

# Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía

por **Alain Badiou**

Este texto reproduce las respuestas del autor a una entrevista que tuvo lugar en Bruselas, en 1989, durante la presentación de dos de sus libros, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, y *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989 (trad. cast.: *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990). Se publicó originalmente en *Les Temps Modernes*, no. 526, mayo de 1990, págs. 1-26.

## **Posibilidad de la filosofía**

La relación entre los libros es doble. Hay, en primer lugar, la voluntad de situar mi proyecto en el lugar histórico actual de la filosofía. El *Manifiesto* propone algunas tesis en torno a la pregunta "¿Dónde nos encontramos en cuanto a la posibilidad misma de la filosofía?" *El ser y el acontecimiento*, como es claro, tomaba esta posibilidad como algo adquirido y es según la hipótesis de esa posibilidad que el libro desplegaba su arquitectura. Quería, en el *Manifiesto*, regresar a ese sistema de condiciones de posibilidad y desde allí volví, mas allá, a una problemática de las condiciones de la filosofía en general. Quería sostener la tesis de que la filosofía es posible, que no está en el paso o en la travesía que lleva a su acabamiento o su delegación en otra cosa. La segunda línea consiste en indicar los puntos de apoyo que organizan *El ser y el acontecimiento* y que son al mismo tiempo del orden del acontecimiento y de la reflexión. Es decir, por un lado, confrontación de la situación histórica en cuanto a la posibilidad de la filosofía, por otro, acercamiento temático propiamente dicho.

## **La fuerza del pensamiento de Heidegger**

Creo que la proposición principal del *Manifiesto* en este respecto consiste en determinar dónde exactamente se juega la *fuerza* del pensamiento de Heidegger. No se puede, evidentemente, en este contexto, eludir la emergencia de lo que se ha llamado "el escándalo Heidegger," el recuerdo de su innegable compromiso con el Nacional-Socialismo y, en consecuencia, una voluntad de criticar a Heidegger desde el sesgo de su inserción político-histórica. La tesis que sostengo es que, por un lado, todo esto es perfectamente exacto, que, al menos, se puede rastrear en Heidegger aquello que volvió posible -no digo necesario- el compromiso nacional-socialista; pero, por otro lado, también sostengo que no es este el centro de gravedad de la cuestión, al menos en lo que concierne al destino de Heidegger en Francia. Es sobre este punto que intervengo, esencialmente: sostengo que lo que ha dado *fuerza* al pensamiento de Heidegger es el modo particular de enlace (que yo llamo "sutura") que propuso entre la filosofía, por una parte, y el poema, por otra. En el compromiso nacional-socialista, Heidegger probablemente creyó encontrar una posibilidad historial para su pensamiento, por un momento en todo caso, a pesar de que luego no mantuvo esa posición, aunque se haya callado al respecto, lo cual es lamentable. En cambio, la pregunta que continúa siendo válida es la de saber si verdaderamente la filosofía está convocada al "habla" del poema, como si en el destino historial del pensamiento de nuestro tiempo esta fuera la única fuente y el único recurso para un retorno hacia el ser. Digo que hay una *fuerza real* en esta tesis porque la poesía

efectivamente ha jugado un papel singular y específico en la historia del pensamiento, a mi entender, a partir de Hölderlin, que es el profeta de esta disposición; pero, por otro lado, creo que esa época está en vías de cerrarse y que debemos -es el imperativo que propongo- de-suturar o des-enlazar la filosofía de esa apelación o ese recurso al poema.

Ha habido por lo demás otros recursos de la filosofía, los cuales constituyeron una dialéctica con el recurso al poema. Desde el siglo pasado, es decir, en el destino posthegeliano de la filosofía, ha habido esencialmente dos grandes recursos y, por lo tanto, dos enlaces: el primero se hizo según la idea de que la ciencia se encargaba de la vocación a lo real y al pensamiento del ser, que era la tarea destinada a la filosofía; lo que constituye las distintas variantes del positivismo que sigue siendo, por lo demás, una disposición muy poderosa, especialmente en los países anglosajones. Por otra parte, según la convicción de que la política, en particular la política revolucionaria, podía relevar en la forma de una realización concreta los universales de la filosofía misma; éste ha sido el destino del marxismo revolucionario que alguna vez se presentó indiviso, en cierta forma, tanto como dispositivo del pensamiento como de la acción política. En esos dos casos de enlace, la filosofía perdió su propio lugar de circulación y movimiento. Confió el destino de sus operaciones a un vector histórico que no era ella misma. Y es sobre un trasfondo antipositivista y antirrevolucionario, principalmente a partir de la obra de Nietzsche, que la filosofía propuso otra figura de enlace, confiándose al poema y, más en general, a la figura estética del pensamiento. Que los artistas sean nuestro último recurso es un pensamiento que, en Europa y Francia hoy en día, sigue teniendo vitalidad.

En este sentido, la gran fuerza de Heidegger es haber articulado una crítica propiamente filosófica de la objetividad positivista, del despliegue de la técnica y el olvido del pensamiento del ser, con una profunda comprensión de lo que estaba en juego, en cuanto a esas mismas preguntas, en el poema o, en cualquier caso, en ciertas figuras del poema, ya que no es de toda la poesía de la que se ocupa y hay otras especies de poesía además de las figuras a las que se refiere Heidegger. Tocaba allí un punto real, que es aquello que da *fuerza* a su pensamiento, en la medida en que, en última instancia, mi hipótesis es que lo que define la fuerza de un pensamiento no puede ser el sistema de sus aberraciones. No podremos acabar, pues, con Heidegger solamente encasillándolo en el severo y terrible marco del nazismo. En él ha habido un diagnóstico pertinente y legítimo de que el poema, en lo que llamo su "proceso de desobjetivación" -es decir, el rechazo de la objetividad como única forma de manejar o pensar lo real- era el relevo del pensamiento. Ese diagnóstico fue legítimo pero creo que ahora hay que declarar la caducidad de esa época y vincularse con el espacio integral de la proposición filosófica.

### ***Tecnificación y desacralización***

Sería absurdo negar que, desde la liberación de la letra científica por el galileísmo, el hombre es amo y maestro de la naturaleza y que, desde este punto de vista, asistimos inevitablemente a una suerte de artificialización tecnificadora del sistema entero de nuestro universo. En este sentido, una relación con el mundo como la nuestra deshace poco a poco todos los lazos ancestrales o sagrados con la tierra, con los dioses, con el Cielo, e incluso deshace todas las figuras sacralizadas o sacralizables del lazo entre los seres humanos. Hace de la maestría y posesión del mundo nuestra destinación más elevada en cuanto a que en ella se juega nuestro destino como época. Vivimos bajo esta máxima de Descartes sin que haya otra posición posible frente a esa destinación que no sea la de pensar desde su interior asumiendo la finalidad o, al contrario, la de producir una oposición reactiva que intente restaurar, haciendo contribuir a los artistas, la figura de los lazos sagrados y la salvaguarda de la tierra. No me parece posible participar en el lamento

de la tecnicidad de nuestro universo sino según figuras nostálgicas o reactivas del pensamiento, las cuales no me parece podrán asegurar salvación alguna para la filosofía. Me instalo, pues, en ese universo desacralizado y tecnificado, constato que probablemente no estamos sino al principio de ese proceso y que los que se quejan ahora aún no han visto nada de lo que es capaz el hombre en esa materia. Más bien, nuestro pensamiento debe acordarse con aquello en este universo que a pesar de todo lo deja subsistir, en vez de tratar reactivamente uno y otro regreso, en retroceso. Incluso diría que hasta ahora la filosofía no ha podido pensar a la altura del Capital. Tiene por vocación propia la de desplegar el espacio entero del pensamiento posible y debe hacerlo en las condiciones que le son prescritas y que hoy son las de la desacralización del sistema general de lazos, en una época de desenlace fundamental. La nostalgia de lo sagrado es, a mi modo de entender, reactiva o reaccionaria.

### ***Necesidad de secularización de la filosofía***

Mantendré incluso que la cuestión del a-teísmo, de lo a-teológico, sigue siendo una de las preguntas realmente vitales. Se considera con frecuencia que ha sido superada, con lo cual no estoy de acuerdo. Pienso que el sentido exacto de la cuestión, incluso el del enunciado nietzscheano según el cual Dios ha muerto, aún no se ha desplegado del todo. Eso se debe a la relación del pensamiento con la cuestión del Infinito. El proceso de secularización del Infinito es un proceso aun inacabado, y una de las razones por las cuales la filosofía debe reinvocar las matemáticas hoy en día, es porque están allí en juego el seguimiento y la realización del proceso de secularización de la filosofía; digo "reinvocar" en el sentido de "reanudar," ya que tal conexión íntima entre matemáticas y filosofía existía hasta Hegel y luego se ha deshecho. Tal seguimiento y realización no es, evidentemente, una tesis de adhesión al Capitalismo. Me refiero a la manera en que Marx discute la secularización ya en el *Manifiesto del Partido Comunista*. El pasaje en el que Marx habla de la desacralización de todos los lazos sagrados en las aguas heladas del capitalismo guarda un tono entusiasta, el entusiasmo de Marx por la fuerza disolvente del Capital. El hecho de que el Capital se haya revelado como la fuerza material capaz de desembarazarnos de las figuras "superyoístas" del Uno y de los lazos sagrados que éste conlleva es, en efecto, su valor positivo y progresista, el cual se despliega hasta nuestros días. Dada esa situación, sin embargo, la atomización generalizada, el individualismo recurrente y, al final, el hundirse del pensamiento en las puras prácticas de gestión, del gobierno de las cosas, o de la manipulación técnica, no podrían satisfacerme en tanto filósofo. Sencillamente pienso que en el medio mismo de la desmoralización debemos reanudar la vocación del pensamiento.

### ***Pensamiento y filosofía***

Hay una tesis con la cual me siento muy cercano, a saber, que no existe identidad entre la filosofía y el pensamiento en general. Pienso que hay procedimientos del pensamiento y, por lo tanto, procedimientos de verdad que, en la inmanencia de su sector propio, no pertenecen a la filosofía. Sostengo que las matemáticas son un pensamiento y no tengo necesidad por ello de proyectarlas o trasladarlas al medio de la filosofía; hacer matemáticas es en sí una actividad del pensamiento. Lo mismo vale para la política, al menos en la dimensión de aquello que llamo la política inventada, es decir, no una política de gestión sino una política que refleja los fines de la humanidad: es un ejercicio de pensamiento en sí que tiene que ver con materialidades singulares. Del mismo modo hay un pensamiento entre los artistas. Existen, pues, regímenes diferentes, incluso heterogéneos, del pensamiento.

En este sentido considero que la posibilidad de reflexionar realmente sobre aquello que fue el nazismo y, en general, aquello que fue el pensamiento político de los años 30 - pensamiento que incluye tanto el nazismo como el estalinismo y la guerra mundial, etc.- esta posibilidad depende no de la innovación puramente filosófica sino del devenir de lo histórico-político. Es sólo desde el punto de vista del ajuste de cuentas con las categorías políticas vigentes en aquella época que podremos pensar verdaderamente esa sombría calaverada de la historia. Eso depende de la invención, la producción, la emergencia - ciertamente en parte azarosa o contingente- de nuevas figuras para pensar la política. Hasta que tal reflexión no haya avanzado más de lo que lo ha hecho hasta ahora, la filosofía estará constreñida, frente a ese tipo de acontecimiento histórico, a juicios demasiado generales o demasiado singularizantes; no encontrará la calibración eficaz de su propósito crítico o político. Por último, junto con el arte, la ciencia y la política, existe un cuarto régimen de pensamiento que acude a definir el conjunto actual de las condiciones de la filosofía: el amor. Éste señala igualmente un procedimiento de verdad, como lo ha dicho Platón en el *Banquete*. Es especialmente importante mencionar el amor en la medida en que revela quizá de modo contundente el carácter tan heterogéneo del tipo de condiciones de la filosofía y de los pensamientos mismos que, en su inminencia, son capaces de verdad. ¿El amor es capaz de verdad sobre qué? Sobre el dos de los sexos, y sobre el dos en general, luego a la vez sobre la diferencia o la contradicción; la cuestión de saber cuál es el concepto adecuado para pensar eso, es una tarea filosófica. El amor como experiencia inmediata tanto del evento como del despliegue del “dos” de los sexos es una condición secular de la filosofía.

### ***La filosofía, un anti-epistemologismo***

Estoy a favor de la destrucción de todo epistemologismo en general, si no es que de toda epistemología particular. Supongamos que sea verdad que el amor, el poema, el matema, y la política inventada sean las condiciones mínimas de existencia de la filosofía, aquellas que condicionan en el fondo el origen griego de la filosofía. Entonces, la filosofía estará determinada no como aquello que constituye un metalenguaje, una epistemología, una totalización o una voluntad enciclopédica de tal sistema de condiciones, sino como aquello que a partir de allí reflexiona sobre las categorías a través de las cuales el tiempo mismo de su emergencia es pensable o pensado, aquello que llamo operación de composibilidad. La filosofía debe decirnos a cuales operadores de pensamiento podemos o debemos recurrir de modo que podamos representarnos las cuatro figuras de pensamiento que hemos enumerado como simultáneamente posibles: ¿Qué, en el pensamiento posible del tiempo y, eventualmente, en aquello que es el destino del ser en este tiempo, es lo que hace posible que los acontecimientos del pensamiento en los cuatro órdenes que hemos enumerado sean precisamente esos? Es por esta razón que determinaría la filosofía como la fijación del espacio de composibilidad de sus condiciones, si entendemos que composibilidad no es ni totalización ni arquitectura general ni suspensión de todo a partir de una piedra angular edificante, ni un discurso último. Filosofía es pensar, en el universo de su propio tiempo, aquello que ocurre a partir de las condiciones fijadas en cuanto acontecimientos. En resumen: La filosofía busca tener con su tiempo una relación de pensamiento tal que esta relación sea universalizable.

### ***Ontología y matemáticas***

Mi tesis en cuanto a la posibilidad de un pensamiento del ser en tanto ser -por retomar un vocabulario aristotélico-, es que tal posibilidad se despliega y realiza en las matemáticas mismas, y esto porque, en última instancia, la “presentación” del ser es lo

múltiple en tanto tal, aquello que llamo lo múltiple sin Uno. Es decir, lo múltiple sin determinación, sin calificación, de manera que se presenta en la pura indeterminación de su multiplicidad y de modo que no está detenido o fijo por ninguna instancia trascendente del Uno. Pienso que las matemáticas han funcionado siempre como un pensamiento de lo múltiple puro. Aquello que llamo "revolución cantoriana" es que, a través de la obra de Cantor y el despliegue de la teoría de conjuntos, esa verdad de las matemáticas sale a la luz. Se percibe que uno puede reconstruir el edificio entero, la totalidad de conceptos y categorías de las matemáticas, a partir de un pequeño número de principios que reglamentan el pensamiento de lo múltiple puro, es decir, del conjunto sin consideración de la naturaleza particular de sus elementos. Lo que Cantor nos enseña es la esencia histórica de las matemáticas como ontología, pero reflejada como tal. Antes estaba activa, se desplegaba en la tecnicidad matemática, pero no estaba "representada." A partir de ahora nos la podemos re-presentar, captar las que llamo grandes Ideas del pensamiento de lo múltiple y que son los axiomas de la teoría de conjuntos. Todo eso en cuanto a la vertiente del ser de las cosas. En lo que concierne al acontecimiento, diría que este es un suplemento azaroso, algo que frente a una figura instituida del ser, y que yo llamo "situación," llega "de más," y tiene que tomarse en el sentido fuerte, en el sentido en que no es posible decidir si se sabe que aquello es o no es, de modo que para zanjar el acontecimiento hará falta, precisamente, una *decisión*. Esta decisión en el punto de lo indecible es aquella que fija el estatuto de la inscripción del acontecimiento en el ser a través de la apuesta, el azar, los gestos de la inscripción.

No es entonces ni el ser, ni los entes, ni siquiera la nada, lo que sería la tercera posibilidad de la ocurrencia categorial del acontecimiento. Debe ser representado en primer lugar en su figura de *eclipse*, no se instituye a sí mismo, suplementa, surge, y tal emergencia es al mismo tiempo su desvanecimiento. No quedará paradójicamente nada aunque haya sido ese suplemento incalculable de la situación. Lo que subsistirá del acontecimiento es lo que *habrá sido decidido a propósito suyo* y que es, finalmente, su nombre. Lo que circulará a partir de entonces no será el acontecimiento como tal que se ha evanecido y rescindido, sino la nominación que va a prender el acontecimiento junto con el ser y que es el producto de lo que llamo la "intervención".

### **Filosofía y verdad**

El hecho de que la filosofía no produzca verdad alguna, está directamente relacionado con los regímenes de verdades que son precisamente estas condiciones. Si existen, como pienso, verdades políticas, artísticas, amorosas y científicas, pero no verdad filosófica, es porque el régimen de la filosofía está *bajo condición* de las verdades. Más bien diría entonces que es necesario que haya verdades para que haya filosofía, ya que la filosofía debe examinar y pensar el régimen de composibilidad de los acontecimientos de verdad que la condicionan. Eso no quiere decir, sin embargo, que "Verdad" no sea una categoría de la filosofía, el hecho de que no la produzca es una cosa, y el que sea una categoría de la filosofía es otra. Es en este sentido que mantendría que esta es una *Idea* nueva en Europa. No digo que las verdades sean nuevas en Europa, ya que la actividad artística, política, científica o amorosa se sigue incesantemente, y verdades en todos esos órdenes no dejan de producirse. En cambio, la idea de Verdad en tanto categoría de la filosofía se encuentra actualmente destituida. Hay todo un movimiento en el pensamiento filosófico a partir de Nietzsche, cuyas imprecaciones contra la categoría de la verdad son por lo demás enérgicas que tendría tendencia a decir que es imposible que la "Verdad" pueda ser uno de los operadores de la filosofía. Yo sostengo la tesis inversa: nos enfrentamos con la necesidad de refundar o reformular la categoría filosófica de la verdad *bajo condiciones de*

*verdad* que se han transformado profundamente. Ciertamente es que no es posible pensar la Verdad bajo la figura de la adecuación (del juicio con la cosa, o del concepto con lo real); ésta es seguramente una figura obsoleta de la verdad. Hace falta entonces distinguir el régimen del saber del de las verdades, estoy de acuerdo con este tema heideggeriano, pero no con pasar de aquí a la idea de que tal categoría está en ruinas. En este sentido no pienso que un “deseo de filosofía,” para hablar como Lacoue-Labarthe, pueda ser un “deseo de verdad”. Por lo demás, ¿qué sería un enunciado filosófico “verdadero”? ¿qué es lo que la historia retiene de la filosofía en materia de verdades? Se siente una gran confusión ya que las filosofías se retrabajan, reajusten, recomponen incesantemente *de acuerdo con la disposición del tiempo*. La filosofía se hace bajo la condición de un cierto estado de cosas, y bajo este estado dispone de operadores particulares de modo que con ellos se pueda constituir un espacio en el cual los acontecimientos de los distintos procedimientos lleguen a inscribir su nombre, sus propósitos, sus descendencias. De tal manera que con la filosofía tenemos algo que piensa nuestro tiempo, y que lo piensa como tiempo del pensamiento y no como tiempo empírico o histórico. Pero si quiere composibilitar las verdades de su tiempo la filosofía puede ser llevada a examinar la categoría de verdad. De modo contrario, los cuatro procedimientos de verdad no hacen uso de la categoría de la verdad para producir sus verdades. No es requisito tener a la disposición la categoría de la verdad para hacer ciencia o arte. No es a través de la categoría de la verdad que las verdades son producidas, las verdades se producen por mecanismos singulares que ocurren después de los acontecimientos. En este sentido, soy modesto sobre la filosofía, porque le sustraigo cantidad de cosas. Hasta podría decirse que toda la historia de la filosofía consiste en sustraerle más y más cosas. La filosofía en la época de Aristóteles habla todavía de meteoros, de esferas celestes, de partes de animales, de constituciones. Al fondo de la historia de la filosofía hay una historia de depuración que sustrae a su jurisdicción toda una serie de cosas que anteriormente formaban parte de ella, y se puede ver claramente que, si toda gran filosofía es en muchos sentidos sustractiva, se podría hacer su historia en función de este criterio. Yo le quito aún más cosas, incluso el derecho de ser productora de verdades, de legislar sobre los acontecimientos o de legislar desde bambalinas sobre lo histórico-político, etc. Ello con la ambición simultánea de concentrar la filosofía sobre su propósito más singular y más propio que es el de la composibilitación.

¿Cómo va la filosofía a legislar, sin embargo, sobre aquello que son sus propias condiciones, es decir, las verdades cuya composibilitación se propone como tarea? En efecto, no procedo de ninguna manera a una deducción tentativa cualquiera de las condiciones de la filosofía. He propuesto axiomáticamente, lo cual es, por lo tanto, siempre discutible, tal dispositivo como conjunto de condiciones de la filosofía, como registro de procedimientos de verdades, y no lo he apoyado sino sobre la referencia griega y platónica. Como toda hipótesis, se encuentra ahora abierta a propuestas o pruebas contrarias. Si existen otras condiciones singularizables que puedan ser condiciones para la filosofía y que puedan ser claramente atestiguadas como tales, examinemos la cuestión. No es parte de mi doctrina decir que sólo hay cuatro condiciones de verdad, quizá haya más, podemos sostener que existe una infinidad de condiciones o, de manera menos radical, que en ciertas épocas la religión o la mitología funcionaban también como condiciones de la filosofía, y que hoy podríamos incluir de igual manera al psicoanálisis, etc. Simplemente, hasta el momento no me han convencido esas diferentes propuestas. Veo claramente cómo la filosofía está conectada con el arte, la ciencia, la política y el amor, pero no en qué sentido estaría también íntima y profundamente conectada con la categoría de verdad por medio de otros procedimientos. La cuestión, sin embargo, queda abierta.

Cuando digo que la filosofía debe constituir el espacio de composibilidad epocal de sus condiciones, hay dos cosas que no digo. La primera diría que la filosofía debería ser la totalización enciclopédica del estado de sus condiciones. No es que ciertas filosofías no tuviesen tal tentación (Aristóteles, Hegel). En este caso es una opción particular de composibilitación, no su ley. En cuanto a la segunda, diría que la filosofía yuxtapone ontologías regionales, que tiene por vocación pensar el arte, la ciencia, el amor y la política. La disposición epistemológica, ya que esta sería entonces el sentido dado a la filosofía, me parece, como ya lo he dicho, una pérdida del sentido de la filosofía misma.

Mi propio tratamiento de las matemáticas es un modo de imbricar matemáticas y filosofía, en ningún caso una reflexión *sobre* las matemáticas. La filosofía debe inventar categorías conceptuales en cada ocasión y renovarlas de manera que propongan un espacio de pensamiento donde los acontecimientos singulares que ocurren en tanto verdades se dejen pensar como composibles. Eso fácilmente se puede hacer sin mencionar ninguna de esas condiciones, lo que cuenta es saber si hay una composibilitación *activa* en las categorías del pensamiento, y luego un pensamiento del *tiempo* como universalidad del *pensamiento* de ese tiempo, o si no los hay. No es entonces necesario que las condiciones sean reflejadas como tales en la imbricación donde la filosofía se teje a sí misma en el solo hilvanado del eclipse del acontecimiento. Cuando se fundan no *verdades* sino *un lugar* de esas verdades, las operaciones de fundación de ese lugar de verdades son totalmente particulares, pertenecen al genio propio de la filosofía. La filosofía está en la brecha de su propio trabajo bajo sus condiciones, y composibilita las condiciones en tanto filosofía, así lo quiera o no. Con todos los casos de figuras concebibles: o bien las condiciones serán más estrechamente reflejadas, o la filosofía se encontrará más distanciada de sus condiciones o, finalmente, sus condiciones no serán mencionadas del todo. Eso dependerá de las categorías puestas en práctica para sus composibilitaciones. Así, si se toma el procedimiento de composibilitación fundacional del pensamiento moderno, identificado con Descartes, además de que, como gran matemático, se apoya sobre la condición matemática para esta o aquella de sus operaciones, en última instancia la categoría central a la que Descartes da lugar es la del Sujeto (en la figura del Cogito, etc.). Sin embargo, en realidad, esa categoría del Sujeto no es en absoluto inmediatamente legible en la fundación de la ciencia moderna. Ésta tiene que ver con una mutación fundamental en el modo de pensar el movimiento, y forja los operadores matemáticos de ese nuevo pensamiento. ¿Qué papel tiene el Sujeto en todo eso? Desde un punto de vista estrictamente interno a la condición, es imposible juzgar. Sin embargo, es absolutamente evidente que en el espacio de la filosofía constituido como punto de organización de la categoría del sujeto que se va a desplegar incluso más allá de Kant, se dará un sistema de composibilitación de las condiciones. Pero no debe creerse que los operadores de composibilitación son extraídos del sistema inmanente de condiciones. Es por ello que de lo que se trata no es ni de una totalización, ni de una enciclopedia, sino de una producción singular de operadores que, desde el punto de vista de las condiciones, son estrictamente incalculables.

### ***Bajo la bandera de Platón***

La referencia a Platón es una convicción profunda en cuanto a la posibilidad, es más, a la necesidad de que la filosofía continúe, ya que el antiplatonismo en el sentido moderno siempre quiere, también, presumir la interrupción del destino de la filosofía en su raíz griega. Tal referencia es a la vez un vector de manifestación. Uno se manifiesta siempre más o menos bajo una bandera y yo lo he hecho bajo la de Platón, que tiene además la ventaja de ser una gran bandera. Cuando me refiero a Platón es para destacar dos temas:

por un lado, el sistema de las cuatro condiciones de la verdad, ya que, en efecto, se puede en el texto platónico rastrear como el matema, el poema, la política y el amor constituyen una suerte de horizonte de la filosofía; por otro lado, el tema de la Verdad como la categoría que define la vocación del filósofo.

Cuando digo que se hace filosofía bajo la condición de verdades, conviene evidentemente examinar los acontecimientos que alimentan la continuación de la filosofía con esperanzas filosóficas, o sea, intentar establecer el *estado actual* de esas condiciones desde el punto de vista del *acontecimiento*. Pienso que en matemáticas de lo que se trata es de lo ocurrido en el desarrollo de la teoría de conjuntos, cuyos grandes nombres serían Cantor, Gödel, luego Paul Cohen al principio de los años 60; en el orden de la política, de aquello que llamo eventuales acontecimientos oscuros, esa especie de surgimientos histórico-políticos que han afectado a nuestro planeta principalmente a finales de los años 60 y principios de los 70. Entre estos acontecimientos incluiría el mayo 68 francés, la Revolución cultural en China, el fenómeno polaco, e incluso hechos aún erráticos e impensados como la revolución iraní, cualquiera que sea su destino ulterior. Creo que todos esos oscuros acontecimientos eventuales, cuyo estatuto e incluso su nominación políticos, me parece, no han sido aún reglamentados, están precisamente, en la figura del acontecimiento posible, suspendidos a la intervención y la fijación. En el orden del poema, se trata del cierre de la época de los poetas cuyo emblema me parecería ser la obra de Paul Celan no es por casualidad que sea igualmente interrogada por Derrida, Lacoue-Labarthe y Gadamer. Celan es el poeta ontológico en la época de la posguerra, aquél que comprende en la disposición del poema la cuestión de la catástrofe nazi. La interpretación dominante, sobre todo la de Lacoue-Labarthe o de Gadamer, consiste en escuchar en esa obra poética un tema que confirmaría la idea de que el destino del pensamiento puede confiarse a una cierta figura del poema. Por mi parte, entiendo exactamente lo contrario, escucho la demanda de Celan de que la poesía sea relevada de su soledad, y de su función, en el pensamiento. Esto da lugar a dos interpretaciones diferentes de aquel episodio, muy famoso y muy secreto al mismo tiempo, que fue el encuentro de Celan y Heidegger en la posguerra, y en el cual jugó un papel seguramente la demanda latente que hace el poeta judío a Heidegger sobre lo que éste tenía que decir sobre aquello que había sucedido. Sin embargo, esta fue también, estoy profundamente convencido, una tentativa de Celan para ver si, desde el lado del pensamiento y de la filosofía, el podía ser relevado de aquello que vivía como soledad angustiada. Por último, en el orden del amor como pensamiento, el amor captado en su régimen de verdad, me refiero a la obra de Lacan. Pienso que en el marco del psicoanálisis como forma moderna de reflexión sobre la diferencia sexual, esta obra ha enriquecido la vocación al ser y a la verdad del amor con indicaciones particularmente preciosas cuyo resorte es: ¿Qué podemos tener hoy en día como pensamiento del "dos"? Y esta cuestión del pensamiento del dos tiene como horizonte el destino del pensamiento dialéctico: ¿Al fondo, sigue siendo pertinente para pensar la cuestión de la diferencia la categoría de la contradicción según su descendencia hegeliana, marxista y sartreana?

### ***El dos, la dialéctica, el amor***

Sobre esta cuestión del dos me encuentro todavía en la balanza. Tampoco quisiera unirme demasiado con muchos de mis contemporáneos en una anticipada certeza sobre el fin radical del pensamiento dialéctico. Es cierto que en mi obra anterior, *Teoría del sujeto*, que es de 1982, me situó aún esencialmente en el espacio de ese pensamiento. *El ser y el acontecimiento* más bien esquivo esa dificultad. No se encuentra allí una reflexión sistemática sobre esa dificultad del dos y de la contradicción. Pienso que la cuestión sigue

todavía abierta, y que podemos buscar nuestra guía para esa apertura con mayor seguridad del lado de la condición amorosa, de la cuestión del deseo, de la necesidad, y por lo tanto del lado del psicoanálisis y de Lacan. La cuestión del amor, paradójicamente, es una cuestión bastante nueva. Evidentemente, no entiendo por amor la psicología o la anticipación amorosa del sujeto amante, sino el mismo proceso amoroso en el cual el “dos” está intrínsecamente en juego. Sea esto en la literatura, el pensamiento o la filosofía, tenemos sobre el sujeto amante y su pathos todo lo que nos hace falta, es lo menos que puede decirse. Sin embargo al interrogarnos sobre el proceso del amor, no sobre el amor referido siempre a una figura consciente o inconsciente de uno de los sujetos amantes, sino sobre el proceso como promoción singular e institución del “dos” evidentemente fuera de la pareja como institución oficial, nos damos cuenta de que existe poca cosa al respecto o que aquello siempre se va escapando o bien del lado de la pareja institucional, o bien del lado de la particularidad del sujeto amante. Estoy convencido de que se trata casi de un objeto nuevo que hay que constituir, y ese objeto a mi modo de ver se encuentra en una correlación particular con el problema de la verdad. En cierto sentido las intuiciones de Platón, si bien son las más antiguas sobre ese tema, también son en cierto modo las más sorprendentes. Lo que subraya Platón en el *Banquete* en cuanto al amor concierne, por una parte, a lo súbito del encuentro, a su dimensión de acontecimiento, la dimensión de golpe del amor. Por otra parte, el amor *en tanto proceso* es atrapado inmediatamente en la dinámica ascensional de la idea de lo Bello y, finalmente, en la dimensión ascensional del propósito de la verdad. Estoy convencido de que hay allí una intuición esencial que toca al amor en la figura del dos y en la figura de la producción de verdad. Sin embargo, aquello que amenaza siempre este pensamiento es su desintegración en los elementos que lo constituyen. Obviamente, nadie negará que el sexo está en juego en el amor, así como la sentimentalidad subjetiva en el horizonte de la diferencia de los sexos, pero diría que hay que pensar el amor no como el cumplimiento de la diferencia de sexos, sino como el lugar donde dicha diferencia está en juego bajo el signo de una verdad posible. Jean-Luc Nancy señalaba esa cuestión al hablar de los Estados Unidos como una tierra de reducción incesante del amor a sus ingredientes, y era esto lo que me interesaba en principio. Él decía que en los Estados Unidos las configuraciones más especializadas del sexo se han organizado por sí mismas, y que el sentimentalismo del amor que liga al amor no tanto a la cuestión de la verdad sino a la del sentido y de la moral se ha difundido de igual manera. Pero el amor, aquello que se llama amor, le parecía ausente. Comulgo, pues, con esta idea de que efectivamente es un objeto problemático.

### ***¿La política?***

La política es hoy en día una cuestión terriblemente oscura. Es un problema planteado al pensamiento que es también, quizá, uno de los más tensos de nuestro tiempo, ya que no tenemos otra cosa para sostenernos que los “oscuros acontecimientos eventuales”. Por un lado, hoy se llama Política algo que a mis ojos no lo es -al menos no en el sentido en que sería una condición de la filosofía o del pensamiento-, es decir, la gestión de asuntos del Estado. Ésta es parte del proceso de tecnificación general; forma parte, pues, si puedo decirlo así, del tren de vida. No entra, como tal, en aquello que llamo procedimientos de verdad o condiciones de la filosofía. Eso por un lado. Por otro lado, está el derrumbamiento del paradigma revolucionario macroscópico, es decir, el paradigma que permitía a la filosofía alimentarse con la idea de un cambio radical del tren de vida y un trastorno general no sólo del Estado sino también de la Sociedad y la Comunidad. Se trata evidentemente de la crisis y caducidad del marxismo y, quizá, específicamente de la figura política que fue el leninismo. ¿Qué podemos decir en tales condiciones? Es probable que ya no seamos capaces de oponer a la figura consensual de la gestión una figura

masivamente antagónica, una figura que se refiriera efectivamente a un “dos” estructural: Proletariado contra Burguesía, Revolución y Contra-Revolución, Campo socialista y Campo imperialista. Se conocen de sobra todos los moldes de ese “dos.” Se trata, en cambio, de pensar que la Política, si se reconstituye, si renace, si es repensada, o si reaparece -y sólo reaparecerá cuando sepamos nombrar los oscuros acontecimientos eventuales, lo cual aún no se ha hecho- se presentará más bien según la modalidad de la *institución* de un “dos.” Por lo tanto, el problema es metafóricamente análogo a aquél que mencioné en relación con el amor: institución de un “dos,” o sea, de un procedimiento que no parta de la hipótesis según la cual hay campos preestablecidos que dibujan o configuran opciones políticas, sino que haga de la política una práctica singular. Con gusto llamaría a esta práctica, axiomática, es decir, que introduce ella misma sus enunciados prescriptivos -su corpus de prescripciones y voluntades- y que a partir de allí, respaldándose con acontecimientos singulares que ha intentado nombrar o reflexionar, se despliega como proceso heterogéneo y no contradictorio con respecto al llamado tren de vida, en otras palabras, a la gestión estatal.

La política, que en la figura de la Revolución durante mucho tiempo fue el triunfo del paradigma del “dos”, del “dos” estructural, de la contradicción *inscrita* en el ser social e histórico como tal, debería cambiar de estatuto, dominar o controlar mejor aquello que en ella es una prescripción introducida o un sistema de parámetros que ella constituye como “hipótesis” de trabajo para después ver cuál es la naturaleza exacta de la trayectoria del proceso que inscribe en su relación con el Estado. Hubo, por ejemplo, un momento en la empresa política polaca que estaba envuelto en esa preocupación y que, por lo demás, dio lugar entre los polacos a la categoría de Sociedad, a la tentación de transformar la categoría de “sociedad” en categoría política. Decían explícitamente que no se proponían como objetivo el derrocar el régimen existente y tomar el poder -esa vieja definición de la política- sino afirmar un colectivo heterogéneo al interior del orden existente y luego a partir de ello definir, a posteriori, un sistema particular eventualmente conflictivo en relación con él. Algo ataba aún de manera esencial la dualidad política del marxismo clásico a la figura mesiánica del cambio radical, es decir, a la idea del otro mundo. Es cierto, se decía que este *otro* mundo era de *este* mundo. Pero, más esencialmente, que era *otro*, sin subrayar con suficiente rigor que permanecería *inmanente* a nuestro mundo. Y al abandonar esa figura mesiánica de la Política, hace falta alinearla según el modelo de los otros procedimientos de verdades, ya que si vemos lo que es el arte, el amor, la ciencia, nos damos cuenta de que son procedimientos que no prometen nada: Es la filosofía quien promete *en su lugar*. El positivismo pudo decir que la ciencia nos prometía esto o aquello, pero se trataba allí de una “sutura” de la filosofía a la ciencia. Por otro lado, si se examina la ciencia en su interioridad efectiva, no promete nada, no tiene comienzo absoluto ni destino asignable. No tenemos el balance de aquello que llamé los “acontecimientos oscuros eventuales”. No sabemos siquiera exactamente qué es lo que se ha jugado realmente en la revolución de Octubre. Asimismo el pensamiento de la Revolución francesa se encuentra aún inacabado, aún no se ha recorrido el ciclo de sus interpretaciones. Aquello que sabemos, sin embargo, es que en esta secuencia histórica, todo acontecimiento político es un acontecimiento que lleva consigo una prescripción igualitaria. No hablo de catástrofes históricas, hay catástrofes absolutamente contrarias a la idea igualitaria, el fascismo, por ejemplo, pero eso no lo llamo yo acontecimiento en mi registro. Y pienso, por lo demás, a continuación de *El ser y el acontecimiento*, elaborar la categoría del desastre en oposición a la de acontecimiento. Sabemos, pues, que hay una prescripción igualitaria y que la política no se confunde ni puede confundirse con la gestión de asuntos del Estado. A pesar de ello, son principios muy generales. Retengo de igual modo la palabra “comunismo” como prescripción inmanente a todos esos

acontecimientos desde la Revolución francesa hasta el día de hoy, que intenta bregar en la figura de la comunidad con la cuestión de la igualdad. Cuando digo “comunismo de singularidades”, quiero decir precisamente un comunismo que sería desligado de la figura *substancial* de la comunidad, comunismo sin comunidad, régimen de la singularidad, tal que la singularidad se deje tratar como singularidad sin que esto quiera decir su estatalización o su puesta en fusión comunitaria. Eso no significa -y sobre este punto me mantengo fiel a la enseñanza de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*- que excluya la existencia de momentos fusionales inevitables de la prescripción igualitaria. Pero hay una idea de la Razón, ideal no necesariamente realizable, que se puede dar como horizonte de singularidades y que sería la igualdad no negociada en el régimen de la comunidad. Así, podríamos tener, por ejemplo, una situación donde ya no serían exactamente posibles los enunciados desiguales, no hay necesidad para ello de una comunidad cerrada; se sabe que las grandes batallas sobre la desigualdad son en general batallas sobre enunciados. Naturalmente hay estatutos desiguales, desigualdades materiales, pero esto es en parte una cuestión de cómo se gestiona y por ello susceptible de ser negociada. Quedaría, sin embargo, la desigualdad de los sujetos en el sentido estricto, las proposiciones desiguales concernientes a ellos, la desigualdad de conciencias, lo que les afecta e infecta. De suerte que lo que podemos anticipar como espacio de la política posible sería ese proceso que contendría, limitaría y que tendría la tendencia a volver imposible la aparición de enunciados desiguales. Hubo un acontecimiento político al corazón de la Revolución francesa. Personalmente, pienso que este “acontecimiento” es más discernible en la secuencia que va de 1792 a 1794, o sea, en el corazón “Convencional” de la Revolución, ya que fue en ese momento que tomó figura política la prescripción igualitaria. Eso se terminó, “agotado” en su propio fracaso y, por ello, no instituyó la prescripción igualitaria, a pesar de que fue un acontecimiento *radical* en un orden que precisamente no era el de la filosofía sino el de la política, y que como tal surgió o aconteció en la historicidad como ocurrencia de la prescripción igualitaria.

Los derechos humanos son algo absolutamente importante, pero su problemática, que se arraiga más en la Revolución estadounidense que en la francesa, es, a mi modo de ver, consustancial a la puesta en pie del Estado moderno. Lo acompaña porque en su esencia este Estado es un Estado de derecho, y ello por razones absolutamente prescritas: No es posible que un capitalismo se desarrolle completamente en un régimen político que no sea el de un Estado de derecho. Todas las tentativas de hacerlo fuera de un Estado de derecho han encontrado obstáculos desastrosos.

Al asignar ese origen americano a la declaración francesa, no digo que ésta sea solamente el efecto de lo que tuvo lugar en los Estados Unidos. Simplemente, había ya las premisas del acontecimiento y tal carácter de declaración es esencial. En este sentido en la “Declaración de los Derechos del Hombre” la palabra principal es declaración, el hecho de que ésta haya sido declarada fue el acontecimiento principal.

### **Lo indiscernible no es lo indecible**

El verdadero resorte de la suspensión de la cuestión de la verdad de la cual hablaba antes esta dado en el giro lingüístico. Al fondo, ese giro consiste en la convicción de que el lenguaje es lo verdaderamente trascendental. Desde mi punto de vista, al kantismo categorial ha sido sustituido en gran parte por un kantismo lingüístico. Y no pienso que hoy en día pueda irse muy lejos bajo esta jurisdicción del carácter constitutivo de la figura lingüística del juicio. El centro de la cuestión, de hecho ya presente en Leibniz, es el saber si existe un *régimen* de lo pensable que se sustraiga a esa jurisdicción total. Digo bien “un régimen de lo pensable” y no un régimen que nos convocaría a una suerte de intuición o

de lo inefable y que abandonaría la figura de la razón en favor de una irracionalidad intuitiva, la cual podría redirigirnos a los parajes de la poesía filosófica. Sobre este punto me apoyo en las matemáticas, y es sin duda el punto de apoyo matemático más importante para mí el que se obtiene a partir de los descubrimientos y las proposiciones del matemático Cohen al principio de los años 60. Él establecía la posibilidad de *construir* un concepto de lo múltiple *indiscernible*. Es decir, un múltiple no rastreado por la propiedad de sus elementos, que es la determinación clásica del pensamiento de lo múltiple en tanto que es el múltiple de los términos que validan tal o cual propiedad, sin por ello tener recurso a nada externo sino solamente a las categorías del pensamiento matemático mismo. Lo que Cohen llamó “multiplicidades genéricas” y que para mí ofrecen el modelo del ser mismo de las verdades. Las verdades abren brechas en el saber, en el juicio y, finalmente, en la lengua, precisamente porque su modo propio de constitución les hace ocurrir como multiplicidades que en la situación son en efecto *indiscernibles*, o sea, no responden a una propiedad. Esta es evidentemente la razón por la cual la verdad no tiene criterio, porque si se le quisiera dar uno, haría falta verificar la propiedad de sus términos. Mantengo entonces la diferencia entre “verdad” y “conocimiento”, soy en este punto un contemporáneo, comparto con Heidegger pero también evidentemente con Sartre y en cierto sentido con Lyotard, o Wittgenstein, la convicción de que hace falta distinguir verdad de conocimiento, aunque el lugar de tal distinción sea para mí el de lo múltiple genérico o indiscernible, y la cuestión la de saber si puede ocurrir en el pensamiento sin recurrir a una intuición singular. ¿Podemos tener un concepto de la existencia de un múltiple puro por lo demás sustraído a toda propiedad? ¿Existe un concepto de un múltiple puro sustraído a toda recolección en una unidad así como a toda colectivización por una propiedad? Leibniz negaba expresamente este punto con su principio de los indiscernibles, ya que consideraba que incluso para el poder del intelecto de Dios era imposible llevar a la existencia multiplicidades indiscernibles precisamente porque dicha existencia hubiera sido sustraída a todo cálculo, a toda legislación distintiva. Intento revocar este imperativo con el apoyo de las matemáticas mostrando que existe en verdad un concepto radical de lo múltiple que no se deja recolectar bajo el Uno de una propiedad. A partir de ahí es que pienso que podemos encontrar un nuevo punto de partida para la apreciación exacta de aquello que a la vez organiza y limita la jurisdicción del lenguaje. Tanto en el orden del saber, del conocimiento, del juicio pertinente, en suma, de aquello que llamo la “enciclopedia”, diría que por supuesto hay prescripción del lenguaje, pero que el proceso de constitución de una verdad -que no se hace en otro lugar sino en este elemento- está sustraído a tal jurisdicción. En esto estoy igualmente cercano a ciertos temas de Lacan, ya que este ha dicho en efecto que una verdad es aquello que hace un hueco en el saber, sin que él haya podido llevar a su límite este pensamiento. Para dar cuerpo a este pensamiento, hace falta ir más lejos que Lacan en la destitución del imperialismo del lenguaje y en el reconocimiento de que pueden existir multiplicidades reales que, sustraídas al lenguaje, no caigan sin embargo pura y simplemente en el régimen del encuentro impensable. El punto de lo real para Lacan es en efecto no simbolizable, y por lo tanto sustraído al lenguaje, pero por esto tal punto sólo puede ser el horror, el encuentro puro y simple con el horror. Lacan decía con frecuencia que si se quería saber que es lo real, pues, es cuando uno se tropieza con una mesa, y no es la mesa lo real sino el “tropezarse”. Lo que yo propongo es otra cosa. En efecto, hay un largo proceso de constitución como multiplicidad genérica o indiscernible que es lo que llamo “procedimiento de fidelidad al acontecimiento” y, en fidelidad al acontecimiento, este procedimiento de constitución de la multiplicidad indiscernible pasa en efecto al saber en la figura de la sustracción, de la retirada del lenguaje, sin ser por ello en la pura y simple

figura del encuentro. Lo que es encuentro es el acontecimiento mismo, pero el acontecimiento no es una verdad, es el punto de origen en eclipse absoluto.

### ***Manteniendo al sujeto***

Propongo mantener al sujeto, lo reformulo en mis propios términos, de manera bastante alejada de aquello que hizo Lacan, ya que tenemos una pequeña controversia sobre la posición exacta del vacío; Lacan lo asigna al sujeto y yo al ser. Más allá de esta diferencia de disposición, obviamente muy importante, propongo se mantenga la categoría del sujeto, en lo cual me parece que, de manera extraña, habría un reagrupamiento posible de Lacan, de Sartre, y de mí mismo, por un lado, de los heideggerianos y en ciertos aspectos de Deleuze y Lyotard, por el otro. Una línea divisoria bastante particular o singular se dibujaría en el destino de la categoría del sujeto que postularía un reagrupamiento formal, un poco inesperado, de la filosofía de los últimos treinta años.

Con Alain Renaut estamos frente a una reacción tradicional, neokantiana, esa vieja costumbre del academismo francés. Al fin y al cabo, que propone es aquello que hacía las delicias de la Universidad francesa a finales del siglo diecinueve. No: la categoría del sujeto que hace falta instituir se encuentra absolutamente sujeta en la carne en la modernidad. Quisiera constituir un paso más en la modernidad, un paso de “más”, o sea, o “más uno”; y, sobre todo, terminar con la idea de que aquello que define nuestra situación de pensamiento es la idea de un acabamiento, de un fin o de un límite. El “paso de más” se opone sobre todo a la idea de límite, a saber, que estaríamos “en el límite”, que deberíamos rebasar el límite, ya sea que la filosofía esté terminada, que estemos en lo interminable de un fin, etc. El “paso de más” opone, pues, la figura de sucesión a la figura un poco nebulosa y abusada del límite.

### ***El trabajo de la filosofía***

¿Hasta dónde puede comprometerse la filosofía con aquello que dice sobre la singularidad de cada tipo de procedimiento de verdad? En el caso de las matemáticas, la posición particular de la cuestión está reglamentada, a mi modo de ver, por el enunciado según el cual las matemáticas se ocupan del ser en tanto ser. En las categorías sartreanas, creo, las matemáticas son la ciencia del en-sí. Eso significaría, por lo demás, que el en-sí no es exactamente la pura y simple masividad indiferenciada de la figura inicial de *El ser y la nada*. En el fondo, yo sustituiría la figura de la pulverización absoluta a la figura de la compacidad que ofrece el libro de Sartre. Estas figuras no son antinómicas: opacidad o pulverización absolutas, en cierto sentido llega un punto en que es indistinto. Pero mientras se trate de la pulverización absoluta, las matemáticas se ocupan de ello, luego la conexión es particular. Entonces la cuestión de las recaídas - estando las cosas prendidas de este punto- en cuanto al estatuto de otros procedimientos genéricos, es la cuestión casi epistemológica de saber lo que puede decir la filosofía, sin “sustituirse”, sobre el régimen actual singular o particular del arte, del amor o de la política. No avancé tan lejos ni en *El ser y el acontecimiento* ni en el *Manifiesto*, sino es porque en este último digo que una vez que se haya aprehendido que existe un pensamiento de lo indiscernible, se debe poder al menos rastrear tal función de lo indiscernible en los otros procedimientos genéricos. Entonces, en lo que concierne a la política, es bastante fácil, ya que se ve claramente que la política tiene por función el hacer surgir multiplicidades populares genéricas, eso es el igualitarismo: *una cosa no se pone en fusión igualitaria, sino que se negocia igualitariamente en la no-referencialidad a su estatuto juzgable o discernido o su principio de clasificación*. En lo que concierne al amor, es más complicado. ¿Quiere decir esto que el amor pone en juego algo que indistingue a los dos

sexos? Es desde este punto de vista que debería mirarse la cuestión. Y en lo que concierne al arte, es algo que ha sido señalado desde hace tiempo en el arte contemporáneo: *exhibir lo que en la pintura es el gesto de toda pintura, o precisamente lo que no es especificable del pintar como tal, etc.* Una constitución filosófica del estatuto de las diferentes condiciones en un espacio de pensamiento que sería guiado por sus categorías. Cuando Sartre interroga a Baudelaire, se pregunta dónde está, en última instancia, la libertad en este asunto. Yo pregunto dónde está lo indiscernible en este asunto. *Mutatis mutandis*, es así como hacen siempre todos los filósofos. La fuente matemática designa simplemente que en un momento dado sobre una cuestión en particular, uno se apoya de modo específico sobre una condición. Allí ocurre que es la condición matemática. Pero se podría mostrar, por ejemplo, tratándose de Sartre, que en un momento dado, la fuente político-histórica es puesta en una posición de privilegio o matriz en relación con otra cosa. Se trata simplemente del modo de propagación de un concepto a partir de algo que lo enlaza según la coyuntura a una condición singular y que se prolongará o se invertirá de nuevo en las otras. Siempre hay un trayecto, siempre hay una propuesta conceptual que está suspendida de modo preferencial a una condición. Sobre la cuestión de lo indiscernible, para mí, está suspendida a la cuestión matemática, luego el problema es saber como eso va a circular después. Empiezo por hacerlo circular conceptualmente, filosóficamente, transformándolo en categorías filosóficas como “genérico”, “forzamiento”, etc. Luego debe verse como ello se invierte en otro lugar, formulando evidentemente la hipótesis de que eso se invierte puesto que se ha convertido en un tema ontológico.

En el *Manifiesto* definiendo la idea de que en el fondo hay necesariamente una voluntad sistemática de la filosofía, aun si la apariencia exterior de los textos de filosofía puede a veces dar la impresión contraria. La filosofía no existe sino cuando propone una *composibilidad de sus condiciones*, la vocación sistemática es inevitable y forma parte de la esencia misma de la filosofía. De modo evidente, si por sistema se entiende sistemas teológicos, sistemas arquitectónicos con una piedra angular, etc., puede decirse que tal figura es inadecuada. Pero si se entiende, por un lado, la necesidad absoluta de que el sistema completo de las condiciones de la filosofía sea configurado en su propuesta, y por otro lado, el hecho de que existe la necesidad de un lazo argumentativo, de un lazo de conexión, cualquiera que sea el modo, que teja, recomponga y una la disposición conceptual, entonces en este sentido la filosofía es sistemática, y es una misma cosa decir que la filosofía no es sistemática, o que no existe.

Traducción de Simone Pinet y Bruno Bosteels