011,69-91]

Recibido: 30 de septiembre de 2010

Aceptado: 27 de enero de 2011

RESUMEN

Este artículo analiza las distintas interpretaciones del concepto de «acontecimiento» propuestas por Heidegger, Vattimo y Badiou. Para Heidegger y Vattimo, el acontecimiento es una forma de auto-donación del Ser que difiere radicalmente de la forma en que la tradición metafísica occidental ha pensado el Ser –y el tiempo. Este pensamiento hermenéutico puede ser caracterizado como una forma de nihilismo activo. El concepto de acontecimiento en Badiou es totalmente diferente. Para el filósofo francés, hay alguna novedad en el ser: es posible entonces, a partir de esta premisa, pensar la novedad. La filosofía de Badiou puede entonces proporcionarnos nuevos instrumentos para pensar la novedad, los cambios radicales y la discontinuidad en el proceso de la Historia.

Palabras clave: Acontecimiento, Filosofía de la historia, hermenéutica, discontinuidad, pensamiento crítico.

ABSTRACT

This article analyses the different interpretation held of Heidegger, Vattimo and Badiou about the concept of «Event». For Heidegger and Vattimo, Event (*Ereignis*) is a form of self-giving of being that differs completely to the western metaphysical tradition's form of thinking being-and time. This hermeneutical thought can be considered as an active nihilism. The concept of Event in Badiou is quite different. For the French Philosopher, there is some newness in being: it can be possible to think novelty. The philosophy of Badiou can then bring us news instruments to think novelty, radical changes and discontinuity in the historical process.

Key words: Event, Philosophy of History, Hermeneutics, discontinuity, critical thought.

1. EL «EREIGNIS» HEIDEGGERIANO

Heidegger desarrolla el concepto de *Ereignis* en los años 1935-1938, en el momento en que intenta inaugurar una nueva forma del pensar según la historia del Ser (*Seyn*). El filósofo alemán quiere salir de la Metafísica y de la pregunta centrada en el ser del ente para alcanzar una dimensión más originaria. Como afirma Heidegger,

porque la filosofía es el saber esencial y de este modo sustenta el resplandor oculto de la esencia de la verdad, le seduce el resbalamiento a las «ciencias», para, semejante a éstas y apoyada aparentemente en sus resultados, convertir la científicidad en la distinción del saber.

Y sin embargo permanece esto una caída en lo subordinado; a pesar de la aparente ganancia en brillo y riqueza del ente cognoscible y de su variada presentabilidad en las formas del explicar y demostrar, se convierte toda científicidad de la filosofía en negativa a su rango, que está fuera de toda comparación¹.

Se trata de salir de toda pretensión de científicidad de la filosofía para alcanzar la dimensión de la pregunta originaria por el Ser. El Ser se da esencialmente en la sustracción: el ser se da en cuanto evento-apropiador. «El fundamento es anonadando el acaecimiento-apropiador en la indigencia de la fundación, en tanto de la interrogación y del decir de la verdad del rehuso, para ganarla como el entre, en el que divinidad y humanidad se deciden una

1. HEIDEGGER, M., *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997. Traducción al castellano: *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 57.

ante y con la otra»². El malestar de Heidegger con la tradición metafísica se ve con toda evidencia en estas páginas donde desarrolla una labor de crítica conceptual que le llevará a precisar el concepto de *Ereignis* contraponiéndolo al de Ser como presencia y a fundamentar una nueva forma de preguntar por el ser del hombre. Como en los apartados de los casi contemporáneos *Beiträge*, el filósofo alemán no rehúye una labor de revisión del lenguaje metafísico hasta llegar a veces a poner al intérprete no pocas dificultades. Véase por ejemplo el siguiente texto:

La esencia del evento-apropiador tiene que ser indicada para el primer saber de su nombramiento; ello puede suceder sólo hasta el lugar del pensar, a partir del cual el proyecto que se arroja deviene posible en tanto arrojado; que él acerca, es obsequio del evento. La indicación de la esencia del evento trae el saber acerca de la esencia extasiante-aclaradora del «tiempo» en el sentido del espacio-de-juego-temporal para la determinación de la entidad como tal, es decir, como presenciarse y estabilidad³.

Heidegger intenta salir de la concepción metafísica del ser como ser-a-la-mano, como ser estable. Progresivamente, el concepto de acontecimiento se va a sustituir por el de ser, para indicar la preeminencia de la sustracción con respecto a la presencia. Frente a la historiografía, Heidegger asume una postura muy crítica, que se nota también en sus cursos sobre Nietzsche y el nihilismo:

Historicismo, este señorío de la historiografía a través del cual ella se adueña del acabamiento esencial del hombre moderno como *subiectum* y despliega el animal *rationale* en animal *historicum*.

El animal historiográfico no mienta acaso el animal perteneciente al pasado devenido «historiográfico», sino el animal que produce todo, en el que el ser del ente surge a la [...] productividad y al mismo tiempo se oculta en su carácter maquinador.

Historicismo *se acaba* en la «construcción orgánica». «Acabamiento» –¡no añadido de una parte faltante! Sino la ilimitada y por ello simple autorización esencial⁴.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. *Ibid.*, p. 267.

4. *Ibid.*, p. 159. En la conferencia *Tiempo y ser* Heidegger aclara su propia interpretación de la historia del ser: «Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos: Abstenerse, contenerse se dice en griego *epoché*. De ahí el discurso acerca de las épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental

Lo que desagrade a Heidegger es la vinculación de la historiografía y del historicismo con la Metafísica y con la articulación serial de las épocas en el tiempo. Para el pensador alemán, todo historicismo al fin y al cabo supedita la búsqueda del sentido en la historia a un planteamiento metafísico, aunque implícito.

Hay otra cuestión que se divisa en los años treinta y que aparece más evidente en los cuarenta en los cursos de Heidegger, y es la del nihilismo. No vamos a entrar en lo más profundo de la cuestión, ya que la bibliografía sobre el tema es amplísima; nos vamos a limitar a afrontar algunos aspectos de él más relacionados con el asunto que nos interesa directamente.

Tal como ha observado Th. Sheehah, ya en los *Beiträge*, la «apropiación» es

- ... el complejo movimiento a través del cual
- a. la relativa ausencia intrínseca a la esencia humana opera en la modalidad del *tò oû eneka*,
- b. «evoca tal esencia», es decir, la empuja hacia la posibilidad de una presencia otorgándose;
- c. esto hace posible y necesaria la «apertura» (*Da*);
- d. por eso cada uno y todos los entes pueden aparecer como esto o aquello, es decir, en su más corriente forma de ser.
- e. En breve, *Ereignis* (un término que Heidegger retoma de lo implícito en la palabra aristotélica *kinesis*) indica el movimiento ontológico a través del cual el *Dasein* es empujado hacia una presencia-ausencia en el modo en que las palabras de una significación posible son generadas y sostenidas⁵.

El nihilismo se manifiesta esencialmente en la historia del Ser a través del olvido de la significación originaria del Ser mismo. Dicho de otra forma, el nihilismo aparece ya en el pensamiento griego en la forma del estar-a-la-mano de los entes en cuanto *poiouomena*. La *apropiación* tiene que ser vista, para salir de la Metafísica, también como *expropiación*. Aquí podemos ver la correlación entre apropiación y olvido del Ser. Este planteamiento, en nuestra opinión, permanece en el horizonte del nihilismo europeo que pretende criticar y pone no pocos problemas a la posibilidad de replantear una filosofía crítica de la historia.

del destinar, el retener-a-sí-mismo en cada caso a favor de la preceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente». (HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, ed. de M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1999, p. 28).

5. SHEEHAH, TH., «Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle», en: *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Edited by Burt. C. Hopkins, Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 273-316, aquí p. 281 [traducción nuestra].

La dificultad estriba aquí también en la tonalidad «religiosa» del concepto de *Ereignis* en Heidegger. Si bien se trata de un pensador no-cristiano, el interés religioso permanece evidente en él hasta los últimos años, lo cual ha sido subrayado tempranamente por John Caputo. Como explica Heidegger en un texto más tardío, de 1957, *Identität und Differenz*:

De lo que se trata es de experimentar sencillamente ese juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*.

La palabra *Ereignis* ha sido tomada de la lengua actual. *Er-einen* significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, apropiar. La palabra *Ereignis*, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora *lógos* o la china Tao. La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede.

La palabra se utiliza ahora como *singulare tantum*. Lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único⁶.

La palabra *Ereignis* es evidentemente una palabra clave en el pensamiento de Heidegger al menos a partir de los *Beiträge*. En *Identidad y diferencia*, sin embargo, el concepto cambia algo de sentido, indicando la co-pertenencia mutua del hombre y del Ser. Como ha subrayado M. Berciano:

En *Identidad y diferencia* se da un paso más: Ser y hombre son vistos en otro plano. La dependencia se hace interdependencia; la necesidad del hombre por parte del ser se hace ahora co-pertenencia; y esta co-pertenencia se convierte en identidad. Por otra parte, aquí no se mencionan los otros elementos de evento. No porque se les niegue ni porque carezcan de importancia, sino porque aquí se centra la reflexión en lo que ya venía siendo fundamental: Ser y hombre. Y finalmente, tal vez lo más importante es que aquí el concepto primero no es el ser, sino el evento⁷.

La palabra *Ereignis* en Heidegger no parece poder salir de una connotación religiosa y nihilista, lo que conlleva no pocos problemas a la hora de plantear la posibilidad de encontrar un sentido en la historia a partir de su hermenéutica.

6. Nos referimos aquí a la versión web de la traducción del texto heideggeriano. La referencia es la edición bilingüe de A. Leyte, HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Madrid, Anthropos, 1998.

7. BERCIANO, M., «*Ereignis*: la clave del pensamiento de Heidegger», en: *Thémata: Revista de filosofía*, 28 (2002), pp. 47-69, aquí p. 55.

En efecto, toda la tradición hermenéutica de cuño heideggeriano padece de esta declinación nihilista que impide pensar a la modernidad de otro modo que en términos de «distorsión» del Ser, como se verá también en Vattimo. Como subraya G. Giorgio,

esto implica que en la apropiación está dada por una parte la escisión y por la otra la unificación, pero no en cuanto sucesivas, sino en cuanto co-origina-rias y co-extensas.

¿Mas por qué?

Por causa de la no-univocidad de la apropiación, porque el apropiante y el apropiado se encuentran en reciprocidad: el apropiante de hecho mantiene en su propiedad al apropiado sólo a condición de hacerse apropiar a su vez⁸.

El Heidegger después de la *Kehre* nos proporciona un concepto de «acontecimiento» que abre a la sutura entre filosofía, religión y poesía y no sale de un nihilismo constitutivo, que bloquea toda posibilidad de pensar la posibilidad de un «cambio» radical en la historia. La propuesta de Vattimo, por estar estrechamente relacionada con la interpretación heideggeriana del fin de la Metafísica, no sale, en nuestra opinión, de una dimensión de acogida-resignación a la debilitación del ser.

2. EL «ACONTECIMIENTO» EN LA HERMENÉUTICA DE VATTIMO

El concepto de «acontecimiento» propio de la hermenéutica de Vattimo tiene mucho que ver con el *Ereignis* heideggeriano y, al mismo tiempo, se aleja de él. Vamos a ver cómo el filósofo italiano desarrolla este concepto en los textos reunidos en *Después de la Cristiandad*. El primer ensayo allí recogido es la recopilación de unas conferencias dadas en la Columbia University en 1996. Vattimo intenta revisar su interpretación de la historia a la luz de Heidegger y, más sorprendentemente, de Joaquín da Fiore. Nos centraremos primero en el concepto de acontecimiento, y luego veremos sus implicaciones para la Filosofía de la Historia.

Vattimo subraya el hecho de que

la autodisolución de la Metafísica no se deja describir, sin embargo, sólo en estos términos. No es sólo la visión del ser como objetividad lo que resulta inaceptable por motivos teóricos y práctico-políticos. Después de *Ser y tiempo*,

8. GIORGIO, G., *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di M.Heidegger*, Roma, ed. Dehoniane, 1998, p. 179 [traducción nuestra].

en los años que él mismo llamó la *Kehre*, el giro de su pensamiento, Heidegger insistió cada vez más en los resultados nihilistas de la ciencia-técnica moderna.

Más aún que la organización total de la sociedad, lo que desmiente la metafísica y la inhabilita como creencia en un orden objetivo, estable, fundado del ser, es la imparable eclosión de las imágenes del mundo⁹.

Este punto representa tan solo la premisa del discurso de Vattimo, que se va a centrar en la aceptación de la *Verwindung* (superación-remisión) de la metafísica y del nihilismo como destino del Occidente, siendo entendido de forma optimista –lo que conlleva, desde luego, problemas notables.

La superación-remisión de la metafísica, según Vattimo, implicaría una disminución de la violencia y la posibilidad de fundar la sociedad sobre la dimensión de la «caridad». Evidentemente esto tiene que ver con una interpretación ampliada del término griego *chàris* en el sentido de una disposición vigilante y benévola de Dios hacia los hombres. En la segunda conferencia neoyorkina, la posición de Vattimo se hace aún más definida:

El sentido de la enseñanza de Joaquín que nos interesa es, sin embargo, la idea base de una historia de la salvación que todavía está en curso; justamente porque la historia de la salvación no se ha cumplido se puede seguir hablando de profecía dirigida al futuro, pero, por la misma razón, la profecía no puede pretender, sin contradecirse, una literalidad realista.

Esta literalidad se excluye por el hecho de que lo que legitima a Joaquín a interpretar proféticamente la Escritura, además de Jesús, es el convencimiento de que estamos en la edad del Espíritu, en la que la Biblia, precisamente, no debe ya ser interpretada en términos literales¹⁰.

La interpretación vattimiana de Joaquín es, como se ve, muy libre: lo que a Vattimo le interesa, es hacer ver que la historia no está estancada y que hay todavía posibilidades de rescate y redención del ser humano.

Relacionado con el concepto de «edad del Espíritu» encontramos el otro concepto cardinal de la hermenéutica de Vattimo, el de «*kènosis del lógos*»: después de la crítica heideggeriana de la Metafísica, el ser de Dios solo se puede ver en cuanto debilitado, en su im-potencia constitutiva, en una perspectiva, en suma, carente de toda violencia. Como afirma Vattimo,

el debilitamiento del ser hacia el que, según mi hipótesis, está orientada la historia de nuestra civilización parece poder configurarse en cuanto historia de

9. VATTIMO, G., *Después de la Cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 25.

10. *Ibid.*, p. 42.

salvación, como historia que prepara la transposición de lo real al plano de las cualidades secundarias, de lo espiritual, de lo ornamental; podríamos incluso añadir, tal vez, incluso de lo virtual. Si así fuese, alcanzaríamos también el sentido «espiritual», no puramente literal, de la *kénosis* del verbo divino, el cual no se humilla sólo para hacernos más comprensible su enseñanza, y para volver después en su plenitud y majestad a prepararnos la vida eterna prometida sólo para el más allá¹¹.

El problema reside en la aceptación del nihilismo como perspectiva esencial de la posmodernidad. Y es propiamente lo que Badiou no acepta en su desarrollo del concepto de acontecimiento: la filosofía de Badiou rechaza la concepción de la debilitación del ser y de la *Verwindung* (remisión) de la Metafísica, mientras que afirma la necesidad de una revisión del paradigma moderno. El horizonte de la filosofía de Vattimo, caracterizado por la aceptación del paradigma löwithiano de la secularización, en nuestra opinión, no va más allá de una revisión del historicismo y no puede dar cuenta de la criticidad del presente. Si quisiéramos criticar a Vattimo desde Badiou, podríamos decir que su filosofía es una filosofía de la finitud y de la resignación, a pesar de sus recientes intereses políticos.

Frente a las interpretaciones dominantes de la historia, Badiou abre nuevas sendas en la dirección de un pensamiento del cambio y de la discontinuidad, frente a la *pietas* por el ser propia de la hermenéutica heideggeriana y vattimiana. Según el filósofo francés, no hay en realidad ninguna forma de continuidad en la historia y siempre es posible retomar experiencias fracasadas del pasado de la humanidad y aplicarlas a la praxis del presente.

Para Vattimo, es el cristianismo el que prepara la disolución de la metafísica y su sustitución por el kantismo; sin embargo, el contraste entre la tradición griega y este pensamiento nuevo se podía ver ya en San Agustín. Una observa-

11. *Ibid.*, p. 68. En otro texto incluido en *Después de la Cristiandad*, «El mensaje cristiano y la disolución de la metafísica», Vattimo precisa el hecho de que «la predicación cristiana de la caridad no es solamente, o no es para nada, una consecuencia ética, y hasta edificadora, de la revelación de la verdad “objetiva” acerca de nuestra naturaleza de hijos de Dios. Es más bien una llamada que proviene del hecho histórico de la encarnación (histórico, ante todo, no tanto en el sentido de que se trata de un hecho “real”, sino en cuanto que es constitutivo, en su *Wirkungsgeschichte*, de nuestra existencia) y nos habla de un destino nihilista del ser, de una teleología del debilitamiento de toda rigidez “óptica” a favor de un ser onto-lógico, es decir, del *Verbum, Logos*, palabra intercambiada en el *Gespräch* que, en cuanto existentes históricos, somos». (*Ibid.*, pp. 141-142).

ción de John D. Caputo sobre la filosofía de Vattimo nos permite aclarar más sus limitaciones para un pensamiento crítico de la historia:

Vattimo emprende un doble proceso de debilitación. El primer proceso es el de la debilitación del Ser, desde una estructura metafísica objetiva a la interpretación («acontecimiento» en el sentido heideggeriano) o, como dice a veces, a la «imagen del mundo» (el *Weltbild* de Heidegger).

Esto está descrito en el lenguaje nietzscheano del «nihilismo» que refiere al proceso histórico en el que las pretensiones objetivistas de la Metafísica, el propósito de localizar un fundamento absoluto, han caducado, han acabado siendo increíbles, o directamente han quedado en «nada», esto es, se han «vaciado» o debilitado y han sido reemplazadas por «perspectivas» o esquemas interpretativos.

El segundo proceso es la debilitación de Dios en el mundo, que está escrito en el lenguaje paulino del vaciamiento (*kénosis*), expresado paradigmáticamente en la doctrina cristiana de la encarnación, el nacimiento y también la muerte de Jesús¹².

Para Caputo, Vattimo depende en esto demasiado de sus fuentes heideggerianas y nietzscheanas, lo que lo relaciona todavía con cierta forma de pensamiento metafísico; sin embargo, lo que nos interesa más es destacar que Vattimo, sobre todo, llega a una concepción moral de la historia en la que hay más sitio para la rememoración y la *pietas* que para la posibilidad de un cambio radical en las relaciones de poder. Vattimo sería, según esta perspectiva, todavía demasiado «hegeliano» para llegar a una verdadera concepción deconstruccionista del ser; se trata, sin duda, de una interpretación de Hegel que tiene mucho que ver con la enseñanza de su maestro Gadamer.

Ahora vamos a analizar el sentido y la importancia de la filosofía de Badiou para una filosofía crítica de la historia.

12. VATTIMO, G. y CAPUTO, J. D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 118. Caputo, desarrollando su crítica hermenéutica de Vattimo, subraya otro límite de la filosofía de la historia de su colega italiano: «Mientras en mi teología débil todo gira alrededor de la distinción entre nombre y acontecimiento, las dudas que siento acerca de Vattimo giran en torno a cuán arraigados están los nombres de “cristianismo” y “encarnación” en su pensamiento; la fuerza de tales nombres va en detrimento del acontecimiento, cuyo efecto más importante es el de debilitarlos. Del mismo modo, me pregunto si el pensamiento débil de Vattimo no es demasiado débil y su versión de la hermenéutica radical no es lo bastante “hauntológica” y “radical”». (*Ibid.*, p. 131).

3. EL CONCEPTO DE ACONTECIMIENTO EN BADIOU

Los primeros atisbos del concepto de acontecimiento se pueden encontrar en el primer gran libro de Badiou, *Teoría del sujeto*, publicado en 1982 y que consiste en la recopilación de varios cursos universitarios dictados por el filósofo francés en la universidad de Paris-VIII. Badiou afirma allí la necesidad de salir de la filosofía de la historia para alcanzar una teoría del sujeto político a la altura de los tiempos y de la crisis del marxismo. En la primera parte del ensayo, Badiou presenta una lectura crítica de la *Logik* de Hegel. Según sus propias palabras,

el objetivo de Hegel con su «algo», es nada menos que engendrar la dialéctica de lo Uno y de lo múltiple, de lo infinito y de lo finito, el principio de lo que nosotros, marxistas ortodoxos, llamamos la acumulación cuantitativa, la cual, como todos sabemos, supuestamente produce un salto cualitativo.

Lo misterioso es, por otra parte, que todo esto, en la *Lógica* de Hegel, está en la sección «cualidad», la cual, en el orden de la exposición, precede a la cantidad.

Pero es Hegel el que tiene razón, como siempre. Pues de lo uno no se puede decir nada sin introducir lo cualitativo y la fuerza. Es por eso que uno de los objetivos de lo que expresamos aquí es establecer que el famoso salto de lo cuantitativo a lo cualitativo, lejos de ser de la índole del que hace saltar los termómetros, incluye un efecto de Sujeto¹³.

El tema del «efecto de sujeto», que Badiou extrae de Lacan, es central para la definición de la rareza del sujeto político en el ámbito de la dialéctica entre *esplace* y *horlieu*, en la que el primer término designa el lugar definido, mientras que el segundo designa la ruptura en el orden que introduce el «sujeto-barrado», descentrado. Como precisa Badiou,

Lo que Hegel no dice claramente es que, en el fondo, el verdadero contradictorio inicial de algo A, no es otro, no es incluso el emplazado A(p), no: el verdadero contradictorio camuflado de A, es el espacio de emplazamiento P, es lo que *delega el índice*. El dato de A como escindido en sí mismo en:

- su ser puro A,
- su ser emplazado, A (p)¹⁴.

13. BADIOU, A., *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, p. 26.

14. *Ibid.*, p. 29. Sobre este tema se puede ver la primera parte del ensayo ya clásico de HALLWARD, P., *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2003, sobre todo pp. 20-33.

Lo que intenta conseguir Badiou, ya en esta primera parte de sus lecciones, es una interpretación no historicista de Hegel que le permita salir del materialismo histórico y hallar un teoría de las discontinuidades históricas –lo que profundizará en la lecciones sucesivas. En la *Lógica* se determina una escisión ($A = A \{P\}$) que hace que todo lo que existe es, al mismo tiempo, «él mismo y él mismo según su plaza». La dialéctica es la del *horlieu* contra el *esplace*. En esta formalización, el acento está puesto en la discontinuidad en que el *horlieu* es portador de la explicación del «emplazamiento» precedente. Hay aquí ciertas anticipaciones de la teoría del acontecimiento desarrollada en *Logique des mondes*, sobre todo allí donde Badiou alude a la lógica subyacente a esa dialéctica *esplace-horlieu*:

La filosofía sub-yacente a la aceptación de tales trayectos se reduce a afirmar el *esplace* como fundamento general de la dialéctica, cuyo *horlieu* no es sino ficticiamente motor.

La plaza de la que el *horlieu* estaba excluido, el índice del que éste era puro, le vuelven al término del itinerario. Entonces se desvela retrospectivamente el misterio de la falta: había en el *esplace* el *índice supernumerario*, inafectado, del cual el *horlieu* se vale al final¹⁵.

Lo que caracteriza a estas reflexiones de Badiou es la búsqueda de un nuevo sujeto político que actúe en la historia; este sujeto, siguiendo a Lacan, es un sujeto escindido.

El sujeto se revela allí en el eclipse del marcado, tomado en el batimiento, el fulgor-de-borde de lo que articula.

Así el proletariado, en las redes de la ley política del mundo burgués no es –como dice Lacan del objeto del fantasma– sino una «indecible vacilación» (*E*, 656). Quienquiera que pretenda afirmar su sustancia, es un estafador.

Del proletariado nunca tenemos sino el cuerpo (el partido), más que las huellas: hechos históricos cuya evidencia nominal nos fulmina de incertidumbre...¹⁶.

Para Badiou, «todo sujeto está en el cruce de una carencia de ser y de una destrucción...», lo que significa que siempre está en el borde entre el ser y el no-ser, y «excede» en la continuidad espacial. La historia es entonces caracterizada por la discontinuidad del aparecer de nuevos sujetos políticos que se manifiestan de forma imprevisible. Para decirlo de otra manera, Badiou está aquí buscando la fundamentación de un pensamiento materialista de la discontinuidad.

15. *Ibid.*, p. 44.

16. *Ibid.*, p. 159.

En esto, desde el principio, sus planteamientos difieren de los de Heidegger y Vattimo. Como afirma él mismo,

el materialismo, si no es de perro muerto, da prueba, en el concepto, de la emergencia depuradora de la fuerza. Es una filosofía de asalto. Propósito disolvente y coraje simplificador, hace brillar, lo más lejos posible, la falla del símbolo, instruido como está de un fuera-de-plaza [*hors-place*].

El materialismo está en esta división interna respecto de sus objetivos. No es inexacto ver en el mismo un montón de desprecios polémicos. Su ordenamiento nunca es pacífico¹⁷.

Sin embargo, Badiou busca un materialismo más sutil, utilizando recursos matemáticos ya en su primer gran ensayo.

A través de su relectura del sujeto lacaniano, Badiou nos presenta un aporte valioso para toda filosofía crítica de la historia, consistente en que la destrucción del orden propia del sujeto-excedente introduce la ruptura y con ella la posibilidad del cambio radical. En palabras de Badiou,

el ser –¡tan poca ontología!– se dice de dos maneras, luego de tres. Causa y consistencia son los conceptos primitivos, cuya combinatoria, reconocida la disimetría de las divisiones dialécticas, da:

1. El primado de la causa sobre la consistencia (del álgebra sobre la topología). Ser-emplazado, en situación de desvanecimiento en cuanto al objeto, de dispersión-repetición en cuanto al sujeto.
2. El equilibrio de la causa y de la consistencia: ser-estructurado, en situación de variación en cuanto al objeto, de similitud en cuanto al sujeto.
3. El primado de la consistencia sobre la causa: ser-forzado, en situación de destrucción en cuanto al objeto, de exceso en cuanto al sujeto¹⁸.

A pesar de la complejidad de la argumentación de Badiou, a lo que nos enfrentamos es a una teoría de la historia de cuño materialista y anti-historicista que intenta dar cuenta de un modo formal de las posibilidades de ruptura en el orden de los hechos y, sobre todo, en el orden estatal. El «ser-emplazado» es propio de las situaciones de estancamiento en la historia, como la que vivimos. En cambio, el tercer caso es precisamente el de la ruptura causada por el exceso sobre la situación –o forzamiento– en la que el sujeto raro de la política al fin aparece (surge) y abre a una nueva configuración de las cosas.

17. *Ibid.*, p. 209.

18. *Ibid.*, p. 261.

En *L'etre et l'Événement* Badiou profundiza en el problema de la ontología matemática, fundamentándola en una teoría de la multiplicidad entendida como abierta a partir del concepto de inconsistencia. Como ha subrayado S. Gillespie:

En otras palabras, la presentación de una multiplicidad inconsistente es posible sólo a partir de una presentación consistente que procede de un contar-por-uno.

La inconsistencia es la determinación retroactiva de lo que queda no-estructurado, o no enteramente subsumido al contar, en el acto de poner en orden una multiplicidad según la lógica del contar.

De ahí se siguen dos conclusiones: en primer lugar, se puede determinar la consistencia de una multiplicidad no al nivel ontológico, sino más bien a través de una ley, de un efecto de estructura.

En segundo lugar, una multiplicidad inconsistente, en cuanto determinación retroactiva de una consistencia, se sustrae a todo tipo de presentación, ya que todo tipo de presentación es posible sólo a partir de una estructura cuya primera operación es contar por uno¹⁹.

En *L'etre et l'Événement*, en realidad, la cuestión de la relación entre multiplicidad inconsistente y acontecimiento se queda en un plan formal. Tanto es así que podemos hablar de una dimensión de «entre-dos» de la que el filósofo francés no quiere salir. Como veremos, en su último gran ensayo, *Logique des mondes*, Badiou empieza a desarrollar una fenomenología materialista del acontecimiento en la que esa relación se aclara bastante, sin llegar a salir del todo de las contradicciones anteriores. El programa de Badiou es sin duda muy ambicioso, ya que se propone dar cuenta del presente en una forma crítica que pueda ir más allá del giro lingüístico y de la hermenéutica para recuperar una forma de subjetividad crítica de cuño lacaniano.

4. LA TEORÍA DEL ACONTECIMIENTO EN LOS ÚLTIMOS TEXTOS DE BADIOU Y SU IMPORTANCIA PARA LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En *Logique des mondes* Badiou quiere destacar la forma peculiar del aparecer de las verdades, que es singular y «que se sostiene a través de formas subjetivas que no pueden ser ni individuales, ni comunitarias»²⁰. Para Badiou, la

19. GILLESPIE, S., «L'Être multiple, présenté, représenté, redu vrai», en: BESANA, B. y FELTHAM, O., *Ecrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 71-82, aquí pp. 75-76 [traducción nuestra].

20. BADIOU, A., *Logique des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 16 [traducción nuestra].

existencia de excepciones al sencillo hecho de que «hay» [«es gibt»] cuerpos y lenguajes tiene la forma de una «evidencia primaria»; para decirlo con otras palabras, es precisamente la excepción del acontecimiento lo que permite el manifestarse de la verdad. Como afirma Badiou:

Si existen algunas verdades, el hecho de que sea en cuanto excepción de leyes particulares de un mundo no nos dispensa lo más mínimo de obedecer a nuestro axioma materialista: de todo lo que existe siendo tejido de cuerpos y lenguajes, debe de poder pensarse cómo viene a la existencia una verdad en cuanto cuerpo en un mundo determinado, cómo, en suma, una verdad aparece²¹.

Si tiene que haber verdades, éstas están en el orden del acontecimiento, y no en el del ser. Tal como ya había afirmado en *L'ère et l'événement*, Badiou considera que la dimensión propia de la ontología es la de los entes matemáticos, mientras que el acontecimiento irrumpe precisamente en el continuo de las multiplicidades.

Sea en efecto una multiplicidad cualquiera. ¿Qué puede significar el hecho de que aparezca? Simplemente eso, que, además de su ser en cuanto ser, determinado intrínsecamente como multiplicidad pura (o multiplicidad «sin lo uno», ya que no hay átomos de ser), hay el hecho de que tal multiplicidad está ahí. Hegel tiene razón al hacer que la doctrina del ser-ahí siga a su doctrina del ser puro. Ya que el hecho, para algo múltiple, de estar, de alguna forma, localizado, de ver la indiferencia múltiple de su ser asignada a un mundo, sobrepasa los recursos de este ser-múltiple tal y como lo piensa la matemática²².

21. BADIOU, A., *Second Manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 35: «Si des vérités existent, que ce soit en exception des lois particulières d'un monde ne nous dispense nullement d'obéir à notre axiome matérialiste: tout ce qui existe étant tissé de corps et de langages, on doit pouvoir penser comment une vérité vient à l'existence en tant que corps dans un monde déterminé. Comment, en somme, une vérité apparaît» [traducción nuestra].

22. *Ibid.*, p. 39: «Soit en effet une multiplicité quelconque. Que peut signifier qu'elle apparaît? Simplement CECI que, outre son être-en-tant-que-être, intrinsèquement déterminé comme multiplicité pure (ou Multiplicité "sans un", puisqu'il n'y a pas d'atomes d'être), il y a le fait que cette multiplicité est là. Hegel a raison d'enchaîner une doctrine de l'être-là à sa doctrine de l'être pur. Car le fait, pour un multiple, d'être en quelque sorte localisé, de voir l'indifférence multiple de son être assignée à un monde, outrepassa la ressource de cet être-multiple tel que le pense la mathématique» [traducción nuestra]. De este texto existe una traducción al castellano: BADIOU, A., *Segundo manifiesto para la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010. Hemos preferido traducir personalmente los últimos textos de Badiou por una cuestión de coherencia interpretativa de su pensamiento.

El aparecer se distingue entonces del ser por tener unas formas de la relación: cada cosa que aparece, aparece como tal en cuanto se distingue de las demás; un «mundo» es entonces el conjunto en el que las multiplicidades se ven inscritas.

Hay otro tema relacionado con el acontecimiento y que me obliga a dar un paso hacia atrás en la obra de Badiou: el de la sustracción. Tenemos que considerar el texto de la «Conferencia sobre la sustracción», de 1991, luego publicada en *Conditions*²³. Allí Badiou distingue cuatro operaciones del pensamiento: lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable. Tenemos que recordar que a esta altura el filósofo francés sigue buscando complementos a *L' tre et l'Événement* para poner en relación su ontología con su política.

(a) Lo indecible

Según Badiou,

indecible es entonces el enunciado que allí se sustrae. O sea, un enunciado tal que no pueda inscribirse en ninguna de las clases en las que se considera que la norma de evaluación distribuye todos los enunciados posibles.

Indecible es lo que se sustrae a una clasificación, supuesta exhaustiva, de los enunciados según los valores que una norma vincula. Yo no puedo decir ningún valor atribuible a este enunciado, aunque la norma de atribución exista únicamente en la suposición de su eficacia total. El enunciado indecible es propiamente *sin valor*, ése es su precio, por el que contraviene a las leyes de la economía clásica²⁴.

¿Qué significa esto en la ontología del autor? En mi opinión, el punto central consiste en el hecho de que «el lazo entre indecidibilidad y paradoja es contingente».

23. Ver BADIOU, A, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992. Aquí seguimos una traducción castellana de la conferencia, y no del texto revisado, disponible en la dirección: <www.vivilibros.com/excesos/01-art-02.htm>.

24. BADIOU, A., *Conferencia sobre la sustracción*, en <www.vivilibros.com>, año 1, septiembre de 2001, p. 2.

(b) Lo indiscernible

Según Badiou, «dos términos son indiscernibles si, en la situación de una lengua considerada, no existe ninguna fórmula que discierna estos dos términos»²⁵. Lo indiscernible es entonces sustracción a una marca. Esta definición nos vendrá bien para alcanzar el sentido de la noción de acontecimiento en *Logique des Mondes*.

(c) Lo genérico

Según Badiou, lo genérico es un «... subconjunto de U que no es *construible* [...]. Vemos así que un subconjunto genérico está sustraído a toda identificación por un predicado de la lengua»²⁶.

Lo genérico es, al fin y al cabo, la sobreabundancia de ser tal que ella elude la captura de la lengua, en cuanto un exceso de determinación induce un efecto de indeterminación. Este concepto de Badiou podría recordarnos la *différence* de Derrida, pero luego veremos que no es así.

(d) La innombrabilidad

Innombrable es un término del Universo, «*si es el único del Universo que no es nombrado por ninguna fórmula*»²⁷. Lo innombrable se sustrae al nombre propio (v. Lacan), y es lo único a lo que se sustrae.

Estas son las figuras analíticas del Ser según Badiou. Después de este breve recorrido, vamos a analizar las condiciones según las cuales una verdad adviene. Según Badiou,

para que se inicie el proceso de una verdad es preciso que algo advenga (acontezca). Es necesario, dice Mallarmé, que no estemos en el caso en que nada haya tenido lugar más que el lugar [...]. Lo que adviene, el suplemento puro, es incalculable y desconocido, es lo que «ha surgido de la grupa y del brinco». Una verdad deviene novedad –y toda verdad es una novedad– porque un suplemento azaroso interrumpe la repetición. Una verdad comienza en el momento en que surge, indistinta aún²⁸.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 3.

27. *Ibid.*, p. 4.

28. *Ibid.*, pp. 6-7.

Esta es una primera aproximación al acontecimiento. Una vez definido el concepto de acontecimiento en Badiou, nos hace falta medir las consecuencias de su aplicación a la filosofía de la historia y a la acción política. En esta tarea nos ayudará un ensayo importante de A. Johnston, publicado en 2008. Como subraya este autor,

existe, obviamente, un gran contraste entre, por un lado, la modificación –el simple devenir que discurre de manera confortable y compatible con el curso de las cosas, entendido como regulado por un «estado-de-la-situación», existente ya desde siempre, o «régimen transcendental» que ordena un «mundo» particular (Badiou: 2006 a: 379)–; y, por otro lado, el acontecimiento –la genuina transformación de lo que existe, dictada por el surgimiento imprevisible y no anticipado de un «x» que, antes del acontecimiento, no existía para el estado de la situación o el régimen transcendental del mundo, mientras que, después del acontecimiento, las implicaciones de tal surgimiento son tan potentes y poderosas que fuerzan la situación o el mundo hasta destruirlo y reconstruirlo como un lugar en el que lo que antes no existía cobra el más intenso grado de existencia²⁹.

El acontecimiento, en los escritos de Badiou que van de 1998 a *Logique des mondes*, implica una ruptura con la situación o, podemos decir, con el estado de las cosas; en *Logique des mondes*, la novedad consiste en la admisión de la existencia de grados intermedios entre la modificación, que siempre es parcial y limitada, y el acontecimiento. A veces Badiou habla también de «radical discontinuidad» refiriéndose al acontecimiento.

Para contestar a las preguntas que pueden surgir acerca del estatuto del acontecimiento y de la discontinuidad radical, tenemos que considerar la herramienta filosófica utilizada por Badiou para pensar la historia y la temporalidad. Pues, en palabras de Johnston,

29. JOHNSTON, A., «The quick and the Dead: Alain Badiou and the splits Speeds of Transformation», en: *International Journal of Zizek Studies*, n.º 2, 2007, pp. 56-84, aquí p. 59: «Obviously, the greatest contrast exist between, on the one hand, modification –as simple becoming comfortably and compatibly going with the flow of the run of things as regulated by an already-existent “state-of-situation” or “transcendental regime” ordering a particular “world” (Badiou 2006 a: 379)–, and, on the other hand, event –as a genuine transformation of what exist dictated by the unforeseen and unanticipated upsurge of an “x” that, before the event, didn’t exist for the situation’s state or the world’s transcendental regime, while, after the event, the implications of this upsurge are so potent and powerful as to force the situation or world to be razed and rebuilt as a place werhein the previously inexistent is accorded the most intense degree of existence– [...]» [traducción nuestra].

así como afirma más recientemente: «Un acontecimiento establece un tiempo singular [...]; el acontecimiento aparece en la situación, en la cual se da al mismo tiempo un antes y un después [...]; un tiempo empieza a existir» (Badiou 2005 d: 61); del mismo modo, la «historia» es algo inexistente precisamente porque lo que existe en su lugar es una pluralidad de historias, es decir, múltiples estratos de trayectorias de verdad temporalizada [...], que no pueden ser comparados o integrados con otros sobre la base de una referencia a una totalidad histórica superior, que fuera la medida estándar para la comparación mutua³⁰.

Esta presencia de múltiples estratos de temporalidad impide todo tipo de concepción finalista de la historia: en la historia no se pueden hacer previsiones exactas, sino que siempre se puede producir lo imprevisible. Todo esto nos remite también al materialismo aleatorio de Althusser, en la medida en que el acontecimiento se puede producir en todo momento, en las discontinuidades de la historia. Como afirma B. Besana,

el acontecimiento, suplemento de ser, sustraído entonces a la ontología y desapareciendo en los fenómenos, sería una forma de «rareza en el no-ser» cuya característica sería, por una aparición paradójica del ser, darnos razón del tránsito del ser al ente, de la ontología a la fenomenología empírica³¹.

Hay que añadir, en todo caso, que en *Logique des mondes* esta fenomenología no es en realidad tan empírica, sino que se explica a partir de una conciencia y compleja formalización topológica. El acontecimiento se encarna en un cuerpo que está formalmente definido y que determina su localización. Según P. Hallward,

30. *Ibid.*, p. 60: «As he puts it more recently, “An event establishes a singular time... the event outlines in the situation-in the ‘there is’-both a before and an after. A time start to exist” (Badiou 2005 d: 61) [...]. Similarly, “history” is non existent precisely because what exist instead are histories-in the-plural, namely, multiple strata of temporalized truth trajectories [...], that cannot be compared and integrated with each other on the basis of reference to an overarching historical totality as a standard yardstick of mutual measurement» [traducción nuestra].

31. BESANA, B., «L'Événement et l'Être», en: BESANA, B. y FELTHAM, O., *Ecrits...*, *op. cit.*, pp. 125-132, aquí p. 128: «Supplément d' tre, et donc soustrait à l'ontologie, disparaissant dans les phénomènes, l'événement serait une sorte de “rareté de non-êtré” dont le propre serait, par une apparition paradoxale de l'êtré, de nous rendre raison du passage de l'êtré à l'étant, de l'ontologie à la phénoménologie empirique» [traducción nuestra].

el acercamiento de Badiou es post-godeliano, por lo menos en este sentido familiar: una verdad dice siempre más de lo que puede ser definido o probado, o, tal como afirma Hofstadter, «la posibilidad de probar es una noción más débil que la verdad».

Las afirmaciones de verdad exceden siempre nuestra habilidad para probar su necesidad. Cualquier programa que busque, como el de Frege, una «fundación objetivamente eterna» está destinado a fracasar³².

En los textos y los seminarios anteriores a *Logique des mondes* la dificultad reside precisamente en la articulación de los criterios formales del acontecimiento (y de la verdad) y su efectividad histórica.

Por otra parte, Badiou intenta precisar el sentido de su teoría del acontecimiento y sus consecuencias históricas y políticas en muchas conferencias dadas entre 1998 y 2008, donde parece alejarse de las formulaciones anteriores y proporcionar unos instrumentos conceptuales más útiles para una filosofía crítica de la historia. Por ejemplo, en *L'Hypothèse communiste*, destaca el hecho de que

lo importante aquí es subrayar que un acontecimiento no es la realización de una posibilidad interna a la situación o que dependa de leyes transcendentales de un mundo. Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades. Se sitúa no simplemente al nivel de los posibles objetivos, sino al nivel de la posibilidad de los posibles.

Esto podemos también decirlo así: en relación con una situación o un mundo, un acontecimiento abre la posibilidad de lo que, desde el estricto punto de vista de esa situación o de la legalidad de ese mundo, es propiamente imposible³³.

32. HALLWARD, P., *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, Minnesota Univ. Press, 2003, p. 155: «Badiou's approach is post-Godelian in at least this familiar sense: a truth always says more than can be defined or proved, or as Hofstadter puts it, "Probability is a weaker notion than truth".

»The claims of truth always exceed our ability to demonstrate their necessity. Any program than seeks, like Frege's, an objectively "eternal foundation" is bound to fail» [traducción nuestra].

33. BADIOU, A., *L'Hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009, p. 191: «L'important est ici de remarquer qu'un événement n'est pas la réalisation d'une possibilité interne à la situation, ou dépendante des lois transcendentales d'un monde. Un événement est la création de nouvelles possibilités. Il se situe, non pas simplement au niveau des possibles objectifs, mais à celui de la possibilité des possibles.

»Ce qui peut aussi se dire: au regard de la situation ou du monde, un événement ouvre à la possibilité de ce qui, du strict point de vue de la composition de cette situation ou de la légalité de ce monde, est proprement impossible» [traducción nuestra].

En este texto Badiou alude a una meta-posibilidad del acontecimiento, que se sitúa, bien es cierto, más allá de las condiciones de posibilidad dadas en la situación, la cual en general no aporta nada nuevo en el mundo. Si el acontecimiento es «el ad-venimiento de lo real en cuanto posible-futuro de sí mismo», veremos que aquí Badiou, replicando sin duda a la concepción «historial» de Heidegger, abre el «estado-de-la situación» a la posibilidad de un cambio radical que es siempre «super-numerario» y que se sitúa en el exterior de la misma situación. Así lo afirma el propio Badiou:

Llamo «Estado» o «estado de la situación» al sistema de las coacciones que limitan precisamente la posibilidad de los posibles. Se dirá del mismo modo que el Estado prescribe lo que, en una situación dada, es lo imposible dentro de esa situación, a partir de la prescripción formal de lo que es posible. El Estado es siempre la finitud de la posibilidad, y el acontecimiento, su infinitización³⁴.

En la actualidad, para el filósofo francés, el Estado de la situación es el Capital-parlamentarismo y sus relaciones con la economía mundial. El Estado decide, a veces utilizando la fuerza, lo que es posible y lo que no lo es; solo a través de la fidelidad al acontecimiento, que abre inopinadamente otras posibilidades, nos podemos oponer a la potencia del Estado.

La verdad no puede estar compuesta por meros hechos y su orientación es subjetiva. Si todo esto es verdad, ¿cuál es la actualidad de una idea?

Badiou, lógicamente, se refiere a la Idea comunista, idea que no tiene mucho que ver con la tradición marxista, sino que más bien se aparta de ella y mira hacia otra tradición: los pensadores de la revolución francesa y, en particular, los jacobinos.

Podemos entonces volver –señala– a nuestro propósito sobre la idea comunista. Si una idea es, para un individuo, la operación subjetiva con la cual una verdad real particular es proyectada de forma imaginaria en el movimiento simbólico de una Historia, entonces podemos decir que una idea presenta la verdad

34. *Ibid.*: «J'appelle "Etat" ou "état de la situation", le système des contraintes qui, précisément, limitent la possibilité des possibles.

»On dira aussi bien que l'Etat est ce qui prescrit ce qui, dans une situation donnée, est l'impossible propre de cette situation, à partir de la prescription formelle de ce qui est possible.

»L'État est toujours la finitude de la possibilité, et l'événement en est l'infinitisation» [traducción nuestra].

como si fuera un hecho. O también: que la idea presenta ciertos hechos como símbolos de lo real de la verdad³⁵.

En este texto, sin duda el más importante de *L'hypothèse communiste*, Badiou insiste en que la Idea no es nunca «reguladora» en el sentido kantiano, ni es un programa que queda por realizar. La Idea tiene otras características:

Ella envuelve la existencia de secuencias políticas de emancipación, como su condición real absoluta, pero supone también el desarrollo de una secuencia de hechos históricos aptos para la simbolización. Ella no dice (lo cual sería someter el procedimiento de la verdad a las leyes del Estado) que el acontecimiento y sus consecuencias políticas organizadas son reductibles a unos hechos.

Pero tampoco dice que los hechos no sean aptos para cualquier transcripción (para jugar como Lacan con las palabras) histórica de las características típicas de una verdad. La idea es una fijación histórica de lo que es fugaz, de lo sustraído, de lo elusivo en el devenir de una verdad³⁶.

Badiou afirma una vez más el carácter intermedio de la Idea entre el ser y el acontecimiento, en vez de considerarla de un modo transcendental. En la idea se fija lo que es transitorio en el acontecimiento, lo que permite su reviviscencia en épocas históricas distintas.

Hay cierto paralelismo con las *Tesis* de Benjamin; sin embargo, la propuesta de Badiou tiene poco que ver con el armazón teológico benjaminiano y su

35. *Ibid.*, p. 193: «On peut alors revenir à notre propos concernant l'idée communiste.

»Si une Idée est, pour un individu, l'opération subjective par laquelle une vérité réelle particulière est imaginativement projetée dans le mouvement symbolique d'une Histoire, nous pouvons dire qu'une Idée présente la vérité comme si elle Était un fait.

»Ou encore: que l'Idée présente certains faits comme symboles du réel de la vérité» [traducción nuestra].

36. *Ibid.*, p. 194 : «Elle enveloppe, comme sa condition réelle absolue, l'existence de séquences de la politique d'émancipation, mais elle suppose aussi le déploiement d'une palette de faits historiques aptes à la symbolisation.

»Elle ne dit pas (ce qui serait soumettre la procédure de vérité aux lois de l'État) que l'événement et ses conséquences politiques organisées sont réductibles à des faits.

»Mais elle ne dit pas non plus que les faits sont inaptes à toute transcription (pour jouer comme Lacan sur les mots) historique des caractères typiques d'une vérité. L'Idée est une fixation historique de ce qu'il y a de fuyant, de soustrait, d'insaisissable, dans le devenir d'une vérité» [traducción nuestra]. Sobre este punto léase también la última parte de *Logique des mondes*, sobre todo la sección tercera, «Théorie formelle du corps», pp. 505-515.

idea de la alianza entre materialismo y teología. Esto es lo que se desprende de lo que Badiou afirma acerca del ser de la historia:

Una verdad es lo real político. La Historia, también entendida como reserva de nombres propios, es un lugar simbólico. La operación ideológica de la idea del comunismo es la proyección imaginaria de lo real en la ficción simbólica de la historia, incluso en la forma de la representación de la acción de las masas innumbrables por el Uno de un nombre propio³⁷.

El hecho de que el acontecimiento sea una «sorpresa» se une a la necesidad de corresponderle; el acontecimiento que vendrá nos insta a realizar lo que nos parece todavía imposible. Este es el punto que, de alguna forma, constituye una crítica de la hermenéutica vattimiana de la *Verwindung*: no hay que aceptar la debilitación del ser, sino afirmar la posibilidad de la novedad y de la transformación, aunque admitiendo que el sujeto político sea raro.

5. CONCLUSIONES

El concepto de acontecimiento en Badiou posibilita, como hemos intentado demostrar, una novedosa concepción del devenir histórico centrada en la discontinuidad y en la rareza del sujeto político. Esa concepción podría permitir la formulación de una nueva filosofía crítica de la historia quizás más avanzada que algunas de las reflexiones que dominan el debate actual sobre el tema —pienso en particular a R. Koselleck. Sobre todo, la filosofía de Badiou constituye una alternativa a la hermenéutica heideggeriana además de otras razones por el hecho de que es una crítica directa de algunos de sus planteamientos (finitud del ser humano, diferencia ontológica, teoría de la *Verwindung* de la metafísica...). Las verdades, en la teoría de Badiou, son eternas, pero, sin embargo, se crean a partir de un material definido y contingente.

Llamo «eternidad» de las verdades —escribe— a esta disponibilidad indestructible que hace que puedan ser resucitadas, reactivadas en mundos heterogéneos con respecto al mundo en que fueron creadas, superando así océanos desconocidos y milenios oscuros.

37. *Ibid.*, p. 198: «Une vérité est le réel politique. L'Histoire, y compris comme réservoir de noms propres, est un lieu symbolique. L'opération idéologique de l'idée du communisme est la projection imaginaire du réel dans la fiction symbolique de l'histoire, y compris sous la forme de la représentation de l'action des masses innombrables par l'Un d'un nom propre» [traducción nuestra].

La teoría tiene absolutamente que posibilitar esa migración. Ella tiene que explicar cómo unas existencias ideales, materializadas normalmente en los objetos, pueden ser creadas a la vez en un punto preciso del espacio-tiempo y poseer esa forma de eternidad³⁸.

Saber resistir al transcurrir del tiempo es la apuesta filosófica de Badiou: a una filosofía de la historia que sepa estar a la altura de los tiempos, le interesa más que nada poder articular las verdades con la contingencia propia de la historicidad, yendo más allá del nihilismo –aunque activo– que nos propone Vattimo interpretando de forma peculiar a Heidegger.

La posición vattimiana, a pesar de sus intereses políticos en la emancipación y el comunismo, se queda atrapada en las pautas de la crítica heideggeriana de la metafísica occidental como «olvido del ser» y, como hemos visto, tiene mucha dificultad para salirse de una fundamental a-politicidad.

Liberarnos críticamente de la herencia heideggeriana puede ayudarnos a formular una filosofía más atenta a cómo se producen los cambios en la historia y en la política, y a salirnos de posiciones estancadas que nos impiden entender bien las transformaciones de la sociedad en la actualidad.

38. BADIOU, A., *Second manifeste...*, *op. cit.*, p. 144: «J'appelle "éternité" des vérités cette disponibilité inentamable qui fait qu'elles peuvent être ressuscitées, réactivées dans des mondes qui sont hétérogènes à celui où elle furent créées, franchissant ainsi des océans inconnus et des millénaires obscurs.

»La théorie doit absolument rendre possible cette migration.

»Elle doit expliquer comment des existences idéales, souvent matérialisées dans des objets, peuvent à la fois être créées en un point précis de l'espace-temps et détenir cette forme d'éternité» [traducción nuestra].