

## Entre filosofía badiouana y *sofística* lacaniana El sujeto más acá del fratricidio

Daniel Groisman

Que una filosofía sólo pueda ser contemporánea si y sólo si es composable con Lacan, es una de las afirmaciones más conocidas con las que Badiou evoca su fidelidad al psicoanálisis. Fidelidad que, según él, se va tramando en el “*enredo*” provocado por su obra entre filosofía y psicoanálisis.

Tal afirmación, por supuesto, merecería ser interrogada en la confrontación quizá un poco abstracta de ambos autores, con variadas acentuaciones en sus “*etapas*”. Aquí, sin embargo, más que concentrarnos en esa tarea, sostendremos sobre todo la pregunta por la *relación* misma entre filosofía y psicoanálisis, intentando no caer de forma precipitada en la hipotética defensa de “un lado o del otro”. Porque es precisamente en esa relación tensa entre los dispositivos donde, para nosotros, algún objeto a pensar puede saltar al encuentro.

### **No hay relación sexual**

*Lo que enuncio del sujeto como efecto mismo del discurso excluye absolutamente que el mío se vuelva sistema. Muy por el contrario, lo difícil de este discurso es indicar por su propio proceso cómo él mismo está gobernado.*

Jacques Lacan

A nuestro criterio, y para comenzar *in medias res*, la sistemática badiouana sostiene una continuidad con Lacan sólo bajo el supuesto de

una disyunción que lograría desprender en un punto claro y distante el pensamiento (ontológico), de la materialidad (óptica) de su enunciación. O, en términos afines a sus dos obras magnas, lo *ontológico* de lo *ontológico*. Por eso Badiou, aun después de haber tomado nota progresivamente de las críticas a un posible “binarismo”<sup>1</sup> entre el ser y el acontecimiento, puede decir lo siguiente sobre su apropiación de Lacan:

Encontré a Lacan desde mediados de los años cincuenta, por la lectura, que me ha impactado, del reporte de Roma, en la revista *La Psychanalyse*. He tenido enseguida el sentimiento de que había allí un pensamiento inventivo mayor, sin tener jamás la necesidad de ‘verificarlo’ en el espacio de la cura analítica, o de entrar en el laberinto de las escuelas de psicoanálisis (...) Para mí Lacan era conceptos, fórmulas e ideas, depositados en textos, igual que Platón o Gödel<sup>2</sup>.

Este es el punto sobre el que debemos indagar, porque para que Lacan sea subsumido en “conceptos, fórmulas e ideas” algo ha de perderse. Pero, ¿qué es lo que se pierde? Y eso que se pierde (como en cualquier apropiación lectora, por cierto) ¿es esencial o simplemente accesorio? Y, más importante aún, ¿esencial o accesorio para quién?

Creo que la controversia entre Barbara Cassin y Badiou en torno a Heidegger puede ayudarnos a dilucidar por analogía esta cuestión. Porque allí, uno en posición de sofista (logología) y el otro de filósofo (ontología) – dos tradiciones que tensionan la cuerda lacaniana – ponen a rodar *in concreto* sus presupuestos.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, dice explícitamente: “La producción global del sujeto fiel (...) no debe hacer perder de vista los signos locales de ese presente, la experiencia inmediata e inmanente del hecho de que se participa, aunque más no fuere de manera elemental, del devenir de una verdad, de un cuerpo-sujeto creador. Esos signos son, en su contenido, nuevas relaciones intramundanas y, en su forma antropológica, afectos”. Badiou, A., *Lógicas de los mundos*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p.95. Ya más adentrado en la lógica, “yo mostré (...) que la lógica formal (o analítica) es una simple derivación de la lógica trascendental (o sintética). De tal suerte que nunca hay por qué distinguir, en la actividad creadora de un pensamiento, entre su forma y su contenido” (Ibíd., p. 271). O, incluso con algunos datos autobiográficos, véase el apartado “Lógica del sitio: hacia la singularidad” (Ibíd., p. 401).

<sup>2</sup> Badiou, A., *El balcón del presente*, Siglo XXI, México, 2008, p.96.

¿De qué se trata fundamentalmente esta querrela? Se trata de argumentar si la adhesión de Heidegger al nazismo es una condición más o menos “inherente” a su pensamiento o si podemos decir, por el contrario, que es sólo “la pequeñez de una convicción (...) [o] la particularidad corta de miras de un profesor de provincias”<sup>3</sup> que contrasta, inevitablemente, con la universalidad y la grandeza de su pensamiento. Como ya se habrá intuido, Cassin sostiene lo primero, Badiou lo segundo. Para ella, incluso, la lengua alemana resulta inseparable de “la posibilidad del nazismo”, mientras que para él “como siempre, la lengua no determina gran cosa”. Además, para ella, la relación de Heidegger con las mujeres (por un lado cazador de estudiantes y por otro sostenedor de un matrimonio santo), su relación al lugar (el famoso terruño no contaminado por el abismo indiferente al pensamiento de la vida moderna *à la* Berlín) y su relación con la universidad (“las incesantes intrigas de gabinete y el desinterés profético del pensamiento solitario”) son la alfombra que saluda la llegada del rector nacionalsocialista; para él, en cambio, debemos pensar finalmente que en Heidegger “hay una paciencia de existir más esencial que sus avatares”. O sea, en resumen, para ella lo Pequeño, los microacontecimientos<sup>4</sup>, son el soporte existencial de lo Grande, y para él, importa sobre todo lo que logra desprenderse finalmente de lo Pequeño, el legado de la “insólita estrella” del pensamiento.

Nos permitamos introducir otra perspectiva del campo semántico desplegado por la dupla Cassin-Badiou, procediendo como el físico Murray-Gell-Mann, quien al explicar amablemente la relación de similitud de las matemáticas aplicables a las partículas subatómicas y a la fuerza gravitacional (lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande) apela al ejemplo que le resulta más natural: las capas de una cebolla<sup>5</sup>. Porque, en efecto, aquí se trata exactamente de lo mismo, aunque la diferencia (eso sí,

---

<sup>3</sup> Heidegger, *El nazismo, las mujeres, la filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2010, p.52.

<sup>4</sup> En *Lógicas de los mundos*, en la sección “informaciones”, hay una expresión despectiva de Badiou respecto al Kierkegaard más anti-filósofo, que viene al caso: “la proyección especulativa de avatares microscópicos”. Op.cit...., p.610.

<sup>5</sup> “*Nature conformable to herself*”, disponible en: [http://tuvalu.santafe.edu/~mgm/Site/Publications\\_files/MGM%20117.pdf](http://tuvalu.santafe.edu/~mgm/Site/Publications_files/MGM%20117.pdf)

pequeña diferencia!) es el lenguaje con el que la distancia entre las capas de la cebolla es recorrida: la matemática para el mundo físico y la lengua natural para el mundo social –aun si Badiou en *Lógicas de los mundos* propone su lógica trascendental para pensar este grado de diferencias en la aparición de los entes intramundanos (su “relacionalidad”).

Pero dejando de lado por un momento que esa distancia pueda ser recorrida matemática y lógicamente, vale preguntarse: ¿qué relación existe entre lo Grande y lo Pequeño en nuestro mundo lingüístico acebollado?, ¿hay continuidad o discontinuidad entre sus capas? Y si acentuáramos la continuidad, ¿de qué manera el lenguaje daría cuenta del pasaje de unas capas a otras? O si, por el contrario, acentuáramos la discontinuidad, ¿qué y cuáles serían sus vasos comunicantes?, ¿habría algo así como vasos comunicantes? Y volviendo sobre el caso concreto: en los escritos altamente especulativos de Heidegger, ¿acaso podría olerse, a fuerza de desmalezar la selva, el tufo de –por qué no– las cebollas hervidas por Elfriede alguna noche de verano?

Pregunta que sólo podría resultar antipática en una academia mucho más que vegetal. Porque todo esto, en efecto, está en las inmediaciones de la disputa entre el filósofo y la sofista, algo que también puede traducirse como el problema de la dicotomía particular/universal que retorna sintomáticamente en los debates filosófico-políticos y que transparenta el problema de hasta dónde se extiende y se solapan la particularidad biográfica, cultural e histórica con la trayectoria de un pensamiento universal (izable)<sup>6</sup>.

En este sentido, no es vano recordar antes de proseguir, que como en el método nietzscheano, para nosotros se trata de “alcanzar un punto secreto en el que es la misma cosa una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento”<sup>7</sup>. Sobre todo, porque las líneas de fuerza de una vida (“el

---

<sup>6</sup> Destaquemos que lo “izable”, las banderas “izables” en el mundo global, es el innegable componente de poderío nacional sobre el pensamiento y la enunciación. Sin embargo, en consonancia con el espíritu de este escrito, no se trata de discriminar simplemente de dónde proviene un pensamiento (pura determinación biográfica, histórica, nacional) sino de no universalizarlo (purificarlo) tan ligeramente, como si en él no se confundiera el *quién* lo dice con el *qué* dice.

<sup>7</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p.140.

hábito de unos libros, de una llave, de un cuerpo entre los otros”, diría Borges) también son una forma de pensamiento. De esta manera, la filosofía no puede explorar impunemente las geografías ascendentes (particular/universal), ni las raíces del subsuelo (sustancia/accidente) sin remitirse también a la superficie difícil de aprehender entre las palabras y las cosas que *deja* el rastro de una singularidad. Precisamente la superficie sobre la que resultamos –y a la que estamos– sujetos.

Así, no se trata del *Un* pensamiento heideggeriano, aquel que se desentiende de las particularidades infamantes del profesor de provincia y llega immaculado a las librerías del mundo. Se trata del entramado complejo de particularidades y universalidades que la obra de Heidegger *singulariza*, adquiriendo múltiples sentidos a la luz de la historia, tan irreductibles como equívocos.

Slavoj Žižek toma una fotografía interesante de esta discusión que nos llevará nuevamente a nuestro tema principal. Dice: “si la universalización apresurada propone una Imagen casi universal cuya función es cegarnos a su determinación histórico-simbólica, la historización apresurada nos ciega al núcleo real que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones”<sup>8</sup>. Esta idea, precisamente, es muy adecuada para mapear la recepción que hace Badiou de Lacan, más tendiente a desplumarlo en el agua hirviendo de la universalidad filosófica que a dejarse afectar por el *pavoneo* (con todas las letras) de una experiencia que requiere necesariamente de las vueltas y recorrido material de cualquier enunciación. Porque precisamente allí reside uno de los puntos de divergencia entre él y Lacan, en los *sentidos* materiales y múltiples de una enunciación. Hasta dónde dejará traslucir cada quien en su escritura (en sentido amplio) que las palabras son afectos que reverberan sobre los cuerpos. Y hasta dónde existe un real de cada sujeto que, más allá de que se explicita o no, también es relevante para la política.

La pregunta, por lo tanto, adviene: ¿es que ahí se separa el dispositivo psicoanalítico y el dispositivo de la política, cada uno constituyendo un campo unitario, o más bien se vuelve necesario contaminar tanto los esce-

---

<sup>8</sup> <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-215739-2013-03-14.html>

narios como para, aun reconociendo sus especificidades, hacerlos en un punto indiscernibles? Nuestra respuesta se sitúa, cada vez, en la reformulación de la pregunta.

El movimiento inaugural del dispositivo psicoanalítico freudiano consistió, a grandes rasgos, en notar que había determinación significativa en el campo de la sexualidad, que los síntomas eran un producto inconsciente que se podía disolver o modificar parcialmente en movimientos interpretativos y que, por consiguiente, no había un dominio puro de la fisiología separado del lenguaje. Así como tampoco se trataba de una psicología, si entendemos por eso las diversas reificaciones del comportamiento humano en tablas de normalidad y estadios filogenéticos localizables, de alguna u otra manera, en “la psique”. De hecho, la vía por la que Freud ingresa al campo del inconsciente, es decir, el *désir* de la histérica, echa luz sobre un punto esencial: el deseo por excelencia se trama en la trama misma de lo que se va diciendo<sup>9</sup>. Los pensadores posfreudianos y poslacanianos, entre ellos Badiou, han hecho un movimiento en cierta medida análogo: ya no se trata más del cumplimiento voluntario de una teleología histórica inscrita en los individuos que participan de una sociedad y por lo tanto la persecución de un *fin* programático de la historia, sino de reconocer que donde hay sujeto, es porque hubo impasse de la estructura, y algo ha de ser inventado.

Ahora bien, localizar ese impasse de la estructura no es una producción meramente voluntaria y epistémica, si lo fuera nos olvidaríamos nuevamente de lo que, por otro lado, *enseña* un análisis, nos olvidaríamos que hay marchas y contramarchas en el recorte del objeto a, que hay límites al decir, que hay una diferencia abismal entre la comprensión reflexiva de un problema (enunciado) y su asunción inconsciente (enunciación). Por lo que una y otra vez hay que lidiar con un doble estatuto del signo<sup>10</sup>, su estar

---

<sup>9</sup> “En efecto, el rasgo diferencial de la histérica es precisamente éste: en el movimiento mismo de hablar, la histérica constituye su deseo. De modo que no debe sorprender que Freud haya entrado por esa puerta en lo que, en realidad, eran las relaciones del deseo con el lenguaje, y que haya descubierto los mecanismos del inconsciente”. Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.20.

<sup>10</sup> Cfr. Le Gaufey, Guy, *El objeto a de Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2013.

cargado de sedimentaciones previas que nos llevan a usarlo en términos de representación (damos cuenta de un referente que si bien no es por sí mismo, de alguna manera “está ahí”) y la posibilidad nunca del todo clara de que aparezca cierta autonomía respecto al referente (la *primeridad* del signo)<sup>11</sup>, una resignificación, o en el mejor de los casos un cierto fulgor que deberá ser alojado en la creación de una lengua algo divergente de la lengua naturalizada.

Badiou, a pesar de propiciar conceptual y efectivamente en su propuesta filosófica este entrecruzamiento de dispositivos (sin, sin embargo, volverlos indiscernibles)<sup>12</sup>, sostiene una escritura que no busca pensar con las determinaciones significantes ni entremedio de ellas sino *contra* ellas. O, para decirlo de otra manera, hay una disposición de pensamiento que, sobre todo después de su *Teoría del sujeto* (1975/1979), no busca alojar el carácter fantasmagórico, homófono y caprichoso del significante sino que intenta exorcizarlo, volverlo una suerte de complemento explicativo de los axiomas y razonamientos lógicos. Es cierto, allí también hay una intencionalidad manifiesta que no podemos obviar: quitarle el carácter aurático que le fuera impreso a la lengua en los años de la sutura de la filosofía al poema. Sin embargo, eso no impide que, al dejar de lado esta dimensión traicionera de la lengua, Badiou caiga en la paradoja que indica Heidegger, precisamente uno de los responsables de tal sutura:

En el fondo, el hablar y el escribir son algo curioso; la verdadera conversación, el diálogo auténtico, es un puro juego de palabras. Resulta lisa y llanamente pasmoso el ridículo error de las personas que imaginan hablar por las cosas mismas. Pero lo propio del lenguaje, a saber, que se ocupa de sí mismo y nada más, todos lo ignoran. Por eso el lenguaje es un mis-

---

<sup>11</sup> Cfr. Guy le Gaufey, *El notodo de Lacan, consistencia lógica, consecuencias clínicas*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007, p. 167.

<sup>12</sup> Badiou estaría en desacuerdo con volverlos indiscernibles ya que esto desubicaría a la filosofía, la volvería hacia una errancia que la obligaría a confundirse con otras disciplinas regionales. Y ese desacuerdo no es menor (¡es quizá todo el proyecto badiouano!), aun si la pregunta central para nosotros no sería si la filosofía es un cuerpo unitario detrás de sus posibles “disfraces”, sino más bien, y por sobre todas las cosas, ¿en qué condiciones pensamos mejor al sujeto político en cuestión?

terio tan maravilloso y fecundo: que alguien hable por el mero hecho de hablar, y justamente entonces exprese las más magníficas verdades. Pero que quiera, al contrario, hablar de algo preciso, y a la sazón la lengua maliciosa le hará decir los peores absurdos, las sandeces más grotescas. También a ello se debe el odio que tanta gente sería siente por el lenguaje. Advierten su petulancia y su diablura; pero lo que no advierten es que la cháchara sin ton ni son y su abandono tan desdeñado son, en verdad, el aspecto infinitamente serio de la lengua<sup>13</sup>.

Esto implica que no obstante los esfuerzos teóricos de Badiou por llevar la filosofía, entre otras cosas, a la altura de las invenciones psicoanalíticas (su “composibilidad” con Lacan), la dimensión sistemática de su ópera magna—*El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*— (es decir, su recorrido argumentativo lineal, su fidelidad deductiva, su “cartesianismo”, o, como dice él, “la triple jurisdicción de la voluntad sistemática, del paradigma matemático y del deseo creciente de claridad”)<sup>14</sup> eclipsa el carácter fragmentario y huidizo del sujeto de lo *real* de *lalangue*. Es decir, en la demostración matemático-céntrica de lo que excede al ser (sujeto y verdad) — si aceptamos la ecuación matemática=ontología—, se pierde la dimensión irreductible de la lengua en la enunciación y se la pone en posición de meta-lenguaje respecto al concepto. Es decir, bajo la pretensión de “dar cuenta de objetos discursivos como si la lengua no los subsumiera en un único y mismo nivel del que la subjetividad cognoscitiva también depende en última instancia”<sup>15</sup>. Por eso el proyecto de Badiou en *Lógicas de los mundos* es subordinar la “pequeña lógica lingüística y gramatical” a una Gran Lógica como “teoría general de los objetos y de las relaciones”<sup>16</sup>.

Cuando decimos *lalangue*, nos referimos a la materialidad misma del lenguaje, a las unidades mínimas de la lengua más allá de su donación de sentido. Esto incluye también, en las referencias de Lacan, el balbuceo del niño con la lengua antes de la articulación “correcta” de los significantes,

---

<sup>13</sup> Citado en Cassin, B. *El efecto sofisticado*, FCE, Buenos Aires, 2008, p.96.

<sup>14</sup> Badiou, A., *El balcón del presente*, Op.cit..., p.15.

<sup>15</sup> Mattoni, S., *Las formas del ensayo en la Argentina de los años '50*, Universitas, Córdoba, 2003, p.28.

<sup>16</sup> Badiou, A. *Lógicas de los mundos...*, op.cit, p.115.



a su lalación. Materialidad del lenguaje, por ende, que no remite al juego de las diferencias de significantes bien conformados entre sí (lingüística saussureana), sino a la determinación fonemática, sonora, incluso anagramática, del significante *puro* sobre el sentido (lingüistería lacaniana) y que resuena fantasmáticamente en el pentagrama de cada sujeto.

Pongamos un ejemplo: el chiste viene a liberar su *gracia* no sólo por el juego diferencial entre significantes (el “sentido” más llano del chiste, su encadenamiento razonado) sino por la materialidad misma con la que el chiste es urdido (las palabras elegidas, su disposición, su reverberación, la voz, su entonación, los entresijos, los silencios, el cuerpo del cómico). El chiste muestra, tanto como un matema o un nudo, algo de lo real, de lo imposible de capturar plenamente en el sentido si no es a través de un instante de ver (o reír). Y ese instante de ver (o reír) puede variar por completo ante el más mínimo cambio de letra.

Tanto el nudo borromeo, como el matema, son recursos para la formación del analista y la “mostración” de lo real. Se podrá decir, y es cierto, que el matema o el nudo se logran transmitir más integralmente, sin tanto revoloteo por el sentido, pero “las cosas”, no obstante, siempre suceden de otra manera, siempre hay otra manera de decirlas. Y la lengua siempre va a estar allí para meter la cola. Por eso Lacan no se cansaba de decir “*ce n’est pas ça*” (esto no es eso), porque si “esto” fuera “eso” no habría más nada que decir y todo por acumular<sup>17</sup>. Por otro lado, coincidimos con Le Gaufey cuando dice, las “remisiones a las matemáticas, por instructivas

---

<sup>17</sup> Así lo dice respecto al matema, por ejemplo: “No veo por qué me arriesgué a escribir este S (A/), no es un Matema, es una cosa absolutamente de mi estilo, en fin dije eso como pude, en imitación de matema, si podemos decir. Pero hemos visto muy bien, precisamente al escuchar a Petitot, que el matema, no es eso. Lo que no quiere decir, que a pesar de todo, yo no sea responsable de las salidas de un cierto número de letras que se parecen mucho a matemáticas”. Journées de l’École freudienne de Paris: « Les mathèmes de la psychanalyse » Paru dans les Lettres de l’École, 1977, n° 21, pp. 506-509. Disponible en: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque/Bilingues/Cierrejornadasmatemas.pdf> [Je ne vois pas pourquoi je me suis risqué à écrire ce S (A/ ) i; ce n’est pas un mathème, c’est une chose tout à fait de mon style ; enfin j’ai dit ça comme j’ai pu, en imitation si l’on peut dire de mathème. Mais on a bien vu, précisément en écoutant Petitot, que le mathème, ce n’est pas ça. Ça ne veut pas dire quand même que je ne suis pas responsable d’un certain nombre d’issues de lettres qui ressemblent fort à des mathèmes]

que puedan ser al proponer denominaciones e imágenes no demasiado engañosas, también nos extravían a veces al tomar como guía un saber demasiado seguro, demasiado impresionante, que falsea el juego de la metáfora, siempre de ida y vuelta<sup>18</sup>.

No hay pureza de lo real, no hay una cualidad intrínseca de lo real, la pureza sólo pertenece a los dispositivos de pensamiento. Así, lo real puede ser mostrado con nudos o evidenciado en el habla. Lo importante es que siempre se tratará de una dialéctica entre mostrar y decir, entre el mutismo de lo real y la glosolalia parlanchina de un desplazamiento infinito por las asociaciones de la lengua. Si uno apunta a lo real de lo simbólico a través de lo imaginario de unos nudos, el otro apunta a lo real de lo simbólico a través de lo imaginario de la letra. Los dos hacen sentido inevitablemente, antes o después. Los dos son formas de transitar la experiencia del pensamiento, ambas necesarias e insuficientes por sí mismas.

Por eso coincidimos con la lectura crítica que hace Ed Pluth<sup>19</sup> de la idea de Milner sobre lalangue, el pasaje que hace este último de pensar que allí hay un saber de lo real (por oposición a un saber de lo simbólico propio del campo de la lingüística) a desestimar, en *La obra clara*, que allí pueda haber pensamiento (sólo habría puro goce zombi). Para Pluth, en cambio, como para nosotros, lalangue aporta una herramienta para pensar, muestra cómo lo que ocurre a nivel de las materialidades lingüísticas brutas condiciona e inspira las posibilidades del pensamiento. Y, ante todo, muestra que en el decir se abre siempre otro decir, imposible de totalizar. Era, por supuesto, lo que hacía ver Lacan (después de todo también podemos llamarlo Lalan) con sus famosos retruécanos y calambures, sus juegos de palabras que mostraban los “abismos polisémicos”<sup>20</sup> tan odiados

---

<sup>18</sup> Le Gaufey, G., *El notodo de Lacan, Consistencia lógica, consecuencias clínicas*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007, p. 191.

<sup>19</sup> “An adventure in the order of things: Jean-claude Milner on lalangue and Lacan’s Incomplete Materialism”, disponible en línea: <http://www.lineofbeauty.org/index.php/s/article/viewFile/48/112>

<sup>20</sup> La expresión es de George Steiner, quien refiriéndose a Heráclito (el oscuro) dice: “el retruécano, el juego de palabras, la sinonimia engañosa comunican los abismos polisémicos, la constante movilidad de los fenómenos y su supuesto equivalente lingüístico”. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, FCE, Buenos Aires, 2010, p.40.

por aquellos universitarios para quienes pensar parecía ser neutralizar las palabras.

Sólo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras – y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología– soy como pensamiento. Mi pensamiento no se regula según mi voluntad, se le agregue o no por desgracia. Está regulado. En mi acto no apunto a expresarlo, sino a causarlo. Pero no se trata del acto, sino del discurso (...) En el entre-sentido<sup>21</sup> – escúchenlo tan obsceno como puedan imaginarlo– está el ser del pensamiento<sup>22</sup>.

Si Lacan tendía en sus últimos años a “mostrar” cada vez más a través de los nudos, no lo hacía sin un acompañamiento de “elucubración” a través de juegos con la lengua, violando sistemáticamente la prohibición wittgensteiniana de no decir nada sobre aquello de lo que mejor es callar. Sobre todo porque es necesario, también, parodiar el mero “mostrar” de los nudos, que librados a su propio designio llevan a imitar el mutismo de lo real sin mucho enlace con los otros registros (más allá de que el nudo en sí mismo también sea RSI). Por eso la pregunta de Pluth es pertinente: “Quizá sea la mostración de los nudos borroméos lo que deba ser considerado el comentario paródico, y no el juego de palabras”<sup>23</sup>. Porque, ¿por qué habría que echar por tierra el esfuerzo de Lacan por darle otro estatuto a la lengua, siempre vapuleada por las costumbres de psicoanalistas embrutecidos o de (filósofos) analíticos asexuados y políticamente correctos? Está claro de todas maneras que, como decíamos, se trata de una dialéctica, y bajo ningún punto de vista de una parodia unilateral.

Dicho esto, y volviendo a Badiou, creemos que lo que opera por detrás de su sostenimiento del matema y abandono de las aberturas hacia y de la lengua, es la separación tajante de lengua y verdad: “No creo necesario plantear que el proceso de verdad del cual todo sujeto es un fragmento

---

<sup>21</sup> “Hay homofonía entre *sens* (sentido) y *sein* (seno), y juego de palabras con *obscène* (obsceno)”. La traductora del seminario omite aquí que la palabra seno en francés (*sein*) se escribe igual que ser en alemán.

<sup>22</sup> Lacan, J. *De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p.13.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s/n. Traducción mía.

local sea absolutamente dependiente de la forma lenguajera”<sup>24</sup>. ¿Por qué? Porque, en última instancia, “lo que puede decirse del ser es disjunto de lo que puede decirse de la verdad”<sup>25</sup>. Así lo dispone su libro ontológico fundamental *El ser y el acontecimiento* (1988). Y aun si luego esa tesis puede matizarse, como ya dijimos, remarcando no sólo el instante acontecimental (lo que disjunta) sino el proceso de subjetivación *qua* proceso (el devenir cuerpo de una verdad en un mundo), es posible decir sin ambages que la problemática del significante como vehiculizador de afecto y como portador silencioso de la pulsión quedará relegada para Badiou a un orden pre-subjetivo, en tanto cualquier subjetivación (política, artística, amorosa o científica) implica, de nuevo, la indiferencia al lenguaje. “La verdad sólo existe si es indiferente en él [lenguaje]”<sup>26</sup>.

Es esa *spaltung*, esa división abrupta entre la verdad que horada el ser y la lengua del ser, la que obliga a Badiou a proponer un “más allá”<sup>27</sup> de Lacan en *El ser y el acontecimiento*: “Lo que faltó en Lacan [...] fue hacer depender radicalmente la verdad de la suplementación de un ser-en-situación, a través de un acontecimiento separador del vacío”<sup>28</sup>. La verdad, para decirlo en otras palabras, habría quedado en Lacan del lado del síntoma y no de la creación pura. Para Badiou, en cambio, “La hiancia, entonces, está del lado de la creación, no del lado del síntoma, y no creo que el ‘caso’ de Joyce – ‘Joyce-el-sinthome’, dice Lacan– baste para disipar una en el otro”<sup>29</sup>.

Para nosotros, este esfuerzo de separación puede leerse como una consecuencia (incluso retórica) del giro ontológico-matemático con el que Badiou impulsa su distancia de la “sofística contemporánea”, la cual reduce el carácter suplementario de una verdad a un mero efecto de lenguaje y sus determinaciones agonales o, en el mejor de los casos, a un síntoma. Así, Lacan, según esta mirada, estaría basculando entre dos extremos: la

---

<sup>24</sup> Badiou, A. *Condiciones*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p.103.

<sup>25</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2007, p.393.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.475.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.429.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 476. El subrayado es nuestro.

<sup>29</sup> Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op.cit..., p.527.

formalización de lo real (topología del sujeto del inconsciente) y el puro juego de la diferencia significante. Ontología y sofística.

El giro matemático de Badiou como un giro de acentuación sobre la formalización del concepto de sujeto, no sucede entonces sin consecuencias (estéticas, retóricas, políticas, éticas). Y una de ellas es que, como en todo giro, hay problemas que se invisibilizan y otros que surgen por añadidura. Respecto a lo primero, podemos decir lo siguiente: lo que resulta invisibilizado en una teoría formal del sujeto es su cara libidinal, su sobre-determinación pulsional y significante. Respecto a lo segundo, y no sin relación a lo anterior, una reintroducción inevitable de la idea de progreso: en tanto no se trata de ir más allá del giro lingüístico, o del pensamiento de alguien –en este caso Lacan – sino, más bien, pensar lo impensado por éste. Así como tampoco se trataría de indicar aquí un “más allá” de Badiou acudiendo a la *lalangue* sino, con la ayuda de esta, pensar lo impensado por el primero. Ya que el pensamiento, de alguna fallida manera, es lo que queda impensado por un sujeto para otro sujeto. No hay progreso, hay pérdida (lo impensado) y ganancia (lo que da que pensar lo impensado), ganancia que, por supuesto, dará otra pérdida *and so on*<sup>30</sup>.

La ética del psicoanálisis se sostiene *entre* estas dos caras de la historia que, casi por definición, están dispuestas para no mirarse de frente. Así lo refería Lacan: “¿cuáles son las implicaciones políticas de la búsqueda psicoanalítica? En todo caso, que no hay progreso. Lo que se gana de un lado se pierde del otro. Como uno no sabe lo que se ha perdido, cree que se ha ganado”<sup>31</sup>. No se trata entonces de volver un semblante nostálgico hacia las ruinas de lo perdido, ni tampoco jactarse en la grandilocuencia de lo ganado sino de buscar el punto de encuentro en el que se hace un lugar efectivo al no saber de lo que se pierde en el saber de lo que se gana. Roque Farrán, acentuando una lectura que busca no reducir a Badiou al

---

<sup>30</sup> A su modo aquí lo dice Heidegger: “La doctrina de un pensador es (...) lo in-expresado en sus expresiones; y lo in-expresado se ofrece al Hombre, precisamente para que, en gracia de ello, use y gaste su ser” (Doctrina de la verdad según Platón, disponible en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf>).

<sup>31</sup> Jaques Lacan, 1975, Conferencia dictada en la Universidad de Yale. Disponible en línea: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2009/12/jacques-lacan-conferencia-en-la.html>

giro matemático sino trabajarlos en el anudamiento de sus conceptos, propone un deslinde interesante. Dice: “para evitar confusiones o malentendidos innecesarios, debemos hacer una triple distinción entre: a) palabras o términos, b) conceptos o categorías, c) dispositivos o discursos. Así podremos articularlos mejor, seguir su mutua imbricación, sin confundirlos o establecerlos de manera rígida en niveles jerárquicos estratificados”<sup>32</sup>. Agregamos algo: la medida de imbricación (sin confusión o estratificación jerárquica) entre palabras, conceptos y dispositivos es tan singular y está tan sobredeterminada por el estilo de cada lectura que resulta imposible establecer una norma a-priori. De hecho, en el sinsentido de una palabra puede esconderse la puerta de entrada a un concepto, o en un concepto, por ejemplo, esconderse el síntoma de un dispositivo que podría leerse con otro dispositivo. Precisamente allí reside la riqueza de la composibilitación de diversas prácticas que propone la filosofía badiouana y que Farrán se encarga de resaltar.

Leer a Badiou, para nosotros, sin embargo, no es sólo leer sus conceptos, sino leer de qué manera él mismo “es leído” por sus conceptos, de qué manera sus conceptos entran en contradicción entre sí. Porque un autor no es sólo conceptos, dispositivos y palabras [o “conceptos, fórmulas e ideas”], sino deseo. Un autor es un deseo y un estilo, y hay que poder circunscribirlos entre los conceptos, dispositivos y palabras. No por nada, es medular la circunscripción del deseo de Freud en la lectura que Lacan hace de su obra<sup>33</sup>. Sin ella no hay punto de quiebre entre Freud y Lacan.

Hay que interrogar, entonces, el deseo de Badiou, su deseo de sostener una filosofía que, como Platón, dispone guardias fronterizos que deben estar siempre alerta respecto a la sofística. Parafraseando a Lacan cuando comienza a situar el deseo de Freud, nos preguntamos entonces: ¿por qué suerte de privilegio el deseo de Badiou ha podido encontrar en la Filosofía í a

---

<sup>32</sup> Farrán, R. “Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología, y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica”, *El laberinto de arena*, Río Cuarto, Vol.1, Núm.1, Verano/Otoño, 2013, p.9.

<sup>33</sup> “Si queremos que el análisis se sostenga en pie es esencial remontarse a este origen [la puerta de entrada de Freud al inconsciente]”. Lacan, J. *Los cuatro conceptos fundamenta-*

*les del psicoanálisis*, Op.cit..., p.20.

“clásica”, es decir aquella que reivindica el duelo a muerte con todas las formas de la sofística, su puerta de entrada? Y esto así, ¿hay algo que se pueda traficar por la frontera sin por ello caer en un relativismo ramplón y en una creencia obsecuente en el giro lingüístico?

### **La verdad hermana de goce, ¿Badiou primo lejano de Lacan?**

*La rudeza de los ecos que recibió la introducción de este término [objeto “a”] sigue siendo para mí la garantía del orden de eficacia que yo le confiero, de acuerdo con el pasaje repetido, célebre, de Marx, donde este se deleita en los tiempos en que ubicaba en el desarrollo de su teoría la oportunidad de ver nadar la encarnación viviente del desconocimiento.*

Jacques Lacan

Así se refiere Badiou a la relación entre anti-filosofía y sofística. Vale la pena citar el párrafo entero:

Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior – que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más– pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan<sup>34</sup>.

Este apartado de *Lógicas de los mundos* resulta interesante porque pone sobre el tapete la cercanía casi indiscernible entre sofística y anti-

<sup>34</sup> Badiou, A., *Lógicas de los mundos*, Op.cit..., p. 594.

filosofía. La primera, podríamos decir, centrada en el relativismo perceptivista (no hay verdades sino decires con “efectos” de verdad) y la segunda abocada, entre otras cosas, a mostrarle al filósofo que no le presta la mandíbula a la verdad universal, sino que su decir está situado históricamente y sitiado por una forma singular de goce<sup>35</sup>. Esto es, que no hay un decir inocente, un decir *sinn* pecado, un decir sin que alguna manzana caiga del árbol. Por eso, la pregunta de Badiou debería volver hacia él en forma invertida: ¿cuál es el riesgo que corre el filósofo al no acordarle casi ninguna valía al forzamiento retórico y la enunciación, a la babélica *confusión* de la(s) lengua(s)?

Para nosotros, el riesgo es perder de vista el “objeto a” que, psicoanalíticamente hablando, es el sujeto mismo, o, más bien, dejar en la sombra la última de “las tres cualidades que lo singularizan: no especular, parcial y pulsional”<sup>36</sup>. Precisamente la pulsional, la que remite al goce, a lo que dinamiza al sujeto a nivel del inconsciente y que resulta primordial en la experiencia de la clínica. Mostrar una sola parte, el deseo, es quedarse con la cer(t)eza del postre, tapando el hervor silencioso de la pulsión de muerte, lo que de cada enunciado “es posible presenciar [como] un drama en miniatura, un torneo o competencia, un modelo a escala de lo que el psicoanálisis ha tratado de concebir como las dimensiones rivales del deseo y de la pulsión”<sup>37</sup>.

Los significantes se despliegan en torno a y despliegan el “objeto a” que, como resto mítico del encuentro de cada quien con la lengua, no hace más que apuntar una y otra vez a una pérdida, la pérdida de[I] Ser o de[I] Uno. Ese objeto que se arrastra en la significación, es entonces una huella de lo que se pierde y de aquello que condiciona la relación al propio deseo. Tal pérdida no es, por lo tanto, simplemente la imposibilidad de que haya universo (clausurado) de discurso como lo demuestra por ejemplo Badiou en *Logicas de los mundos*, sino también una marca a nivel del afecto. El significante vehiculiza afectos porque estuvo y está desde siempre *afectado* por el modo singular de ese encuentro y esa pérdida para el sujeto.

<sup>35</sup> Recordemos, a propósito, el juego homofónico que hace Lacan con el filósofo Santo Tomás: *Saint-homme, synthome*.

<sup>36</sup> Le Gaufey, G., *El objeto a de Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2013, p.15.



<sup>37</sup> Dólar, M., *Una voz y nada más*, Manantial, Buenos Aires, 2007, p.88.

Ahora bien, ¿cuáles son las razones de Badiou para abandonar esa pérdida, o dicho de otra manera, habilitar la pérdida de la pérdida? He aquí una aproximación: “el objeto ha introducido poco a poco, en el pensamiento de Lacan, una especie de apuntamiento a lo inaccesible, por lo cual se puede decir que lo real domina sobre lo simbólico, con el mismo movimiento que hace que la cuestión del goce –del destino de las pulsiones–viene a subsumir aquella del deseo. En ese sentido, y en mi lenguaje, el pensamiento de Lacan está cada vez más cerca de una ontología negativa”<sup>38</sup>.

Es que una ontología negativa o una teología negativa, con el cuidado de no caer en la idolatría de lo inefable, se vuelve “la única imaginable si basamos una ética en el objeto a, vale decir, en el deseante”<sup>39</sup>. Una ética que, como decíamos con Lacan, presta atención a lo que se sustrae al desir. “No hay sentido más que del deseo (...) no hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra”<sup>40</sup>. Ya que el objeto a, para decirlo torpemente, sería algo así como lo que está a la mano de un manco. O, parafraseando a Bloch cuando se refiere a la escritura de Hegel, una vasija llena de bebida fuerte pero que no tiene asas.

Por eso, la opacidad que signó la escritura y transmisión lacaniana en las que el objeto no es otro que lo que para el sujeto resulta impenetrable, es más bien constitutiva. “Las verdades que nos importan y no poco, están condenadas a ser oscuras”<sup>41</sup>. Es una condena, no es una elección<sup>42</sup>. Se

---

<sup>38</sup> Badiou, A., *El balcón del presente*, Op.cit..., p.97.

<sup>39</sup> Allouch, J. *Contra la eternidad*, Ogawa, Mallarmé, Lacan, Cuenco del plata, Buenos Aires, 2009, p.74.

<sup>40</sup> Lacan, J., *El reverso del psicoanálisis*, Op.cit..., p.64. [*Il n'y a de sens que du desir (...) Il n'y a de vérité que de ce que cache ledit desir de son manque, pour faire mine de rien de ce qu'il trouve*].

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>42</sup> “Esta es la razón por la que el estilo de Lacan – hecho de polifónicos ecos verbales y niveles heterogéneos de conceptualización- no debería ser simplificado ni abolido, juega un papel esencial en un discurso que intenta mimar la opacidad del inconsciente mientras nos deja flotar sobre un denso océano de palabras a las que convoca como un médium. Sobre todo, esta complejidad debería ser utilizable de tal manera que resulte *gozada*”.

Rabaté, M. *Lacan literario. La experiencia de la letra*, Siglo XXI, México, 2007, p.22. trata de mostrar cada vez y en cada acto de enunciación, que el sujeto de la lengua es lo que se va escribiendo a tientas, en la elocuencia de lo no dicho y lo dicho, en el entredicho. “Porque somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje (...) Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados”<sup>43</sup>. Esta concepción del lenguaje y del estilo no es, entonces, ornamental respecto a lo que intenta pensarse. En este sentido, Foucault da en la tecla:

Pienso que el hermetismo de Lacan se debe al hecho de que quería que la lectura de sus textos no sea simplemente una ‘toma de consciencia’ de sus ideas. Quería que el lector se descubriera a sí mismo como sujeto de deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo<sup>44</sup>.

Si hubiera una simple “toma de consciencia”, una lengua forzada hacia lo inmediato, la enseñanza de Lacan se reduciría a una “teoría” del sujeto, “en el sentido en que esta cubriría por completo algo que en un momento dado se volvería aparente”<sup>45</sup>. Y allí, precisamente, sería la catástrofe que se busca evitar constantemente: la consciencia y el Yo retornando como instancias decisivas en la elaboración de un saber. Retorno que Lacan asociaba no poco frecuentemente al discurso universitario y filosófico: “El mito del Yo Ideal, del Yo que domina, del Je por el que al menos algo es idéntico a sí mismo, a saber, el enunciador, es precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad. De todo enunciado universitario de cualquier filosofía – aunque fuese la que en rigor se podría señalar que más se le opone, o sea, si fuera filosofía el discurso de Lacan– surge irreductiblemente la Yo-cracia”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Lacan, J., *El reverso del psicoanálisis*, Op.cit..., p. 70.

<sup>44</sup> Foucault, M. *Dits et écrits II 1976-1988*, Gallimard, Francia, 2012, p.1024. Traducción mía.

<sup>45</sup> Lacan, J., *De un Otro al otro*, Op.cit..., p.42.

<sup>46</sup> Lacan, J., *El reverso del psicoanálisis*, Op.cit..., p.66. [“*Le mythe du Je idéal, du Je qui maîtrise, du Je par où au moins quelque chose est identique à soi-même, à savoir l'énonciateur, est très précisément ce que le discours universitaire ne peut éliminer de la place où se trouve sa vérité. De tout énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fût-ce*”

*celle qu'à la rigueur on pourrait épingler comme lui étant la plus opposée, à savoir, si c'était de la philosophie, le discours de Lacan— irréductiblement surgit la Je-cratie”].*

La enseñanza lacaniana, así, viene a “enturbiar la certeza del sentido, sentido único desde Aristóteles; el ‘un-sentido’”<sup>47</sup>, poniendo en cuestión las cuatro características fundamentales del discurso científico y filosófico *normal* desde sus inicios: “La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía de la relación significante-significado, y el privilegio otorgado al pensamiento como lugar de aparición de la verdad”<sup>48</sup>. Porque, ¿cómo escribir, cómo pensar, cómo hablar, por otra parte, si no es con la idea de que el que escribe, piensa y habla no lo hace sino a partir de lo que se le sustrae al *désir*? Dejar que algo se desprenda del decir es darle lugar al objeto a, que como tal debe poder también ir recortándose. Como un texto. En tanto sólo un texto que se recorte sobre la abyección del objeto, un texto *poubellicable*, quizá pueda arrancarle al menos un pedículo al sujeto que escribe.

### **Una política no sin ideal o badiouismo sí, pero no sin Lacan**

*Dire que la vérité est inseparable des effets de langage Pris comme tels, c'est y inclure l'inconscient.*

Jacques Lacan

¿Por qué, entonces, más allá de los recaudos que tomamos a la hora de pensar la relación entre filosofía y psicoanálisis y las distancias que señalamos, seguimos sosteniendo su diálogo? Dicho de otra manera, ¿de qué forma un intercambio no fratricida entre la ontología y la logo-ontología o entre la filosofía badiouana y la “sofística” lacaniana pueden potenciar la pregunta política por el sujeto? Digamos, por ahora, lo siguiente: bajo la forma de una mutua discrepancia respecto al campo del otro. Porque es lógicamente antes de la exclusión filosófica del sofista (exclusión de las marcas de enunciación en el discurso) y después del cinismo anti-universalista sofista (todo remite al *hinc et nunc* de la enunciación en última instancia), donde se inscribe la complejidad del sujeto político.

<sup>47</sup> Cassin, B. *El efecto sofístico*, Op.cit..., p.225.

<sup>48</sup> Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 85.

Si el filósofo busca mostrar la tendencia “eterna” de las verdades, instando al sofista a abandonar su goce miope, el sofista, más sensible a la íntima resonancia de la lengua, tiende a mostrarle al filósofo el recorrido estrictamente mundano de su enunciación, la contingencia de su universalidad.

Una política no sin ideal, entonces, es una política que permite el juego de tensiones (constitutivo del sujeto como “intervalo” de dos instancias que lo tironean) entre los grandes ideales y el saber hacer aquí y ahora con la lengua y la tra(d)ición que con ella nos toca. Entre el horizonte de composibilidad genérico común y las limitaciones del goce singular de cada quien. Una política donde aparezca nada más y nada menos que esa diferencia radical que se llama sujeto. Nada que Badiou no pretenda, pero que en la supresión de la lengua y sus vicisitudes como un dispositivo del pensamiento, resulta en parte invisibilizado.

Se vuelve necesaria, antes de finalizar, esta aparición de Jorge Alemán:

[...] los procesos emancipatorios que hubo en muchos lugares del mundo, y también en Latinoamérica en los años sesenta y setenta, todavía tienen un saber en reserva, aún por descifrar, en la medida en que uno sea capaz de leerlos despojándolos de la metafísica que los dominaba, es decir, despojándolos de la idea hegeliana y marxista de que íbamos a acceder a una sociedad reconciliada consigo misma, a una sociedad donde ya no iba a ser necesaria la política. A mí, esa emancipación de la reconciliación no me interesa, me interesa aquella en donde la verdadera diferencia emerge de una buena vez: locos, neuróticos, angustiados, suicidas, gente que no quiere vivir, gente que desiste, que no desiste... Hay una frase del joven Trotsky que siempre me impresionó: ‘me interesa el socialismo porque ahí comienza la tragedia’. Es decir, quisiera una emancipación donde irrumpiera la diferencia, y que no fuera esa diferencia triste y mezquina impuesta por el orden jerárquico burgués”<sup>49</sup>.

Rescatar la dignidad del “sofista” y la dignidad del filósofo no es una apología del discurso conciliador. Nada más lejano a esa pacificación que anestesia cualquier interrogación de las jerarquías consolidadas. Se trata,

---

<sup>49</sup> Aleman, J. *Lacan, la política en cuestión...*, Grama ediciones, Buenos Aires, 2010, p.83. por el contrario, de buscar un sitio de enunciación donde, tensando la cuerda de los lugares asignados, no se elimine al sujeto de la lengua. Así como tampoco se lo reduzca fácilmente a ella<sup>50</sup>.

Una propuesta que también puede rastrearse en los comienzos de Badiou con otros términos, cuando rescata el “axioma dialéctico” con el que el concilio de Niza del año 325 resolvió el problema de la dicotomía entre la trascendencia absoluta de Cristo y su pura inmanencia, albergando en un solo *sitio* dos términos completamente contrapuestos (el Hijo resulta consustancial al Padre).

Si Dios infinito se instancia en un hombre finito (Cristo) haciendo de su infinitud algo menos que ella misma, Cristo se vuelve la encarnación de Dios y por lo tanto resulta mucho más que sí mismo<sup>51</sup>. De manera análoga, entre filosofía y “sofística”, cada término oficia de límite e interrogación para el otro, sin permitirles una existencia reconciliada consigo misma.

---

<sup>50</sup> En otro registro, pero con el mismo espíritu, lo dice Steiner: “La poesía traiciona a su daimon cuando es demasiado perezoso o autocomplaciente para pensar profundamente