

Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*

Alain Badiou

En primer lugar, quisiera decir que hablar de un libro bastante grueso de filosofía es algo difícil. Incluso diría que es hasta muy peligroso.

Si hago un muy buen resumen de *El ser y el acontecimiento*, si hago un resumen claro y completo, podrán ustedes decir ¿entonces para qué hizo un libro tan largo y tan complicado? Y si hago un resumen malo y confuso, ustedes podrán decir: el libro debe ser todavía peor, así que no lo voy a leer. Ahora bien, si uno es el autor del libro, la cuestión es mucho más difícil. Si uno dice que se trata de un buen libro, me dirán: y qué va a decir, si es el autor. No va a decir que es malo. Pero si uno hace críticas, autocríticas, van a decir seguramente: si a él mismo no le parece bueno, debe ser realmente muy malo. Así que me encuentro casi en la imposibilidad de hablar de mi propio libro. De modo que en vez de hablar directamente del libro, voy a comenzar a hablar de mí mismo. Es un tema menos peligroso. Les voy entonces a presentar *El ser y el acontecimiento* de una manera muy subjetiva.

Nietzsche decía que toda filosofía es la biografía de su autor. Les voy a dar entonces algunos elementos filosóficos de biografía. Creo que los problemas que se abordan en *El ser y el acontecimiento* se remontan muy atrás en mi vida. Es cierto que este libro, muy racional, muy conceptual, es el resultado de un gran movimiento de existencia. Comencemos por los fines de los años cincuenta, la prehistoria... En aquella época, y yo todavía soy bastante joven, mi maestro de filosofía es Sartre. Lo leo con pasión, y es él quien me decide a convertirme en filósofo. Lo sigo con entusiasmo por la cuestión de la libertad absoluta de la conciencia. Pero al mismo tiempo, y de manera contradictoria, siento un gran amor por la matemática. Amo la pureza de la escritura matemática. Amo la certeza de sus demostraciones. Y también tengo un gran amor por Platón. Junto a la obra de Sartre, son los diálogos platónicos los que me llevaron a la filosofía. Ya en esa época veo que hay una contradicción. Cómo conciliar la idea de un sujeto libre con la idea de la racionalidad matemática. Cómo conciliar el existencialismo sartreano con la teoría platónica de las ideas. Cómo abandonarse a la libertad, a su alegría y su angustia, manteniendo al mismo tiempo la rigurosa exigencia del concepto. En *El ser y el acontecimiento*, voy a reencontrarme con este problema y voy a proponer una suerte de solución. Sostendré que la matemática es el pensamiento del ser en tanto ser. Que su rigor demostrativo viene del hecho de que es una ontología. Pero voy también a sostener que la constitución del sujeto no depende directamente del ser. Depende de una ruptura, de una novedad, que yo llamo “acontecimiento”. Vamos a tener entonces, la matemática racional, del lado del pensamiento del ser, y la construcción subjetiva, del lado de las consecuencias del acontecimiento. Es así que voy a fabricar una especie de monstruo: un existencialismo platónico.

Vayamos un poco más adelante, a los años sesenta. Sigue siendo la prehistoria. Mis maestros son Lacan, por un lado, Althusser, por otro, y los que se han llamado estructuralistas. Aparece una nueva contradicción para mí. Althusser y Lacan dicen que uno piensa estructuras. Ambos le otorgan una gran importancia al pensamiento científico. Pero Lacan intenta concebir al sujeto de una manera nueva, mientras que Althusser dice que la historia es un proceso sin sujeto. Althusser quiere renovar la política marxista, mientras que Lacan es escéptico en política. Dice incluso que la política sólo sirve para tapar agujeros. En realidad, Lacan piensa que la política es siempre imaginaria, mientras que Althusser considera que la política es lo único real. Por eso se me presenta un problema. Cómo

conservar a la vez la idea de estructura y la idea de sujeto. Cómo tratar, de una manera tan científica como sea posible, la renovación de la idea de sujeto. Cómo reintroducir la idea de verdad sin volver al dogmatismo metafísico. Y, sobre todo, cómo conservar la idea de una política real y de un sujeto político real. En *El ser y el acontecimiento* hay una respuesta compleja a estos interrogantes.

En primer lugar, hay en *El ser y el acontecimiento* una teoría completa de la estructura de las situaciones. Esta teoría formal de la estructura puede construirse matemáticamente a partir de la teoría de conjuntos. Hay también una teoría del cierre de las estructuras, que es lo que llamo el “estado de la situación”. Si así lo prefieren, podemos decir entonces que no sólo hay una teoría de la estructura sino también una teoría de la metaestructura, que asegura el cierre de la situación. Hay en esto una suerte de fidelidad estructuralista que combina el pensamiento formal con el tema de las situaciones concretas. En otras palabras, decimos que toda situación concreta puede ser analizada a partir de sus características formales. En este punto reconozco, por cierto, mi deuda con Lévi-Strauss, Althusser, el primer Lacan y tantos otros.

En segundo lugar, hay una teoría del sujeto. Esta teoría del sujeto, que no se deduce de la teoría de las estructuras, plantea la idea de que todo sujeto es algo que surge. Surge en una estructura, atraviesa una estructura, pero no es un efecto de ella. Entonces para comprender el sujeto se debe pensar la estructura, pero también se debe pensar otra cosa –y más– que la estructura: una especie de suplemento que surge al azar y al cual yo le doy el nombre de acontecimiento. Entonces, de una manera muy abstracta, podemos definir a un sujeto como una fidelidad, en la situación, a un acontecimiento. El sujeto es, por lo tanto, una operación compleja que supone la estructura de la situación, pero que también supone una ruptura en esa estructura. Como si sólo hubiera sujeto donde hay un defecto de la estructura. Esta teoría del sujeto permite dar cuenta de fenómenos de creación y de novedad, y, en este sentido, todo sujeto es una novedad.

Finalmente, hay una teoría de la política, que es, a mi modo de ver, renovada. El punto principal es que la política no es un medio o un instrumento. No es el instrumento de transformaciones que son exteriores a ella. La política es una libertad subjetiva por sí misma. Es como un pensamiento en acto que trabaja desde el interior de las situaciones como consecuencia de un acontecimiento fundante. Con lo cual llegamos a una transformación de la propia idea de política que permite criticar las teorías imaginarias de la política. En el fondo, lo que hay de imaginario en la política tiene lugar cuando se la refiere a los resultados, como si la política fuera el sueño de una transformación ideal del mundo (es cierto que si se la concibe de esta manera la política es imaginaria). A partir de *El ser y el acontecimiento* se concibe a la política como un proceso real que produce una verdad de la situación colectiva, que muestra las posibilidades igualitarias de una situación, y que no debe ser medida por sus resultados sino por su propio proceso. Dicho de otro modo, la tesis es que toda política contiene su verdad en sí misma.

Es así como traté las contradicciones que tenía yo en los años sesenta: pensar al mismo tiempo la estructura y el sujeto, pensar a la vez los mecanismos de repetición y los acontecimientos de ruptura, y conservar y renovar una idea de la política.

Pero vayamos más adelante. Mayo del 68 y los años que van del 68 al 76. Usemos los colores. Llamemos a esta etapa los años rojos (no podríamos decir lo mismo de los años que vivimos actualmente, habría que buscar otro color: propondría hablar de los años pálidos). En estos años mi vida personal es el activismo político. Son años en los que hay un entusiasmo extraordinario y, sobre todo, una transformación completa de la existencia cotidiana. Esto juega un papel biográfico muy importante, pero también juega –y ahora voy a decir por qué– un papel muy importante desde el punto de vista teórico. La manera en que se desarrolla la existencia es completamente diferente de lo que era antes y lo que yo hago es totalmente distinto. La gente que veo es distinta. Mis propios trayectos, en la ciudad, en los suburbios, en las fábricas, son trayectos

que nunca había hecho antes. Hay una tensión constante, una mezcla extraordinaria de alegría y angustia. Se trata realmente de otra vida. Un poco más tarde, algunos dirán que era una vida de locos, que era una vida de ilusión total o una vida alienada en una utopía impracticable. No es lo que yo pienso. Lo que me queda de aquel período es más bien lo siguiente: cómo es posible que un vida se vea trastornada hasta tal punto, de dónde proviene este poder de mutación de la existencia, cómo puede uno hacer algo completamente diferente de lo que estaba haciendo. Para mí, se trata de la experiencia de una especie de desarraigo subjetivo y lo que descubro, en el fondo, es que realmente se puede hacer cosas que uno no se creía en absoluto capaz de hacer. Pero ¿cómo puede cambiarse una vida? Ustedes saben quizás que el gran poeta Rimbaud decía que la verdadera vida está ausente. De estos años rojos diría que era un momento en el que la verdadera vida estaba presente. De este período tengo el recuerdo de una presencia y en absoluto el recuerdo de una ilusión. Nunca tuve la impresión de que el mundo fuera tan real, de una realidad que había que inventar cada mañana. Y diría aún más, diría que esto fue para mí una experiencia de lo infinito. De lo infinito en un sentido absolutamente preciso, a saber: que la posibilidad subjetiva es infinita. La enseñanza teórica que obtuve de esto es que había que distinguir en el sujeto humano su finitud ordinaria, el sistema normal de sus intereses, su ser mortal y débil, y algo así como una capacidad inmanente infinita que en ciertas circunstancias se libera en este sujeto y que, hablando con propiedad, *es* el sujeto. Llegué entonces a la convicción de que se puede devenir sujeto, a partir del momento en que uno es llevado más allá de sí mismo por el poder del acontecimiento. Por supuesto, esta experiencia no es únicamente política. También la experiencia amorosa tiene una dimensión de infinidad comparable, es decir, una multiplicación al infinito de la posibilidad de vivir. Ahora bien, todo esto era del orden de la experiencia, el problema era encontrar sus conceptos. Fue así que me comprometí en una larga investigación sobre la cuestión del infinito, de los diferentes conceptos matemáticos que lo conciben, de la tradición filosófica de ese concepto y del lugar que debería asignarle en mi propio emprendimiento. Debido a esto la cuestión del infinito ocupa un lugar determinante en *El ser y el acontecimiento*, en el cual se intenta pensar la infinidad subjetiva, quizás por primera vez, de una manera totalmente liberada de la teología. Creo que éste es el balance teórico de todo ese intenso período.

Sigamos avanzando. Comenzamos a acercarnos al presente. Entramos en los años ochenta y noventa, en los que comienza un período, al menos en Francia y Europa, que voy a llamar de gran reacción. Tomo reacción en su sentido primario, se trata entonces de una reacción contra el período anterior. Se denuncia las ilusiones revolucionarias, se pone en evidencia los crímenes de algunos estados, se produce una rehabilitación la ética y la moral, hay una desconfianza sistemática de la política de emancipación y una resignación ante el capitalismo planetario. Es necesario atravesar este período, pero también hay que pensar en él. Creo que es posible distinguir dos aspectos. El primero, el más conocido y evidente, es la globalización mercantil y capitalista, y la convicción generalizada de que no hay otra opción. Esto supone grandes adhesiones intelectuales al orden mundial, una suerte de convicción de que así es la naturaleza de las cosas. Como si en última instancia la economía de mercado tuviera la misma sencillez natural que los fenómenos meteorológicos. Tal es así que cada vez leemos con mayor frecuencia las cotizaciones de la bolsa para saber que tiempo vamos a tener. Con respecto a esta tendencia es preciso organizar un rechazo o una protección, y para ello creo que la filosofía debe distinguir y proteger todo aquello que es verdaderamente singular, todo aquello que no entra en esta circulación planetaria. Hay que aguzar entonces la atención y ya se trate de fenómenos artísticos, pequeños sucesos políticos, innovaciones filosóficas, debemos construir nuestra propia atención sabiendo discernir y sostener aquello que tiene capacidad de conservar esa singularidad. De esta manera alimentamos nuestro rechazo hacia el nuevo orden mundial. Desde un punto de vista conceptual, esto obliga a considerar las verdades en

su singularidad absoluta. Hay que comprender que, en la actualidad, el universalismo material es el mercado mundial y sólo podemos mantenernos a distancia de este poder si recordamos que toda creación de verdad es absolutamente irreductible y singular.

Pero hay un segundo aspecto de este mundo contemporáneo. Se trata de la tendencia a replegarse sobre comunidades o particularidades. Junto a la uniformidad del mercado mundial hay un ascenso de los particularismos, de los nacionalismos diminutos, de las sectas religiosas, de las comunidades sexuales, de los grupos culturales reducidos, que no tienen otro objetivo que afirmar su propia diferencia.

A mi modo de ver, los dos aspectos están ligados. El carácter abstracto del mercado mundial y el repliegue sobre las pequeñas particularidades son las dos caras de un mismo fenómeno. La filosofía tiene como obligación mantener la exigencia de universalidad. Esto supone una nueva contradicción: por un lado, se debe sostener la singularidad de las creaciones –y, en consecuencia, la singularidad de los acontecimientos– pero, por otro lado, es preciso mantener que toda verdad es universal, y luchar contra el enclaustramiento en comunidades cerradas. En definitiva, el problema consiste en determinar qué es una “singularidad universal”. Cómo una verdad puede ser un acontecimiento localizado y singular, y ser también, a la vez, válido para todos. Cómo el Subcomandante Marcos puede ser un fenómeno de una pequeña región de México y también una propuesta novedosa al pensamiento universal. *El ser y el acontecimiento* propone una solución compleja a este problema de la verdad como singularidad universal. No voy a detallar esta propuesta de solución, ahora. He comenzado por la parte peligrosa del asunto, es decir, que ustedes se viesen dispensados de leerlo del libro, pero puedo indicar dos puntos en este problema de la singularidad universal. En primer lugar, la importancia del concepto de vacío. La idea de la falta era ya muy importante en el estructuralismo y la idea de la nada era también muy importante en Sartre. En mi obra, el vacío es esencial y soporta la posibilidad universal de toda situación.

Otro concepto importante para la solución del problema es el concepto de genérico. En *El ser y el acontecimiento* se ha dicho y se ha explicado que toda verdad es genérica. Esto quiere decir que no puede ser nombrada por ningún predicado particular, que toda verdad tiene algo de anónimo y que ninguna verdad pertenece a comunidad alguna. Digamos que, a partir del vacío, podemos oponernos al acuerdo con lo que es, y, con lo genérico, luchar contra los particularismos. Es en este sentido que *El ser y el acontecimiento* resuelve problemas de mi vida. Querría agregar que durante todo este tiempo he luchado contra la especialización filosófica. Hoy día, considerar que la filosofía es una especialidad como cualquier otra y que es posible una profesionalización filosófica, es una idea académica muy fuerte. Se trata de una vieja discusión. Es la discusión que ya había entre Sócrates y los sofistas. Se imaginarán entonces que es una discusión que empezó hace bastante tiempo. Sócrates cuestiona a los sofistas la concepción profesional del saber, y yo soy fiel a este cuestionamiento. Pienso que la filosofía tiene una multiplicidad de condiciones que le son exteriores, que se nutre de lo que no es ella, y que, por eso mismo, no puede ser una especialidad. La filosofía supone la política –he intentado mostrarlo en el caso de mi propia vida–, pero supone también el arte, la existencia de las ciencias, la experiencia amorosa y quizá otras experiencias más. El filósofo debe participar de todo esto y espero que *El ser y el acontecimiento*, por conceptual que pueda ser, refleje esta totalidad de la experiencia, esta multiplicidad irreductible de la existencia. El filósofo sólo puede ser filósofo si es también militante y, a su manera, artista, matemático, amante. Por mi parte, he escrito obras de teatro, novelas, he participado intensamente en la actividad política, y, como el libro lo muestra, me he ocupado mucho de las ciencias. Considero que la filosofía es una suerte de concentración de todo esto, y que, desde ese punto de vista, señala un movimiento del pensamiento, invita a una trayectoria, a una experiencia. Espero que puedan volver a encontrar en el libro –si lo leen– esta multiplicidad viviente.

El libro está escrito, en su interior, tres veces. Está escrito de manera conceptual, de manera formal o matemática, y también está escrito a través de grandes referencias o ejemplos. Se puede tener de él una triple lectura o elegir la propia. Por supuesto, en el libro aparecen grandes figuras de la matemática: Cantor, Gödel, Cohen; se ven estudios detallados de grandes filósofos clásicos: Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Hegel, pero también se ven grandes escritores y poetas: Pascal, Rousseau, Hölderlin, Mallarmé.

Siempre consideré que también había que discutir con los filósofos contemporáneos. La filosofía es discusión, polémica, combate intelectual. Por este motivo, en el último tiempo, he escrito mucho sobre mis colegas y mis maestros: Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Deleuze y otros.

Quisiera que la lectura de *El ser y el acontecimiento*, con el rigor y la dificultad que presenta un libro de filosofía, pueda finalmente darles dos alegrías: la alegría de la multiplicidad del pensamientos, y también, y al mismo tiempo, la alegría de la fidelidad.

Preguntas del público

Usted presenta una serie de contradicciones entre las cuales la más relevante es la que relaciona la estructura con el sujeto. Cuando plantea el problema de la verdad parece elegir el punto de vista del sujeto, es decir, como dice Nietzsche, la perspectiva. Cada hombre, cada filósofo, habla de su biografía, por lo tanto, cada filósofo dice su perspectiva. Ahora bien, finalmente adopta un criterio de verdad que remite a la verdad genérica, a la verdad de la estructura. Entonces ¿dónde está la verdad?, ¿en la estructura o en el sujeto?

A.B.: Lo que intente de proponer o construir en *El ser y el acontecimiento* es una teoría de la verdad como proceso. Por lo tanto, la verdad no es ni del orden del juicio, como en la tradición crítica o analítica, ni del orden de la interpretación, como en la tradición hermenéutica. La verdad como proceso, se inscribe, en un cierto sentido, en la descendencia de Hegel. Al menos en el sentido en que Hegel dice que la verdad es el devenir de sí misma. Es decir, he intentado conservar la idea de que la verdad es esencialmente un proceso, un devenir, una construcción de sí misma. Aparte de esto, he tratado de aclarar cómo ese devenir, ese proceso, es subjetivo –es decir, es portado por un sujeto– y, a la vez, está siempre en una situación que está estructurada. Forzosamente voy a proponer una teoría mixta: va a haber un sujeto de verdad –que, por otra parte, es un surgir, una novedad–, pero las características estructurada de la situación van a reencontrarse en el proceso de verdad. Por eso, la verdad dependerá de la situación –en su materia, sus elementos, su composición– y será también, al mismo tiempo, algo universal, porque la manera en la que atraviesa la situación no está determinada por la situación. Habría que profundizar esto de una manera más técnica, pero para responder a su pregunta le diría que la verdad es subjetiva, está construida por un sujeto, pero al mismo tiempo su proceso está enteramente dentro de la situación.

¿En qué sentido qué le agrega o cómo transforma El ser y el acontecimiento la antigua polémica de los años sesenta, entre Sartre y Lévi-Strauss, acerca de dialéctica y estructura o estructura e historia?

Esta pregunta está situada por completo en el recorrido de mi biografía intelectual, que he intentado describir anteriormente, yo fui testigo de esa polémica. La posición de Sartre es que el sujeto es constituyente. Aún muy tarde, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre todavía sigue otorgando a lo que llama la praxis una función constituyente. Las estructuras que analiza Sartre, es decir sucesivamente, el grupo en fusión, el grupo jurado y finalmente las instituciones, esos grupos son analizados a partir de la capacidad constituyente del sujeto. Es a esto, evidentemente, lo que él llama la dialéctica, es este proceso de construcción subjetiva de las estructuras. La crítica de Lévi-Strauss es proponer una lectura objetiva de las estructuras. Para Lévi-Strauss se podría decir que el sujeto es constituido, antes que ser él el constituyente. Lo primero es la estructura objetiva. Mi posición no es ninguna de las dos. No creo que el sujeto sea constituyente, por una razón fundamental. Para mí el sujeto es un surgimiento, no preexiste al acontecimiento. Pero tampoco voy a decir que está constituido, porque querría decir entonces que es el resultado de la estructura. Y yo tampoco creo en esto. Se trata más bien del efecto de una ruptura en la estructura, o de una disfunción de la estructura. En consecuencia, no sostendré ninguna de las dos tesis, ni la del sujeto constituido ni la del sujeto constituyente. Diré, más bien, que el sujeto es el soporte de una verdad que se crea en la situación a partir de los efectos de un acontecimiento en la situación. Por esto mi posición es un eco del debate que usted menciona, pero trata de crear un espacio en que la cuestión se plantee de una manera distinta. No estamos en la oposición obligatoria entre un sujeto constituyente y un sujeto constituido, o, refiriéndonos a la pregunta anterior, no estamos en una oposición obligatoria entre la primacía de la estructura o la primacía del sujeto. Yo trato de pensar de modo tal que la pregunta no se plantee de este modo.

Quería volver sobre una articulación que usted planteó, entre la filosofía y el psicoanálisis, en el punto de la política. Usted había planteado una cierta concepción de la política en tanto imaginaria versus la afirmación de que el acto político tiene un carácter real, y que ahí había una contradicción y algo a dilucidar. Quería plantearle si no se podría pensar que ese carácter imaginario y de tapón de agujeros de la política se refiere al aspecto ideológico mientras que la política en acto sin duda es bien real. Desde ese punto de vista ¿no se podría pensar que todo lo que ha explorado Lacan acerca del acto, de la novedad que puede traer un discurso, como el discurso analítico dentro de su campo de práctica –incluso del síntoma en tanto articula en el punto de contradicción entre lo singular y lo universal– hace a una dimensión política del psicoanálisis?

Querría insistir sobre la cuestión de que Lacan fue uno de mis maestros. Mi objetivo no era oponer mi posición a la de Lacan. Lo cierto es que había un escepticismo político en Lacan, no estoy hablando de un escepticismo político del psicoanálisis. Incluso en la época roja, en la época del izquierdismo, en la que todo el entorno de Lacan se había vuelto militante y, por supuesto, se lo se lo quería atraer hacia esa zona, pero él no quería. Le parecía que estábamos un poco excitados, un poco en lo imaginario. Una vez vino a la Universidad de Vincennes y había un lío enorme allí dentro. El nos dijo “a fin de cuentas, lo que ustedes quieren es un maestro... y bueno... ya lo van a tener”, lo cual estaba muy bien y no era totalmente falso. Pero bueno, tenía este escepticismo político. Por otra parte, yo le doy totalmente la razón a usted. Incluso en la teoría lacaniana del acto hay algo muy precioso para el pensamiento político actual. Justamente, en qué condiciones una política puede separar lo real de lo imaginario. ¿Qué es el acto real de una política? Para utilizar una expresión de Lacan, ¿cómo puede haber un discurso político que no sea del orden del parecer? Estas son cuestiones realmente importantes en las que Lacan nos está ayudando y tanto más nos ayuda en lo que se puede llamar el carácter político del psicoanálisis, esto es, qué es la transformación

subjetiva y también qué es un grupo. Hay que ver que también hay toda una historia colectiva del psicoanálisis que tiene mucho que ver con un aspecto de la historia política. Lacan era un actor de todo esto, así que podemos aprender de los conceptos de Lacan sobre el acto, el sujeto, etc., y también de la historia política concreta del psicoanálisis, por ejemplo, ¿qué es una disolución?

Voy a preguntar sobre un punto que creo es muy importante, que es la verdad en su carácter genérico. Con una impronta tradicional usted ha sostenido que no hay verdades en particularidad, o que por lo menos la dimensión particular no es inherente a la verdad. La pregunta es de orden histórico, ¿cómo vería usted la dimensión universal de una singularidad cualquiera, por ejemplo, el zapatismo, o una nación, o cualquier conjunto que no se pretende como un particularismo cerrado sino simplemente como una particularidad?

A mi modo de ver, el problema fundamental de la singularidad universal es que siempre estamos en una situación particular, entonces es dentro de una situación particular que se tiene que tener algo que es singular y que es universal. Tenemos los tres adjetivos: singular, particular y universal. Entonces, una verdad se presenta en un elemento particular. Para tomar tres ejemplos. Una situación política revolucionaria, clásica, supongamos la revolución francesa, está por supuesto en un país particular, se habla en un idioma en particular y tiene condiciones concretas que son particulares. Ahora, si tomamos un episodio de creación artística, supongamos la fundación del estilo clásico por Haydn, Mozart, a fines del siglo XVIII, también esto sucede en una situación muy particular. Es la Austria de esa época, que tiene una tradición musical, hay ciertas relaciones profesionales, etc. Si tomamos un encuentro amoroso en particular, se trata de dos personas particulares que están marcadas por toda una serie de rasgos que determinan que sean ellos y no otros. Como decía Montaigne “porque era él, porque era yo”, y él y yo son particularidades. Por lo tanto, hay que acordar que la materia de toda verdad es particular. Entonces hay que explicar lo que es singular y lo que es universal. Uno de los problemas más complejos, que se incluyen en *El ser y el acontecimiento*, es que la singularidad va a estar del lado del acontecimiento. Es el propio acontecimiento el que va a ser la marca de lo singular. Lo universal va a estar del lado de lo genérico, del lado del hecho de que el devenir de todo esto atraviesa la particularidad y está dentro de la particularidad, pero de una manera que se sustrae de ella y no se identifica con ella, pese a que sea su materia. Es posible dar ejemplos precisos que muestran cómo siempre en una situación particular, algo del acontecimiento hace que sea singular y algo del proceso, que es genérico, hace que sea universal. Eso es una verdad, se trate de leyes científicas, una obra artística, una epopeya amorosa, una revolución política. En todos los casos va a haber esa combinación de singularidad en el acontecimiento y de universalidad genérica, aunque en cada oportunidad las cosas sigan siendo particulares. Sigue sucediendo en un lugar determinado y no en otro.

Hace unos años, usted escribió un libro sobre Deleuze. Quisiera saber si actualmente sigue pensando lo mismo, si lo escribiría igual.

Bueno, jamás se escribe dos veces el mismo libro. De todas maneras, mi libro sobre Deleuze era al mismo tiempo un homenaje y una delimitación. Deleuze es uno de los grandes contemporáneos y, como todos los contemporáneos, está de uno demasiado próximo y demasiado lejano. Entonces hay que decir, al mismo tiempo, la cercanía y la lejanía. Deleuze me era muy próximo por al menos tres cosas. En primer lugar, su convicción respecto de las multiplicidades, es decir, que toda filosofía

moderna es una filosofía de las multiplicidades. En segundo lugar, por la noción de acontecimiento, que también es central en su obra. En tercer lugar, por la convicción de que hay que atravesar las experiencias más diversas. Él también pasó por la política radical, las experiencias artísticas contemporáneas y también conocía, y amaba, la ciencia. Escribía cosas admirables sobre literatura, en fin, era un verdadero contemporáneo. A partir de él todo era diferente. Es una manera de pensarse uno mismo poder pensar sobre esas diferencias. Creo que es un aspecto importante de la vida de la filosofía la discusión, bastante tensa, con los contemporáneos.

Luego de ese primer libro sobre Deleuze, he escrito otros textos sobre él, y probablemente en la actualidad me interesarían otras cuestiones. Me encantaría, por ejemplo, discutir en detalle –cosa que no he hecho– su teoría del cine. Es uno de mis proyectos. Me interesa mucho el cine y creo que la obra de Deleuze sobre el cine es fundamental.

Quería preguntarle cuánto reconoce, en su postura, de esperanza o de gesto de acto de fe en una solución que podría ser entre el acontecimiento y el ser, pero que tal vez no ha sido; cuánto pone, digo, de acto de fe, de cómo las cosas deberían ser, más que de descripción de cómo las cosas son; es decir, cuánto pone de nostalgia de aquella época roja perdida, de aquella solución que tal vez no se halló en la militancia; cuánto pone en recuperar aquello que no fue –si es que lo piensa de ese modo–, o bien si cree que está haciendo un descripción de lo que es.

Quiero aclarar que yo no intento proponer soluciones. La solución de los problemas tiene que ver con el devenir de las verdades concretas. La filosofía puede pensar todo esto y podría quizás ayudar a que se hagan avances, pero no está en condiciones de proponer soluciones. Para dar un ejemplo, en línea de lo que usted preguntaba. Sabemos perfectamente que estamos en una época de transición política, que las concepciones políticas que dominaron el siglo están saturadas y que las nuevas concepciones no aparecen aún con claridad. Estamos entre dos períodos. La filosofía puede permitirnos pensar esta transición y puede indicar formalmente las direcciones de pensamiento, puede quizás aclarar lo que podría ser una política novedosa, pero siempre hay un momento en que es el acontecimiento el que decide, o es lo que sucede lo que decide. No voy a hacer una filosofía del acontecimiento y después decir que la filosofía reemplaza al acontecimiento, sería una grave contradicción. Tiene que ocurrir que las cosas sucedan. Por definición, no se sabe de qué modo, porque un acontecimiento sólo es un acontecimiento si es imprevisible. Si podemos decir “va a ocurrir el año que viene”, entonces ya no es un acontecimiento, es un mero cálculo. Por mi parte, mi filosofía le otorga un lugar importante a lo imprevisible. Para volver a la cuestión de hace un rato, sólo hay singularidad universal si está sostenida en el azar. El azar es parte de las verdades. Así que podemos ayudar a aclarar el problema, podemos proponer nuevos conceptos del pensamiento, pero no podemos sustituir el azar creador. Mientras esto no se haya decidido tenemos que actuar con lo que tenemos, esto es, ser fieles a las secuencias anteriores, proponer novedades al pensamiento y seguir en ese camino.

En la pregunta que le hicieron anteriormente estaban empleadas explícitamente las palabras fe y creencia, es decir si usted había tenido fe en lo que creía en aquel momento. Yo me atrevería a pensar que su filosofía está más emparentada con la fidelidad que con la fe, a pesar del origen etimológico común. En realidad, me parece que usted no tuvo fe en lo que creía, porque no creía más, sino que, más bien, tuvo confianza, en lo que puede ser fiel.

Considero que ningún sujeto puede ser consistente sin un mínimo de confianza. La palabra confianza es, sin duda, la palabra correcta. Sabemos que un sujeto de verdad debe estar habitado por esta confianza. Quizás el caso más ejemplar es el de la subjetividad científica. Uno ve claramente que en hombres como Galileo o Newton hay una suerte de confianza subjetiva extraordinaria en la posibilidad de resolver el problema que se están planteando, aun cuando las dificultades son considerables y evidentes. Con frecuencia hemos observado que los adversarios de Galileo, especialmente los miembros de la Iglesia, tenían mejores razones para sostener sus argumentos que muchas veces Galileo los suyos. Se pudo demostrar que las razones de Galileo eran frágiles, que se apoyaba en experiencias que no había hecho nunca. Hay este elemento que tiene que ver con la apuesta, que es característico de todo sujeto de verdad y que supone, efectivamente, una especie de confianza que no tiene garantías. Por eso me interesó mucho Pascal y su tema de la apuesta, que en este caso era de tipo religioso. Pero de manera general, creo que ninguna creación de verdad es posible sin una potente confianza que se tiene a riesgo del error. No se puede exigir tener una protección o una garantía completa. Uno siempre está expuesto al desastre. Por eso se nos dice actualmente que no hay que correr ningún riesgo, es decir, no hay que hacer nada, ya que hacer es peligroso. En el fondo, nuestra lógica actual es una lógica de la seguridad: la seguridad antes que nada. Pero ¿es un buen cálculo el de la seguridad? Bastaría que la Bolsa se viniera abajo para que desapareciera hasta la propia seguridad. Creo que en la actualidad una parte de la filosofía es explicar en qué marco es necesario el riesgo, es decir, cuándo correr el riesgo del riesgo. Quizás sea esto una máxima de la filosofía.

Respecto del azar, ¿qué piensa del libro de Monod, El azar y la necesidad?

El libro de Monod tiene que ver con un punto difícil, que es el papel que cumplen del azar y la necesidad en la transformación de las especies, así que es una teoría de la evolución y en el marco de esta teoría Monod estudia la parte respectiva del azar de las mutaciones y de las necesidades selectivas. Esto es una construcción absolutamente racional. La cuestión de cuál es la parte de azar y cuál de la necesidad en la construcción subjetiva de una verdad es otro problema. El surgimiento del acontecimiento es algo distinto que la suma de los pequeños azares en los que piensa Monod a propósito de la evolución. La lógica de Monod es completamente defendible en la teoría biológica, pero creo que azar y necesidad tienen un sentido distinto en la lógica filosófica.

Centro Cultural Ricardo Rojas, Universidad de Buenos Aires (26/04/00)