

METAFÍSICA DE LA FELICIDAD REAL¹

Alain Badiou

Introducción

Es sin dudas paradójal dar el título de *Metafísica de la felicidad real* a un libro que se ocupa sobre todo de discernir las tareas de la filosofía y que incluso se compromete, hacia el final, en la descripción de mis proyectos personales en lo que respecta a la filosofía. Un simple repaso de mis principales libros permite apreciar que mi filosofía está sin dudas construida, como cualquier otra, a partir de numerosos elementos aparentemente muy dispares, pero ella se distingue por la función activa de materiales raramente asociados a la felicidad, como la teoría de los conjuntos, la teoría de haces de conjuntos sobre álgebras de Heyting o aquella otra sobre los grandes infinitos. Y también de las revoluciones francesa, rusa, china, de Robespierre, de Lenin o de Mao, todas y todos marcados por el sello del terror. Y si no recorro a numerosos poemas considerados más herméticos que placenteros, aquellos por ejemplo de Mallarmé, de Pessoa, de Wallace Stevens o de Paul Celan. O tomo por ejemplo el amor verdadero, del cual desde siempre los moralistas y la gente prudente han observado que los sufrimientos que provoca y la constatación banal de su fragilidad hacen dudar de su vocación a la felicidad. Sin contar que algunos de mis principales maestros, por ejemplo Descartes o Pascal, Hegel o Kierkegaard, difícilmente pueden pasar, al menos en una primera lectura, por hombres felices. Hay poca relación entre todo esto y una vida tranquila, la abundancia de las pequeñas satisfacciones de la vida cotidiana, un trabajo interesante, un salario conveniente, una salud de hierro, una pareja floreciente, vacaciones que serán recordadas durante mucho tiempo, amigos muy simpáticos, una casa bien equipada, un auto confortable, un animal doméstico fiel y conmovedor, hijos encantadores y exitosos en la escuela, en breve, eso que se entiende ordinariamente y en todas las latitudes por ‘felicidad’.

Podría evidentemente protegerme, para legitimar esta paradoja, detrás de los maestros considerados a menudo como indiscutibles, por ejemplo Paltón y Spinoza.

El primero, en su *República*, hace de una prolongada educación matemática y de continuos ejercicios de lógica dialéctica una condición imperativa para todo acceso a las verdades. Tras lo cual demuestra que solo aquel que, abandonando su obediencia a las opiniones dominantes, se fie únicamente de las verdades de las cuales su pensamiento “participa” (es la

¹En Badiou, A., *Métaphysique du bonheur réel*, Paris, PUF, 2015

palabra de Platón) puede llegar a la felicidad. Como la dialéctica, de la cual la matemática es el preámbulo obligado, no es otra cosa que el movimiento racional y lógico del pensamiento, y que ese movimiento puede ser calificado de “metafísico” en el sentido original de la palabra (proviene de ‘más allá’ de lo que es reductible a una física científica), el lazo entre matemáticas, lógica y felicidad se encuentra enteramente fundado desde un punto de vista metafísico que asegura la coherencia de ese lazo. O aún: si de las matemáticas a la dialéctica y de la dialéctica a la felicidad la consecuencia es buena, se llamará “metafísica” el pensamiento completo de esta consecuencia. Y como la felicidad es el signo infalible de todo acceso a las verdades, y por tanto la meta real de una vida digna de ese nombre, se puede muy bien decir que el trayecto y su reflexión completa componen una metafísica de la felicidad real. El segundo, en su *Ética*, comienza por afirmar que si no hubiese sido por las matemáticas el animal humano habría permanecido para siempre en la ignorancia, lo que quiere decir que no tendría el acceso abierto a ninguna “idea adecuada” (es el léxico de Spinoza). O también, la participación inmanente del intelecto humano en una idea adecuada puede hacerse según dos regímenes, que Spinoza llama el “segundo género” y el “tercer género” de conocimiento. El segundo género procede por el camino arduo de las demostraciones, el cual apela a la lógica, mientras que el tercer género procede por una “intuición intelectual”, que es como la concentración en un punto de todas las etapas de un razonamiento, la captación inmediata, en Dios mismo, es decir en el Todo, de una verdad también deducible. Spinoza llama “virtud” (sin duda Platón diría “justicia”) al estado de un sujeto humano que alcanza el conocimiento acabado de una idea adecuada, porque fue capaz de acceder allí por el tercer género de conocimiento. En fin, la felicidad (Spinoza emplea la palabra latina “*beatitudo*”, que es más fuerte) no es otra cosa que el ejercicio del pensamiento verdadero, es decir la virtud: “la felicidad no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma”. En otras palabras, la felicidad es el afecto de lo Verdadero, el cual no habría existido sin las matemáticas y no habría podido concentrarse en una intuición si no se hubiese demostrado primero. De nuevo, matemáticas y lógica componen con la intuición intelectual eso que se puede perfectamente llamar una metafísica de la felicidad. En suma, toda filosofía, incluso y sobre todo si está apoyada en los saberes científicos complejos, las obras de arte novedosas, las políticas revolucionarias, los amores intensos, es una metafísica de la felicidad, o bien ella no vale que se le dedique una hora. ¿Por qué imponer al pensamiento y a la vida las formidables pruebas de la demostración, de la lógica general de los pensamientos, de la inteligencia de los formalismos, de la lectura atenta de los poemas más recientes, del compromiso arriesgado en las manifestaciones de masa, de los amores sin garantía, si no es porque todo esto es necesario para que exista finalmente la verdadera vida, aquella de la cual Rimbaud dice que está ausente, y de la cual nosotros sostenemos, nosotros filósofos, que revoca todas las formas del escepticismo, del cinismo, del relativismo y de la vana ironía del no incauto, y que ausente ella no puede jamás estarlo

totalmente, la verdadera vida? En lo que sigue doy mi propia versión de esta certeza, y lo hago en cuatro tiempos.

Procedo en primer lugar a una determinación general de eso que puede ser hoy el interés de la filosofía, si al menos ella sabe responder a las injunciones de la época. En otras palabras, aclaro las razones por las que un sujeto humano puede (de hecho, debe, pero ese es otro asunto) alimentar en él un deseo singular, que llamo muy simplemente el deseo de filosofía. A través de un análisis de las limitaciones contemporáneas, muestro que la situación de la filosofía está hoy a la defensiva, y que hay ahí una razón suplementaria de sostener el deseo. Bosquejo, procediendo así, las razones por las cuales ese apoyo está en relación con la posibilidad de una felicidad real.

En un segundo tiempo, para clarificar eso que nos forma en la dirección de una felicidad tal y de su lazo con el deseo de filosofía, hablo de la antifilosofía, ilustrada por toda una pléyade de brillantes escritores como Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Lacan. Mi tesis es que estos antifilósofos, generalmente escépticos en cuanto a la posibilidad de estar a la vez en lo verdadero y en la beatitud, e inclinados hacia la idea del gran valor del sacrificio, incluso inútil, nos son sin embargo necesarios para que nuestro clasicismo no se transforme en academicismo, el cual es el enemigo principal de la filosofía, y por tanto de la felicidad: el afecto en el cual el discurso académico se reconoce infaliblemente es en efecto el aburrimiento. Y son ellos, los grandes antifilósofos, quienes nos enseñan que todo eso que posee un verdadero valor se gana, no por el curso de los trabajos ordinarios y la adopción de las ideas dominantes, sino por el efecto, existencialmente probado, de una ruptura con la marcha del mundo.

En un tercer capítulo, me hago cargo de la pregunta que tanto el hombre moderno como el marxista convencido dirigen siempre a la filosofía: “¿Para qué sirven tus racionalizaciones abstractas? No es necesario que sentado desde tu habitación interpretes el mundo, pues es necesario transformarlo.” Entonces me pregunto qué quiere decir eso de “cambiar el mundo” y, suponiendo que se pueda, cuáles son los medios necesarios para hacerlo. Este análisis establece que existe un lazo subjetivo entre la existencia de una *respuesta* a la pregunta “¿cómo cambiar el mundo?” y la felicidad real. Ese lazo es establecido haciendo valer el sentido profundo de las palabras “mundo”, “cambio” y “cómo”, empresa que demuestra la forma en que nada, en la pregunta considerada, puede desconcertar o volver inútil la filosofía, más bien al contrario.

El cuarto y último tiempo es más subjetivo. Se trata de dar un ejemplo local de las estrategias y afectos de la filosofía: la etapa en curso de mi escritura-pensamiento filosófico. Recapitulo -sin perder de vista el lazo entre verdad y felicidad- las etapas anteriores de mi trabajo, entre *Teoría del sujeto* (1982) y *Lógicas de los mundos* (2006) pasando por *El ser y*

el acontecimiento (1988), y por tanto la puesta en lugar de las categorías fundamentales que son el ser-múltiple, el acontecimiento, las verdades y el sujeto. Indico en seguida los problemas en suspenso, singularmente ligados a la pregunta del “sujeto de verdad” captado en la inmanencia de su acto, y por tanto en eso que constituye, de alguna manera desde “el interior”, su felicidad singular. Sin disimular la extrema dificultad de lo que será el corazón del nuevo libro, titulado *La inmanencia de las verdades*, anuncio la pista que será seguida, y que es esencialmente aquella de una nueva dialéctica entre lo finito y lo infinito. La felicidad puede ser definida como *la experiencia afirmativa de una interrupción de la infinitud*.

Se trata en este breve y pequeño libro de desbrozar la vía para que la estrategia en filosofía pueda decir a cada quien: “Con esto podrás convencerte que pensar contra las opiniones y al servicio de cualquier verdad, lejos de ser el ejercicio ingrato y vano que te imaginas, es el camino más corto para la verdadera vida, la cual, cuando ella existe, se nota por una incomparable felicidad.”

Traducción: Roque Farrán



Filosofía y deseo de filosofía

Como muchos lectores lo saben -Rancière y sus amigos, de hecho, dieron antaño ese nombre a la hermosa revista que fundaron-, Rimbaud usa una expresión extraña: “las revueltas lógicas”. La filosofía es algo así: “una revuelta lógica”. Ella es la combinación de un deseo de revolución -la felicidad real exige que uno se alce contra el mundo tal cual es y contra la dictadura de las opiniones establecidas- y una exigencia de racionalidad, sin que la pulsión sublevada [révoltée] pueda llegar por sí misma al objetivo que se fija.

El deseo filosófico es, de modo extremadamente general, el deseo de una revolución en el pensamiento (tanto colectivo como personal), en vistas de una felicidad real que se diferencia de la satisfacción, es decir un semblante de felicidad. La verdadera filosofía no es un ejercicio abstracto. Desde siempre, a partir de Platón, se levanta contra la injusticia del mundo. Pero lo hace en un movimiento que protege los derechos de la argumentación y que, finalmente, propone una nueva lógica en el mismo movimiento por el cual separa lo real de la felicidad de su semblante.

Mallarmé nos propone el siguiente aforismo: “todo pensamiento engendra una tirada de dados”. Me parece que esta enigmática fórmula también designa a la filosofía. El deseo fundamental de la filosofía es pensar y realizar el universal, entre otras cosas porque una felicidad que no es universal, que excluye que ésta pueda ser compartida por cualquier

animal humano capaz de devenir sujeto, no es una felicidad real. Pero tal deseo no es el resultado de una necesidad, existe en un movimiento que implica siempre una apuesta, un compromiso riesgoso. En este compromiso del pensamiento, el componente azaroso resulta inexorable.

Así, tomamos de la poesía la idea de que hay cuatro dimensiones fundamentales del deseo que caracterizan a la filosofía, las cuales están singularmente orientadas hacia la universalidad de la felicidad: la revuelta, la lógica, la universalidad y el riesgo. ¿No se trata acaso de la fórmula general de un deseo de revolución? El revolucionario desea que el pueblo se subleve, que actúe de modo eficaz y racional, y no bajo el signo de la barbarie y la furia; que su sublevación tenga un valor internacional, universal, y no esté cerrado sobre una identidad nacional, racial o religiosa; finalmente, el revolucionario también asume el riesgo, el azar, la circunstancia favorable, lo que a menudo no sucede más que una vez. Revuelta, lógica, universalidad, riesgo: se trata de los componentes del deseo de revolución, del deseo de filosofía

Ahora bien, pienso que el mundo contemporáneo, nuestro mundo, a veces llamado el mundo “occidental”, ejerce una fuerte presión negativa sobre las cuatro dimensiones de tal deseo.

En primer lugar, nuestro mundo es un mundo en parte inapropiado o inapropiable para la revuelta, no porque no existan, sino porque lo que enseña o pretende enseñar es que se trata ya, en su forma realizada, de un mundo libre, o un mundo cuya libertad es el valor regente, o incluso un mundo donde no hay lugar para querer y esperar uno mejor (en un sentido radical). Por lo tanto, este mundo declara que arribó, con imperfecciones que se esforzará en corregir, al umbral de su liberación interna, íntima. Y que, en suma, en términos de felicidad, es aquel del cual podemos esperar las mejores proposiciones y las mejores garantías. Pero, como simultáneamente estandariza y comercializa las apuestas de esta libertad, la libertad que propone es una libertad cautiva de aquello a lo que está destinada en la red de la circulación de las mercancías. De modo que, en el fondo, no es apropiado ni a la idea de la revuelta para ser libre (viejo tema de la significación de toda revuelta), ya que de una cierta manera la libertad es propuesta por el mundo mismo, ni tampoco para aquello que podríamos llamar su uso libre, en tanto está codificada o precodificada en el infinito brillo de la producción mercantil y en aquello que instituye, a partir de ella, la abstracción monetaria.

He allí por qué este mundo tiene, en relación a las revueltas o la posibilidad de la revuelta, una disposición que podríamos llamar insidiosamente opresiva. Motivo por el cual su proposición relativa a la felicidad es ya sospechosa de corrupción latente. En segundo lugar, este mundo es inapropiado a la lógica, y ello principalmente porque está sumido

en la dimensión ilógica de la comunicación. La comunicación y su organización material transmite imágenes, enunciados, palabras y comentarios cuyo principio asumido es la incoherencia. La comunicación, tal como ella establece el reino de su circulación, deshace día tras día todo lazo y todo principio en una suerte de yuxtaposición inasumible y desligada de todos los elementos que acarrea. Se puede decir, así, que la comunicación nos propone de manera instantánea un espectáculo sin memoria y que, desde ese punto de vista, aquello que deshace más esencialmente es una lógica del tiempo.

Por ello sostendremos que nuestro mundo es un mundo que ejerce una viva presión sobre el pensamiento en su principio de consistencia y que, de cierta manera, le propone una suerte de dispersión imaginaria. Sin embargo, podemos mostrar -lo haremos, aunque en verdad todo el mundo lo sabe- que una felicidad real es del orden de la concentración, de la intensificación y no puede tolerar lo que Mallarmé llamó “esos parajes de lo vago donde toda realidad se disuelve” [ces parages du vague où toute réalité se dissout].

En tercer lugar, este mundo es inapropiado al universal, y esto por dos razones correlativas. Primero, porque la verdadera forma material de su universalidad es la abstracción monetaria o el equivalente general. En el dinero reside el único signo efectivo de todo lo que circula y se intercambia universalmente. Luego, porque, como sabemos, este mundo es al mismo tiempo un mundo especializado y fragmentario, organizado en la lógica general de las especializaciones productivas y en una enciclopedia de saberes de la que sólo un magro fragmento nos resulta accesible. Proponiéndonos simultáneamente una forma abstracta y monetaria del universal, y ocultando bajo esta forma una realidad especializada y fragmentaria, este mundo ejerce una viva presión sobre el tema del universal, en el sentido en que lo entiende la filosofía. Esto implica que su “felicidad” está reservada a determinados grupos y a individuos competitivos que no dejarán de defenderla como un privilegio heredado contra la masa de los que no se benefician con ella.

Y, finalmente, este mundo es inapropiado a la apuesta, a la decisión riesgosa, porque se trata de un mundo donde nadie tiene los medios de librar su existencia a un acontecimiento imprevisto. Así, lo que reina es la necesidad de un cálculo de seguridad. Nada es más sorprendente en este sentido que el hecho de que la enseñanza, por ejemplo, esté organizada de tal modo que vuelva cada vez más necesaria su organización curricular bajo el cálculo de la seguridad profesional y de su adecuación a las disposiciones del mercado de empleo. Y que de este modo, de alguna manera, se enseñe muy temprano que la figura de la decisión riesgosa debe ser revocada y suspendida en favor del cálculo cada vez más prematuro de una seguridad que en lo real, por lo demás, aparece incierta. Nuestro mundo libra la vida al cálculo minucioso y obligado de esta seguridad dudosa y ordena las sucesivas secuencias de la existencia en relación a este. Sin embargo, ¿quién no sabe que la felicidad real es incalculable?

Diría, entonces, que el deseo filosófico de una revolución de la existencia, si lo concebimos como nudo de la revuelta, la lógica, la universalidad y el riesgo, encuentra hoy cuatro obstáculos principales, cuatro presiones obligadas: el reino de la mercancía, el reino de la comunicación, la universalidad monetaria y la especialización productiva y técnica, todo ligado subjetivamente por el cálculo de la seguridad personal. Estos obstáculos pugnan por que la ineluctable idea de la vida verdadera, de la felicidad, sea reducida al semblante de una satisfacción consumista.

¿Cómo responde a este desafío la filosofía?, ¿puede hacerle frente? Para esbozar una *respuesta*, simplifiquemos radicalmente la situación filosófica mundial. Distinguiendo, entonces, tres corrientes principales.

En primer lugar, tenemos la corriente fenomenológica y hermenéutica que se remonta al romanticismo alemán y cuyos principales nombres contemporáneos, en sentido amplio, son Heidegger y Gadamer. En segundo lugar, la corriente analítica que se origina en el círculo de Viena con Wittgenstein y Carnap, y que domina hoy toda la filosofía universitaria inglesa y americana. Por último, contamos con la corriente posmoderna que toma préstamos de las anteriores y que ha sido, sin duda, la más activa en Francia, ya sea que se la vincule a Jacques Derrida o a Jean-François Lyotard. Ciertamente, hay en el seno de estas tres orientaciones fundamentales, innumerables mezclas, intersecciones, nudos y partes comunes, pero creo que tienen el mérito de dibujar una suerte de cartografía aceptable del estado de cosas. Lo que nos interesa aquí, es cómo cada corriente perfila o identifica el deseo de filosofía y sus posibles efectos creadores en el mundo real. Cuál es para cada corriente, entonces, la definición explícita o latente de la vida verdadera, cuyo afecto es la felicidad real.

La corriente hermenéutica le asigna a la filosofía el objetivo de descifrar el sentido de la existencia y del pensamiento, y podemos decir que su concepto central es el de interpretación. Hay palabras, actos, configuraciones, destinos históricos cuyos sentidos son oscuros y latentes, están velados, escondidos. Un método de interpretación buscará una clarificación de esta oscuridad, así como hacer advenir un sentido primordial, figura de nuestro destino en su vínculo con el destino del ser mismo. Si el operador esencial es el de la interpretación, es evidente que se trata de develar o de abrir a un sentido inauguralmente inaparente. La oposición final más importante de la filosofía de filiación hermenéutica es aquella entre lo cerrado y lo abierto. El destino de la filosofía es atenerse a la apertura al sentido latente y, por consecuencia, descomprimir o desocupar el pensamiento de su retraimiento en la clausura, la latencia y lo oscuro de su sentido. *El deseo revolucionario, en el pensamiento, es el de un claro. Y la felicidad real una figura subjetiva de lo Abierto.*

La corriente analítica le asigna a la filosofía el objetivo de realizar una estricta delimitación entre los enunciados que tienen sentido o están provistos de sentido y los que no lo tienen, entre aquellos que se tiene derecho a decir y los que resulta imposible decir, entre aquellos que pueden generar consenso en torno a un sentido compartido y aquellos que son incapaces de hacerlo. El instrumento capital aquí no es la interpretación, sino el análisis gramatical y lógico de los enunciados mismos; es por ello que esta corriente acudió con creces a la herencia de la lógica, incluso bajo su forma matemática. Se trata de un estudio de las leyes y de los recursos del lenguaje, siendo esta vez central el concepto de regla. Despejar la regla que autoriza el acuerdo sobre el sentido, esa es finalmente la apuesta esencial de la actividad filosófica. Diremos que aquí la oposición más importante no es entre lo cerrado y lo abierto sino entre lo que está reglado y lo que no lo está, aquello que es conforme a una ley reconocida y aquello que, sustraído a toda ley no identificable según una regla, resulta necesariamente ilusión y discordancia. El objetivo de la filosofía, bajo esta óptica, es terapéutico y crítico. Se trata de remover las ilusiones que nos dividen, los sinsentidos que generan separación y oposición. *El deseo revolucionario, en el pensamiento, es el de un reparto democrático del sentido. Y la felicidad real es el afecto de la democracia.*

Finalmente, la corriente posmoderna le asigna a la filosofía el objetivo de deconstruir las evidencias recibidas de nuestra modernidad. No se trata esta vez de hacer eclosionar un sentido latente, ni tampoco de separar el sentido del sinsentido. Se trata de mostrar que la cuestión misma del sentido debe ser dispuesta de otro modo y, por ello, de deconstruir su figura anterior, disolver las grandes construcciones que, particularmente en el siglo XIX y antes, fueron la idea de sujeto histórico, progreso, revolución, humanidad; mostrar que hay una pluralidad irreductible de registros y de lenguajes en el pensamiento como en la acción, pluralidad que no se deja reabsorber o unificar en una problemática totalizante del sentido. Centralmente, el objetivo del pensamiento posmoderno es el de deconstruir la idea de totalidad, a partir de lo cual la filosofía misma es puesta en cuestión, desestabilizada. De tal suerte que la corriente posmoderna va a activar sobre todo lo que podemos llamar prácticas mixtas o impuras. Va a situar el pensamiento sobre umbrales o sobre márgenes, en incisos. Y sobre todo, va a instalar la herencia del pensamiento filosófico en un juego que la enlaza al destino del arte. El deseo revolucionario es finalmente el de inventar nuevas formas de vida. Y la felicidad real no es más que el goce de sus formas.

Lo que nos interesa preguntarnos ahora es si hay rasgos comunes a estas tres orientaciones dominantes. Si, en la forma en la cual recogen el desafío que el mundo opone al deseo de filosofía, toman sobre tal o cual punto caminos paralelos o comparables.

Hay, en principio, un rasgo negativo muy importante. Las tres corrientes enuncian el fin de la metafísica, y así, de alguna manera, el fin de la filosofía misma, al menos en sentido clásico o, en palabras de Heidegger, en su sentido destinal. Para Heidegger hay clausura de

la historia de la metafísica. La filosofía está inhabilitada para seguir adelante en el campo de la metafísica. Y esta clausura es también la de toda una época de la historia del ser y del pensamiento. Podemos decir, a su vez, que al ideal de verdad que organizaba la filosofía clásica en torno a la definición tradicional de “búsqueda de la verdad”, lo sustituye la idea de una pluralidad de sentidos. Estoy profundamente convencido de que el periodo actual de la filosofía se organiza alrededor de la oposición decisiva entre verdad, categoría central de la filosofía clásica (o, si se quiere, de la metafísica), y la cuestión del sentido, suponiendo que es eso que adviene en la modernidad allí donde se cierra la problemática clásica de la verdad.

Para la corriente hermenéutica, la verdad es una categoría de la metafísica que debe ser reanimada en la dirección de un sentido destinal del ser. El mundo se compone de un entrelazamiento de interpretaciones que ningún ente trascendente puede dominar. El reino por venir de lo abierto nos libera de la univocidad abstracta que representaba la idea verdadera.

Para la corriente analítica, está claro que hay que abandonar el gran propósito de una “búsqueda de la verdad”. El único punto de partida es la configuración de los enunciados. El sentido es relativo a la gramática de referencia. Cuando queremos distinguir el sentido del sinsentido hay que referirse al universo de reglas en el que se opera. Hay, en consecuencia, muchos sentidos o muchos regímenes de sentido que son incomparables, precisamente lo que Wittgenstein nombró juegos de lenguaje. La pluralidad de juegos de lenguaje se opone explícitamente a la idea de una recolección transparente bajo el signo de la verdad.

Finalmente, la corriente posmoderna deconstruye el soporte tradicional de las verdades o aquello por lo que hay verdad, a lo que la filosofía le dio tradicionalmente el nombre de sujeto. Podemos decir que es un eje fundamental de la corriente posmoderna proponerse la deconstrucción, en tanto que producto de la metafísica, de la categoría de sujeto. No hay, entonces, sujeto por quien o para quien, o a partir de quien o de que, habría verdad. No hay más que ocurrencias, casos, advenimientos dispares y géneros de discursos heterogéneos para acoger estos casos dispares.

Así, las corrientes hermenéutica, analítica y posmoderna organizan una triple oposición entre el sentido, abierto y plural, símbolo de la modernidad, y la idea de verdad unívoca, tenida por metafísica y arcaica, incluso por “totalitaria”. Hasta aquí el rasgo negativo común. Considerado desde un punto de vista positivo, hay un rasgo común muy sorprendente: la importancia central del lenguaje. Es verdaderamente a través de y en la disposición de estas tres corrientes que se produjo lo que se ha dado en llamar el giro lingüístico de la filosofía occidental. Lugar central del lenguaje que, aquí también, va a ser organizado o

dispuesto de manera diferenciada en las tres corrientes, pero que es quizá su rasgo común más aparente. Para la corriente hermenéutica, evidentemente, la interpretación, la actividad interpretante, opera sobre todo a partir de actos de habla, actos de significación; y el lenguaje es, como último recurso, el sitio mismo donde se juega la cuestión de lo abierto. Es allí y en ningún otro lugar, es “de camino al habla” -“habla” que debe escucharse en el régimen de la interpretación- que se lleva a cabo nuestra disposición al pensamiento. Para la corriente analítica, la materia prima son los enunciados y, a fin de cuentas, la filosofía es una suerte de gramática generalizada bajo el signo de la fuerza de la regla; lo que hay son frases, fragmentos o géneros de discurso. La deconstrucción posmoderna, finalmente, es una acción lenguajera y escritural dirigida contra la estabilidad de las abstracciones metafísicas. Las tres corrientes colocan, por lo tanto, la cuestión del lenguaje en el centro absoluto de la filosofía como tal, y ya se trate de la interpretación, de la regla o de la deconstrucción en lo que respecta a la oposición entre habla y escritura, hay una asunción del lenguaje como aquello que podríamos llamar el gran trascendental histórico de nuestro tiempo. Diremos, en consecuencia, si queremos hacerlo simple, que la filosofía contemporánea en sus tendencias principales sostiene dos axiomas, que tal es su lógica constitutiva:

- Primer axioma: la metafísica de la verdad devino imposible;

- Segundo axioma: el lenguaje es el lugar crucial del pensamiento ya que allí está en juego la cuestión del sentido.

Estos dos axiomas organizan a su manera la oposición clave y esencial de la cuestión filosófica hoy, a saber la relación entre sentido y verdad.

Para plantear mi propia posición, diría que hay en estos dos axiomas -imposibilidad de la metafísica de la verdad y carácter constituyente de la cuestión del lenguaje- un gran peligro: la incapacidad de la filosofía de sostener a partir de ellos su propio deseo de cara a la presión que ejerce sobre éste el mundo contemporáneo. El peligro, en suma, de perder toda virtud revolucionaria y, por ello mismo, abandonar el motivo de la vida verdadera y el de la felicidad, para el solo provecho de la doctrina individualista e identitaria de la satisfacción.

Si la filosofía es centralmente una meditación del lenguaje, si se instala en la pluralidad de juegos de lenguaje y de sus codificaciones gramaticales, no logrará quitar el obstáculo que el mundo pone a la universalidad, a la vez por su especialización, fragmentación y abstracción. Ya que hay tantos lenguajes como comunidades y actividades. Los juegos de lenguaje son, en efecto, la regla del mundo, y sabemos hasta qué punto la circulación entre ellos es difícil. Pero que los juegos de lenguaje sean la ley de nuestro mundo precisamente prohíbe -en tanto la filosofía propone, contra la ley del mundo, una revolución en el pensamiento- que esos juegos sean el lugar donde se forme el

imperativo filosófico. O, entonces, y esto puede ser peor, si la filosofía acepta instalarse en esa primacía del lenguaje, tendrá que elegir un único lenguaje que la pueda salvar. Sabemos que Heidegger, en parte, se comprometió en esta vía cuando enunció el privilegio de la lengua alemana como tal, en su capacidad de dar resguardo a lo abierto y por el hecho de que era la lengua que venía a relevar la lengua griega. Sin embargo, instalarse en la pluralidad de los juegos de lenguaje y de sus reglas, o que se enuncie el privilegio radical de una lengua singular como aquello en lo cual descansa la autenticidad del sentido, no suprime el desafío que el mundo contemporáneo le opone a la vocación de la filosofía por el universal.

Desde Platón, en el *Cratilo*, se ha anunciado que la filosofía tenía a cargo no partir de las palabras sino, mientras pudiera, de las cosas mismas. Entiendo que este imperativo es, en efecto, un imperativo transtemporal de la filosofía, y que toda la cuestión pasa justamente por saber cómo podemos partir no del lenguaje sino de las cosas mismas. La filosofía analítica privilegió de manera unilateral los lenguajes de tipo científico, es decir aquellos que eran los más inmediatamente apropiables en reglas lógicas. Y ha hecho de estos lenguajes paradigmas de la delimitación del sentido, ya que, como sabemos, en los lenguajes científicos la regla es explícita, mientras que en la mayor parte del resto queda implícita. Sin embargo, incluso allí, el privilegio unilateral y paradigmático de los lenguajes donde la regla es explícita no nos permite sostener el desafío presentado a la universalidad, por el hecho de que nada nos indica *a priori* que la universalidad va necesariamente acompañada del carácter explícito de las reglas. Eso debería ser probado por su propia cuenta, y no lo es desde el momento en que la regla sólo hace ley en cuanto a la cuestión de la delimitación del sentido. Por otro lado, si la categoría de verdad es abandonada o resulta inoperante, la filosofía no podrá hacerle frente al desafío de una existencia sometida a la circulación mercantil o al ilogismo de la comunicación. Ya que -y he allí un punto difícil, pero sobre el cual estoy profundamente convencido- al infinito brillo de la circulación de las mercancías, a esta especie de pluralidad flexible a la que el deseo se encuentra encadenado, no podemos más que oponerle el punto de detención de una exigencia que sería incondicional. Todo lo que en este mundo está bajo condición cae sobre la ley de circulación de objetos, del dinero y de las imágenes. E interrumpir este principio de circulación -a mi entender una exigencia radical de la filosofía contemporánea y la condición primera de una vía hacia la felicidad real- no es posible a menos que estemos en grado de enunciar o asumir que hay un punto de detención incondicional, es decir una Idea estratégica absolutamente antagónica a esta circulación y a la subjetividad egoísta e ignorante. Esta Idea estratégica se llama desde hace dos siglos la Idea comunista, y apenas si empezamos a entrever su alcance a pesar de las experiencias épico-trágicas que la encarnaron durante un tiempo -algunos decenios del siglo XX-, demasiado cortas, por cierto, para esgrimir cualquier tipo de

sentencia. Al menos para quien no tiene un apuro infinito por devenir (o volver a devenir) un publicista del orden mercantil.

Pero, a un nivel más abstracto o menos inmediatamente político, pienso que a la inconsistencia mediática o comunicante de las imágenes y de los comentarios no se puede oponer más que la tesis según la cual existen al menos algunas verdades, y que su búsqueda paciente, bajo la superficie brillante de lo que se da y circula, es el imperativo al que se debe someter la filosofía si no quiere ser ella misma comprometida y desmembrada en la inconsistencia de la comunicación.

Haré, finalmente, la siguiente pregunta: ¿qué sentido tendría apostar la existencia, sustraerla del imperativo de un cálculo de la seguridad personal, lanzar los dados contra la rutina, exponerse a cualquier peligro, si no es en el mínimo nombre de un punto fijo, de una verdad, de una Idea o de un valor que nos prescribe este riesgo? Y sin este punto de apoyo, ¿cómo imaginar la forma genérica de la felicidad de un sujeto, cualquiera sea este? Confrontada a la apuesta y a la incidencia del azar, por donde la existencia se compromete en su propia novedad, es necesario e ineluctable tener un punto fijo de resguardo y apoyo. Para mantener las cuatro dimensiones del deseo de filosofía (revuelta, lógica, universalidad y apuesta) contra los cuatro obstáculos que el mundo contemporáneo les presenta (la mercancía, la comunicación, la abstracción monetaria y la obsesión securitaria), es exigible que superemos las tres orientaciones filosóficas dominantes: la analítica, la hermenéutica y la posmoderna. Hay, en efecto, en estas tres opciones algo demasiado apropiado al mundo tal cual es, algo que refleja exageradamente su fisonomía. Y, comprometida en estas opciones, organizada por ellas, la filosofía apoyará, aceptará la ley de este mundo, sin darse cuenta de que, en definitiva, esta ley exige la desaparición de su deseo.

Mi proposición es, por tanto, romper estos marcos de pensamiento, reencontrar o constituir en configuraciones renovadas un estilo, o una vía filosófica que no sea aquella de la interpretación, ni la del análisis gramatical, ni tampoco la de los umbrales y equívocos de la deconstrucción. Se trata de reencontrar un estilo filosófico fundador, decidido, en la escuela de lo que ha sido el estilo filosófico clásico de un Descartes, por ejemplo. Por supuesto, no se trata de dar aquí mucho más que una aproximación primera de lo que podría ser el despliegue de una filosofía que haría frente al desafío del mundo preservando la radicalidad de su propio deseo. Se leerá para esto último mis grandes tratados filosóficos: *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*, o en todo caso sus versiones abreviadas, *Manifiesto por la filosofía* y *Segundo manifiesto por la filosofía*. Quisiera, no obstante, indicar dos orientaciones o dos temas.

En primer lugar, postularemos que el lenguaje no es el horizonte absoluto del pensamiento. Cierto, el lenguaje, la lengua, o una lengua, es siempre el cuerpo histórico de una filosofía.

Hay una figura singular de encarnación, una tonalidad, un color que refleja el horizonte de la lengua. Pero postularemos que la organización en pensamiento de la filosofía no es inmediatamente tributaria de la regla lenguajera en la que opera. Y, en este sentido, restauraremos la idea de que la filosofía es transmisible universalmente. La idea de la transmisibilidad universal ha sido nombrada por Jacques Lacan como matema. La hagamos valer para lo que aquí decimos. Conservando el ideal de la transmisión universal, enunciaremos que el ideal de la filosofía debe ser, en efecto, el matema. El matema se dirige a todos, es universalmente transmisible, atraviesa las comunidades lingüísticas y lo heterogéneo de los juegos de lenguaje sin privilegiar ninguno, admitiendo la pluralidad de sus ejercicios pero sin recorrer él mismo esta multiplicidad o establecerse en ella. Tampoco se alinearán al ideal formal del lenguaje científico, construirá en su propio campo su figura de universalidad.

En segundo lugar, postularemos que el rol propio, irreductible, singular de la filosofía es establecer en el discurso un punto fijo, más exactamente, encontrar o proponer un nombre o una categoría para tal punto fijo. En mi propia disposición filosófica retomé la vieja palabra “verdad”, pero poco importa la palabra, lo que cuenta es la capacidad de una proposición filosófica cualquiera para establecer un incondicionado de este orden. Nuestro mundo está marcado por la velocidad y la incoherencia. La filosofía debe ser lo que nos permite decir -el momento donde hay que poder decir siempre llega-, por una suerte de interrupción o cesura de esta rapidez o esta incoherencia, que esto está bien y que esto otro no. El establecimiento del punto desde donde podamos hablar así, es la apuesta más imperiosamente necesaria de la filosofía. A mi criterio, entonces, hay que reconstruir filosóficamente, sin restauración y sin arcaísmos, a prueba de la acontecimentalidad moderna, la categoría de verdad, y en consecuencia, la de sujeto. Habrá que hacerlo de tal modo que no se trate de una restauración de la metafísica sino de una redefinición o de un nuevo despliegue de la filosofía misma, en un campo categorial que autorice el pensamiento del punto fijo.

Una tarea muy importante es que, en estas condiciones, la filosofía debe tener la vocación de ralentizar el pensamiento, de establecer su propio tiempo. En sus tendencias contemporáneas, la filosofía se extenua siguiendo el tren del mundo. Está cautiva del tiempo moderno, que es a la vez discontinuo, segmentado y rápido. La vocación de la filosofía, mientras sea capaz, es establecer un tiempo que se dé el tiempo, es decir un pensamiento que se dé el tiempo de la lentitud de la investigación y de la arquitectónica. Esta construcción de un tiempo propio es, a mi parecer, el principio directivo del estilo que podemos exigir de la filosofía hoy. Allí también la experiencia más ordinaria viene a nuestro auxilio: ¿ser amo del propio tiempo no es, desde siempre, una condición de la felicidad?, ¿no es aquello que los amos han siempre negado a la masa de dominados? El asalariado, del cual el comunismo propone desembarazar a la humanidad, ¿no fue siempre representado como una condición infausta de lo que sería, precisamente, la imposición violenta de un

tiempo heterogéneo? ¿Las revueltas obreras no han puesto en cuestión frecuentemente la puntualidad, el control de asistencia y acceso, las cadencias? Toda felicidad real supone una liberación del tiempo.

En numerosas corrientes contemporáneas, especialmente en la hermenéutica y, aun más todavía, en la corriente posmoderna, hay una promoción o un elogio de la disposición fragmentaria del discurso filosófico. Esta promoción se enraíza en particular en un modelo nietzscheano. Pienso que, por razones de circunstancia o de oportunidad, simplemente porque el mundo nos lo impone, hay que restituirle a la filosofía un principio de continuidad. Ya que el fragmento es, en el fondo, una modalidad a través de la cual el discurso filosófico se somete ciegamente a la fragmentación del mundo mismo y por el que, de cierta manera, deja que la abstracción monetaria y mercantil represente el único principio de continuidad. Es indispensable, entonces, que la filosofía desarrolle su propia lentitud intrínseca y restaure la continuidad del pensamiento, a saber, el principio de decisión que la funda conjuntamente con el tiempo racional que la liga.

Preguntémonos ahora si bajo estas condiciones mismas hay una posibilidad de ver a la filosofía (con toda evidencia en peligro) llegar a sostener el desafío del que hablábamos al comienzo, a sostener su deseo. La filosofía está enferma, de ello no hay dudas, y los golpes que le asestaron son, como siempre, correlativos de dificultades internas. Me parece que -y estas serán las razones optimistas que puedo avanzar- a este enfermo que, en un cierto sentido, no cesa de anunciar él mismo estar más enfermo de lo que dicen, a este enfermo que anuncia su muerte próxima e, incluso, su muerte ya advenida, a este muerto, el mundo contemporáneo -el mundo, al menos una parte de este mundo- le ejerce una presión indiscriminada para destruir su deseo al mismo tiempo que le demanda paradójicamente que siga vivo. Como siempre, la significación del mundo es equívoca. Por una parte, el sistema general de la circulación, de la comunicación, de la seguridad, está orientada hacia el debilitamiento del deseo de filosofía. Por otra, paradójicamente, crea y organiza de manera contradictoria en su interior una demanda que se dirige sin ton ni son a la posibilidad de la filosofía. ¿Por qué esto?

En principio, hay una convicción creciente, en todo caso en aquellos que intentan habitar la autonomía de su propio pensamiento, de que las ciencias humanas no están o no estarán en grado de reemplazar a la filosofía, tanto en su disposición disciplinaria como en la naturaleza singular de su deseo. Hubo un tiempo en el que la idea extendida, una de las figuras del tema del fin de la filosofía, era que una suerte de antropología general, normada por el ideal de la ciencia y que subsumiera a la sociología, la economía, la politología, la lingüística, la psicología “científica”, e incluso al psicoanálisis, podía sustituir a la filosofía: otro modo de decir que habíamos alcanzado el fin de la filosofía. Creo que lo que acontece ahora es que

las ciencias humanas se despliegan como lugar de medios estadísticos y de configuraciones generales que no permiten tratar o abordar realmente, en pensamiento, lo singular, la singularidad. Pues bien, en la singularidad, si lo pensamos bien, es donde siempre se encuentra el hogar de la decisión, y toda decisión, en última instancia, en tanto que decisión verdadera, es una decisión singular.

No hay, en sentido estricto, decisión general. Y en lo que respecta a aquello que compromete una verdad o que compromete a una verdad (o lo que se sostiene de un punto fijo), es del orden de la decisión, es siempre también del orden de la singularidad. Se dirá, entonces, que la pregunta es si resulta posible formular una filosofía de la singularidad que sea, por esta misma razón, capaz de ser también una filosofía de la decisión y la apuesta.

En segundo lugar, cada uno tomó consciencia, en efecto, de la ruina de los grandes sujetos colectivos, ruina, nuevamente aquí, en el pensamiento. No se trata tanto de la cuestión de saber si estos sujetos han existido, existen o existirán, sino más bien del hecho de que las grandes categorías que permitían aprehender al sujeto colectivo parecen estar hoy saturadas y ser incapaces de animar verdaderamente el pensamiento, se trate de figuras del tipo “progreso histórico de la humanidad” o de grandes sujetos de clase -como el proletariado- concebidos como realidades objetivas. Esto convoca a cada uno a lo que yo llamaría la necesidad de decidir y de hablar en nombre propio, sobre todo cuando se trata de responder a lo que el surgimiento de una nueva verdad les exige. Pero evidentemente, la necesidad de decidir y de hablar en nombre propio, sobre todo cuando la cuestión es política, exige, para esta decisión, un punto fijo, un principio incondicional, una Idea en común que sostenga y universalice la decisión primitiva.

Es necesario que cada uno, en nombre propio, aunque abierto a compartir su palabra de manera organizada con otros, pueda pronunciar que esto es verdadero, que esto otro es falso, o que eso está bien o eso está mal. Si entonces se requiere de nosotros una filosofía de la singularidad, también se requiere, en este sentido, una filosofía de la verdad.

En tercer lugar, somos contemporáneos de una expansión de pasiones comunitaristas, religiosas, racistas y nacionalistas. Evidentemente se trata del reverso de la destrucción de las grandes configuraciones racionales del sujeto colectivo. Del estremecimiento y caída de estas grandes configuraciones, de la ausencia provisoria pero dolorosa de la Idea comunista, ha resultado que remonta a la superficie una suerte de vasija oscura que imaginariza totalidades de recambio (para evitar precisamente tener que pronunciarse en nombre propio) y que busca confiarse según protocolos de delimitación, de exclusión y de antagonismos a sujetos arcaicos, cuyo retorno se hace cada vez más amenazante.

Así las cosas, resulta absolutamente cierto que la filosofía debe conferir a lo incondicionado o al punto fijo del que debe sostenerse, una figura racional, así como mostrar que no porque haya una defección de las configuraciones racionales previas del destino histórico colectivo se debe abandonar la virtud de la consistencia racional del pensamiento. Entonces, también se le debe pedir a la filosofía, para lo cual está capacitada, que proponga una figura renovada, una figura fundadora de la racionalidad que sea homogénea al mundo contemporáneo.

Y finalmente, última cosa, del mundo, tal como lo conocemos, cada uno tiene una mínima consciencia de su precariedad extraordinaria. Hay, además, una paradoja, ya que se presenta en cierto sentido como el mejor de los mundos posibles, habiéndose concluido que todo otro mundo, tal como ha sido buscado bajo el paradigma de la revolución o de la emancipación, se ha revelado criminal y ruinoso. Pero al mismo tiempo, este mundo que se presenta como el mejor de los mundos posibles, es un mundo que se sabe extraordinariamente vulnerable. Es un mundo que está expuesto. No es para nada un mundo fundado en la estabilidad durable de su ser. Es, más bien, un mundo que se conoce poco a sí mismo y que se confía a leyes demasiado abstractas como para no ser expuesto a la catástrofe de acontecimientos que no sabría recibir o acoger. Después de todo, la guerra devasta países enteros sin interrupción desde hace cincuenta años y merodea cada vez más por los parajes del egoísmo “occidental”.

En vistas de esta vulnerabilidad peligrosa del mundo, que hace que proponga a todo momento, además de su ley general de circulación y de comunicación, una suerte de extranjerías inenabrazables y monstruosidades disparejas; en vistas de este mundo que, finalmente, en una especie de sorprendente ceguera respecto a sí mismo puede bascular de un momento al otro, aquí o allá, o en cualquier lado, entre la violencia, la guerra o la opresión, pienso que la filosofía debe ser capaz de acoger o pensar el acontecimiento mismo, no tanto la estructura del mundo, el principio de sus leyes o el principio de su cierre, sino cómo el acontecimiento, la sorpresa, la requisición y la precariedad pueden ser pensables en una configuración que permanezca racional.

De allí por qué, al precio de una cierta ruptura con la corriente hermenéutica, analítica y posmoderna, pienso que la demanda a la filosofía, desde el interior de la precariedad infinita de este mundo, es la de hacer la apuesta de una filosofía decidida, fundadora, que sea al mismo tiempo una filosofía de la singularidad, una filosofía de la verdad, una filosofía racional y una filosofía del acontecimiento. Lo que se le requiere es, entonces, proponer, como refugio o revestimiento del deseo de filosofía, lo que podemos llamar un nudo racional de la singularidad, el acontecimiento y la verdad. Este nudo debe inventar una nueva figura de la racionalidad, ya que se sabe que anudar singularidad y acontecimiento a verdad, es en tanto tal, en la tradición clásica, una paradoja. Es precisamente esta paradoja la

que debe tratar centralmente la filosofía contemporánea si quiere proteger su propio deseo y volver a decir de manera constructiva y generalizada a la humanidad entera el famoso aforismo de Saint-Just, “la felicidad es una idea nueva en Europa”.

Aquello que intenté mostrar en otra parte es que este nudo racional de la singularidad, el acontecimiento y la verdad constituye por sí mismo una nueva doctrina posible del sujeto. Contra la idea de que el sujeto co-pertenece a la metafísica y debe ser, como tal, deconstruido, enunció que, en la medida en que es concebido precisamente como la diferencial última donde se anudan racionalmente singularidad, acontecimiento y verdad, podemos y debemos proponer al pensamiento y al mundo una nueva figura del sujeto cuya máxima sería, en el fondo, la siguiente: un sujeto es singular porque es siempre un acontecimiento el que lo constituye en una verdad. O, aún más, un sujeto es al mismo tiempo un sitio de racionalidad posible y lo que podríamos llamar el punto de verdad del acontecimiento. Y, finalmente, que este acontecimiento no es de felicidad más que por un sujeto, por aquello que de un individuo acepta devenir sujeto.

Estas tesis no son, de algún modo, más que la diagonal formal de la empresa filosófica de la que intento dar aquí los considerandos y el programa. Si abordamos las cosas del pensamiento y del mundo a partir de una filosofía constituida de este modo, filosofía que enuncia que la singularidad del sujeto reside en aquello que resulta un acontecimiento que lo constituye en una verdad, podemos decir que, en cierto sentido, la metafísica está en ruinas o, bien, terminada, pero no que sus categorías están todas obsoletas. Diremos también, por tanto, siempre partiendo de una filosofía tal, que ciertamente la metafísica está arruinada, pero que la deconstrucción de la metafísica también está arruinada y que el mundo necesita de una proposición filosófica fundadora que se establezca sobre las ruinas conjuntas de la metafísica y de la figura dominante de la crítica de la metafísica.

Por todas estas razones, considero que el mundo contemporáneo tiene más necesidad de filosofía de lo que ésta misma cree. Esto se vuelve poco sorprendente si hacemos el diagnóstico de que sus corrientes contemporáneas dominantes son demasiado confluentes con la ley del mundo. Y que, siendo demasiado confluentes con la ley del mundo, han fracasado en decirnos lo que puede ser la vida verdadera. Al fin de cuentas, lo que el mundo demanda a la filosofía resulta, para estas corrientes, inaparente. Para volverlo aparente hace falta una interrupción en la filosofía misma, es decir una interrupción del propósito que ella sostiene sobre su propia tarea.

La máxima podría ser: terminar con el fin. Y terminar con el fin supone que una decisión sea tomada. Ningún fin termina de sí mismo, el fin no finaliza, el fin es interminable. Para poner fin al fin, para terminar con el fin, hace falta que una decisión sea tomada, y a esta

decisión, busco darle los puntos de apoyo y los elementos de validación en aquello que el mundo le demanda a la filosofía.

No niego en absoluto que la filosofía esté enferma, puede ser que incluso, después de todo, teniendo en cuenta la amplitud del programa y la dificultad que hay para sostenerla, esté en sus últimos estertores. Pero el mundo le dice a esta convaleciente, sin que haya necesidad de apelar aquí a un salvador o a un milagro -es al menos mi hipótesis-, el mundo le dice a esta convaleciente: “Levántate y anda”. Andar, bajo el imperativo de una Idea verdadera, nos destina a la felicidad.

Traducción: Daniel Groisman