

ALAIN BADIOU – EL SUJETO EN LA PERSONA DE SAN PABLO

STÉPHANE VINOLO

“[...] la ideología “ética” es, en nuestras sociedades, el principal (pero transitorio) adversario de todos aquéllos que se esfuerzan por hacer justicia a un pensamiento, cualquiera que éste sea.”¹

“[...] el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche.”²

Introducción

Tal como lo señala Badiou³, existen palabras filosóficas que tienen de repente un destino sorprendente e inesperado fuera de su campo disciplinar privilegiado. Hasta hace poco, la palabra epistemología sufrió este problema, pero para bien o para mal, este es el caso ahora de la palabra “ética”, que ha invadido todo el campo social sin dejar ningún espacio vacío que escape a sus inyuncciones ni a su necesidad. De la ética del negocio a la bioética, pasando por la ética ambiental o social, la ética animal o la ética de la investigación, toda actividad humana parece someterse hoy en día al imperio de la ética. No obstante, detrás de esta linda palabra griega, se esconden ideologías que parecen más bien responder a intereses particulares, ya sean individuales o de ciertos grupos sociales. Incluso en la forma más democrática de la reflexión ética, la ética comunicacional, ésta no deja de intentar poner en diálogo a las personas, mediatizándolas con reglas precisas y determinadas que rigen la comunicación, para que cada uno pueda defender

1 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 125-126.

2 *Primera Epístola a los Tesalonicenses*, 5, 5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1696.

3 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 23.

y hacer valer sus intereses, con el fin de encontrar cierta articulación de éstos con los intereses de los demás. De allí, la valoración sumamente positiva, casi religiosa, de palabras tales como el diálogo, la negociación, la tolerancia o la apertura a la diferencia del otro. Pero de allí también la forma negativa que tomó la ética en el mundo contemporáneo, negativa en tanto que siempre se trata de *no* dañar, *no* perjudicar, *no* negar al otro en su particularidad, *no* atentar en contra de, etc. Este movimiento negativo de las éticas contemporáneas se puede entender por razones históricas. Es notable que el siglo XX se caracterizó por haber querido imponer, de diferentes maneras y desde diferentes campos, ciertas concepciones del Bien, que, para muchos, desembocaron en genocidios, terror y catástrofes. Por este motivo, la mayoría de los filósofos se refugiaron dentro de una concepción más prudente de la ética, que ya no afirma ni determina ningún tipo de Bien, sino que se limita a alejarnos del Mal.

Dentro de este panorama intelectual y conceptual, Badiou es sin duda alguna una excepción puesto que no quiere someterse a esas éticas mínimas del diálogo entre diversas opiniones⁴ que se dan como único proyecto el alejarse del Mal, sino afirma la necesidad de mantener una ética de las verdades, es decir una ética que afirma, de manera positiva, cierta concepción del Bien. Ahora este carácter afirmativo de la ética en Badiou se debe pensar junto con su teoría del Sujeto que deja de ser simplemente un individuo que defiende sus intereses cuando se incorpora a un acontecimiento para desplegar uno de los nuevos posibles que éste abre. De esta manera, el Sujeto deja de defender sus particularidades o el universal abstracto del individuo en general, para desplegar en el mundo la potencia de las singularidades

4 “Esta norma de los comentarios y de las opiniones se adosa a las instituciones y dispone así de su propia autoridad: hay “comisiones de ética” nombradas por el Estado. Todas las profesiones se interrogan sobre su “ética”. Asimismo, se montan expediciones militares en nombre de la “ética de los derechos del hombre”.”, Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 25.

universales que se caracterizan por ser indiferentes a las diferencias, es decir por ser nada menos que verdades. Hay así en Badiou la voluntad de mantener una positividad del Bien que se manifiesta dentro del proceso que fundamenta el paso del individuo al Sujeto.

Aunque Badiou defienda el comunismo genérico⁵ y el maoísmo, es en la figura de Pablo que encuentra el paradigma de este proceso de subjetivación, del abandono de la individualidad particular para incorporarse a los rastros de un acontecimiento, fuente de singularidades universales: “Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad “cultural” donde la opinión pretende disolverla: tal es la operación adonde nos guía Pablo.”⁶ A diferencia de los teólogos, Pablo no es el hombre de la teorización del cristianismo, de su articulación conceptual con la filosofía griega o con la filosofía judía, sino el hombre de su pura declaración, de la declaración del carácter verdadero de su acontecimiento. De allí el gran interés que le presta Badiou, ya que, en el campo del cristianismo, Pablo se asemeja a un verdadero militante, tal como lo fue Lenin para Marx, el hombre de la creación de la organización dentro de la cual podrán fluir las verdades que surgieron de manera acontecimental⁷. Efectivamente, tal como vamos a verlo con Badiou, Pablo es la verdadera figura del Sujeto de una ética de las verdades: el militante

5 « Au sens général, c’est ce que recouvre le beau mot de communisme, société égalitaire, société qui par son propre mouvement abat les murs et les séparations, société de la polyvalence et des trajets variables, dans le travail comme dans la vie. », Alain Badiou, *Circonstances 5, L’hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009, pp. 51-52.

6 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 7.

7 “Si hoy quiero resaltar en unas páginas la singularidad de esta conexión en Pablo, es porque, por todas partes, trabaja, hasta en la posibilidad de su negación, la búsqueda de una nueva figura militante destinada a suceder a la que establecieron a principios de siglo Lenin y los bolcheviques, y que se puede decir que ha sido la del militante de partido.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 2.

de una causa evanescente, que busca desplegar sus posibilidades dentro de una organización inmanente, siendo fiel, incluso en los momentos de crisis, a las singularidades universales que conlleva. De esta manera, la ética presenta el mejor punto de anclaje para entender a la vez la teoría del Sujeto de Badiou, así como su lectura de Pablo.

El ser, el acontecimiento y las verdades El abandono de la ontología a la matemática

La filosofía de Badiou reposa sobre una afirmación tan sorprendente como provocadora, según la cual la ontología es un discurso que no le pertenece a la filosofía sino a la matemática: “La tesis inicial de mi emprendimiento, a partir del cual se dispone el entrecruzamiento de las periodizaciones extrayendo el sentido de cada una, es la siguiente: la ciencia del ser-entanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas.”⁸ El arrancar la ontología a la filosofía es un gesto de gran audacia dado que no solo la ontología es tradicionalmente una de las ramas fundamentales de la filosofía, sino además es la rama que dicta la ley del desarrollo de los sistemas filosóficos. Tal como lo vemos por ejemplo en la metáfora del árbol del conocimiento en la *Carta prefacio a los Principios de la filosofía de Descartes*⁹, la ontología –o la *metaphysica generalis*– es la raíz a partir de la cual ingresan nutrientes cuyas características se ven reflejadas hasta en los frutos del árbol, por lo que toda filosofía está determinada en

8 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 11.

9 “De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndolo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.”, René Descartes, *Carta prefacio a los Principios de la Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1995, 2002, p. 15.

última instancia por su ontología. Más aún, la exclusión de la ontología, de la filosofía, es sorprendente ya que es de recordar que Badiou ocupó, en la Universidad de Paris VIII Vincennes, la única cátedra de ontología que existió en Francia. Así, toda la filosofía de Badiou comienza por el hecho que: “[...] *la filosofía está en su origen separada de la ontología*.”¹⁰ A pesar de esta sorpresa, es posible entender en qué medida el discurso del Ser en tanto Ser es aquel de la matemática. Primero porque para poder alcanzar el Ser, es necesario despojar los entes de todas sus características singularizantes, para mantener de éstos la única característica que todos comparten, es decir, su única característica de Ser. De allí el proyecto erótico de la filosofía de Descartes, y tal vez de casi toda filosofía, según el cual, para alcanzar la realidad, se debe retirar sus velos, tal como si estuviésemos desnudándola: “En cambio, cuando distingo la cera de sus formas exteriores y la considero por completo desnuda, igual que si le hubiese quitado sus vestidos, ciertamente, aunque se pueda todavía encontrar algún error en mi juicio, no la puedo concebir de esa manera sin un espíritu humano.”¹¹ Por lo tanto, despojado de todas las características de los entes, el lenguaje de la ontología, para Badiou, debe necesariamente ser formal y por lo tanto matemático: “El ser no se difunde en el ritmo y la imagen, no reina sobre la metáfora; es el soberano nulo de la interferencia. La ontología poética, que se encuentra –como la Historia– en el *impasse* de un exceso de presencia donde el ser se oculta, debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura la des-cualificación y la impresentación.”¹²

Esto no significa que el ser sea matemático, sino que la ontología, es decir el *lenguaje* mediante el cual se accede al ser (en tanto que es una onto-*logía*)

10 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 22.

11 René Descartes, *Meditaciones metafísicas, Meditación II*, en René Descartes, *Obras*, Gredos, Madrid, 2003, pp. 176-177.

12 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 18.

es aquel de la matemática. No obstante, se podría objetar a Badiou que la matemática trata de objetos matemáticos, y, por lo tanto, de entidades previamente determinadas y cualificadas. En este caso, la matemática nos llevaría mucho más dentro del campo de lo óntico (formal) que de lo ontológico. Ahora bien, para, Badiou, y de manera sorprendente, la matemática no trata realmente de objetos: “[...] la verdad es que *no hay* objetos matemáticos.”¹³ Mediante una crítica fina de la concepción aristotélica de la matemática¹⁴, Badiou reactualiza el platonismo para mostrar que la matemática trata del modo de presentación de éstos, de su misma presentación: “Las matemáticas *no presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación misma, es decir de lo Múltiple, y no acordar nunca bajo la forma del ob-jeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser*.”¹⁵ De allí que la matemática pueda ser la ontología, ya que es un discurso declarativo que toma decisiones acerca de lo que significa existir. Para ejemplificar este punto tomemos el caso de las crisis históricas de las matemáticas y preguntémonos ¿cómo se sale de una crisis matemática? La respuesta de Badiou es tajante: por decisiones en cuanto a lo que significa existir. Dentro del conjunto de los números naturales N , el número i , tal que $i^2 = -1$, no existe. El número i no tiene Ser dentro de N . No obstante, esto no impidió que, en la historia de las matemáticas, de Cardan a Euler, pasando por Bombelli, le hayan dado un ser dentro de un conjunto más amplio que N : el conjunto de los números complejos C . Bien entendemos que se trataba de una decisión acerca de lo que significa existir y, por lo tanto, de una decisión propiamente ontológica. El “Ser” obedece a ciertas reglas en N , y a otras en C . Por lo

13 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 14. [Badiou subraya]

14 Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 37-50.

15 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 15. [Badiou subraya]

tanto, crear el conjunto C es entonces tomar una decisión ontológica acerca de las reglas del existir y del ser. Así, las matemáticas no describen un mundo cuya existencia es reconocida *a priori* por todos, sino que crean mundos mediante decisiones ontológicas¹⁶: “Se trata propiamente de un acto que introduce de forma duradera lo real del ser, es decir, que introduce el elemento cuyas conexiones y configuraciones habrán de establecerse mediante una tarea que ese acto se encargará de asumir.”¹⁷

A diferencia de lo que afirma la ontología clásica¹⁸, para Badiou, el Ser no es ni Uno ni uno. La ontología de lo Uno es aquella que refleja su figura teológica¹⁹, según la cual hay un Ser supremo (del cual uno de los nombres posibles es Dios) que abarca la totalidad del Ser. Al contrario, podemos imaginar teorías que piensen el Ser bajo la modalidad de lo uno, es decir, tal como si existieran pequeñas partículas de Ser²⁰ que serían el componente último de todo ente. Para Badiou, el Ser es una multiplicidad de multiplicidades²¹ que no desemboca nunca sobre un primer átomo de Ser. Así, su ontología se construye tanto en contra de lo Uno como en contra de lo uno, es decir en contra de la metafísica,

16 Podemos ver que, en la Ética, el primer axioma que presenta Spinoza determina maneras de Ser, sin nunca especificar lo que significa Ser: “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.”, Spinoza, Ética, I, Axioma 1, Alianza, Madrid, 2014, p. 58.

17 Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 45-46.

18 “[...] “no ser” consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad.”, Aristóteles, *Metafísica*, Θ , 10, 1051b, 10, Gredos, Madrid, 1994, 2003, p. 390.

19 “Podemos por tanto definir como sigue la metafísica: apresamiento del ser por lo uno.”, Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 26.

20 Lo Uno se confunde de vez en cuando con lo uno, incluso en la física más contemporánea. Cf. Leon M. Lederman & Dick Teresi, *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?* Houghton Mifflin Company, Boston, 1993.

21 Hemos detallado toda la ontología de Badiou, así como sus consecuencias en Stéphane Vinolo, *Alain Badiou, Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

así como en contra del atomismo. Pero esta ontología no elimina todo pensamiento de la unidad. De hecho, ¿cómo podría hacerlo?, dado que toda presentación del Ser se manifiesta mediante una cuenta-por-uno: “Lo que es necesario enunciar es que lo uno, que no es, existe solamente como *operación*. O mejor aún: no hay uno, sólo hay cuenta-por-uno.”²² Vemos a nuestra mano como *una* mano, este árbol como *un* árbol, y sabemos como mínimo desde Spinoza que el problema de la individuación de las cosas singulares presenta múltiples dificultades²³ dado que plantea el problema del operador de la unificación, así como de su legitimidad. Dentro de ciertas situaciones, puede ser que tengamos interés en ver nuestra mano como una unidad (en una escuela de pintura) cuando al contrario podemos tener interés en considerarla en tanto que multiplicidad en otras situaciones (a la hora de una operación quirúrgica). Spinoza decidió tomar la causa como operador de la unicidad de las cosas singulares. Llama individuo al conjunto de elementos que produce cierto efecto: “[...] una composición de múltiples individuos (*plura individua*) es una sola y misma cosa singular; basta para ello que esos individuos concurren en una única acción, es decir, sean simultáneamente la causa de un único efecto (*unius effectus causa*). Dicho de otro modo: para Spinoza, la cuenta-por-uno de un múltiple, la estructura, es la *causalidad*.”²⁴ Pero se hubiera podido imaginar otros operadores tales como el movimiento conjunto, cierta cualidad o cierta cantidad. Este punto permite entender el juego entre el Ser y su presentación, pero además uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Badiou, que marca su profundo anclaje sartreano, la situación²⁵: “Llamo

situación a toda multiplicidad presentada. Siendo la presentación efectiva, una situación es el lugar del tener-lugar, cualesquiera sean los términos de la multiplicidad implicada. Toda situación admite un operador de cuenta-por-uno que le es propio. La definición más general de una *estructura* es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno.”²⁶ Encontramos así en Badiou una inversión de las categorías tradicionales de la ontología, puesto que se suele pensar que las unidades están bien definidas y que, al contrario, las multiplicidades que componen tienen fronteras más opacas. Cuando pensamos que hay individuos que pueden formar parejas, familias, ciudades, regiones y la humanidad entera, partimos de entidades y construimos multiplicidades mediante una operación de suma de éstas. En Badiou, al contrario, la multiplicidad se da en el Ser y es la unidad que resulta de una operación y de un proceso.

Para entender este punto, es necesario precisar el tipo de multiplicidad del cual se ocupa la ontología, caso contrario recaeríamos en las problemáticas de la unidad, pensando la multiplicidad en tanto que unidad, y presentándola como conformada por unidades, de la misma manera que cuando hablamos de “los franceses”, ya hemos constituido al conjunto de los franceses como una unidad, así como lo hemos hecho para cada francés miembro de esta multiplicidad. Gracias a la obra de Cantor, Badiou distingue las multiplicidades de composición o multiplicidades consistentes, cuyos elementos (unos) pueden ser reunidos dentro de una misma forma unitaria²⁷, de las multiplicidades

22 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 34.

23 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris, 1969.

24 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 131. [Badiou subraya]

25 “Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para*

no constreñir a la libertad, no se revela a ella salvo como *ya iluminado* por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Madrid, 1984, p. 512. [Sartre subraya]

26 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 34. [Badiou subraya]

27 “[...] “múltiple” se dice también de la composición de la cuenta,

inconsistentes que resultan de la descomposición *a posteriori* de la unidad de una presentación²⁸. Es esta última multiplicidad inconsistente que Badiou utiliza en ontología: “[...] la ontología no puede ser sino una teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales.”²⁹ Pero supone una nueva concepción del infinito, que es la segunda marca del pensamiento de Cantor en la obra de Badiou. Solemos tener una concepción del infinito en tanto que éste es “potencial”, es decir, como horizonte de una suma por venir, tal como cuando añadimos números. Ningún número es de por sí infinito, pero el horizonte de una suma repetida de manera infinita alcanzaría el infinito, razón por la cual es potencial, es decir no-presente pero pensable bajo la modalidad de un horizonte. No obstante, este horizonte recae en la doble necesidad de un “Uno” y de “unos” ya que supone que sumemos elementos unos para alcanzar una entidad infinita una, por lo que no permite pensar el carácter infinito de las multiplicidades inconsistentes. Pero Cantor introdujo en matemáticas otro infinito: el infinito actual, según el cual la infinitud no está por venir, sino que es una de las características fundamentales de los elementos presentes, dados actualmente. Así, el infinito actual permite a Badiou pensar una multiplicidad en la cual la infinitud de sus componentes está dada en la co-presencia de estos: “En *El ser y el acontecimiento*, como asimismo en el primer Manifiesto, mostré que, despojado de todos los predicados cualitativos que hacen de él una cosa singular (o aquello que llamaremos más adelante un objeto), reducido estrictamente a su ser, el “hay” se deja pensar como multiplicidad pura.”³⁰

o sea de lo múltiple como “muchos unos”, contados por la acción de la estructura.”, Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 35.

28 “Es la pura presentación, aprehendida retroactivamente como no-una, puesto que el ser-uno no es sino el resultado de una operación.”, Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 561.

29 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 38 [Badiou subraya]

30 Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial,

Lo que le sucede al ser

No obstante, dentro de las multiplicidades inconsistentes, dos de estas presentan características específicas: el acontecimiento y las verdades. Llamemos acontecimiento, dice Badiou, a la multiplicidad extraordinaria que viola el axioma de fundación de la teoría de conjuntos según el cual un conjunto no puede contenerse a sí mismo en tanto que elemento. Para ejemplificarlo de manera intuitiva, es fácil entender que el conjunto de todos los filósofos no es un filósofo, o que el conjunto de todas las manzanas no es una manzana. El acontecimiento es entonces un múltiple reflexivo que se contiene a sí mismo, por lo que violenta la ontología: “[...] del acontecimiento, la ontología no tiene nada que decir.”³¹ De allí que Mirimanof les haya nombrado conjuntos extraordinarios: “Este tipo de conjuntos que se pertenecen a sí mismos fueron bautizados por el lógico Mirimanof como conjuntos *extraordinarios*. Se podría entonces decir lo siguiente: un acontecimiento está formalizado ontológicamente por un conjunto extraordinario.”³² El acontecimiento, por su carácter extraordinario, puede ser descrito según tres características fundamentales: es escaso, es imprevisible y no sucede dentro del ser sino que le sucede *al ser*³³. La única manera que el acontecimiento pueda ser un múltiple que se contenga a sí mismo en tanto que elemento, es que se contenga en tanto que declaración. Para que haya acontecimiento, es necesario que alguien lo declare y que, mediante esta declaración, lo haga aparecer. Por este motivo, tanto en política, en ciencia, en el amor o en el campo del arte, encontramos verdaderas

Buenos Aires, 2010, p. 35.

31 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 214.

32 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, pp. 213-214. [Badiou subraya]

33 Hemos analizado el acontecimiento en Badiou de manera mucho más detallada en Stéphane Vinolo, *Alain Badiou – De la ontología del vacío al comunismo genérico*, in *Antagonismos*, Lima, 2018.

declaraciones que revelan la acontecimientalidad de lo que le sucede al ser; ya sea el manifiesto surrealista, la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de agosto del 1789, las declaraciones de amor o la declaración de la existencia del número i tal que $i^2 = -1$. En todos los casos aparece que dentro de los cuatro campos en los cuales se dan acontecimientos, hay declaraciones, es decir decisiones, Sujetos que, desde el interior de alguna situación, declaran el arribo de algo nuevo y que nadie esperaba, al Ser: “Por consiguiente, seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación.”³⁴

Pero además de las multiplicidades extraordinarias, hay multiplicidades genéricas o verdades. Badiou nunca habla de la verdad sino de las verdades, ya que la verdad supondría una totalización posible de todas las verdades dentro de una forma unitaria. Las verdades, tal como todo lo que es, no son nada más que multiplicidades, por lo que no es su Ser que las diferencia –ya que lo falso también se compone de multiplicidades–, sino su carácter genérico. Partamos de la oposición entre la verdad y el saber: “[...] todo se juega en el pensamiento del par verdad/saber.”³⁵ Llamemos “saber”, con Badiou, a la posibilidad de identificar, mediante ciertas características, algunos múltiples específicos dentro de una situación. Este saber se construye según dos operaciones: el *discernimiento* (la posibilidad de identificar un múltiple mediante una característica) y la *clasificación* (o la posibilidad de agrupar varios múltiples que comparten dicha característica). Dentro de la humanidad, podemos discernir los individuos según su nacionalidad (discernimiento) y así crear el múltiple “los franceses” (clasificación). De esta manera, se puede decir que: “[...] la capacidad de juzgar (decir las propiedades) funda el discernimiento y que la capacidad

de vincular los juicios entre sí (decir las partes) funda la clasificación.”³⁶ En fin, llamemos enciclopedia a la suma de todos los juicios emitidos acerca de una situación, es decir la suma de todas las clasificaciones de múltiples realizados mediante una característica. Ahora bien, si el acontecimiento aporta algo radicalmente nuevo a una situación, la enciclopedia no puede registrarlo. La situación de Francia en el mes de mayo de 2018 es peor de lo que era en el mes de mayo de 1968. En 1968, el paro se encontraba en un nivel bajo, la voz de Francia tenía peso en la comunidad internacional y las desigualdades sociales se enmarcaban dentro de tasas mucho más bajas que las que conocemos hoy en día. Sin embargo, nada como un Mayo 68³⁷ se da hoy en día en Francia. Todas las causas imaginables de este acontecimiento están no solo presentes en Francia hoy en día, sino además agravadas, y no obstante nada como Mayo 2018 aparece. Así, ningún saber puede identificar el acontecimiento porque su imprevisibilidad lo aleja de la etiología común de cualquier situación. La enciclopedia no lo puede registrar porque sucede *a* una situación más que *en* una situación. Las verdades están sumamente vinculadas con el acontecimiento y a la intervención subjetiva que lo revela: “Llamamos *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención: “Tal parte de la situación reagrupa múltiples conectados (o no conectados) con el nombre supernumerario del acontecimiento”.³⁸ Tal como el acontecimiento, las verdades son indiscernibles, en el sentido de que no pueden ser identificadas mediante el lenguaje de una situación. Para discernir un múltiple, es necesario que este tenga cierta característica, pero además que existan, en la situación, múltiples que no dispongan de esta

34 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 231.

35 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 363.

36 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 364.

37 Escribiremos “Mayo 68” para marcar el acontecimiento y “mayo 1968” para tratar del mes de mayo 1968.

38 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 368. [Badiou subraya]

característica. Así, por ejemplo, mediante la característica “color”, nos es posible identificar una gota de sangre en el océano, pero no nos es posible hacerlo a la luz del parámetro “liquidez”, puesto que todas las gotas del océano comparten esta misma última característica. Para que podamos distinguir alguna cosa por su propiedad A, es necesario que existan otras cosas que dispongan de la característica no-A. Entendemos entonces lo que puede significar el carácter indiscernible de las verdades; bastaría con que tengamos partes de una situación que estén compuestas a la vez de múltiples que dispongan de la propiedad A y de otros que dispongan de la propiedad no-A. En este caso, esta parte sería indiscernible en tanto que parte de la situación mediante la característica A: “Si x posee una propiedad, y si y no la posee, la parte finita (x, y) , compuesta de x y de y es, como toda parte finita, objeto de un saber. Sin embargo, ella es indiferente respecto de la propiedad, puesto que uno de sus términos la posee y el otro no. El saber considera que *esta* parte finita, tomada como un todo, no es pertinente para el discernimiento, por la propiedad inicial.”³⁹ Imaginemos entonces un múltiple que no pueda ser discernido por ninguna característica dentro de cierta situación. Este sería lo que el matemático Cohen llama una multiplicidad genérica, es decir una multiplicidad no-determinada, no-discernible, que goza de la mínima determinación posible: “Así, en definitiva, la parte indiscernible tiene “propiedades” de cualquier parte. Con todo derecho se le declara *genérica*, puesto que si se la quiere calificar sólo se podrá decir que sus elementos *son*. La parte depende del género supremo y el género, del ser de la situación como tal, ya que, *en* una situación, “ser” y “ser-contado-por-uno-en-la-situación” son una sola y misma cosa.”⁴⁰ “Verdad” es entonces el nombre del múltiple con la mínima particularidad posible, de allí su nombre de “genérico”, tal como existen medicinas

39 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 372. [Badiou subraya]

40 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 376. [Badiou subraya]

genéricas, es decir sin patentes, que no pertenecen a ningún laboratorio, libres de derecho, es decir, válidas para todos.

Entendemos entonces con este carácter genérico de las verdades, la obsesión igualitaria de Badiou, que no proviene de manera originaria de su comunismo, sino que de manera retroactiva lo fundamenta desde las matemáticas. Una verdad es necesariamente válida para todos los múltiples de una situación, es decir para todos los elementos del conjunto, por lo que entendemos que tanto en lo que se refiere a la política como a la ética, la mayoría, por muy mayoritaria que sea, está indexada sobre ciertos números de múltiples de la situación, por lo tanto la mayoría no deja de ser una simple opinión. Para que una ética sea posible, es necesario indexarla sobre verdades y no sobre opiniones ni negociaciones.

Una ética indexada sobre las verdades La miseria filosófica de las éticas del mal

La mayoría de las éticas contemporáneas, así como de las políticas, abandonaron la primacía del Bien para refugiarse dentro de un objetivo más prudente y modesto: aquel que consiste en simplemente alejarse del Mal. Para muchos⁴¹, el siglo XX ha marcado el peligro y el fracaso de todo proyecto político y ético positivo que pretendía apuntar hacia el Bien, independientemente de la forma y del contenido que le atribuyamos. De hecho, es notable que la obsesión por los Derechos humanos se enmarque plenamente dentro de esta concepción del Bien en tanto que ausencia de mal. Así, por ejemplo, los derechos humanos garantizan el derecho a no-ser violentado, a no-ser encarcelado fuera del marco estipulado por la ley, a no-ser molestado por sus ideas, etc. En todos los casos, parecen posicionarse en tanto que protección contra ciertos males claramente determinados: “3) El Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la

41 Dentro de los cuales están los “nuevos filósofos”, que tenían esta especificidad única de ser ni nuevos ni filósofos.

inversa. 4) Los “derechos del hombre” son los derechos al no-Mal: [...].”⁴² No obstante, tal como lo escribe Badiou, aunque sea de manera implícita y sin nunca revelarlo plenamente, esta concepción del Bien en tanto que simple no-Mal se fundamenta en dos posiciones que se pueden cuestionar. Primero, supone que exista un hombre universal e identificado que dispone de la capacidad de identificar el Mal (aunque sea para poder huirlo o establecer reglas comunes que nos protejan de éste). Segundo, es necesario que este hombre sea capaz de reconocer a las víctimas del Mal y eventualmente de reconocerse a sí mismo en tanto que víctima del Mal.

Ahora bien, ambos fundamentos se pueden cuestionar. En lo que se refiere al primero, Badiou nos recuerda que, si el hombre no vale mucho en tanto que verdugo y vector del Mal, tampoco vale mucho más en tanto que víctima de éste. Si podemos tratar a los hombres tal como si fueran animales, es a menudo porque la violencia y el maltrato que han padecido los han convertido en casi animales: “En tanto que verdugo, el hombre es una abyección animal, pero es preciso tener el valor de decir que en tanto víctima, en general no es mucho mejor. Todos los relatos de torturados y sobrevivientes lo indican con fuerza: si los verdugos y burócratas de los calabozos y de los campos pueden tratar a sus víctimas como animales destinados al matadero y con los cuales ellos, los criminales bien alimentados, no tienen nada en común, es porque las víctimas se han transformado realmente en animales. Se ha hecho lo necesario para que sea así.”⁴³ Al contrario, afirma Badiou, el hombre nunca es más admirable y más grande que cuando se niega a dejarse encerrar dentro de un estatuto de víctima. Más allá de su estatuto de víctima, la grandeza del hombre siempre se manifiesta en los momentos dentro de los cuales se arranca a esta asignación, cuando asume que

más allá de su ser animal, hay un ser inmortal⁴⁴, capaz de deshacerse de su preocupación por sus intereses individuales o comunitarios para integrarse dentro de verdades y proyectos que lo sobrepasan. Por esta razón, la filosofía de Badiou afirma la necesidad de pensar al ser humano en tanto que inmortal: “Un inmortal: he aquí lo que las peores situaciones que le pueden ser infligidas demuestran que es el Hombre, en la medida en que se singulariza en el torrente multiforme y rapaz de la vida.”⁴⁵ Pero, sobre todo, las éticas que se dan como proyecto minimalista el alejarse del Mal son, al fin y al cabo, proyectos conservadores que afirman la necesidad de no cambiar absolutamente nada de fundamental en la vida de los seres humanos. Efectivamente, si el proyecto colectivo fundamental es únicamente el protegerse del Mal, ya se ha renunciado a todo cambio radical. Sobre este punto, no podemos sino notar con Badiou que la política de la defensa de los derechos humanos no ha modificado radicalmente los equilibrios fundamentales al nivel geopolítico global. Más aun, esta política parece aplicarse de manera diferente según si las violaciones de dichos derechos son el hecho de países potentes o de países que no gozan de protecciones militares, económicas o diplomáticas. Todos sabemos que las violaciones a los derechos humanos por parte de Estados-Unidos o de China no tienen las mismas consecuencias que aquellas que suceden en los países africanos. Finalmente, Badiou añade una tercera crítica a las éticas del Mal, precisamente por su carácter universal. Quien defiende derechos universales, o más aún, quien defiende al hombre universal, en muchas ocasiones olvida preocuparse de los hombres encarnados, o encuentra en este carácter universal, una buena excusa para no tener que preocuparse por las singularidades humanas. Así, por ejemplo, tal académico tendrá principios generales

42 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 33.

43 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 34-35.

44 Stéphane Vinolo, *Alain Badiou, Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

45 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 36.

muy fuertes en sus escritos y conferencias acerca de la necesidad de abrir las fronteras a los extranjeros, pero se quejará de que hayan entrado en su universidad una multitud de profesores extranjeros. De la misma manera, un médico luchará a favor del derecho universal a la salud, pero se negará a violar una ley para curar gratuitamente a tal clandestino. La generosidad teórica y universal es, en muchos casos, una excusa para no tener que ocuparse de los casos singulares mucho más cercanos: “[...] por su determinación negativa y *a priori* del Mal, la ética se prohíbe pensar la singularidad de las situaciones, que es el comienzo obligado de toda acción propiamente humana.”⁴⁶ Así, el querer fundamentar la ética en un Mal del cual queremos alejarnos es un fracaso.

Se podría objetarle a Badiou que, dentro de su refutación de las éticas del Mal, ha minimizado aquella que no parte del humano en tanto que sufre, sino que comienza por la manifestación y la primacía del otro. Efectivamente, gran parte de la ética contemporánea, sobre todo la que proviene de la fenomenología⁴⁷, o las éticas que piensan el multiculturalismo, el derecho a la diferencia, el reconocimiento o la tolerancia, parten del otro en tanto que alteridad. Levinas es el fenomenólogo que llevó más lejos esta reflexión, y la ética que parte de una concepción de la alteridad originaria. Tal como lo señala el mismo Levinas: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética.”⁴⁸ En la ética de Levinas, que nos sirve aquí de paradigma de las éticas de la primacía del otro, el otro surge de manera originaria y, en su rostro que nos habla en silencio, nos llama⁴⁹ a la responsabilidad: « [...] le visage

46 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 40.

47 Podemos pensar aquí en las obras de Emmanuel Levinas, de Jean-Luc Marion o de Michel Henry.

48 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 67.

49 « C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence,

en son injonction m'oblige à me situer par rapport à lui : je ne l'adapte pas à mon dispositif de vision, [...] ; car c'est lui qui me demande de ne pas le tuer, de renoncer à le maîtriser, de m'en écarter – [...]. »⁵⁰ Pero esta alteridad originaria puede darse bajo diferentes modalidades. Es así que se puede pensar que la alteridad yace en nosotros mismos, dado que todos experimentamos que hay cierta alteridad en la fractura del Sujeto. De hecho, cada uno de nosotros experimentó, en su desarrollo individual, cambios drásticos en lo que se refiere a nuestros cuerpos, nuestras capacidades intelectuales o físicas. No obstante, el simple hecho que podamos decir que nosotros hemos experimentado cambios, es la señal de que la alteridad de la cual hablamos en este caso no es substancial sino accidental, ya que es la misma persona que ha cambiado: “La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es “Otro”. ”⁵¹ Así, la alteridad, tal como la experimentamos en nosotros, no basta para pensar la verdadera alteridad de la cual tratan estas éticas de la primacía del otro. Para alcanzar dicha alteridad, hay entonces que ir a buscarla en el fenómeno del otro. No obstante, en este caso también se trataría de una alteridad limitada ya que, de manera casi necesaria, para llegar al otro, hay que alcanzarlo mediante cierta relación de semejanza con nosotros mismos, es decir mediante cierta asimilación del otro al *alter-ego*, por lo que, de cierta manera, la alteridad del otro también falla la alteridad radical, haciendo de toda alteridad una alteridad que se piensa dentro de una relación de semejanza.

Por este motivo, Badiou reconoce la gran coherencia de la ética de Levinas, dado que si la especificidad del otro se manifiesta en su rostro⁵², es porque en última

de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture. », Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, Le livre de poche, Paris, 1994, p. 51

50 Jean-Luc Marion, *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001, 2010, p. 147.

51 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 61.

52 “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea del Otro

instancia, hace seña hacia la trascendencia del Todo Otro: “El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela.”⁵³ La verdadera alteridad del otro, es entonces *in fine* aquella del gran Otro. Entendemos así la objeción de Badiou a las éticas de la alteridad tal como la encontramos en Levinas. No se trata de decir que no son coherentes; al contrario, Badiou siempre afirma la gran coherencia de la ética de Levinas, pero también señala el precio a pagar para alcanzar dicha coherencia: asumir un vínculo fundamental y esencial entre ética y teología, a tal punto que, tal como lo dice Badiou de manera provocadora: “A decir verdad, no hay filosofía de Lévinas.”⁵⁴ Pero imaginemos que queramos liberar dicha ética de Dios, ¿qué quedaría de ésta? ¿Le es realmente esencial la teología y la figura de Dios? Para entender lo que queda de estas éticas si les restamos la figura de Dios, Badiou nota cuanto los defensores de la ética de la diferencia le temen en realidad a la diferencia y son más bien defensores de la semejanza, de la identidad. Efectivamente, es notable en nuestro mundo, escribe Badiou, que hay diferencias aceptables y diferencias inaceptables, hay quienes son diferentes de una buena manera y quienes lo son de una mala manera, y aquellos que lo son de una mala manera serán denunciados en tanto que bárbaros y eventualmente bombardeados, en nombre del amor a la diferencia, de la tolerancia y de los derechos humanos. Ahora bien, ¿qué es lo que distingue la buena diferencia de la mala diferencia? En realidad, tal como lo señala Badiou, es la ausencia de diferencia. La buena diferencia que se alaba constantemente en las éticas de la diferencia que abandonan la diferencia

en mí, lo llamamos, en efecto, rostro.”, Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 74. [Levinas subraya]

53 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 102.

54 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 48.

radical del Otro, es finalmente la mismidad: “En verdad, este famoso “otro” es presentable únicamente si es un buen otro; es decir, ¿qué otra cosa sino el mismo que nosotros mismos? ¡Respeto a las diferencias, claro que sí! Pero a reserva de que el diferente sea demócrata-parlamentario, partidario de la economía de mercado, sostén de la libertad de opinión, feminista, ecologista...”⁵⁵ Así, como mínimo, la ética de Levinas tiene a su favor la coherencia conceptual a la cual debe someterse toda ética de la alteridad, que ve en cada ser humano la marca del radicalmente otro: el Otro. Caso contrario, y por lo tanto, al no someter la ética de las diferencias a la teología, ésta se expone a ser *in fine* una ética de la mismidad y a ver diferencias donde justamente son mínimas, donde ya no son verdaderamente diferencias fundamentales: “[...] desligada de la predicación religiosa que al menos le confería la amplitud de una identidad “revelada”, la ideología ética no [es] sino la última palabra del civilizado conquistador: “Sé como yo, y respetaré tu diferencia”.”⁵⁶

Ahora bien, en contra de esta ética de las falsas diferencias, Badiou recuerda que la dificultad, para él, no es tanto la de las diferencias sino la de la mismidad: “[...] la verdadera cuestión, extraordinariamente difícil, es en todo caso la del *reconocimiento de lo Mismo*.”⁵⁷ Tal como ya lo hemos visto en la primera parte de este trabajo, la alteridad es la ley común de la ontología, la ley de las multiplicidades radicalmente diferentes las unas de las otras. Puesto que todo lo que es, no es nada más que multiplicidad de multiplicidades que desembocan sobre el vacío en tanto que nombre del Ser, cualquier ente es radicalmente diferente de otro, en lo que es una multiplicidad radicalmente diferente de las otras. Más

55 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 50.

56 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 51.

57 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 51. [Badiou subraya]

aun, en el desarrollo de su lógica del aparecer⁵⁸, Badiou señala que si bien en tanto que aparecen, un árbol se parece más a otro árbol que a un perro, en tanto que son, el árbol es una multiplicidad tan diferente de la de otro árbol como lo es de una multiplicidad que aparece en tanto que perro. Así, si bien el mundo del aparecer implica gradaciones en lo que se refiere a las diferencias y las semejanzas (consigo mismo y con los otros⁵⁹), el campo de la ontología es aquel de la diferencia primera y radical, de la diferencia originaria: “La alteridad infinita es simplemente *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas.”⁶⁰ Por este motivo, si algo como una ética es posible y pensable, no debe focalizarse sobre las diferencias y menos aún sobre la tolerancia a éstas. Al contrario, debe partir de lo que todos compartimos, de lo que es indiferente a las diferencias, de lo que atraviesa los mundos más allá de sus diferencias, es decir precisamente, lo que Badiou llama las verdades: “Lo Mismo, en efecto, no es lo que es (o sea, el múltiple infinito de las diferencias), sino lo que *adviene*. Ya hemos nombrado aquello respecto de lo cual no hay sino el advenimiento de lo Mismo: es una *verdad*. Sólo una verdad es, como tal, *indiferente a las diferencias*.”⁶¹

El mal como efecto del Bien

No obstante, si bien Badiou quiere establecer una ética positiva de las verdades, es decir una ética que apunte hacia el Bien mucho más que intentar alejarse del Mal, debe aclarar la problemática del Mal, dado que la inmensa mayoría de las éticas contemporáneas

58 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

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

60 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 52. [Badiou subraya]

61 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 54. [Badiou subraya]

se fundamentan en la problemática del Mal. En el campo de la ontología, todo está sometido a la ley de la perseverancia en el Ser, tal como si, Ser, fuese hacer esfuerzo para seguir siendo⁶². Esto se manifiesta no sólo en el mundo animal, como cuando un león mata a una cebra, pero también en el mundo de lo inorgánico puesto que toda cosa que intentamos romper nos opone cierta resistencia física. Ahora bien, esta ley ontológica fundamental se sitúa por debajo de las reflexiones éticas puesto que no se puede confundir el sobrevivir y el vivir bien. Mientras nos mantenemos dentro de la ley de la perseverancia en el Ser, estamos vinculados con la lógica de los intereses, es decir de los individuos, muy lejos de la lógica de los procesos de subjetivación. De allí que Badiou llame al individuo, el animal humano: un Ser por debajo del bien y del mal, que obedece a la única lógica de la realización de sus intereses para perseverar en el Ser. Por este motivo, Badiou se ve obligado a establecer una ética que no esté basada ni en una toma de distancia en referencia al Mal, ni en la defensa de los únicos intereses de uno. La ética deberá entonces surgir de la encarnación de un Sujeto dentro de procesos genéricos de verdades: “Se llama de manera general “ética de una verdad” al principio de continuación de un proceso de verdad o, de manera más precisa y compleja, *a lo que da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto que induce el proceso de esta verdad*.”⁶³ Puesto que la ética se piensa a la luz de las verdades, el Mal también se piensa a raíz de éstas, por lo que es necesario aclarar en qué medida el Mal no es pensable antes de que se haya afirmado cierta concepción del Bien. Encontramos en Badiou tres concepciones del Mal que responden todas a cierta corrupción de las verdades.

La primera es aquella del Mal en tanto que simulacro y terror. Ya hemos visto que toda posibilidad de verdades surge a la luz de un acontecimiento; no

62 “Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser.”, Spinoza, *Ética*, III, 6, Alianza, Madrid, 2014, p. 220.

63 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 74. [Badiou subraya]

obstante, hay cambios y movimientos en el mundo, que no son acontecimientos. Por ejemplo, de cierta manera, la Revolución Nacional Socialista representó una ruptura en la Historia de Francia. Sin embargo, a diferencia de la Revolución francesa que, si bien surgió dentro de un contexto local, en un país preciso, dentro de un momento histórico determinado, tenía un destino o una asignación universal, la Revolución Nacional Socialista tenía un destino local ya que se basaba en una diferencia radical entre arrianos y no-arrianos, es decir en una diferencia dictada por alguna situación particular. Ésta última Revolución se pensó, desde su comienzo, como destinada a ciertos múltiples claramente determinados, por lo que es incapaz de producir verdades. Se entiende entonces en qué medida esta primera figura del Mal se presenta bajo la modalidad del simulacro ya que imita el proceso de surgimiento de las verdades, invirtiéndolo. A diferencia de éste, el simulacro se fundamenta en el múltiple más determinado dentro de cierta situación, cuando las verdades lo hacen en la multiplicidad menos determinada, la multiplicidad genérica: “Imaginar que un acontecimiento convoca no al vacío sino al pleno de la situación anterior es el Mal como *simulacro o terror*.”⁶⁴ Así, por ejemplo, la Revolución Nacional Socialista llevo al máximo grado de existencia y de aparecer la multiplicidad más determinada en tanto que substancia y *plenum* de Ser, el pueblo alemán determinado en tanto que Ser. El Mal como simulacro es entonces una desviación del proceso genérico de verdades.

La segunda figura del Mal es aquella de la traición. Se manifiesta bajo la modalidad de la crisis: crisis políticas, amorosas, científicas o estéticas. En todos los casos, se trata de una duda en cuanto al camino dentro del cual nos hemos lanzado en tanto que Sujeto. De allí que esta figura del Mal se articule con la primera, puesto que dudamos de repente que las verdades a las cuales nos encarnamos puedan ser nada más que simulacros de verdades. ¿Qué tal si esta Revolución que defendemos y

64 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 104. [Badiou subraya]

promovemos no fuera más que una masacre basada en un simulacro de verdad? ¿Qué tal si esta nueva Revolución artística no fuera más que un efecto momentáneo del mercado? En estas crisis, denunciamos nuestros amores pasados como falsos, o nuestras ideas políticas pasadas como irrelevantes, culpando a nuestra juventud o a momentos de la Historia que nos llevaron a defender ideas que nos parecen hoy en día falsas: “Quebrantar una fidelidad es el Mal como *traición* en sí-mismo del Inmortal que se es.”⁶⁵ En todos los casos, traicionamos una primera verdad a la cual nos habíamos incorporado.

La tercera figura del Mal es el Mal en tanto que desastre. Toda situación, es decir toda presentación de una multiplicidad, conlleva cierto lenguaje con el cual recortamos las cosas singulares que aparecen. Podremos así distinguir, en ciertas situaciones, entre hombres y mujeres, cuando en otras, esta distinción nos parecerá inútil. Ahora bien, las verdades también tienen algo que ver con los elementos que se presentan en una situación, pero desde otro punto de vista, desde el punto de vista del acontecimiento que nos impone otro lenguaje. De allí que los grandes acontecimientos nos impongan nuevos recortes de las situaciones, y por lo tanto un nuevo lenguaje, un lenguaje del cual no disponíamos en la situación pre-acontecimental. No obstante, si esta lengua decide describir o decir todos los elementos de una situación desde el punto de vista de las verdades, estaría negando el animal humano que cada uno de nosotros es. Esto ya se intentó por ejemplo cuando los guardias rojos intentaron erradicar el egoísmo, o cuando los positivistas intentaron reemplazar todas las opiniones por enunciados científicos. En todos los casos, estas voluntades totalizantes fueron un fracaso ya que es necesario, en toda situación, que permanezca un punto que no se puede denominar con la lengua de dicha situación, para prevenir el hecho que este lenguaje, en su carácter totalizante, cristalice el movimiento del proceso de verdades dentro de una entidad substancial:

65 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 104. [Badiou subraya]

“Identificar una verdad con una potencia total es el Mal como *desastre*.”⁶⁶ Para cada uno de los campos dentro de los cuales se producen verdades, Badiou nos señala cual es el punto que no se debe nombrar con el lenguaje de la situación. En el caso del amor, se trata del goce indefinible; en el campo de la ciencia, es aquel de la no-contradicción dado que no se puede demostrar la no-contradicción de un sistema desde su interior; en el campo de la política, se trata del colectivo puesto que determinar un colectivo es de manera necesaria establecer sus fronteras que marcan su interior de su exterior, y bien sabemos el destino de las personas que habrán sido designadas como exteriores a éste.

Podemos entonces determinar las tres virtudes éticas fundamentales en Badiou: “[...], la ética combina, bajo el imperativo “¡Continuar!”, una facultad de *discernimiento* (no quedar prendido a los simulacros), de *valor* (no ceder) y de *reserva* (no dirigirse a los extremos de la Totalidad).”⁶⁷ Ahora bien, es en San Pablo que Badiou encuentra la reunión de estas tres virtudes y que paradójicamente, podemos ejemplificar, despojándonos de su creencia en la trascendencia, una verdadera ética y por lo tanto una ética de las verdades.

Pablo: militante del acontecimiento

Pablo es una de las figuras importantes de la filosofía. Se podría incluso decir que marca dos tipos de filósofos. Hay los filósofos que valorizan a Pablo y aquellos que valorizan a Cristo. Este fenómeno se da incluso dentro de los textos de filósofos menos esperados. Es notable por ejemplo que, para Spinoza, y a pesar de su sistema filosófico completamente inmanente, Cristo es “El filósofo”⁶⁸. De la misma manera, no se puede dejar de

66 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 104. [Badiou subraya]

67 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 126-127. [Badiou subraya]

68 Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez*

notar que cada vez que Nietzsche elogia a Cristo⁶⁹, es para explicar cuanto fue traicionado por Pablo⁷⁰. Pero más allá de los filósofos, muchos ven en Pablo quien traicionó y distorsionó el mensaje de amor de Cristo para institucionalizarlo, politizarlo, y por lo tanto cristalizarlo dentro de una de las figuras de lo Uno (la Iglesia), cuando Cristo pensaba dejarlo fluir en las multiplicidades de los seres humanos. Se podría así casi ver que las críticas que se le hacen a Pablo, son aquellas que se hacen a los Estados comunistas en referencia al marxismo: en ambos casos, cierta figura de lo Uno (Iglesia o Estado comunista) traicionó un mensaje originario que se presentaba como bueno y puro. Así, Pablo sería el responsable del cristianismo real, tal como se habló en los años 1960, de comunismo real acerca de los Estados comunistas de Europa del Este, es decir responsable de una traición del mensaje comunista o cristiano⁷¹.

Contra esta posición de valoración de Cristo en contra de Pablo que solemos encontrar en la historia de la filosofía, Badiou presenta la articulación exactamente contraria⁷². Para él, Pablo es quien arrancó el mensaje

Spinoza, Aubier Montaigne, Paris, 1971.

69 Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia, Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999.

70 “[...]: entonces apareció Pablo... Pablo, el odio hecho carne, hecho genio, del chandala a Roma, a “el mundo”, el judío, el judío eterno *par excellence*... Lo que él adivinó fue el modo como, con ayuda del pequeño movimiento sectario de los cristianos, al margen del judaísmo, se podía producir un “incendio mundial”, el modo como, con el símbolo “Dios en la cruz”, se podía aglutinar en un poder enorme todo lo que se encontraba abajo, todo lo que era secretamente rebelde, la herencia entera de las intrigas anarquistas en el imperio.”, Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, \$58, Alianza, Madrid, 2007, p. 115.

71 “No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equivocado.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 2.

72 “Pablo no es para mí, efectivamente, un apóstol o un santo. No me importa nada la Nueva que declara, o el culto que se le dedicó. Pero

de Cristo a sus particularidades étnicas, teológicas e históricas, para llevarlo hacia destinatarios universales. Así, Pablo es el verdadero militante de lo universal y por lo tanto de las verdades. Por este motivo, para Badiou, Pablo no es un hombre de religión ni un filósofo, sino un antifilósofo, es decir, aquel que más allá de las conceptualizaciones, es el hombre de las intervenciones en el mundo⁷³ y de la declaración de la acontecimentalidad del acontecimiento: “Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad “cultural” donde la opinión pretende disolverla: tal es la operación adonde nos guía Pablo.”⁷⁴ Ahora bien, Badiou no va a buscar en Pablo un hombre de religión, ni siquiera un Sujeto ético, dado que solo existen Sujetos amorosos, políticos, científicos y estéticos, y Pablo no declara ninguna verdad que se enmarque dentro de alguno de estos cuatro campos. Hay en Pablo, para Badiou, la figura de toda subjetivación posible, que le permite: “[...]: refundar una teoría del Sujeto que subordina su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento como se subordina a la contingencia pura del ser-múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad.”⁷⁵

El militante y el apóstol

A diferencia de los que encontramos en los *Evangelios*, que relatan la vida de Jesús, los textos de Pablo se concentran sobre un único punto: Jesús, hijo de Dios y por lo tanto Cristo, murió en la Cruz y resucitó. Lo interesante de este punto es que Pablo no es una de las

es una figura subjetiva de primer orden.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 1.

73 “Para mí, Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 2.

74 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 7.

75 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 5.

personas cercanas a Jesús, y sabemos de donde proviene su cristianismo que le ha llegado de una manera muy diferente a los Apóstoles. Primero, Pablo comenzó por ser un farisaico que perseguía a los cristianos: “Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el Judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, [...]”⁷⁶ Por lo que el cristianismo de Pablo no es evidente desde el comienzo. Más aun, dado que no forma parte de los apóstoles, ni siquiera fue un estudiante de Cristo que hubiera sido convencido poco a poco por el mensaje del maestro: “[...] yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo.”⁷⁷ Encontramos entonces en Pablo, la figura de alguien que literalmente entró en el cristianismo mediante un relámpago, de manera completamente acontecimental. Su cristianismo no proviene de su familia, de su grupo social, de su círculo de amigos, ni de una relación cercana con el Cristo histórico. Fue un puro relámpago, camino a Damasco⁷⁸. A tal punto que Badiou se pregunta en qué medida podemos realmente hablar de conversión de Pablo, dado que esta palabra parece suponer cierta temporalidad del proceso, temporalidad que no encontramos en el caso de Pablo⁷⁹. Ahora bien,

76 *Epístola a los Gálatas*, I, 13, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1665. “Pablo es un judío de la tendencia farisea. Participa con ardor en la persecución de los cristianos, que son considerados por los judíos ortodoxos como heréticos, y, por esta razón, son legalmente conducidos ante los tribunales, pero también apaleados, lapidados, hostigados, todo esto según la variación, interna a las comunidades judías, de las relaciones de fuerza entre tendencias.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 17.

77 *Epístola a los Gálatas*, I, 12, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1665.

78 “En el 33 o 34 Pablo es golpeado por una aparición divina y se convierte al cristianismo en la ruta de Damasco.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 17-18.

79 “¿Conviene la palabra “Conversión” a lo que ocurre en el camino de Damasco? Es una fulminación, una cesura, y no una inversión dialéctica. Es un requerimiento que instituye un nuevo sujeto: [...]”.

para entender lo que le sucede a Pablo, es menester entender en qué medida éste es un Sujeto, y por lo tanto de qué manera se incorpora a un cuerpo de verdades que lo llevan a defender posiciones universales, más allá del surgimiento de estas verdades dentro de una comunidad determinada.

El primer punto que nos permite entender en qué medida Pablo es un Sujeto, es la conferencia de Jerusalén que los historiadores suelen situar alrededor del año 50. En ésta, se trataba de determinar si los nuevos cristianos podían ser salvados por la única fe, o si tenían que someterse de manera necesaria a la ley de Moisés, y más precisamente a la costumbre de la circuncisión. Dos posiciones diferentes se destacaban. Una primera que Badiou llama “judeo-cristina”, cuyo guion marca la relación esencial que quiere mantener entre el acontecimiento y su pertenencia a una situación pre-cristiana y judía, es decir localizada dentro de una comunidad específica. Por otro lado, una segunda posición afirmaba la desvinculación del acontecimiento cristiano con la situación dentro de la cual había surgido, y, por lo tanto, su destino o asignación universal. En palabras de Badiou, hay un primer grupo que piensa que todo acontecimiento que surge dentro de una comunidad también se dirige exclusivamente a ésta, cuando por otro lado, hay un segundo grupo que, si bien acepta que el acontecimiento surja dentro de cierta comunidad, no se dirige de manera privilegiada a ésta, sino que más bien tiene un destino universal⁸⁰.

[...] En cierto sentido, esta conversión no es realizada por nadie: Pablo no es convertido por representantes de la “Iglesia”, no es un adherido. No se le ha presentado el Evangelio. Está claro que el encuentro en el camino imita el acontecimiento fundador. De la misma manera que la Resurrección es totalmente incalculable y que es de ahí de donde hay que partir, la fe de Pablo es aquello de lo cual parte él mismo como sujeto, y nada.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 18-19.

80 Ya hemos tratado del problema de saber a quién se dirigen los acontecimientos en Alain Badiou, Jean-Luc Marion y Claude Romano, en nuestro trabajo Stéphane Vinolo, *L'apostrophe de*

Para Badiou, Pablo se sitúa claramente dentro de la segunda posición, es decir, aquella que asume el surgimiento local del acontecimiento, pero, a la vez, su validez universal. Lo que sucede *dentro* de la comunidad judía no se dirige exclusivamente a la comunidad judía, en tanto que se distingue como multiplicidad determinada por su carácter judío, de la misma manera que la Revolución francesa surge dentro de un momento histórico determinado, en un país determinado, pero se dirige a todos, mucho más allá del único pueblo determinado como francés. No se trata entonces para el acontecimiento de limitar su validez al grupo de los circuncisos, pero tampoco de limitarla al grupo de los no-circuncisos. Simplemente afirma su indiferencia al carácter de la circuncisión: “La circuncisión es nada, y nada la circuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios.”⁸¹ Así, el Sujeto cristiano lleva la marca de cierta situación, pero esta marca no es el signo de una comunidad particular a la cual se dirige o pertenece de manera prioritaria.

Segundo, es notable que esta conferencia de Jerusalén designó a Pablo como Apóstol de las naciones. No obstante, cuando Pablo habla de las naciones, utiliza casi exclusivamente el binomio griegos y judíos. Esto no deja de ser sorprendente puesto que el Imperio romano conoce una multitud de naciones que en ningún caso se puede reducir a la dicotomía entre griegos y judíos. ¿Cómo explicar entonces que Pablo se limite a hablar de griegos y de judíos en vez de hablar de todas las naciones? Se podría pensar en un primer momento que la dicotomía refleja en realidad otra disyunción más fundamental, aquella del politeísmo (griego) y del monoteísmo (judío). No obstante, Pablo casi nunca se refiere a comunidades religiosas cuando habla de naciones: “Esta respuesta, sin embargo, no es convincente, ya que cuando Pablo habla de los griegos,

l'événement, Romano à la lumière de Badiou et Marion, in *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XXI, N°2 (2013), pp. 51-67.

81 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 1, 19, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1640.

o del griego, no es sino excepcionalmente que asigna a esas palabras a una creencia religiosa. Por regla general, es de la sabiduría, y por consiguiente de la filosofía, de lo que se trata.”⁸² Por lo tanto, afirma Badiou, detrás de la dicotomía griegos y judíos, Pablo se refiere a dos posibles figuras del Sujeto: “En realidad, “judío” y “griego” *son disposiciones subjetivas*. Más exactamente, se trata de lo que Pablo considera como las dos figuras intelectuales coherentes de un mundo que es el suyo. Se trata de lo que se podría llamar regímenes *del discurso*.”⁸³ El discurso cristiano se distingue entonces de dos otros discursos subjetivos posibles: el discurso judío y el discurso griego.

El discurso griego es aquel que se da mediante el profeta que espera signos⁸⁴. Ahora bien, este discurso de los signos hace del discurso judío un discurso de excepción, dado que los signos siempre se dan en excepción a las leyes comunes del mundo. Por otro lado, el discurso griego es el discurso del sabio que intenta entender la totalidad del *cosmos* para poder encontrar su justo lugar dentro de éste⁸⁵. Esta vez, no se trata de un discurso de excepción sino de un discurso de totalidad. Podríamos así pensar que ambos discursos se oponen radicalmente: discurso del sabio de un lado, discurso del profeta de otro lado. Sin embargo, Badiou nota que ambos comparten un punto fundamental que permite

82 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 43.

83 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 44. [Badiou subraya]

84 “La figura subjetiva que constituye es la del profeta. Ahora bien, un profeta es el que se mantiene en el requerimiento de los signos, el que hace signo, testificando la transcendencia por la exposición de lo oscuro a su desciframiento. Se asumirá, pues, que el discurso judío es ante todo el discurso del signo.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 44.

85 “La figura subjetiva que constituye es la del sabio. Ahora bien, la sabiduría es apropiación del orden fijo del mundo, un emparejamiento del *logos* al ser. El discurso griego es *cósmico*, disponiendo al sujeto en la razón de una totalidad natural.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 44. [Badiou subraya]

explicar en qué medida se oponen al discurso cristiano. Efectivamente, ambos afirman cierto deseo de maestría y de dominio sobre el mundo: “La idea profunda de Pablo es que el discurso judío y el discurso griego son *las dos caras de una misma figura de maestría*.”⁸⁶ En el caso de los griegos y de su discurso, es fácil entender que, mediante el conocimiento del *logos*, podremos dominar la naturaleza o como mínimo incorporarnos dentro del orden del *cosmos* para encontrar nuestro lugar. Por este motivo, la ética griega está vinculada de manera esencial con cierto conocimiento que es el único camino de la salvación. Para los judíos, al contrario, es mediante la interpretación de ciertos signos que se puede alcanzar la salvación, porque estos signos permiten en última instancia descifrar el mundo. Así, en ambos casos, la salvación está en relación con cierto dominio o maestría de la totalidad, ya sea mediante una comprensión interna de ésta (*logos*), o gracias a una comprensión externa de ésta (Ley)⁸⁷. Además, nota Badiou, ambos discursos son discursos del Padre, que fundamentan a comunidades dentro de la obediencia a algo que se impone a ellos desde el exterior, ya sea la Ley o el *Logos*.

En contra de estos dos discursos que se manifiestan en tanto que discursos del Padre, Pablo propone el discurso del Hijo⁸⁸. No obstante, el discurso del Hijo

86 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 45. [Badiou subraya]

87 “[...] los dos discursos tienen en común que en el universo nos es dada la clave de la salvación, sea por la maestría directa de la totalidad (sabiduría griega), sea por la maestría de la tradición literal y del desciframiento de los signos (ritualismo y profetismo judío).”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 45.

88 “También se puede decir: el discurso griego y el discurso judío son, tanto uno como otro, discursos *del Padre*. Es por esto que ambos cimientan comunidades en una forma de obediencia (al Cosmos, al Imperio, a Dios o a la Ley). No tiene posibilidad de ser universal, separado de todo particularismo, sino lo que se presentará *como un discurso del Hijo*.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 45-46. [Badiou subraya]

no se limita a ser una síntesis de aquel de los griegos y de los judíos. El apóstol no es una mezcla de sabio y de profeta, ni siquiera un relevo de ambos. Pablo mantiene una diferencia entre los tres sin que el apóstol sea el relevo de los otros dos: “puesto que hay dos figuras del maestro, la que obtiene su autoridad del cosmos, el maestro en sabiduría, el maestro griego, y la que obtiene su autoridad de la fuerza de la excepción, el maestro de la letra y de los signos, el maestro judío, Pablo no será ni un profeta ni un filósofo. La triangulación que propone entonces es: profeta, filósofo, apóstol.”⁸⁹ Ahora bien, ¿qué es el apóstol dentro de la filosofía de Badiou y en qué se diferencia su discurso? Es aquel que abandona los discursos del saber –ya sean de saberes internos o externos– con el fin de declarar el acontecimiento y de reconocer los nuevos posibles que éste abre. Efectivamente, el acontecimiento no se puede conocer, puesto que no se puede decir mediante el lenguaje pre-acontecimental. Es exactamente esta relación entre conocimiento y declaración que encontramos en Pablo: “Respecto a lo inmolado a los ídolos, es cosa sabia, pues tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, el amor en cambio edifica. Si alguien cree conocer algo, aun no lo conoce como se debe conocer. Mas si uno ama a Dios, ése es conocido por él.”⁹⁰ El problema de los dos discursos anteriores (griego y judío) es que el conocimiento siempre es conocimiento *del* Ser, cuando el acontecimiento le sucede *al* Ser. Razón por la cual ninguna etiología puede explicar su surgimiento. De hecho, en Francia, en abril de 1968, nadie pudo prever Mayo de 1968, no tanto por falta de conocimiento o ignorancia, sino porque ninguna causa del mes de abril de 1968 contenía en sí misma a Mayo de 1968. Así, en oposición al discurso del conocimiento, Pablo propone el discurso de la declaración (de hecho, Dios no se conoce, se ama).

89 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 47.

90 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 8, 1-3, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1641.

Ahora bien, la oposición del discurso del conocimiento al discurso de la declaración amorosa ya ha sido pensada y tematizada dentro del marco de la deconstrucción de la onto-teo-logía, por la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Marion es probablemente quien llevó más lejos la primacía del discurso amoroso por encima de toda consideración ontológica⁹¹, a tal punto que la lengua predicativa no puede decir el acontecimiento que violenta sus condiciones de posibilidad⁹². De hecho, es el sentido fundamental de toda su lectura de Agustín⁹³, que parte de la primacía de la *confessio* por encima de todo otro tipo de discurso, de la primacía del discurso declarativo de alabanza por encima del discurso predicativo del conocimiento. Uno no puede sino sorprenderse a la lectura de los análisis de Badiou, que retomen plenamente las tesis de *Dios sin el ser*⁹⁴: “Es, pues, necesario, en la lógica de Pablo, llegar a decir que *el acontecimiento-Cristo testimonia que Dios no es el Dios del ser, no es el Ser*. Pablo dispone una crítica anticipada de lo que Heidegger nombra la ontoteología, donde Dios se piensa como ente supremo, y por consiguiente como medida de lo que el ser como tal es capaz.”⁹⁵ Este posible acercamiento entre Badiou y Marion, mediante Pablo, se entiende fácilmente dado que el acontecimiento es un surnumerario que, si bien no se da sin el Ser, como mínimo sucede fuera del Ser, porque le sucede al Ser. Así, el discurso cristiano del apóstol rechaza los discursos

91 Stéphane Vinolo, *Dieu n'a que faire de l'être, introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Germina, Paris, 2012.

92 Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico, Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

93 Dennis Schutijser, *La donación de San Agustín, desaparición y direccionalidad*, in *Escritos*, Vol. 26, N. 56 (2018), pp. 133-149.

94 Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

95 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 50. A diferencia de Marion, Badiou no nota que Heidegger escribe a veces *onto-teología*, a veces *onto-teo-logía*, pero nunca *ontoteología*, lo que tiene consecuencias conceptuales fundamentales que Marion revela perfectamente a lo largo de su obra.

del sabio y del profeta, privilegiando la declaración cuyo paradigma es la declaración de amor: “La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. [...] Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.”⁹⁶ Pablo se niega entonces a limitar la validez del acontecimiento a la situación a la que sucede. Tal como todas las verdades, Pablo afirma el carácter trans-mundo y trans-ser del acontecimiento cristiano y de las verdades que conlleva.

Diferir las asignaciones

La subjetivación de Pablo, marcada por su incorporación al acontecimiento y a lo universal de sus verdades, es tan importante para Badiou, que la encontramos en el mismo subtítulo del libro que le dedica: *La fundación del universalismo*. Hemos visto que declara la acontecimentalidad del acontecimiento y que afirma su valor universal a pesar de su producción local, pero ¿de qué universalidad se trata? ¿Cómo se logran articular la universalidad del destino o de la asignación de las verdades con las particularidades de las situaciones dentro de las cuales surgen?

A su manera, Jean-Paul Sartre se enfrentó a la misma dificultad de la articulación de lo universal abstracto y de lo particular en sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*⁹⁷. El antisemita denuncia a los judíos por alguna particularidad que llevan, por alguna cualidad que los caracteriza, que los determina y los diferencia de los no-judíos: “Para el antisemita, lo que hace al judío es la presencia en él de la “judería”, principio judío análogo al flogisto o a la virtud dormitiva del opio.”⁹⁸ En todos

los casos, son ciertas características que los exponen a la violencia del antisemita. Para hablar como René Girard, se podría decir que tienen ciertos “signos victimarios” que, al diferenciarlos, los exponen a la violencia. Se podría entonces pensar que, para protegerlos de esta violencia, sería necesario borrar sus especificidades con el fin de integrarlos dentro de cierta universalidad indiferenciadora. Para Sartre, esta es la posición del demócrata: “No conoce al judío, ni al árabe, ni al negro, ni al burgués, ni al obrero: conoce únicamente al hombre, en todo tiempo, en todo lugar parecido a sí mismo.”⁹⁹ No obstante, aparece claramente que esta posición también expone a los judíos a la violencia de su negación, dado que diluirles dentro de la multiplicidad de los seres humanos, es también negar su identidad: “[...], el demócrata, como el sabio, yerra lo singular: el individuo no es para él otra cosa que una suma de rasgos universales. De ello se deduce que su defensa del judío salva al judío como hombre y lo aniquila como judío.”¹⁰⁰ Hay entonces dos posiciones que amenazan el ser judío. Por un lado, el otorgarles una identidad específica que les expone a la excepción¹⁰¹, y por lo tanto a la violencia; por otro lado, el negar sus especificidades para hacer de ellos hombres como los otros, es decir universales, ya que no tienen ninguna identidad propiamente judía. Así, tanto el universalismo abstracto como el particularismo exponen a los judíos: “El antisemita reprocha al judío el ser judío; el demócrata le reprocharía de buena gana el considerarse judío. Entre su adversario y su defensor, el judío parece hallarse en posición hartamente incómoda: parece que sólo puede elegir la salsa con que habrán de comérselo.”¹⁰²

Buenos Aires, 1948, p. 34.

99 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948, p. 51.

100 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948, p. 52.

101 Alain Badiou, *Circonstancias 3, portée du mot Juif*, Lignes, Paris, 2005.

102 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur,

96 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 13, 8-13, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1647.

97 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948.

98 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur,

Pablo se expone al mismo tipo de dificultades. Por un lado, la particularidad de las situaciones dentro de las cuales surge el cristianismo obstaculiza el pleno despliegue del carácter universal de sus verdades. El acontecimiento reconfigura el mundo de tal manera que las particularidades de las multiplicidades le son indiferentes. Notemos que no es que estas diferencias ya no existan, sino que, a la luz del acontecimiento, son indiferentes: “En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judíos ni griegos; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo.”¹⁰³ Desde el punto de vista del acontecimiento, las diferencias son indiferentes: “[...] gloria, honor y paz a todo el que obre el bien; al judío primeramente y también al griego; que no hay acepción de personas en Dios.”¹⁰⁴, ni siquiera la diferencia fundamental en Grecia entre ser y no-ser¹⁰⁵. Sin embargo, no es que Pablo niegue las diferencias situacionales, por ejemplo entre griegos y judíos, sino que afirma que estas deben ser “ausentadas”¹⁰⁶, lo que es muy diferente. El problema del universal abstracto es que se resume a menudo en ser una particularidad universalizada dentro de un movimiento de negación de todas las otras particularidades existentes. Por ejemplo, la ley en contra de los signos religiosos que fue votada en Francia, fue impuesta en contra de ciertas particularidades, y en nombre de un universal abstracto: oficialmente, aquel de los Derechos humanos, más precisamente el de la igualdad entre hombres y mujeres

Buenos Aires, 1948, p. 54. [Sartre subraya]

103 *Epístola a los Gálatas*, II, 3, 27-29, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1668.

104 *Epístola a los Romanos*, 2, 10-11, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1612.

105 Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

106 “[...] estas categorías deben estar *ausentadas* del proceso, en cuya ausencia ninguna verdad tiene la menor oportunidad de establecer su persistencia y de acumular su infinidad inmanente.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 12.

que conlleva. No obstante, señala Badiou, detrás de este universal abstracto, encontramos en realidad la ley indiferenciadora del mercado y del capitalismo¹⁰⁷. Hay así un fracaso de las éticas fundamentadas sobre particularidades dado que no pueden alcanzar las verdades, pero también hay un fracaso de aquellas fundamentadas sobre un universal abstracto puesto que éste no es nada más que el del individualismo, de la moneda y del mercado.

Pablo también se enfrenta a estos dos tipos de dificultades. Por un lado, no puede dejar que el cristianismo se encierre dentro de sus raíces judías y que se dirija de manera exclusiva a una pequeña disidencia judía. Pero, por otro lado, tampoco puede dejar que el mensaje cristiano se diluya dentro de las generalidades del momento histórico de su surgimiento, ya sean las generalidades políticas dictadas por el Estado romano o las generalidades ideológicas que son aquellas del entendimiento en Grecia. Para alcanzar las verdades, es necesario luchar en contra de ambos peligros que, de hecho, llegan a unirse en ciertos niveles. Es notable que, al mercado, le encanten las minorías étnicas, religiosas y sexuales, ya que cada una representa cierto nicho de mercado para el cual puede producir objetos específicos, marcados y determinados para satisfacer los deseos de dichas minorías. Podemos pensar aquí en los productos cosméticos étnicos o en los menús religiosos. Por otro lado, casi todas las minorías sueñan con poder entrar en el mercado y poder acceder a éste, a los derechos universales abstractos. Vemos así, cómo, por ejemplo, la minoría homosexual buscó cierto reconocimiento en el acceso a derechos universales, entre ellos, de manera paradigmática, al matrimonio: “Los dos pueden combinarse perfectamente, como se ve cuando la

107 « Une seule explication: une fille *doit* montrer ce qu'elle a à vendre. Elle doit exposer sa marchandise. Elle doit indiquer que désormais la circulation des femmes obéit au modèle généralisé, et non pas à l'échange restreint. Foin des pères et des grands frères barbus ! Vive le marché planétaire ! Le modèle, c'est le top model. », Alain Badiou, *Circonstances 2, Irak – Foulard – Allemagne France*, Lignes, Paris, 2004.

reivindicación de los homosexuales concierne al derecho de coincidir con el gran tradicionalismo del matrimonio y de la familia, o endosar con la bendición del papa que un sacerdote cuelgue los hábitos.”¹⁰⁸ Así, la lucha entre las particularidades y la universalidad abstracta es una lucha falsa, dado que ambos polos se reúnen y se encuentran, y pueden colaborar perfectamente el uno con el otro. El Sujeto, en ética, tiene entonces que luchar sobre otros campos.

Por este motivo, Pablo propone el camino de las “singularidades universales”, que no se confunde con el camino de las particularidades ni con el del universal abstracto: “El sujeto se sostiene, en cuanto al imperativo de su propia continuación, porque el acontecer de la verdad que lo constituye es universal, y por consiguiente le concierne efectivamente. Sólo hay singularidad en tanto que hay universal. Si no, no hay, fuera de la verdad, sino particular.”¹⁰⁹ No se trata de decir que lo universal es el más pequeño denominador común a todas las particularidades. La singularidad es lo que es válido inmediatamente para todos, porque se dirige a todos, su única asignación es el no tener ninguna asignación privilegiada. De hecho, este es el sentido del monoteísmo de Pablo. Su Uno (del *mono*-teísmo) no es el de la unidad substancial, sino aquel de su destinatario: “Su convicción, propiamente revolucionaria, es que *el signo de lo Uno es el «para todos», o el «Sin excepción»*. Que haya un solo Dios debe comprenderse, no como una especulación filosófica sobre la sustancia, o sobre el ente supremo, sino a partir de una estructura de dirección.”¹¹⁰ Ahora bien, ¿de dónde proviene el carácter universal de su asignación? De la Gracia. La Gracia es un concepto que conlleva una tal carga semántica teológica que puede parecer sorprendente leer esta palabra bajo la pluma de

un maoísta. No obstante, es posible dar una concepción no-teológica de ésta. Basta con hacer de La Gracia don gratuito¹¹¹, es decir lo contrario del sistema de don tal como lo describe Marcel Mauss¹¹². La Gracia es lo que uno recibe fuera de toda etiología, sin ninguna razón, sin ni siquiera haberla merecido. Si bien todo el mundo está estructurado por leyes¹¹³, el acontecimiento surge en tanto que Gracia, desvinculado etiológicamente de cualquier estado del mundo: “La gracia es lo contrario de la ley, en la medida que es lo que acontece *sin ser debido*.”¹¹⁴ Es así posible entender en qué medida el acontecimiento se dirige a todos y por qué razón tiene una asignación universal, dado que estando en excepción sobre el mundo, escapa a todas sus leyes, pero bien vemos que no se trata de una negación de las leyes del mundo, sino de una verdadera indiferencia a éstas.

Es posible ejemplificar este punto con un ejemplo paradigmático en Pablo. En muchos textos se ha culpado a Pablo de ser misógino. Es cierto que Pablo no se puede asemejar con un feminista del siglo XXI, y varias de sus afirmaciones podrían justificar en un primer momento estas acusaciones. Así por ejemplo su concepción del cuerpo: “No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido.”¹¹⁵, o la necesidad de que las mujeres escondan su cabello: “[...] toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza; es como si estuviese rapada.”¹¹⁶ Podríamos encontrar dentro de

108 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 13-14.

109 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 105.

110 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 82.

111 Stéphane Vinolo, *Epistemología de la reciprocidad – Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar*, Revista Analecta Política, Vol. 5, N°8, pp. 97-115.

112 Marcel Mauss, *Ensayo sobre los dones, Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

113 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

114 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 83. [Badiou subraya]

115 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 7, 4-5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1639.

116 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 11, 5-6, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1644.

estas citas dos oposiciones al carácter universal del mensaje cristiano ya que según vemos en el texto, éste no es indiferente a todas las diferencias puesto que reconoce como mínimo la diferencia entre hombres y mujeres, y parece proponerles verdades diferentes a cada grupo. Más aun, no sólo diferencia entre hombre y mujer, sino que jerarquiza la dicotomía, manifestando que el acontecimiento cristiano está plenamente sometido a la ley del mundo dentro del cual surge. No obstante, una lectura más precisa de Badiou permite cuestionar este último punto. Efectivamente, se puede primero notar que, si bien las mujeres deben llevar un velo para poder profetizar, están de hecho incluidas dentro de los grupos que profetizan. Hay así en Pablo un proceso de *simetrización* *secunda* que sobrepasa las particularidades hacia singularidades universales. Por este motivo, Pablo nunca niega las diferencias, pero anuncia su indiferencia desde el punto de vista del acontecimiento cristiano. Es cierto que tal como lo hemos visto¹¹⁷, las mujeres no disponen totalmente de sus cuerpos; no obstante, de la misma manera: “Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer.”¹¹⁸ Encontramos la misma estrategia de *simetrización* en el caso del velo. Las mujeres deben llevar un velo que, al desdoblar su cabello, marca la diferencia de los sexos; sin embargo, el hombre también debe someterse a este tipo de inyecciones: “Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza.”¹¹⁹ De esta manera, Pablo no hace hincapié sobre una particularidad, sino más bien, al imponerle cierta simetría, la da un carácter universal: “[...], lo que Pablo emprende, y es justo considerar que finalmente es una invención progresista, es *hacer pasar el igualitarismo universalizante por la reversibilidad de una regla inigualitaria*.”¹²⁰ Pablo es así el Sujeto más preciso

117 Cf. Nota al pie 115.

118 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 7, 4-5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1639.

119 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 11, 4-5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1644.

120 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*,

que pudo encontrar Badiou dado que cristaliza todo el proceso de subjetivación. En un primer momento, Pablo es alcanzado por un relámpago camino a Damasco, un relámpago que, lejos de suceder en el Ser, le sucede al Ser, y se da sin razón alguna, al azar, y por lo tanto a todos, sin distinguir sus destinatarios según las leyes que rigen el mundo. Pero este acontecimiento no es constatado por Pablo, más bien es declarado el momento en el que Pablo se hace el militante de sus verdades y de los nuevos posibles que abre. Finalmente, en los momentos de crisis o de dudas, Pablo, tal como todo Sujeto, se mantiene firme.

De esta manera, aunque Badiou rechaza los fundamentos teológicos de los procesos de subjetivación, no podemos dejar de notar que, en su materialismo democrático¹²¹, el Sujeto sólo existe bajo la condición de la Gracia. Podemos así entender por qué razón toda la teoría del Sujeto de Badiou se despliega finalmente a la luz de las tres virtudes teologales. La Fe (o convicción en Badiou) que nombra al Sujeto en el momento de la declaración de la acontecimentalidad del acontecimiento; la Caridad (o amor en Badiou) que se manifiesta en la fidelidad del Sujeto al mundo que abrió el acontecimiento, o como mínimo a las nuevas posibilidades que surgieron; finalmente, la Esperanza (o certeza en Badiou) que marca la perseverancia del Sujeto en los momentos de crisis en los cuales debe encontrar la fuerza para seguir siendo el co-creador de las verdades.

Conclusión

Gracias a los análisis que Badiou propone de los textos Pablo, ha sido posible recorrer su teoría del Sujeto en tanto que proceso de subjetivación a raíz de un acontecimiento. Pero también nos ha llevado a entender en qué medida es posible, en la filosofía de Badiou, seguir

Anthropos, Barcelona, 1999, p. 114. [Badiou subraya]

121 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 17.

pensando una ética positiva que no se limite a rechazar el Mal ni a ponernos de acuerdo sobre reglas mínimas que nos permitan convivir. Hemos mostrado además que los dos puntos (Sujeto y ética afirmativa) están sumamente vinculados y convergen en la figura de Pablo, en el sentido de que Pablo es un Sujeto porque se encarna dentro de las verdades que abrió el acontecimiento cristiano. Militante de este acontecimiento, mucho más que teólogo, Pablo afirma su acontecimentalidad, la declara, así como su asignación universal que es indiferente a las diferencias situacionales. Por este motivo, es el hombre de las declaraciones mucho más que el del conocimiento. De hecho, Pablo no es un teólogo sino un verdadero militante: “Pablo nos dice: siempre es posible que piense en el siglo un pensamiento no conforme. He ahí lo que es un sujeto. Es él quien sostiene lo universal, y no la conformidad.”¹²² De allí que su conversión sea el fruto de un relámpago más que del estudio o de una demostración. De allí también que, como todo militante, sea el hombre de la organización y de la movilización de las masas, mucho más que de la teorización y de la creación de un corpus teórico.

Para Badiou, el genio de Pablo es que, en su militancia universal, no trata de alcanzar un universal abstracto, ni de encontrar raíces dentro de la situación en la cual se dio el acontecimiento cristiano. Al contrario, incorporándose a las verdades, defiende las singularidades universales: “Pablo, ya hemos insistido, no es un dialéctico. Lo universal no es la negación de la particularidad.”¹²³ Por este motivo, y sobre el modelo de la figura de Pablo, se puede entender que siga siendo posible una ética afirmativa que hace del individuo un Sujeto, puesto que las singularidades universales siempre son las verdades transmundanas que nos convocan y nos llaman, que desbordan nuestros pequeños intereses individuales para llevarnos a unirnos a la parte infinita de

122 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 121.

123 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 120.

cada uno de nosotros, aquí mismo, en este mundo: “No es universal sino lo que está en excepción inmanente.”¹²⁴

124 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 121.

Referencias

- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, 2003.
- Badiou (Alain), *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Badiou (Alain), *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Badiou (Alain), *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003.
- Badiou (Alain), *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004.
- Badiou (Alain), *Circonstances 2, Irak – Foulard – Allemagne France*, Lignes, Paris, 2004.
- Badiou (Alain), *Circonstances 3, portée du mot Juif*, Lignes, Paris, 2005.
- Badiou (Alain), *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Badiou (Alain), *Circonstances 5, L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009.
- Badiou (Alain), *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Descartes (René), *Carta prefacio a los Principios de la Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1995, 2002.
- Descartes (René), *Obras*, Gredos, Madrid, 2003.
- Leon M. Lederman & Dick Teresi, *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1993.
- Levinas (Emmanuel), *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, *Le livre de poche*, Paris, 1994.
- Levinas (Emmanuel), *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Marion (Jean-Luc), *El ídolo y la distancia, Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Marion (Jean-Luc), *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001, 2010.
- Marion (Jean-Luc), *El fenómeno erótico, Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

Marion (Jean-Luc), *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

Matheron (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris, 1969.

Matheron (Alexandre), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris, 1971.

Mauss (Marcel), *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

Nietzsche (Friedrich), *El anticristo*, Alianza, Madrid, 2007.

Sartre (Jean-Paul), *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948.

Sartre (Jean-Paul), *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Madrid, 1984.

Schutijser (Dennis), *La donación de San Agustín, desaparición y direccionalidad*, in *Escritos*, Vol. 26, N. 56 (2018), pp. 133-149.

Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 2014.

Vinolo (Stéphane), *Epistemología de la reciprocidad – Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar*, en *Revista Analecta Política*, Vol. 5, N°8, pp. 97-115.

Vinolo (Stéphane), *Dieu n'a que faire de l'être, introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Germina, Paris, 2012.

Vinolo (Stéphane), *L'apostrophe de l'événement, Romano à la lumière de Badiou et Marion*, in *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XXI, N°2 (2013), pp. 51-67.

Vinolo (Stéphane), *Alain Badiou, Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

Vinolo (Stéphane), *Alain Badiou – De la ontología del vacío al comunismo genérico*, in *Antagonismos*, Lima, 2018.

Vinolo (Stéphane), *Alain Badiou – El teatro y la política como subjetivaciones colectivas*, in *Revista Estudios de Filosofía*, N. 98 (2018), pp. 100-120.

SAN PABLO, ENTRE LA VOLUNTAD Y LA MILITANCIA: DOS POSIBLES SUJETOS

RUTH GORDILLO R.

Introducción

La lectura de las Epístolas Paulinas se abordará desde H. Arendt y A. Badiou. Arendt asume la impotencia de una voluntad enfrentada a sí misma; Badiou determina la militancia desde una postura anti dialéctica. ¿Cómo se vinculan estos puntos de vista? Vale decir, ¿cómo se suscriben a las Epístolas del apóstol de Tarso? Este ensayo extiende las tesis de cada autor hasta el límite en el que aparece la posibilidad de ubicar las trazas de una teoría del sujeto; en ese intento, la interpretación de *La epístola a los Romanos*, es el núcleo de sentido, así como la lectura de *Gálatas* da cuenta de la legitimación del apóstol a partir de lo trascendental. Cada aspecto, sentido y legitimación, tendrán un eco en las posturas de los dos filósofos que se ponen en relación. En este marco, la primera parte abordará dos términos, *pneuma/sacks*, como paradigma de la voluntad dividida que parece en la tesis de Arendt sobre Pablo; la segunda parte recoge la verdad del acontecimiento que propone Badiou sobre la figura de Cristo; finalmente el ensayo se dirigirá hacia la posibilidad de delimitar una teoría del sujeto, sostenida en la interioridad que resulta de *La vida del espíritu*¹ y en la exterioridad, afirmada en *San Pablo. La fundación del universalismo*²; los dos ámbitos integrarán al sujeto que, en última instancia, halla su rastro en la actualización de las epístolas paulinas fuertemente determinadas por una intención política.

1 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

2 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.

Pneuma/sacks o razón/deseo

En este caso lo que separa cada término es una diferencia. En las dos Epístolas que sirven de referencia a este trabajo, *Gálatas* y *Romanos*, es posible determinar la condición de Pablo desde la cual se lanza al proyecto de fundar comunidades; el hombre interior del que habla Arendt es un sujeto dividido en tanto enfrenta la voluntad dividida que sostiene, por un lado, el deseo y, por otro, la ley. Solo será posible salir de la condición aporética de la voluntad en la medida que se asuma lo político de la decisión; sin embargo, sostiene Arendt, las experiencias que constituyen capacidad humana para la volición, en tanto se originan en las concepciones hebreas, no son políticas, es decir, no tienen que ver con el mundo exterior del sujeto, sino con su interioridad; de allí que este sujeto solamente pueda dialogar en soledad, alejado del mundo de las apariencias, tal como lo señala Platón cuando se refiere al “diálogo silencioso” como sinónimo de “pensar”.³ Sin embargo, se verá más adelante, hay un enfrentamiento entre los discursos griego y judío, que marcan la postura sobre el sujeto y su interioridad.

En *Gálatas* está definida la condición de Pablo autodenominado como el “fariseo extremadamente fervoroso” (1:14), en tanto buscaba practicar “todos los preceptos escritos en el libro de la Ley” (3:10). Esta prescripción, sin embargo, resultaba imposible pues, tal como señala en *Romanos*, el hecho de hallarse escindido, de ser “dos en uno”, lo condena a una permanente lucha interna que enfrenta deseo y razón. Vale señalar que el tono de las epístolas es disruptivo y violento, como anota Borkamm, biógrafo del profeta; la carta que dirige a los *Gálatas*, supone la prédica a una comunidad ya fundada, donde lo que quiere consolidar es el significado del Cristo crucificado y resucitado;⁴ como dice Borkamm, hay tres

conflictos que se evidencian en este gesto; primero, la necesidad de legitimarse como apóstol, segundo la disputa con Pedro respecto de la universalidad del mensaje que se dirige a cualquier sujeto, sin mediaciones y, tercero, la opción por el amor frente a la ley.⁵ La carta a *Romanos*, en cambio, está marcada por el deseo de fundar una comunidad en el espacio mismo del reino de la iglesia de Pedro; de allí que el gesto del profeta se dirija al mandamiento de amor, con lo cual afirma una teología de la universalidad de la que surge un fuerte contenido político; de esta forma,

Pablo entiende la universalidad de la ley de un modo enteramente nuevo. Con ello alude no sólo a la validez de la ley para todos –como ya se había hecho mucho tiempo antes que él en el judaísmo helenístico– sino que se refiere a cómo la ley tiene unas repercusiones que abarcan y comprenden a todos: la ley declara culpables ante Dios a todos, judíos y gentiles. Sólo esta ineludible solidaridad de todos en el estado de perdición bajo las leyes es lo auténticamente revolucionario del mensaje de Pablo⁶.

En *Romanos* escribe sobre la tragedia del hombre que no logra consolidarse en la armonía de los contrarios que lo habitan y lo llevan al mal; Arendt cita, “en queriendo hacer el bien (*to kalón*), es el mal el que se me presenta” (7:21), “yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: “No te des a la concupiscencia”. Así es el precepto de la ley lo que suscitó “toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto (7: 7-8)”⁷. La salida será, como ya se anotó, el mandato del amor o lo que Pablo llama la gracia.

3 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 320.

4 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de

Estudios Constitucionales, p. 322.

5 Borkamm, G. (1978). *Pablo de Tarso*. Salamnca, Sígueme, pp. 161-162.

6 Borkamm, G. (1978). *Pablo de Tarso*. Salamnca, Sígueme, p. 162.

7 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 321.

En estas breves, pero precisas referencias a las dos epístolas paulinas, se encuentran los aspectos centrales que determinan al sujeto, Pablo, en medio de un conflicto entre su interioridad y la exterioridad; pero, más aún, este conflicto da cuenta de un interior que se debate entre el espíritu, *pneuma*, y la carne, *sacks*. El trabajo de esta escisión remite a la disputa con Pedro respecto de los requerimientos para ser cristiano, mismos que suponen ser, primero, judío; en este orden se entiende la importancia que la prédica de Pedro da a los ritos como forma de consolidar al pueblo elegido; sin embargo, Pablo predica la universalidad del mensaje y, por tanto, la conversión directa; esto es posible, dice Borkamm, solo si el sujeto ha sido desustancializado, gesto que, en última instancia, lleva a pensar en una política no expansionista.

En la interioridad de Pablo, la escisión *pneuma/sacks*, determinará la volición, sostiene Arendt; en efecto, aun cuando el profeta no se refiera a la voluntad –término que surgirá mucho más tarde–, entiende que la ley divina manda en el espíritu, en tanto que le ley de “sus miembros”, exige que haga “lo que odia en su profundo interior”⁸, de manera que la decisión se juega entre el deber hacer de la ley antigua y deber querer de la ley nueva. Ahora bien, lo complejo del mandato, “debes querer”, enfrenta al más profundo interior de sujeto, su espíritu, con el deseo que circula en la carne. En este contexto, Pablo señala que, dice Arendt remitiéndose a *Gálatas*, “La tarea principal del espíritu no es sólo el gobierno de los apetitos y hacer obediente a la carne, sino provocar su mortificación –crucificarla « con sus pasiones y deseos » (Gálatas, 5:24), lo que de hecho está más allá del poder humano.”⁹ En esta medida, la carne es un obstáculo para la espiritualidad propia del hombre interior pero, sobre todo, advierte Arendt, será la “metáfora de una resistencia interna”¹⁰ que juega en las

8 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 325.

9 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 327-328.

10 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de

decisiones, es decir, en la voluntad; esta concepción da cuenta del desprecio por el cuerpo que se halla en Pablo.

Badiou aborda al sujeto que se halla en Pablo desde *Romanos*: “El pensamiento de la carne es muerte, el pensamiento del espíritu es vida”¹¹; son dos vías subjetivas que constituyen al sujeto, espíritu y carne, las cuales, a su vez, constituyen lo real en vida y muerte; Pablo afirmará la vida –aquí y ahora, dice Badiou– a través de la vía del espíritu y no de la carne, en tanto la vida se centra en sí misma y no en la ley.¹² Esta lectura de los textos paulinos actualiza la posibilidad de pensar en un sujeto militante de la vida que, en tanto supera la ley e instauro el acontecimiento en los siguientes términos: “Lo que da poder a una verdad, y determina la fidelidad subjetiva, es la dirección a todos de la relación consigo mismo inducida por el acontecimiento, y no esa relación misma”,¹³ así dicho, la ley se sujeta bien al espíritu, bien a la carne; es por esta sujeción que Badiou aborda al sujeto en una problemática compleja que solo tendrá solución en la relación de cada uno con la exterioridad; por otro lado, la verdad del acontecimiento abolirá la ley que se ha sostenido en el dolor y en el pecado.

Otro aspecto fundamental respecto de la forma en que Pablo asume el término *pneuma*, se da en tanto “opone una demostración de espíritu (πνεῦμα, el soplo) y de fuerza (δύναμις). La sabiduría de los hombres se opone a la fuerza de Dios. Se trata, pues, de intervenir, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, sin la sabiduría del lenguaje.”¹⁴ Esta consideración permite afirmar, dice Badiou, la anti filosofía del profeta, en función de la afirmación de una subjetividad que escapa a cualquier

Estudios Constitucionales, p. 328.

11 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 59.

12 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 66.

13 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 97.

14 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 29.

forma de universalidad, sea de la ley o de la naturaleza. Sin embargo, la relevancia que rescata Badiou de la concepción de Pablo sobre la carne, introduce una oposición que termina afirmando el aquí y ahora como el espacio propicio para la superación del pensamiento de la muerte representado en la carne; esto, dice, supone entender que la apuesta paulina por la resurrección ha provocado un cambio en la concepción de la vida, en tanto, su “centro de gravedad” está en la vida misma y no “en el más allá «en *la nada*»... es aquí y ahora donde la vida toma su revancha de la muerte... donde podemos vivir afirmativamente, según el espíritu y no negativamente, según la carne, que es pensamiento de la muerte”¹⁵, a partir de esta instancia, como veremos más adelante, la superación de la ley como superación de la muerte, tendrá el contenido que permite explicar el pecado y su relación con el deseo.

La verdad del acontecimiento Confrontación del discurso griego y del judío

La confrontación entre los dos discursos está definida en los dos momentos de la voluntad que Arendt reconoce en las Epístolas; el primero coloca a la voluntad en la impotencia y el segundo, en la discordancia; en este segundo momento se remite al discurso griego y la concepción de la racionalidad, principio primero de las decisiones y acciones humanas; en este contexto, es necesario retomar la pregunta de Arendt sobre las experiencias que permiten constituir voliciones. En la filosofía griega, la concepción de lo que posibilita la acción es distinta a la del judaísmo, ¿en qué sentido? Es indiscutible la naturaleza intelectualista del pensamiento griego respecto de la acción humana; sin embargo, si bien Aristóteles “admite la noción platónica de que la razón ejerce el mandato (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar... niega que sus

15 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, pp. 65-66.

órdenes sean obedecidas necesariamente”¹⁶, de manera que hay algo que escapa al mandato racional, ese algo es el deseo; de igual forma, tampoco el deseo tiene la fuerza para imponerse siempre a la razón; finalmente, esta cuestión fundamental del aristotelismo se soluciona al diferenciar el *nous praktikos* del *nous theōretikōs*; así “... es el deseo de un objeto que está ausente lo que estimula a la razón para dar los pasos necesarios y para calcular mejor los caminos y medios para alcanzarlo”¹⁷, con lo cual se explica el movimiento que supone la volición. El fin del movimiento es la *eudaimonía* o el Bien que cada ser humano busca naturalmente, sin embargo esa búsqueda, y es eso lo que asume Pablo, surge de un interior que está dividido entre el deseo y la razón, de allí la impotencia de la voluntad. Por otro lado, Pablo tendrá que enfrentar la fuerza de la ley que surge del discurso judío; las transgresiones a los mandatos son continuas pues “El centro de sus preocupaciones, es una clara y obvia distinción con el de los Evangelios, no es Jesús de Nazaret, su predicación y sus hechos, sino Cristo, crucificado y resucitado.”¹⁸ En este contexto, la inmortalidad no correspondía a los hombres sino a las comunidades. Para Arendt, esta postura frente a la muerte anuncia un nuevo tiempo que abandone el mundo en “declive”, donde todo, inclusive la ley que lo ordenaba, estaba fuera de la consideración paulina; hay que acotar, sin embargo, que la ley no podía cumplirse porque hacerlo estaba “más allá del poder humano: se dirigía hacia un quiero-pero-no-puedo”¹⁹. La condición de la decisión tenía, entonces que tomar un rumbo diferente, ajeno a la tradición hebraica. Nótese cómo para la filósofa, la postura de Pablo surge de los dos discursos

16 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 313.

17 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 314.

18 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 322.

19 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 323.

y, en cada uno, halla los límites que debe superar para consolidar el mandato de la prédica y la fundación. Es por ello que comunidades que se constituyen, tendrán el signo de lo nuevo.

En *San Pablo. La fundación del universalismo*, Badiou lee a Pablo a partir de una pregunta que se genera en la crítica al capitalismo contemporáneo y sus formas más relevantes, “¿cuáles son las cuestiones de una *singularidad universal*?”²⁰ El interés en la universalidad en lo que guía el paso sobre las huellas del profeta, veamos. Cuando Pablo asume la universalidad del llamado divino, abole la elección divina que se adjudicaba la comunidad judía; aún más, dentro de los preceptos morales propios de los griegos, admitirá en el seno de la comunidad a todo sujeto sea cual fuere su condición. De esta manera, la singularidad de lo universal deviene no de la ley, sino de la misma condición de lo universal que encierra a toda subjetividad. En este contexto, el profeta busca sacar la promesa divina del encierro de la comunidad judía, sin que ello implique adjudicarla a otra de las “generalidades disponibles”, incluida la griega, advierte Badiou; aun cuando esta afirmación surja, como ya se ha dicho, de la concepción moral griega. Otro aspecto relevante que permite optar por una salida de la filosofía griega, es, como se dijo en el apartado anterior, la postura antifilosófica de Pablo; sin embargo, la utilización del lenguaje griego en los textos paulinos, guarda la intención de acercarse al discurso filosófico en tanto sabiduría. Como es sabido, en la comunidad griega no tuvo éxito y, de igual forma, se alejó de los preceptos judíos no solo en función de la nueva prédica respecto del universalismo, sino porque sus acciones para fundar nuevas comunidades, por ejemplo, la colecta, no distinguieron entre judíos y paganos. Es claro para Badiou que “ni la pertenencia a la comunidad judía, ni las marcas de esta pertenencia, ni la localización en la tierra de Israel son criterios pertinentes para decidir si

20 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 14.

un grupo constituido forma parte o no de la movición cristiana.”²¹ De allí que su propuesta fundacional tenga el carácter propio de lo irruptivo, vale decir, del acontecimiento.

La voluntad dividida

En la perspectiva de Arendt, la cuestión de la voluntad dividida se tramita desde las dos leyes que enfrenta Pablo, “-la ley del espíritu que le permite deleitarse en la ley de Dios «en su interior más profundo», y la ley de sus «miembros» que le dice que haga lo que odia en su profundo interior”²². Ahora bien, la obediencia a la ley responde al imperativo del “debes querer” voluntario que se da en la ley nueva predicada por Pablo; esta naturaleza de la ley nueva, al contrario del mandato antiguo “debes hacer”, señala un punto de quiebre en la relación de los sujetos con la ley que, según Arendt, abre la posibilidad del apareamiento de la voluntad, misma que no estaba contemplada en los pueblos antiguos²³. La proyección de la propuesta paulina rebasa su propia temporalidad y, en ese gesto, procura una subjetividad que se relaciona de forma distinta con la divinidad; este es quizás el aspecto que ha actualizado desde diversas perspectivas la figura del profeta de Tarso. Como ya se señaló en el primer apartado de este trabajo, para Pablo el sujeto vive en medio del conflicto entre carne y espíritu, la opción no es simple pues la tarea del espíritu, recordemos, es gobernar los apetitos y doblegar a la carne a través de la mortificación. Esta “agresiva hostilidad hacia el cuerpo” que se encuentra en Pablo, proviene, para Arendt, “de la misma esencia de la voluntad”²⁴, que debe vencer a

21 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 30.

22 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 325.

23 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 325.

24 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

la carne para dar lugar al pensamiento y a la razón que anidan en el espíritu. Decidir es, de esta forma, negar el cuerpo y sus apetitos en función de una razón que sostiene el “querer” de la volición.

Los dos momentos de la voluntad, como impotencia y como discordancia, se encarnan en Pablo y San Agustín respectivamente. Pablo, en la Epístola a los Romanos, dará cuenta del desgarramiento interno del sujeto frente a la voluntad escindida que hace aparecer el mal y el pecado en las acciones humanas, aun cuando se busque el bien; lo que sirve para regular la vida, es decir, la ley, procura la muerte, “El resultado es que «realmente, mi proceder no lo comprendo (“Me he convertido en un enigma para mí mismo”). Pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (7:15)”²⁵. Como ya sabemos, esta naturaleza del sujeto paulino se entiende, en la lectura de Arendt, en el marco de la problemática instaurada por el imperativo de la ley; entre la obediencia y la desobediencia dictados por el querer y no querer, la voluntad naufraga en la impotencia; solamente la superación de esta ley, efectuada en la superación de la muerte, dará lugar a un nuevo hombre, vivo en el espíritu, en el que la “voluntad se muestra consciente de sí misma sólo cuando vence la resistencia y la «carne»... llega a ser la metáfora de una resistencia interna”²⁶; no es extraño que esta voluntad, surgida de una suerte de racionalidad opuesta al deseo (en el orden de *pneuma/sacks*), produzca una serie de interrogantes que hacen temblar la doctrina; una suerte de doble condición cultural, griego/judío, da origen a la escisión en la propuesta paulina. Quizás uno de los temas más complejos es el que se recoge de *Romanos*, “debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique (6:1)”²⁷; Arendt reconoce aquí una contradicción entre la omnipotencia divina y la voluntad,

25 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 321.

26 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

27 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

“¿Cómo puede permitir Dios esta vileza humana? Sobre todo, ¿cómo puede «censurar» si nadie «puede resistir a su voluntad»? (Romanos, 9:19)”²⁸; parecería que no basta con responder ¿Quién-eres-tú-para-preguntar? Como bien dice Arendt, se ha abierto una caja de Pandora cuyo contenido alcanza los fundamentos de la doctrina cristiana y a la Teología que la sustenta. En último término, el dos en uno que define a Pablo potencia la voluntad y termina por constituir un sujeto condenado a luchar consigo mismo; esta condición, como sabemos, ocupará gran parte de la historia de la filosofía.

El teólogo Taubes, en su libro *Escatología occidental*, en el capítulo dedicado a Pablo, sostiene que la crisis del mundo antiguo se manifiesta en una suerte de “repliegue epocal” en el que la humanidad antigua “se aparta del estado y de sus órdenes porque estos no le brindan nada interior... provoca el anhelo de algo indudable, que sobreviva al derrumbe de lo antiguo”²⁹; la escatología y la mística se cruzan en Pablo, de manera que,

El instante en el que “este” mundo y “aquel” se tocan y se desplazan mutuamente es el *Kairós*... el tiempo entre la muerte de Jesús y la parusía de Cristo como *Kairós*... Con la muerte y la resurrección de Jesús se produce un punto de inflexión: la esencia de este mundo desaparece. Pero la esencia de este mundo es la ley³⁰.

Este punto de inflexión produce una suerte de salida de la crisis y la apertura de un mundo nuevo poblado por sujetos cuyas diferencias no obstan para el acto de conversión al cristianismo. En términos de Badiou, Pablo encarna el acontecimiento por excelencia, en tanto Cristo corta el tiempo y se eleva en el acto de la resurrección,

28 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

29 Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 86.

30 Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 96.

completando el mundo antiguo e inaugurando el nuevo; este solo gesto determina el advenimiento de una nueva esencia que no es más la ley. Acontecimiento que se manifiesta nuevamente en el momento de crisis que vive el filósofo francés ante el derrumbe de las propuestas políticas del comunismo y el socialismo; es importante señalar que la trascendencia de Pablo en tanto afirmación del acontecimiento Cristo, se plantea con relación a la visión del tiempo tal como señala Agamben, “Taubes... ve en Pablo a un representante perfecto del mesianismo. Nuestro seminario... se propone interpretar el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico³¹; el tiempo, para Pablo, es “el momento presente”³², definido en el mismo sentido que el acontecimiento como lo entiende Badiou; más aún, el filósofo francés dirá que se halla en el apóstol un dispositivo mesiánico que cambia el valor de la secuencia de los hechos, el Mesías provoca, en efecto, una ruptura del tiempo y del régimen de acumulación, “el tiempo es breve, contraído, abreviado” (1Cor 7,29).

¿Cómo se entiende la voluntad humana en este escenario? Badiou no hace otra referencia a la voluntad que no sea con relación a Nietzsche. Hay sin embargo una acotación, a propósito del proyecto de película de Pasolini sobre Pablo, que resulta interesante, veamos. “La finalidad de Pasolini era hacer de Pablo un contemporáneo sin modificar nada en sus enunciados... Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad... Hay en él la santa voluntad de destrucción”³³, es decir, de generar una sociedad distinta,

31 Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid, Trotta, p.p. 14-15.

32 En este aspecto, vale introducir la perspectiva de Agamben que sostiene en su Seminario sobre Pablo lo siguiente, “...debemos apostar por tratar del tiempo breve, de esa radical abreviación del tiempo que el tiempo *restante*. La contradicción del tiempo, el remanente (1Cor 7,29: «el tiempo es breve [lit., ‘contraído/abreviado’], el resto...») es la situación mesiánica por excelencia, el único tiempo real” (2006, pág. 13).

33 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*.

en un acto similar al propuesto por los regímenes socialistas y comunistas del siglo que viven Pasolini y Badiou. En esos términos, no es propiamente la decisión de la voluntad la que genera la búsqueda de un cambio radical, sostiene Badiou que si la ley determina el objeto de deseo, lo hace independientemente de la voluntad del sujeto; recordemos que el sujeto se define en la exterioridad. En cuanto a Nietzsche, la alusión al *Zarathustra* y al ataque nietzscheano al profeta, señala que estamos frente a dos posturas distintas, por un lado la consolidación del universalismo paulino y, por otra, el anti universalismo nihilizante que revoca todos los poderes a la divinidad. Lo interesante es la voluntad de uno y otro por fundar una nueva humanidad, “Más que oponerse a Pablo, Nietzsche rivaliza con él. El mismo deseo de abrir otra época de la historia de la humanidad, la misma convicción de que el hombre puede y debe ser superado, la misma certeza de que hay que terminar con la culpabilidad y la ley”³⁴; la condición de posibilidad del cambio, para Badiou, reside en el acontecimiento, más allá de la voluntad interior del sujeto, de allí que el centro de la propuesta esté en la superación de la ley; ya lo veremos más adelante.

La libertad

Las determinaciones que Arendt y Badiou consideran para entender la problemática de la libertad en Pablo, parten de la concepción sobre el espacio que define la constitución de las acciones del sujeto; este aspecto recoge dos posturas distintas, la interioridad del sujeto es la marca de la acción para Arendt, en tanto que la exterioridad es el escenario de la consecución de la libertad en Badiou. El asunto entonces es entender cómo se da cada sujeto.

Barcelona, Anthropos, p. 39.

34 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, pp. 76-77.

La libertad que se conforma en Pablo, según Arendt, proviene de la relación del sujeto con la ley antigua y con la ley nueva y está condicionada por la voluntad. Sin embargo, en el apartado ¿Qué es la libertad? del libro *Entre el pasado y el futuro*, Arendt entiende que,

...el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento... ni se experimentan el diálogo interno del yo... la tradición filosófica... distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir la introspección³⁵.

Dentro de esta afirmación, Pablo es quien da el primer paso para plantear las cuestiones sobre la libertad, con relación a la “experiencia de conversión religiosa”, sostiene más adelante. Lo problemático de la postura paulina respecto de la libertad, supone una característica propia de la Baja Antigüedad, que colocó a la libertad en el ámbito del pensamiento, alejado del mundo y, como consecuencia, sin una base política³⁶. Pero la responsabilidad del profeta, dentro de la historia del pensamiento, es fundamental, veamos en qué medida; si bien la forma de vida de los filósofos griegos fue “la antítesis de βίος πολιτικός... la libertad, el centro mismo de la política tal como la entendían los griegos... no entraba en el marco de la filosofía griega”³⁷; pero Pablo ubica la libertad en la interioridad del sujeto, esto es, fuera de cualquier consideración política, es decir, fuera de las interrelaciones de los sujetos; con ello el concepto de libertad halla su lugar propio en la filosofía, primero

35 Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Madrid, Península, p. 157.

36 Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Madrid, Península, p. 169.

37 Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Madrid, Península, p. 170.

en el interiorismo de Pablo, luego en el de Agustín. La consolidación de esta conquista de la libertad –interior–, se realiza en la impotencia de la voluntad: “Porque en mí está presente la voluntad; pero cómo ejecutar lo que es bueno, no lo sé.”

En *Gálatas*, Pablo señala que la gracia de Dios puede liberar a los hombres, por ello la libertad se da en Cristo (2, 4) y se realiza en cuanto se logra un renovado interior que vive en el don del espíritu; convertirse en hijos de Dios, a través de Cristo, “si somos hijos ya no somos esclavos” (5, 2). Esto supone no someterse a las exigencias de la ley que no procuran la salvación, ella solo es posible en la fe. Por tanto, la libertad se da solo a partir de la nueva alianza y recae en el espíritu y no en la carne (4, 24-26). Así, la voluntad destina la libertad en los siguientes términos, “la experiencia de un imperativo que demandaba una sumisión *voluntaria* que conducía al descubrimiento de la Voluntad, e inherente a esta experiencia era el maravilloso hecho de una libertad de la que no se habían percatado ninguno de los pueblos antiguos”³⁸. ¿En qué consiste la libertad entonces? Además de estar vinculada a la voluntad, se dirige hacia la obediencia pero ya no de la ley antigua, sino de la nueva que libera al espíritu en función de la vida que promete en el tiempo presente una vez que la muerte ha sido superada. La única Ley del cristiano es “la ley del Espíritu que da la Vida” (Romanos 8. 2); en este sentido, la libertad sería el camino o el medio para conseguir la superación de la muerte, solo entonces se instaura la ley de amor que suprime la esclavitud del sujeto.

Para Badiou la libertad es, por el contrario, libertad de acción que se encarna en Pablo y que se sostiene en “la subestructura práctica de su pensamiento, la cual plantea que la universalidad verdadera está desprovista de centro”³⁹. En *Gálatas* 2, 1.10, advierte Badiou, hay

38 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 325.

39 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 20.

un momento clave en el texto en el que el apóstol señala que sus adversarios miraban, “la libertad que tenemos en Jesucristo con la intención de esclavizarnos” (1999, pág. 26); esta afirmación da cuenta de un sujeto militante, político por excelencia que condiciona la libertad a la relación entre los sujetos y la ley. No hay que olvidar el carácter de la conferencia de Jerusalén, que giró en torno a la legitimación del cristianismo en tanto le “dotó de un doble principio de apertura e historicidad... Así ajusta el hilo del acontecimiento como iniciación de un proceso de verdad”⁴⁰, sostiene el filósofo francés. Esta legitimación pasó por la discusión respecto de la ley y la libertad. La postura de Pablo romperá con la sujeción a la ley antigua y abrirá el campo de la experiencia subjetiva para hallar la libertad en Cristo, pero no en Cristo crucificado, sino en el resucitado; este acontecimiento dará pie a la superación de la muerte de la carne y a la vida del espíritu, veamos: “La muerte es tan antigua como la elección por el primer hombre de una libertad rebelde. Lo que hace acontecimiento en Cristo es exclusivamente la resurrección, esa *ἀνάστασις νεκρῶν*, que se debería traducir por levantamiento de los muertos, su alzamiento, que es alzamiento de la vida”⁴¹. La rebeldía que adjetiva a la libertad se constituye en la condición del sujeto militante, la libertad acompaña a la acción que determina la historia.

Cada una de las acciones de Pablo dan cuenta de la libertad que Cristo otorga a los hombres, “Esta es la libertad que nos ha dado Cristo. Manténganse firmes para no caer de nuevo bajo el yugo de la esclavitud. Yo mismo, Pablo, les digo: si ustedes se hacen circuncidar, Cristo no les servirá de nada” (Gálatas 5. 1,2); queda claro que el don de Cristo supone la ruptura con la ley, allí reside la posibilidad de la vida y, por otro lado, permite consolidar el acontecimiento que sostiene. En efecto, esta lectura da paso a la idea de un sujeto que se

40 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 26.

41 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 73.

levanta de la servidumbre y se enaltece; de alguna manera se convierte en portador de la nueva ley. Sin embargo, Badiou hará una precisión respecto del contenido y sentido propio de acontecimiento; en este sentido dice,

En definitiva, comprender la relación entre *καταλλαγή* y *σωτηρία*, que también en la relación entre muerte y vida, es comprender que para Pablo hay una completa disyunción entre la muerte de Cristo y su resurrección. Porque la muerte es una operación en la situación, una operación que inmanetiza la localización del acontecimiento, mientras que **la resurrección es el acontecimiento mismo**⁴².

El acontecimiento es el origen mismo de la nueva ley, es decir, del sujeto que se inscribe en la libertad en tanto supera la crucifixión, el dolor, el martirio, está, por así decirlo, en una nueva era que predica el amor. De allí que la teología paulina confronte la teología y la política; lo que resulta es el reino de lo trascendental desde donde, el mismo Pablo, será ungido, al igual que todo sujeto inscrito en un nuevo valor que cambia la secuencia de la historicidad y afirma el acontecimiento. No es necio el ataque de Nietzsche a Pablo, dirá Badiou, en tanto, el hombre libre es aquel que ha matado la muerte y, en este gesto, que en el fondo es el mismo de Nietzsche, se ha liberado.

La ley y el amor

Ustedes, hermanos, han sido llamados para vivir en libertad, pero procuren que esta libertad no sea un pretexto para satisfacer los deseos carnales: háganse más bien servidores los unos de los otros, por medio del amor. Porque toda la Ley está resumida plenamente en este precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Pero si ustedes se están mordiendo y devorando mutuamente, tengan cuidado porque terminarán destruyéndose los unos a los otros. (Gálatas 13: 14-15)

42 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 75. El subrayado es mío.

Arendt sostiene que para “querer” a Dios, debe haber autonomía y voluntad donde antes había solo obediencia ciega, la misma que, por un lado, convertía al hombre en esclavo y, por otro, delimitaba la posibilidad de ser cristiano. La ley, en la perspectiva de Pablo, ha cambiado en su propia naturaleza en tanto, “en Cristo Jesús, ya no cuenta la circuncisión ni la incircuncisión, sino la fe que obra por medio del amor” (Gálatas 5. 6), es decir, la ley no separa a los sujetos, se extiende sobre todos desde el amor; el triunfo del amor sobre la ley se inscribe en la negación del mal, lo que supone la lucha del hombre interior que Arendt encuentra en Pablo; sin embargo, solo en tanto la gracia de Dios interviene en la pugna de la voluntad consigo misma, es posible decidir por el amor. Es importante anotar que la gracia produce una forma de trascendencia en la ley que es inmanente. En la perspectiva de Arendt, el paulismo instaura una incongruencia, la voluntad contra sí misma; ello se debe a que el sujeto de debate entre el mal que instaura la ley y la gracia que lleva al amor. En Romanos se encuentra esta problemática que se resume en el cumplimiento de la ley, sin amor; frente a esta práctica, la opción que guía a la libertad es una decisión, aunque interior, determinada por la gracia divina, don que permite sostener la voluntad pero guiarla hacia la vía del amor.

Por otro lado, para Badiou, Pablo rompe con la ley y se centra en el acontecimiento Cristo, de manera que la ley no surge del acontecimiento y tampoco da cuenta del universalismo. ¿Cómo se consolida entonces el acontecimiento? Solo en tanto Cristo crucificado significa el sacrificio del sacrificio, gesto radical que pone fin al dolor y al sufrimiento; representa entonces el fin de la lógica sacrificial. A partir de esto, se universaliza el mensaje sin recurrir a la ley, sino al precepto del amor.

De esta manera Badiou propone una suerte de materialismo de la gracia; Pablo consolida al sujeto militante que puede llegar al amor sin la ley pues el amor contiene la ley, está más allá de la ley misma

que se sostiene en la promesa de la resurrección⁴³. En el pensamiento sobre el sujeto que sostiene Badiou, se muestra una postura anti perversa que niega toda forma de dolorismo y masoquismo. El contexto está marcado por la discusión con el psicoanálisis que, según el filósofo francés, se centra en la idea de que la compulsión solo se contiene con la ley, en tanto Pablo ha determinado que la ley es letra muerta. El super yo freudiano introyecta la ley en el sujeto, de manera que “La ley es lo que da vida al deseo. Mas haciéndolo, fuerza al sujeto a no poder seguir más que la vía de la muerte”⁴⁴. ¿En qué sentido? La respuesta se halla en la lectura que actualiza la doctrina paulina; como ya se ha dicho, es la ley la que hace posible el pecado, pues da vida al deseo dotándolo de autonomía y automatismo; ello provoca una compulsión a la repetición que desborda la voluntad del sujeto, de tal modo que es “este automatismo objetual del deseo, impensable sin la ley, el que asigna al sujeto la vía carnal de la muerte”⁴⁵. El sujeto que resulta de la teoría freudiana no solo es precario, sino que está desgarrado entre el ello y el super yo; la condición de su existencia es el dolor, no hay salida, dirá Badiou.

La ruptura definitiva con esta estructura de pensamiento que condena al sujeto a sufrir, se da en el campo de lo político, específicamente, en la ruptura con la dialéctica que clausura la ley y, al mismo tiempo, procura una nueva subjetividad. Pablo sostiene que “...el fruto del Espíritu es: amor, alegría y paz, magnanimidad, afabilidad, bondad y confianza, mansedumbre y temperancia. Frente a estas cosas, la Ley está de más, porque los que pertenecen a Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus malos deseos” (Gálatas 5: 22-24). En tal sentido, la figura de Pablo es para Badiou el portador de un mensaje que está destinado a

43 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 97.

44 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 85.

45 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 85.

cada uno, desde una radical forma de concebir la verdad que surge del acontecimiento y que es condición para la conformación de la comunidad que busca constituir. Tanto la ley, que sostenía la diferencia, fundamento de la comunidad cristiana, cuanto la verdad que sostiene la ley, se definen en función del acontecimiento de manera que, “la verdad... entonces es singular” y “al estar inscrita la verdad a partir de una declaración de esencia subjetiva, ningún sub-conjunto preconstituido la soporta, nada de comunitario o de históricamente establecido presta su sustancia a su proceso”⁴⁶. Superación de la ley y verdad, son los términos de la “singularidad universal” de la prédica paulina; en su seno, la verdad es un proceso en el cual el sujeto se define desde la convicción πίστις, el amor ἀγάπη y la certeza ἐλπίς⁴⁷ y configura la subjetividad del amor y la convicción, la subjetividad militante.

Conclusiones: interioridad vs. exterioridad

La constitución del sujeto, desde las lecturas de Arendt y Badiou, se define desde concepciones distintas en cuanto al ámbito desde el que el sujeto busca instaurarse. Como se ha visto, Arendt parte de problema de la voluntad que liga al profeta con San Agustín; la voluntad determina la decisión y, en esa medida, la libertad; en los dos casos, la mirada se vuelve a la interior del sujeto que decide. En cambio, para Badiou, el profeta es, básicamente, un militante; su acción tiene sentido solo en el mundo político, es decir en la exterioridad.

Pablo “es quien, destinando a lo universal una cierta conexión del sujeto y de la ley, se pregunta con un rigor extremado cuál es el precio que hay que pagar por esta destinación, tanto del lado del sujeto como del lado de la

ley.”⁴⁸ La condición del sujeto se sustrae a las divisiones o a las diferencias de cualquier tipo; tanto para la época del profeta como para la suya propia, sostiene Badiou que guardando la diferencia óptica, la necesidad de plantear una ruptura con la estructura política y jurídica de los estados, es necesario tomar “distancia” entre las subjetividades y el Estado; de allí que el sujeto que se constituye debe sustraerse a las diferencias y a la ley que las condiciona, “Estar circuncidado o no estarlo, no tiene ninguna importancia: lo que importa es ser una nueva criatura” (Gálatas 6: 15), afirma Pablo.

Arendt hallará un hombre interior en Pablo, sujeto que, escindido en su interioridad, busca responder a la Ley de Cristo, la ley del amor. La subjetividad deviene de su propia condición, misma que supone la voluntad en tanto ámbito de la libertad pues, para querer a Dios, debe haber autonomía donde solo había obediencia ciega que convertía a la ley en letra muerta. La lucha interna se manifiesta de igual forma en el espíritu y la carne, es decir entre la vida eterna y la muerte, “Si vivimos animados por el Espíritu, dejémonos conducir también por él. No busquemos la vanagloria, provocándonos los unos a los otros y envidiándonos mutuamente” (Gálatas 5: 25-26); el triunfo del espíritu desembocará en el amor al prójimo expresado en la ayuda al otro para cumplir la ley de Cristo.

En último término, la lectura de Badiou tanto como la de Arendt, actualizan la problemática de la subjetividad desde la necesidad de constituir un sujeto que tiene una fuerte condición política; el militante y el que lucha consigo mismo por la libertad de decisión. Aun cuando los ámbitos políticos no se definan de igual forma, no dejan de ser la condición de la existencia subjetiva, quizás en Arendt sea necesario entender que Pablo es el momento necesario que impulsa y consolida la voluntad agustiniana a la que la filósofa dedica su tesis doctoral; quizás también, Pablo aparezca cada vez

46 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 15.

47 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 16.

48 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 8.

que el tema del mal se inscriba en la reflexión política y en la preocupación por entender procesos históricos dolorosos; quizás allí el amor que procura Pablo, señala una posible salida, instaure un acontecimiento, provoque una fisura y, por ella Badiou y Arendt dejen pasar un sujeto otro.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2004). *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. Embajada de Francia en México.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica a la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Biblia Latinoamericana*. En <https://www.sanpablo.es/biblia-latinoamericana>
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca.
- Borkamm, G. (1978). *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme.
- Negri, A. (2002). *Job, la fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós.
- Ricoeur, P. (2006). *Si mismo como otro*. México: S. XXI.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Taubes, J. (1997). *La teologia politica di San Paolo*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Thomas, Yan. "Le valeur des choses" Le droit romain hors la religion, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/6 57 e année, p. 1431-1462.

PARTE 2

EL HOMBRE, SUS LÍMITES Y LA TRANSGRESIÓN. EL SURREALISMO Y GEORGES BATAILLE ANTE EL HOMBRE ENTERO

DENNIS SCHUTIJSER

Introducción

“¿El surrealismo desapareció? Es que ya no está por aquí ni por allá, sino que está en todas partes;” así lo constata Maurice Blanchot (1949: 90)¹. El surrealismo presenta más que solamente un momento en la historia del arte. André Breton y sus cercanos han intentado responder a los problemas filosóficos más fundamentales del siglo XX. Una de estas preguntas es por el ser del hombre. Ante esta pregunta se ha intentado pensar en el hombre por sus límites – y han intentado poner en práctica sus respuestas.

Tras la práctica del surrealismo se constituye un *ethos*, una actitud basada en la hipótesis de un hombre entero y la aspiración de llevar a luz e instaurar un *ethos* del hombre entero. A tal fin, se ha considerado necesario transgredir los límites del individuo cotidiano e incorporar lo que se encuentra ahí. Intentan llegar *más allá* de los límites del individuo moderno, a fin de formular una antropología y una cosmovisión nueva. Así llegan a lo que se puede realmente llamar un arte de vivir, es decir una mirada estética en la vida del hombre.

No obstante, quien intenta pensar más allá del hombre encontrará dificultades. Cada discurso tiene sus marcos y sus límites – y cada límite puede ser traspasado. Pero el límite del hombre también es el límite de lo que se puede pensar y vivir.

El pensamiento desde la transgresión ha sido central en el pensamiento de Georges Bataille. Su concepción del hombre contiene una tensión insuperable entre la

1 Todas las traducciones son nuestras.

constitución y la transgresión del individuo. La cuestión es en qué medida esa transgresión lleva al hombre a lo que desde el surrealismo se podría llamar un *ethos* estético, o si más bien Bataille nos permite entender la imposibilidad inherente a las aspiraciones del pensamiento surrealista.

El surrealismo

Raíces del surrealismo

No se puede reducir a un movimiento tan diverso como el surrealismo a un solo actor/autor o a una sola idea. Así, por ejemplo, al seguir a André Breton, se arriesga excluir a personajes como Antonin Artaud y Louis Aragon; un análisis al nivel individual se va a costa de la línea marxista; y el enfoque en la poesía, la literatura y los relatos académicos, implica una depreciación de otras disciplinas como la pintura. Sin embargo, en cuanto al surrealismo filosófico, resulta inevitable delimitarnos.

El surrealismo surgió en Francia en los años 20, tras el movimiento “dadá”, nacido durante la Primera Guerra Mundial e identificado ante todo por una actitud personal de rebelión total y desde allí de una desaprobación general del orden establecido. El movimiento dadá no se consideraba un movimiento de arte, buscaba más bien desarmar las fronteras que separan el arte del mundo. En este sentido, dadá es ante todo anti-arte. Su punto de inicio se encuentra en el mundo cotidiano, donde el arte debería incorporarse y, por lo tanto, disolver como esfera autónoma. En este mundo cotidiano, dadá no solo quiere desarmar la torre de marfil del arte, también quiere expresar la irracionalidad que encuentra en el mundo.

Para el movimiento surrealista la rebelión resulta crucial; se trata de la rebelión contra un orden psicológico y social al que se busca superar. La rebelión es una resistencia necesaria, un ataque a las estructuras existentes. Pero, más allá de la rebelión negativa, los surrealistas también quieren aportar un programa constructivo, positivo. El *Manifiesto surrealista* de André Breton da indicaciones de sus intenciones constructivas.

En este programa del surrealismo se encuentran influencias de los llamados poetas malditos y de los románticos. De estas líneas artísticas, Breton retoma la ruptura con las reglas y los valores establecidos, así como la importancia de la experiencia propia, del sueño y de la expresión. El intento de “expresar lo que no se puede expresar” (Nadeau, 2001: 36) empieza en parte aquí. Pero el surrealismo no es una simple continuación del romanticismo. Al fin y al cabo, los románticos se resignan a su *Sehnsucht*, en búsqueda de un ideal perdido. Los surrealistas quieren superar esta actitud de eterna espera: para ellos, la vida se hace aquí y ahora (Alquié, 1955: 25).

A la dimensión individual se añade una mirada social. Varios miembros del surrealismo, incluso Breton, buscan a lo largo de los años acercarse al comunismo. La idea es que la rebelión surrealista puede aportar algo a la revolución proletaria. Este intento de reunir en un solo movimiento estético la dimensión psicológica personal y la dimensión social-proletaria resultará una fuente de constante tensión: ambos lados difícilmente se dejan reunir y mientras los dedicados al aspecto psicológico (artistas como Salvador Dalí) no se interesan mucho por la política, otros (por ejemplo, el poeta Benjamin Péret) prefieren suscribirse a una lucha de clases más eficiente que lo que puede ofrecer el arte.

El surrealismo como rebelión

La rebelión es un punto de inicio para el surrealismo. Su endeudamiento al movimiento dadá lo demuestra, mientras que su separación del mismo lo confirma. Dadá quiso rebelarse contra el mundo, enfocado ante todo contra las atrocidades nacidas durante la Primera Guerra Mundial y lo absurda que reveló ser la condición humana. La rebelión surrealista nace en primer lugar de un descontento del hombre – “ce rêveur définitif” (Breton, 1962: 13) – con su mundo cotidiano. Esa concepción del hombre soñador conlleva un fundamento para una

rebelión desde luego más enfocada. En la denominación misma del *surrealismo* se refiere a una realidad por encima de la realidad, por la superación de la realidad dadá. Se parte de la idea de que se pueda superar el mundo del sujeto, para llegar a una experiencia vivida otra, superior. En referencia a una dialéctica hegeliana se propone que el mundo en el que vivimos puede enriquecerse con la inclusión sintética de su negativo. La rebelión constituye el primer paso hacia la llegada a una sur-realidad.

Se ha de indagar en la rebelión al nivel del hombre individual. Pero cabe destacar también su dimensión al macro nivel. El movimiento surrealista, aunque primariamente asociado con el arte, ha destacado su compromiso político-social. En su *Segundo Manifiesto*, Bretón indica que la sociedad entera deberá ser estafada, desarmada: “todos los medios deben ser permitidos para arruinar las ideas de *familia*, de *patria*, de *religión*” (1962: 77). El surrealismo se considera, por lo tanto, como una ‘anticultura’ en la cual la misión consiste en liberar al hombre de las influencias que le hayan cortado del mundo de la ‘sur-realidad’, que le hayan encerrado en “un caparazón grueso y firme” (Nadeau, 1964: 179). El surrealismo combate lo que Foucault llamaría el *assujettissement* del hombre, es decir las estructuras que enajenan al hombre de sí mismo y le convierten en un sujeto en sí y en el mundo.

Parte de la revolución surrealista al macro nivel consiste en la rebelión contra la religión. Resonando el juicio de Marx de la religión como el opio del pueblo, se considera a la religión institucional una herramienta en la dominación del hombre. Además, se podría interpretar la rebelión surrealista contra la religión a la luz de la famosa muerte de Dios tal como lo declaró Nietzsche. Se trata de la radical indeterminación del hombre por reducciones esencialistas. En las palabras de Blanchot, encontramos al hombre “como poder ser siempre igual a lo que le exceda, otro que lo que es, diferente a sí mismo” (Blanchot, 1949: 285). La crítica de la religión que retoman los surrealistas está al servicio de un replanteamiento del hombre desde su fuerza (positiva)

de negación, desde donde nace su fundamental apertura y libertad. A propósito, en el mismo pasaje, Blanchot define al hombre como una negatividad “sin descanso”: es decir su rebelión, la muerte de Dios y la creación positiva del hombre suscribe una dinámica sin estado final. Con ello llegamos al micro nivel.

La rebelión social contra la religión no se limita a la religión institucional, sino que para los Surrealistas la idea misma de un Dios impide el pleno desarrollo del hombre. (Alquié, 1955: 72-73) Por lo tanto, en el fondo, la rebelión es nada menos que el deseo de destruir todo lo que refrena al hombre en hacerse todo lo que puede ser.

En este intento, tal como concluye Alquié: “el Surrealismo reduce al hombre a sí mismo y rechaza todo lo que le trasciende” (1955: 209). ¿Qué encuentra al reducir al hombre a su pura inmanencia? Aquí el surrealismo busca un aliado en el psicoanálisis, en pleno desarrollo en este entonces. En las palabras de Breton mismo, el psicoanálisis “aspira a nada menos que de expulsar el hombre de sí mismo, y de ello espero otras hazañas de portero.” (1964: 24) Es decir, Breton busca hacer *tabla rasa* en el hombre mismo, romper la soberanía de la racionalidad y apelar al inconsciente ‘descubierto’ por el psicoanálisis a fin de declararlo la nueva esencia del hombre. Así lo ilustra su propia actitud de vida, tal como lo formula en Nadja: “de entre todas me encanta esta situación en la cual es probable que me fallaba lo máximo de *presencia de espíritu*.” (loc.cit.: 41)

Al mismo tiempo y paradójicamente, para perseguir su lucha de liberación del individuo, el surrealista necesita la comunidad. La rebelión, incluso individual, está integrada en un contexto social para tener al mismo tiempo un fondo operativo y un blanco de sus actos. Así, por ejemplo, en el contexto del arte Breton se enfrenta en las primeras páginas del primer *Manifiesto surrealista* contra la literatura realista: “la actitud realista [...] me parece bien hostil a todo auge intelectual y moral. Los aborrezco ya que consiste en mediocridad, en rencor y en anodina suficiencia.” (Breton, 1962: 16) En el sentido

religioso, la rebelión se concentra en todo lo que podría referirse a lo sagrado. Lo sagrado es lo que trasciende al hombre. El surrealismo, al oponerse a la religión, suscribe una antropología desprendida de su dimensión trascendental y en la cual la realidad humana ha llevado a ser la totalidad.

Inicialmente la rebelión es una actitud negativa: se propone en primera instancia una destrucción y parece no haber espacio para alguna positividad. Pero, a diferencia de sus predecesores dadá, el surrealismo quiere, con su propio nombre, indicar una finalidad de la lucha y una alternativa a la realidad tal como se la encuentra en su actualidad en los campos individuales sociales, y religiosos: el objetivo es alcanzar la creación de una 'sur-realidad', una realidad dialécticamente superior. Para los surrealistas no bastan ni el sujeto ni su mundo, sino que, al destruir el contexto en el cual se constituye este sujeto, esperan liberar al hombre y llevarlo a una nueva, más completa, manera de ser.

El surrealismo como constitución: hacia una antropología surrealista

Podemos elucidar el programa más positivo del surrealismo a partir de dos elementos: el sueño y el azar.

Inspirándose en el psicoanálisis freudiano, el punto de inicio antropológico para los surrealistas es del hombre deseando. Desde ahí, los sueños y la imaginación toman un papel clave, constituyendo, por así decirlo, el principio conductor. El sueño es la voz del inconsciente del hombre, de su yo más profundo (o el *Id*). Pero los surrealistas no se contentan en servirse de los sueños para desenterrar cualquier tipo de malestar y su fundamento, a fin de curar al hombre. Al contrario de Freud, el objetivo será enriquecer el mundo cotidiano con aquellas pulsiones, de añadir esa realidad subjetiva tal como se muestra en los sueños a la realidad objetiva, para así llegar a una "surrealidad".

La imaginación es la herramienta principal en este intento de captar el sueño en el lenguaje. Es a través del

lenguaje que el surrealismo intenta rebelarse contra el *logos*: precisamente en el campo más determinado por la razón humana. La imaginación humana realiza la conexión entre el espacio onírico y el actuar humano. Por este medio, los surrealistas intentan dar a sus sueños un lugar y un impacto en el mundo y en su propio ser individual. Mientras el sueño permite una mirada pasiva en nuestro inconsciente, la imaginación es la herramienta que permite al hombre imponerse activamente sobre el mundo y sobre su propia individualidad.

Si la imaginación es la facultad humana que le permite relacionarse al mundo estructurado, el azar es la ley natural que nos adviene del otro lado de la misma estructura. Los surrealistas mantienen una variedad de actividades basadas en la pasividad, tal como la 'escritura automática', incluso los encuentros y sus descripciones.² El objetivo es permitir al azar aparecer, abandonarse a fuerzas e impulsiones fuera del hombre.

Más tarde, Breton indicará, en relación con el mencionado ejemplo, que el azar permite al hombre vivir y demostrar una organización necesaria que surge del mundo. Esta referencia podría dar a sospechar que al fin y al cabo encontramos una dimensión trascendental en el surrealismo. Sin embargo, se trata más bien de una necesidad *vivida como si fuese objetivo*. Esta necesidad no lleva tanto a un reino trascendental, sino que demuestra la fuerza organizadora del inconsciente, apareciendo cuando el hombre logra apagar el control estructurando del *logos* sobre sí mismo y sobre el mundo. Una obra de arte regida por el azar es al mismo tiempo auténtica y abre a un mundo donde el inconsciente logra superar al lenguaje como mero instrumento de la razón. En el surrealismo no hay lugar para un orden trascendental. Solo queda el hombre en el mundo; un conjunto de hechos crudos.

2 "No tengo la intención de contar, en el margen del relato previsto, que los episodios más notables de mi vida *tal como la puedo concebir fuera de su plan orgánico*, o sea en la medida misma que queda abandonada al azar." Breton, 1964: 19.

El papel del azar no es casual, sino que sirve para constituir un relato coherente, para demostrar una armonía en la existencia. El surrealismo no cae en el caos, tal como fue el caso en dadá. Pero este orden no es transcendental. No hay referencia a fuerza sagrada alguna, sino que es el hombre mismo quien vive e interpreta el mundo. En vez de transcendencia, hay más bien inmanencia.³ La fuente de esta inmanencia es nuestro deseo, un principio que no se encuentra fuera de nosotros, sino en nuestro interior más profundo.

Por lo tanto, no se puede referir a sagrado alguno. Y cuando no hay dimensión transcendental en el mundo, entonces no hay transcendencia en el hombre tampoco. En breve, la antropología humana no permite pensar una dimensión humana sagrada o inalcanzable.

Con ello llegamos a la esencia de la antropología surrealista, donde el lema es “se ha de reconocer al hombre verdadero, su espíritu con poderes innumbrables, sus deseos infinitos.”⁴ El surrealismo asume la misión de desplegar estos poderes y de expresar los deseos infinitos, a fin de brindarles una función conductora en la vida. Buscan las posibilidades “de traspasar los límites de la subjetividad” para dejar surgir el “ser de los deseos, de los instintos y de los sueños, tal como lo descubrió el psicoanálisis.”⁵

Dialéctica surrealista

La propuesta programática del surrealismo pretende consistir en superar la oposición entre la parte racional del individuo, su *logos*, y su parte deseante o irracional, a fin de llegar a un hombre entero. Se encuentra aquí una influencia de la dialéctica de Hegel.⁶ La rebelión

3 “Un ‘más allá’ (*au-delà*) embustero que, al más ampliamente informado, resulta ser, tal como se ha constatado muy acertadamente, nada más que un ‘más acá’ (*en-deça*).” A. Breton, 1976: 76.

4 F. Alquié, 1955: 114.

5 M. Nadeau, 1964: 184.

6 Breton era alumno de Alexandre Kojève, el filósofo que introdujo

es por lo tanto la antítesis necesaria para llegar luego a la síntesis en donde la tensión será superada. Hegel habla aquí de un “*Aufhebung*”, concepto con el cual el surrealismo reconoce un acercamiento incluso en su nombre, es decir de un movimiento hacia arriba, una ascensión. La superación de la tensión después de la antítesis nos levanta hacia un nivel superior, donde nos habremos liberado de la tensión que determina comúnmente nuestra vida. El objetivo surrealista es llegar a una armonía, una unidad, un ‘ser humano entero’, ya no sometido a la represión de sus deseos y la esclavitud ante la razón, sino reunido entre razón y deseo, en un fin de la historia humana.

En su *Segundo Manifiesto Surrealista*, Breton describe a su movimiento como “esta mínima pasadera por encima del abismo”. (Breton, 1962: 95). Recordando en algo a la metáfora de Nietzsche del Superhombre (1883: I-4), la propuesta se concentra no tanto en cruzar el puente, sino en buscar el abismo que se encuentra por debajo. Enseguida, Breton constata que el puente – que sería el surrealismo mismo – no tiene barandas (“*gardes-fous*”). Por lo que el cruce es ante todo una confrontación con aquel abismo; lo que importa es la mirada en, y quizás el salto en, lo desconocido. En *L’amour fou*, Breton admite incluso “vacilo, debo admitirlo, a lanzarme, temo caer en lo desconocido sin límites” (Breton, 1976: 58).

Este salto presupone un distanciamiento de la racionalidad, un distanciamiento que concierne dos niveles. Por un lado, se trata de la resistencia suscrita contra las diferentes formas de subjetivación desde el mundo, de sus normas, sus instancias, etc. Por otro lado, Breton busca socavar la racionalidad en nosotros mismos y sacar al sujeto de sus propias estructuras del pensamiento. Breton compara la lógica (“la *logique*”) con las barras de una cárcel, y Nadja (la personificación del proyecto surrealista) como la persona capaz de pasar entre estas (Breton, 1964: 143).

a la filosofía de Hegel en el pensamiento francés del siglo XX. A propósito, Georges Bataille también ha sido alumno de Kojève.

La resistencia está fundada en la convicción de que aquella lógica no expresa ni reconoce la experiencia humana, sino la delimita. La lógica solo es una solución secundaria para problemas secundarios (Breton, 1962: 19-20). Al contrario, a fin de apereibir el hombre entero, a fin de *hacerse* entero, tenemos que liberarnos de la lógica. “Veremos al hombre tal como es, seremos hombres enteros, ‘desencadenados’, liberados, por fin atreviéndonos tomar consciencia de nuestros deseos, y atreviéndonos a realizarlos. ¡Basta con la oscuridad! Viviremos todos en la ‘casa de vidrio’; nos veremos todos tales como somos, tales como podríamos vernos los que lo queremos.” (Nadeau, 1964: 17)

Pero, al mismo tiempo, hemos visto que el movimiento no se deshace enteramente de la racionalidad. El uso del lenguaje, por ejemplo, demuestra: aunque exista cierta desvinculación de la estructura lógica, no hay un abandono total al caos. Por lo que, la lógica y la racionalidad no coinciden: la lógica es la herramienta de la racionalidad en su ordenamiento del mundo y de sí. Cuando el surrealismo pretende abandonar la lógica, no se abandona toda la racionalidad humana: aquella se reencuentra en una nueva relación con el mencionado abismo. Este abismo también es parte del hombre, aunque cotidianamente excluido por la racionalidad humana con el uso de la lógica, resultando en una individualidad cotidiana que de verdad es solo un fragmento de su ser. El hombre entero propuesto por el surrealismo es el intento de reunir los fragmentos dominantes y reprimidos en una unidad compleja, reuniendo *logos* y *eros*, o la racionalidad con lo irracional de los deseos. La lógica que se ha de combatir es la estructuración de la existencia humana en un conjunto coherente – a costo de un gran espacio de ‘restos’ – y como instrumento de la racionalidad.

Por consiguiente, la racionalidad humana sigue siendo indispensable. Caso contrario no seríamos capaces de actuar según nuestros deseos, de darles forma, de apreciarlos. La resistencia surrealista contra la lógica no sirve para erradicar toda racionalidad, sino que está

regido por el ideal de la superación (*Aufhebung*), en donde ya no persiste la tensión entre racionalidad y lo irracional, sino una armonía del hombre entero.

Transgresión y lenguaje

El lugar donde el abismo entre la lógica y la imaginación es lo más grande, es el lenguaje – precisamente por esta razón el surrealismo se enfoca en él. Se ha de “perseguir, combatir, reducir a la nada [a la lógica]. Ya no hay verbos, sujetos, complementos. Quedan palabras que pueden significar algo diferente de lo que dicen en realidad [...] El conocimiento renuncia a la razón, el acto la supera. [...] Una sola precaución: no intervenir.” (Nadeau, 1964: 17) La rebelión asume formas adaptadas en el lenguaje. Breton rechaza la forma de la novela tradicional, ya que depende demasiado de la lógica y de la razón. En su lugar vienen la poesía y un conjunto de juegos del lenguaje, tal como el mencionado “écriture automatique”, todos enfocados en deshacer el lenguaje de su relación representativa directa con el mundo – sin, por lo tanto, perder todo sentido. Así, el lenguaje se vuelve un instrumento de la imaginación para expresar los sueños y los deseos en una manera que la lógica no permite. La rebelión del lenguaje es una rebelión contra el lenguaje, pero dentro del mismo medio. Se construye así un juego transgresivo constante. La estimulación de la racionalidad al comparar la belleza con el encuentro entre un paraguas y una máquina de coser sobre una mesa de disección requiere bien de nuestra racionalidad para reconocer los objetos referidos. Sin embargo, la imaginación toma el lugar de la racionalidad en cuanto el establecimiento de las relaciones.

El arte toma un lugar central en el surrealismo, tal como lo demuestra el hecho de que hoy en día se recuerda a los surrealistas por su producción estética y mucho menos por cualquier fundamento teórico. Pero al reducir a los surrealistas a su ser artista, se pierde de vista sus intenciones. Una primera intención consistió en abrir

el mundo del arte. El arte debería ser para todos y por todos. Para todos, ya que debería liberarse de su elitismo. Y en paralelo por todos, ya que cada quien debería ser artista, o tomar la postura estética. En *L'Amour Fou*, Breton compara la obra de arte con un cristal. (Breton, 1976: 17) Lo que le importa aquí son las características de brillo, de firmeza y de forma regular. Breton insiste en el principio del azar; ello debe guiar en la toma de forma de la obra de arte. Luego Breton comenta casualmente que la misma comparación vale no solo para la obra de arte, sino también para todo fragmento de la vida humana. De hecho, Breton considera a la vida como una obra de arte. Su comentario tan casual demuestra que esta mirada estética a la vida va de por sí.

De hecho, la apuesta del surrealismo no se limita al lenguaje o al arte: la apuesta es ética. El aspecto político del surrealismo lo demuestra, pero también al micronivel, el surrealismo busca alcanzar metas éticas. Se pretende llevar al hombre a una nueva manera de ser. Aquello no se realiza por un discurso lógico y una argumentación fundada, tal nos ha mostrado el juego transgresivo en el lenguaje. Más bien la convocación moral al otro ocurre a través de una función ejemplar del surrealista mismo ante los demás. El surrealista se propone a sí mismo como ejemplo del hombre entero, los demás podrán observar y aprender de él. El lenguaje ya no es la herramienta de la simple transmisión de un mensaje, sino es el mundo artístico que se debe vivir y experimentar; es la expresión del surrealista como hombre y por tanto como modelo. Al momento preciso del acto, el surrealista, si logra su propia intención, no se interesa en el otro, solo en su propia expresión. Por lo que la función ejemplar es, formalmente, independiente de la experiencia del surrealista.

Desde luego, los surrealistas buscan completar un movimiento dialéctico en el cual llevarán al hombre a una nueva consciencia.⁷ Pero mientras crece la dominante

7 “[El Surrealismo exige] aportar al cumplimiento de su misión una nueva *consciencia*.” A. Breton, 1962: 110.

presencia de este modelo dialéctico, más se impone la imposibilidad de su realización. En la práctica, el deseo surrealista de llegar a la síntesis cae en un proceso constantemente repetido de romper con la racionalidad en la rebelión. El ideal surrealista es inalcanzable. Por lo que, su tarea resulta ser sin fin, y la actitud de la rebelión no es un camino hacia la síntesis, sino la repetida pelea contra el poder de la racionalidad. La ironía suplanta el anhelo serio de llegar a la síntesis en un hombre entero, demostrando al fondo la autoconsciencia de la imposibilidad de la surrealidad. Pero, aunque en la práctica resulta problemático, el marco teórico se mantiene, y la antropología surrealista está fundida en un ‘hombre entero’, armonioso y auténtico.

En su arte de vivir, los surrealistas buscan que cada hombre se haga hombre entero, no tanto como individuo moderno (cogito), sino como entidad completa en el mundo. La unidad del individuo para los surrealistas se refiere a la forma, tal como un cristal, duro e indivisible. No obstante, la estética de la vida diaria no cae en un simple *aestesis*, sino se trata ante todo de un *éthos*. Los surrealistas buscan no tanto observar o admirar la vida, sino asumir una actitud activa frente a la existencia. La rebelión surrealista se concentra en contra de un mundo y de un status quo, pero lo que ante todo se busca cambiar es el yo.

Georges Bataille

En el año 1924, Georges Bataille encuentra a los jóvenes miembros del movimiento surrealista, entre ellos Louis Aragon, Michel Leiris, Antonin Artaud y su líder André Breton. El contacto no es enteramente positivo. Bataille ha leído el Manifiesto de Breton, pero lo considera ilegible. Breton a su vez menciona a Bataille en su segundo Manifiesto, acusándole de ser atraído solo por todo lo bajo y vil.⁸ Bataille no se deja subyugar

8 “M. Bataille demuestra buscar solo lo más siniestro, lo más desalentado y lo más depravado en este mundo.” A. Breton, 1962: 132.

por el dominante Breton y su interés inicial cambia con rapidez en distanciamiento e incluso aversión hacia el movimiento. A lo largo de los años, Bataille y Breton se rechazan y se atraen alternativamente. Así, por ejemplo, en 1935 ambos firman los panfletos de 'Contre-Attaque', y en los años tardíos el tono de Bataille hacia los surrealistas se hace mucho más suave.

La tensión entre ambos demuestra ante todo que, aunque difieran profundamente sobre algunos puntos, detrás de esta diferencia está un espacio común en el cual se encuentran. Ambos se interesan por el mismo tema, que consiste en el hombre y sus límites; que sea en el arte, en el erotismo, en la religión o en la política, cada vez el enfoque está en el límite del hombre y de su condición humana o racional – y la transgresión de este límite. Para ilustrar, Bataille se sirve de dos metáforas tomadas de Marx: el águila y el topo. Mientras el uno sobrevuela desde lejos a la realidad para observarla, el otro más bien se atrinchera bajo tierra para llegar a una mirada desde adentro. Bataille compara a los surrealistas con el águila, confirmando la preposición '-sur', a sí mismo con el topo (G. Bataille, 1970-1988 II: 96). Pero ambos animales, desde arriba o desde abajo, giran alrededor de la misma tierra.

Podríamos considerar a la filosofía de Bataille como un proyecto antropológico en el cual intenta articular un hombre entero, no solamente en su (auto)consciencia racional, sino también en todos aquellos aspectos de lo humano que quedan comúnmente expulsados. Bataille trata de "la part maudite", la parte maldita, o sea lo que como seres humanos no queremos o no podemos considerar parte corriente de nuestro ser y por lo tanto excluimos. Pero esta parte maldita, negada por nosotros como individuos, no desaparece por entero. Se impone cada vez de nuevo, llevando al hombre a transgredir los límites de su ser y de su cotidianidad.

Este movimiento de la transgresión tiene una dinámica propia, de la cual el límite forma parte.⁹ Al fin

⁹ "El límite y la transgresión se deben el uno al otro la densidad de

y al cabo, esta dinámica es más importante que el 'punto de inicio' o el 'objetivo' de la transgresión. No obstante, se puede formular ambos polos en forma de pregunta investigativa en la transgresión. Desde luego, buscaremos responder a tres preguntas. En primer lugar, por el límite que se transgrede: ¿de qué tipo de límite se trata?, ¿en qué consiste?, ¿por qué existe? Se trata aquí de determinar la índole del límite en la transgresión. En segundo lugar, está la pregunta por la dirección de la transgresión. Si la transgresión es un movimiento atravesando un límite, ¿desde dónde vamos y hacia dónde? ¿Qué hay 'al otro lado'? ¿De dónde venimos? Por último, la pregunta por el mecanismo o el funcionamiento de la transgresión. Toda transgresión parece al mismo tiempo contener el fracaso de esta misma transgresión, cada intento de traspasar el límite confirma este mismo límite, mientras cada límite confirma la existencia de la transgresión misma. ¿Cómo funciona esa transgresión, qué es el movimiento que ocurre y cómo el hombre se ubica en ello?

El límite de la transgresión

La palabra transgresión en sí ya elucida mucho: la transgresión es un movimiento. Este movimiento viene de algún lugar y tiene, tal como asumimos por el momento, alguna destinación. La transgresión es de un límite que distingue el 'aquí' de un 'allá'.

La primera paradoja es que, aunque se trata de un límite, al mismo tiempo existe la posibilidad de transgredir este mismo límite. El límite y su infracción van a la par. Hasta que el límite existe gracias a la posibilidad de ser transgredido, incluso debe ser transgredido: lo que no permite una transgresión no es un verdadero límite. El límite existe para ser transgredido.¹⁰ La pregunta por la transgresión y la pregunta por el límite son una sola.

su ser: inexistencia de un límite que no se podría por nada traspasar; vanidad de una transgresión que traspasaría solo la ilusión o la sombra de un límite." Foucault, 1963: 755.

¹⁰ "La interdicción está por ser violada." Bataille, 1957: 72.

Ahora bien, el límite de que se trata es aquel de la interdicción que el hombre se haya *autoimpuesto*. Desde luego la imposición de los límites conlleva la invitación de violar estas interdicciones. En las palabras de Bataille: “a estos límites, nosotros los definimos en todo caso, nosotros ponemos la interdicción, nosotros ponemos Dios, incluso la pérdida. Y siempre, una vez definidos, nosotros salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, no podemos evitar tampoco ‘salir de los límites’.” (Bataille, 1957: 155) Sigue constatando que “a propósito, morir y salir de los límites son una misma cosa.” La interdicción y la transgresión son temas humanos por excelencia. El individuo se mantiene dentro de ciertos límites, una colección de interdicciones, pero al mismo tiempo el individuo transgrede estos límites, algo que Bataille compara con el morir: ya que en la transgresión el individuo deja de existir como tal.

Con ello se ha mencionado la transgresión primaria y fundamental: el límite de vida y muerte. Parece extraño, ya que la muerte nos parece más bien (por excelencia) un límite que uno no puede traspasar. Lo que hace que se nos imponga la muerte en el marco de la interdicción y la transgresión, es que nuestra muerte siempre es una posibilidad cercana. A fin de excluir esta eterna ausencia-presencia de la muerte, imponemos la interdicción, y nos encerramos en una vida inauténtica de la cual se ha excluido todo recordatorio de nuestra mortalidad. O más precisamente, le damos a la muerte ‘un lugar’. Puede ser en el arte, en el rito (religioso), en la fiesta – en breve en una variedad de espacios arreglados dentro de los cuales la muerte puede manifestarse.

No sorprende que el erotismo también tome un lugar privilegiado en la investigación por la transgresión. El erotismo se encuentra en el espectro más amplio de lo humano donde se ejerce la interdicción. El individuo toma forma al negar parte de sí mismo: “El hombre (paralelamente) se niega a sí mismo, se educa, rehúsa por ejemplo dar a la satisfacción de sus necesidades animales, este *libre* curso al cual el animal no impone ninguna reserva. [...] en tanto está el hombre, hay por una parte

el trabajo y por la otra la negación por las interdicciones de la animalidad del hombre”. (Bataille, 1957: 238) La interdicción que se impone el hombre excluyendo su propia animalidad es la negación de aquella parte natural de él mismo, incluyendo las aficiones y las necesidades animales que persisten en nosotros mismos.

Este mismo juego de la interdicción y la transgresión se encuentra también al macronivel del mundo entero. Para Bataille, el límite y la interdicción tienen el papel de delinear un espacio dentro del cual el individuo se puede mantener, pensar en su futuro y manipular su entorno. Su punto inicial es “[...] un hecho poco contestable: que el hombre es aquel animal que no acepta simplemente lo dado de manera natural, sino que lo niega.” (Bataille, 1957: 238) El hombre niega lo natural en sí mismo (mortalidad y pulsiones animales) y también la factualidad del mundo en el cual se encuentra arrojado. A su vez, el hombre busca crear y mantener su propio entorno del cual la naturaleza y lo incontrolable han sido expulsados.

A fin de posibilitar esta exclusión de una parte de lo dado de manera natural en el hombre, aquel dispone de una herramienta esencial: el trabajo. La frase citada anteriormente sigue así: “[El hombre] cambia así al mundo exterior natural, saca de ello los útiles y los objetos fabricados, los cuales constituyen un mundo nuevo, el mundo humano.” (ibid.) Con sus actos y sus palabras, el hombre constituye su propio mundo, su *Lebenswelt*, donde todo lo que le puede afectar en su humanidad ha sido expulsado. En y a través del trabajo, el hombre se encuentra en un mundo artificial, ordenado, racional. Así niega el mundo natural del cual hace parte y niega parte de sí mismo. En el trabajo, el hombre se hace hombre de la racionalidad. Y este mundo de la racionalidad solamente es posible por la exclusión de lo *irracional*. Es aquí que sirve la interdicción.

El hombre se cubre por el poder de la racionalidad, pero aquel hombre no coincide con ella. Desde luego, la transgresión es la manera en que el hombre al fin y al cabo reintegra lo que ha sido excluido. Aquel puede

invitar a reincorporar la interdicción y la transgresión en el mundo ordenado, neutralizando el espacio de la transgresión. Pero esto sería dar otra vez un papel de reconocimiento funcional a la transgresión y la interdicción, reincorporando así lo transgresivo dentro de la racionalidad. Tal como lo dice Bataille, “Las interdicciones sobre las cuales se funda el mundo de la razón no son, por lo tanto, racionales” (Bataille, 1957: 71). La interdicción y la transgresión escapan fundamentalmente al entendimiento humano.

El límite, hemos mencionado, existe para ser traspasado, pero ¿en cuáles momentos se tiende a tal movimiento? Ante todo, Bataille menciona que “existe en la naturaleza y persiste en el hombre un movimiento que siempre exceda los límites, y que jamás puede reducirse más que parcialmente” (Bataille, 1957: 46). El ‘individuo’ no es, por así decirlo, el hombre entero: se escapa al individuo una tendencia inherente al hombre de exceder a los límites del mundo del trabajo y de la propia individualidad. Aunque la interdicción es una construcción para mantener al individuo como forma, al mismo tiempo la transgresión es parte inevitable del hombre para no enteramente coincidir con su individualidad.

En varios momentos esta tendencia surge en el hombre, pero el origen de los límites ilustra bien al retorno. Para Bataille, en el fondo es la *actitud angustiosa* (“attitude angoissée”) que motiva desde el inicio al hombre a constituir una interdicción – una angustia que se experimenta ante todo en lo que llama *el movimiento ciego de la vida* (“le mouvement aveugle de la vie”, 1957: 96). ¿Dónde encontramos este ciego movimiento de la vida? En todo lugar donde el trabajo y el *logos* humano fallan y la naturaleza no se deja suprimir definitivamente. Y, paradójicamente, el individuo al mismo tiempo busca esta angustia, en aquellos momentos que se impone: “la más grande angustia, la angustia hasta la muerte, es lo que desean, para encontrar al final, más allá de la muerte y de

la ruina, la superación de la angustia” (1957: 98).¹¹ Parece que el hombre experimenta tanto una angustia como una atracción por la transgresión, las cuales se oponen y se relacionan. Por ambos lados, el hombre abandona su racionalidad y se abandona a la irracionalidad que está en él mismo, no con alguna intención deliberada (tal como el mantenimiento del yo o del mundo), sino más bien desprendido de toda intención posible. Solamente así el hombre puede mantenerse en el mundo: al *repudiar* aquel mundo en y a través de la transgresión.

Con ello, la transgresión está impregnada por una irracionalidad que no podemos, por definición, comprender. Pero esa misma irracionalidad no implica que la transgresión sea una simple caída en el caos. La transgresión no es la simple libertad de la interdicción y el abandono del hombre de su humanidad, volviendo a algún estado natural de libertad total. La transgresión en sí es muy determinada: “a tal momento y hasta ahí, aquel es posible es el sentido de la transgresión” (1957: 73-74). Se busca las interdicciones, se las transgrede; la transgresión se instaura, pero siempre en función de la angustia y la atracción desde la cual nace. La transgresión tiene sus propias reglas.

La dirección de la transgresión

Después de esta búsqueda de la naturaleza de la transgresión, la siguiente pregunta es por los dos lados del límite: ¿desde dónde y adónde se/nos mueve la transgresión? Según Bataille, ambos lados del límite se encuentran en el hombre, somos tanto parte del mundo de la interdicción como de la transgresión.¹² Esto nos

11 Bataille sigue: “Sin embargo esta superación de la angustia requiere de una condición: que la angustia sea a la medida de la sensibilidad que la llama. A los límites de lo posible, la angustia es deseada en el sacrificio. Pero al llegar a estos límites, el retroceso es ineludible.”

12 “De todo modo, el hombre pertenece al uno y al otro de estos dos mundos [interdicción y transgresión], entre los cuales su vida, a pesar de él mismo, se desgarra.” 1957: 46.