

**SUBJETIVACIONES CONTEMPORÁNEAS:
ALAIN BADIOU Y JEAN-LUC MARION**

Contemporary Subjectivations:
Alain Badiou and Jean-Luc Marion

Stéphane Vinolo

Pontificia Universidad Católica del Ecuador
svinolo@puce.edu.ec

RESUMEN

A pesar de la declaración de la muerte del Sujeto en la segunda mitad del siglo XX, tanto Marion como Badiou mantienen esta categoría en el centro de sus filosofías. Sin embargo, para poder hacerlo abandonan sus determinaciones metafísicas de principio y fundamento con el fin de desplazarlo dentro de una posición secundaria de Sujeto de un acontecimiento. Así, el Sujeto, en tanto que substancia, da lugar a un proceso de subjetivación que responde a un acontecimiento que, desde siempre, lo llama. En este texto se muestra que esta estructura apostólica del Sujeto contemporáneo también tiene sus raíces en cierta lectura disidente de Descartes, con la condición de que aceptemos, en una lógica derridiana, escuchar la polifonía de sus textos filosóficos.

PALABRAS CLAVE

Badiou, Derrida, Descartes, marion, metafísica, respuesta, secundaridad.

ABSTRACT

Despite the death of the Subject during the second half of the 20th century, both Marion and Badiou maintain this category at the centre of their philosophies. However, in order to do so, they abandon its metaphysical determinations of principle and foundation to displace it within a secondary position of Subject of an event. Thus, the Subject as a substance is replaced by a process of subjectivation that responds to an event that since ever calls it. We show in this text that this apostolic structure of the contemporary Subject has its deep roots in a dissenting reading of Descartes, if we accept to listen, with Derrida, all the polyphonic richness of philosophical texts.

KEYWORDS

Badiou, derrida, descartes, marion, metaphysics, response, secondness.

No habito pues en donde estoy, aquí, sino allá desde donde me adviene el otro lugar que es el único que me importa y sin el cual no me importarían en absoluto los entes del mundo, por lo tanto allá. (Marion, 2005a, p. 42)

SUBJETIVACIONES CONTEMPORÁNEAS: ALAIN BADIOU Y JEAN-LUC MARION

INTRODUCCIÓN

El establecer vínculos entre Badiou y Marion ha sido intentado en muy pocas ocasiones (Miller, 2008) y puede parecer sorprendente por varias razones. El maoísmo¹ del primero no tiene nada en común con el catolicismo (Marion, 2017) del segundo, por lo que los instrumentos que movilizan para crear sus filosofías son diferentes e incompatibles. Por ejemplo, la ciencia contemporánea ocupa un papel importante en Badiou, dado que su punto de partida es la identidad de la ontología y de la matemática², así como de la fenomenología y de la lógica. Al contrario, el único interés científico de Marion yace en la ruptura epistemológica que introdujo Descartes en relación con la epistemología aristotélica (Marion, 2008b). Esta frontera hermética entre las dos obras se refuerza aún más porque Marion piensa sobre el horizonte de la recepción francesa de la fenomenología alemana, cuando Ba-

¹ En su “comunismo genérico” Badiou opone el momento comunista del Partido-Estado, uno y estático, tal como lo representó Stalin, a Mao, que puso en movimiento las masas. Para Badiou, el comunismo es la única política posible: “Supongamos que la política es lo que yo pienso que es, y que la siguiente definición puede resumirla: “la acción colectiva organizada, conforme a ciertos principios, que intenta desarrollar en lo real las consecuencias de una nueva posibilidad que se encuentra rechazada por el estado de cosas dominante”” (Badiou, 2008c, p. 12).

² “La tesis inicial de mi emprendimiento, a partir de la cual se dispone el entrecruzamiento de las periodizaciones extrayendo el sentido de cada una, es la siguiente: la ciencia del ser-en-tanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas” (Badiou, 1999, p. 11).

diou construye una “fenomenología objetiva”³, en ruptura con todos los determinantes de la fenomenología alemana. En fin, la imposibilidad de ambos filósofos es manifiesta, ya que en las pocas veces en las cuales se comentan el uno al otro es de manera negativa. Badiou niega la existencia de una filosofía levinasiana⁴, cuando es una de las fuentes de la fenomenología de Marion⁵. Este, por su lado, denuncia la falta de rigor de la filosofía de Badiou, ya que su ontología es incapaz de proveernos de un concepto de “ser” preciso⁶. No deberíamos encontrar entonces ningún nexo posible entre Badiou y Marion, y cada uno debería ocupar uno de los polos de la filosofía francesa sin que existan puntos de contacto ni conceptos comunes entre sus obras.

El carácter hermético de esta frontera se puede sin embargo cuestionar. Primero, porque ambos proponen una distinción entre lo que sucede *en* el mundo y lo que le sucede *al* mundo: entre el ser y el acontecimiento. No se puede confundir el ser en Badiou

³ “Se intenta aquí una *fenomenología calculada*. El método utilizado en los ejemplos puede emparentarse, efectivamente, con una fenomenología, pero con una fenomenología objetiva. [...] Se experimenta la equivalencia entre el aparecer y la lógica por una descripción pura, una descripción sin sujeto” (Badiou, 2008a, pp. 56-57).

⁴ “En la empresa de Lévinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de lo mismo está completamente unida a un axioma religioso y sería ofensivo para el movimiento íntimo de este pensamiento, para su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. *A decir verdad, no hay filosofía de Lévinas*. Ni siquiera es la filosofía como “sirvienta” de la teología: es la filosofía (en el sentido griego de la palabra) anulada por la teología, la cual, por otra parte, no es una *theologia* (designación aún demasiado griega, que supone la aproximación de lo divino por la identidad y por los predicados de Dios) sino, justamente, una ética” (Badiou, 2004, pp. 48-49).

⁵ En 1977, Marion se sitúa dentro de una filiación levinasiana: “Si se sostiene que la distancia queda como radicalmente otra que la cuestión del ser (con una alteridad todavía impensada), la distancia se halla por un momento en alianza con la doble instancia crítica imbricada sobre la diferencia ontológica por E. Lévinas (bajo el nombre del Otro) y por J. Derrida (con la diferencia)” (Marion, 1999, p. 12).

⁶ “– La afirmación de A. Badiou sobre “el no-ser absoluto del acontecimiento” (*L’être et l’événement*, París, 1988, p. 337 [tr. Esp.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 339]) no puede sernos de gran ayuda aquí, puesto que al concepto de ser que ahí se está invocando le falta precisión y amplitud” (Marion, 2008a, p. 263).

con el mundo en Marion; no obstante, hay en las dos filosofías una dicotomía entre las modificaciones del ser (o del mundo) y las modificaciones en el ser (o en el mundo) pensada según el “acontecimiento”. La oposición es evidente en Badiou. La encontramos tanto en el título de su obra más famosa (Badiou, 1999) como en su teoría del aparecer (Badiou, 2008a). El acontecimiento estructura la ontología de Badiou, así como su fenomenología. Igualmente, el gesto fundamental de la fenomenología de Marion es el de oponer los objetos y los acontecimientos. Si bien Marion comenzó con distinguir cuatro tipos de fenómenos (Marion, 2008a, pp. 361-387) —pobres en intuición, de derecho común, saturados y de revelación—, sus textos más tardíos reducen⁷ esta tipología a una oposición binaria entre objetos y acontecimientos⁸. He aquí un primer punto de contacto entre los dos autores: el acontecimiento es el suplemento —en su doble sentido⁹— del mundo o del ser.

⁷ Hemos analizado los alcances y límites de esta evolución en términos de tipología y de hermenéutica. (Vinolo, 2016).

⁸ «En sorte que les phénomènes se manifestent suivant leur distinction entre objets (à phénoménalité restreinte aux conditions de possibilité de notre expérience) et événements (à phénoménalité sans autre restriction que celle du mode de *se* montrer par soi» (Marion, 2010a, p. 276).

⁹ “Puesto que el concepto de suplemento —que aquí determina el de imagen representativa— abriga en sí dos significaciones cuya cohabitación es tan extraña como necesaria. El suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud, el *colmo* de la presencia. Colma y acumula la presencia. Así es como el arte, la *techne*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza y se enriquecen con toda esa función de acumulación. Esta especie de la suplementaridad determina en cierta manera todas las oposiciones conceptuales en las que inscribe Rousseau la noción de naturaleza en tanto que ella *debería* bastarse a sí misma. Pero el suplemento suple. No se añade más que para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia. Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *tiene-lugar*. En tanto sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede realizarse sino dejándose colmar por signo y pro-curación” (Derrida, 1971/1986, p. 185).

Pero el acontecimiento lleva a ambos autores a proponer una teoría del Sujeto. A pesar de la declaración de su muerte en la segunda mitad del siglo XX, ambos autores mantienen esta categoría en el centro de sus filosofías. En 1982 Badiou publicó una *Teoría del sujeto* (Badiou, 2008b), basada en el Sujeto clivado de Lacan. Por otro lado, mediante una lectura no metafísica de Descartes (Vinolo, 2018) Marion piensa el Sujeto bajo la modalidad del “adonado”, que es el relevo del *ego* cartesiano: “Nace así el adonado, al que la llamada hace sucesor del “sujeto”, como aquel que se recibe enteramente de lo que recibe” (Marion, 2008a, p. 423). Así, si bien ambos autores mantienen la centralidad filosófica de la categoría de Sujeto, lo hacen desplazando su posición metafísica de fundamento y de principio, así como negando su primacía mediante una nueva protología que afirma la primacía del acontecimiento que el Sujeto no hace más que seguir. El Sujeto solo puede darse de manera diferida, secundaria, precedido por algo, o alguien, que, desde siempre, lo llama.

I – ADONAR AL SUJETO

La disyunción fundamental de la fenomenología de Marion es la de los fenómenos constituidos por un Sujeto (fenómenos pobres en intuición y fenómenos de derecho común) y de los fenómenos que se dan en exceso, por encima de las condiciones de posibilidad subjetivas de su manifestación (fenómenos saturados y fenómenos de revelación¹⁰). En el primer caso, el concepto enmarca lo que se da en su intuición. Por este motivo, antes de aparecer han sido pre-vistos y predeterminados por el concepto que les asignó cierta significación. Los fenómenos pobres en intuición tienen como paradigma los objetos matemáticos o lógicos. En estos, la intuición es tan mínima que no podemos singularizarlos. Nada se parece más a un círculo que otro círculo, a tal punto que no es difícil, tal como

¹⁰ El problema es de saber si esta diferencia es tipológica e inscrita en los fenómenos, o si resulta de una libre hermenéutica operada por el Sujeto (Vinolo, 2016).

lo quisiera Spinoza, distinguir el círculo del concepto de círculo¹¹, tal como si el fenómeno se redujera a su concepto. En los fenómenos de derecho común, si bien no hay escasez de intuición, está enmarcada y contenida por un concepto. Es el caso de los objetos técnicos cuyas características son la pre-visibilidad y la iterabilidad. Dado que el concepto pre-ve y determina lo que se da en la intuición, todas las características del objeto se pueden reproducir: “El concepto (en el sentido del “concepto” de un producto) visibiliza ese producto antes de que la producción lo dé efectivamente, y a veces incluso sin que se lleve a cabo ninguna producción tras la manifestación del “concepto” (simulación, “concepto-modelo”, etc.)” (Marion, 2008b, p. 364). Aquí, la esencia precede la existencia, así como el concepto precede y guía la intuición, razón por la cual todo objeto ha sido pre-visto¹². Dado que lo que aparece en la objetividad responde a condiciones que le impone un concepto, el aparecer no aporta ninguna novedad ni sorpresa. Esta ausencia de sorpresa es tan fundamental que, tal como aparece en el caso de Frankenstein, si un objeto sobrepasa los límites que le imponía el concepto, escapando a las previsiones de su creador, solemos decir que toma vida. Segundo, ya que el concepto guía la intuición, estos objetos son fácilmente reproducibles o iterables. El concepto sirve de patrón y de modelo a cada una de sus iteraciones: “Lo que nombramos ingenuamente en términos de satisfacción la “calidad total” del producto equivale a esto: el “concepto” no sufre jamás la menor variación ni el menor incidente en su efectuar intuitiva —jamás la manifestación sufre una sorpresa por parte de la donación” (Marion, 2008b, p. 365). Las catástrofes naturales nos

¹¹ “[...] pues una cosa es el círculo, y otra, la idea del círculo” (Spinoza, 1988/2014, §33, p. 112).

¹² “Y ello porque el producto no se encuentra jamás dado en primer lugar, sino siempre dado después y según su “concepto”, anteriormente mostrado y demostrado; si es preciso entonces considerar el producto a partir de su “concepto”, habría que definirlo más bien como inducto (inducido a partir del “concepto” anterior) y no como producto, producido por adelantado o anteriormente” (Marion, 2008b, p. 365).

permiten vincular la previsibilidad con la iterabilidad. Para que se le asigne un nombre a una tormenta y que, por lo tanto, se le individualice, es necesario que salga de las fronteras conceptuales y previsibles de las tormentas comunes. Nadie nombraría, y, por lo tanto, individualizaría, una lluvia común. Es cuando un fenómeno natural conlleva consecuencias que rompen con las previsiones de los expertos que le asignamos un nombre. Tanto en los fenómenos pobres en intuición como en los fenómenos de derecho común el Sujeto ocupa entonces el papel metafísico y clásico de constituyente de lo que aparece.

Sin embargo, encontramos en la fenomenología de Marion un segundo tipo de fenómenos: los “fenómenos saturados”, que se caracterizan por la inversión del equilibrio anterior. Lo que se da en la intuición excede ahora los límites del concepto. A raíz de la tabla de categorías kantiana (Kant, 1997, A80/B106, p. 113) se establecen cuatro modalidades de la saturación según la cantidad, la cualidad, la relación o la modalidad. Adicionalmente, hay una quinta saturación que se da mediante la saturación simultánea de las cuatro rúbricas mencionadas. Estos son los fenómenos de revelación, de los cuales la Revelación es una de las posibles manifestaciones.

Todo aparecer se da en tanto que suma de partes individualizadas: “Así, pues, solo podemos percibir un objeto como fenómeno gracias a esa misma unidad que sintetiza la diversidad de la intuición sensible dada y mediante la cual pensamos en el concepto de una *magnitud* la unidad de la composición de la diversidad homogénea” (Kant, 1997, A162/B203, p. 200). De ahí que todo lo que aparece pueda ser dividido. Existen límites cuantitativos del aparecer, límites que le dicta el mismo Sujeto al cual aparece. El fenómeno que viola esta regla cuantitativa es el *acontecimiento*, primera modalidad posible de la saturación que satura la cantidad. La segunda rúbrica le impone al fenómeno un marco cualitativo, una “magnitud intensiva” mediante la cual todo fenómeno está singularizado en su aparecer: “Consiguientemente, toda sensación y, por tanto, toda realidad en la esfera

del fenómeno, por pequeña que sea, tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva capaz de ser reducida” (Kant, 1997, A169/B211, p. 206). Esta vez, el fenómeno que viola este marco saturándolo es el ídolo. Los fenómenos también están enmarcados dentro de tres tipos de relaciones, entre las cuales la de causa y efecto. Ningún fenómeno puede darse sino dentro de una etiología inter-fenomenal generalizada: “En metafísica, la causa no ejerce solamente una función categorial entre otras, sino que se erige en categoría universal de todos los entes” (Marion, 2008a, p. 272)¹³. La saturación de la rúbrica de la relación se manifiesta en el fenómeno saturado de la *Carne*. Finalmente, la rúbrica de la modalidad propone tres oposiciones conceptuales que se dan según tres binomios: posibilidad – imposibilidad, existencia -no existencia, y necesidad- contingencia. Con el primero se establece que ningún fenómeno puede aparecer sin ser posible, es decir, sin presentar una esencia no contradictoria. De ahí que nadie jamás haya visto un círculo cuadrado. Si bien podemos pensarlo, le es imposible aparecer. No obstante, aparece aquí una vez más el papel fundamental del Sujeto, dado que lo posible solo se piensa a la luz de lo imposible “para el Sujeto”. No se trata de una imposibilidad absoluta sino subjetiva¹⁴. La saturación de la rúbrica de la modalidad es la que surge del ícono. Así, hay en Marion cuatro saturaciones posibles de la fenomenicidad: acontecimiento, ídolo, carne e ícono. En cada una el fenómeno se da más allá de las condiciones de posibilidad que le impone un Sujeto, por lo que nos obliga a repositonarlo.

Para pensar su nueva posición es posible focalizarnos sobre el acontecimiento, ya que, en 2010 Marion redujo la fenomenicidad

¹³ “[...]; todo lo que sucede debe estar siempre predeterminado por una causa, [...]” (Kant, 2005, §15, p. 78).

¹⁴ “On dira possible ce qui prend quantité, qualité et relation selon notre temps et notre espace, donc ultimement ce qui ne contredit pas notre esprit; ou bien on dira qu’est possible tout ce qui ne se contredit pas, c’est-à-dire ne se contredit pas *dans* notre concept, donc ne contredit pas notre concept” (Marion, 2010a, pp. 268-269).

a una oposición entre objetos y acontecimientos (Marion, 2010a). En el lenguaje ordinario se llama acontecimiento o evento¹⁵ las cosas que suceden de manera extraordinaria, que se dan fuera del orden común. Es ante todo la novedad y la imprevisibilidad que hacen el acontecimiento. Para algunos, el 11 de septiembre de 2011 fue un acontecimiento (Derrida & Habermas, 2004) porque nadie había podido imaginar que Estados Unidos fuese atacado en su propio territorio. Pero también existen acontecimientos individuales: un encuentro amoroso, el nacimiento, la muerte, el encuentro con una idea o una obra de arte. Estos momentos se dan sin que los hayamos previsto. Por esta razón, el acontecimiento goza de tres características que se oponen a las de los objetos. La primera es que el acontecimiento es singular, y por lo tanto no-reproducible. Todos hemos pasado por varios encuentros amorosos, pero ninguno se dio como la repetición de una historia anterior¹⁶. De la misma manera, se dieron revoluciones americanas, francesas, rusas o iraníes, pero cada una fue absolutamente única. Así, la singularidad del acontecimiento proviene de que solo es idéntico a sí mismo¹⁷, dentro de una lógica de ipseidad singular más que de mismidad (Vinolo, 2010). Esta singularidad es consecuencia de la imposible etiología del acontecimiento. Varios autores asignaron a la Revolución francesa causas económicas, sociales, intelectuales y hasta climáticas. Pero dicha Revolución nos impone una hermenéutica infinita, dado que ninguna de estas causas es suficiente para explicar su surgimiento en 1789, tal como si la Revolución excediera¹⁸ sus causas. Igualmente, la sociología

¹⁵ La lengua francesa no distingue el acontecimiento del evento.

¹⁶ Por esta razón no aprendemos nada de nuestros errores en las historias de amor y podemos repetirlos, a diferencia del mundo de los objetos, dentro del cual cada accidente (de avión, por ejemplo) permite mejorar los objetos.

¹⁷ «Ils ne peuvent se répéter à l'identique et se révèlent ainsi précisément identiques à eux seuls: irrépétabilité donc irréversibilité» (Marion, 2001/2010, p. 45).

¹⁸ «Ils [les événements] [...] excèdent des effets et des faits accomplis sur tout système de causes.», *Ibid.*, p. 45.

o el psicoanálisis pueden intentar explicar los encuentros amorosos mediante causas, pero ninguna de estas puede dar cuenta del carácter propiamente amoroso de estos encuentros, ya que la reproducción de estas causas no garantizaría la re-manifestación de un encuentro amoroso. Finalmente, la imposibilidad de la etiología tiene como consecuencia la imprevisibilidad del acontecimiento. Así, el acontecimiento nos impone repensar el papel del Sujeto dentro de la fenomenicidad, puesto que lejos de ser constituido por el Sujeto, hace del Sujeto un simple testigo de su surgimiento¹⁹, de su auto-manifestación.

Nada mejor que el encuentro amoroso revela el cambio de paradigma del Sujeto. Nadie tiene como proyecto el enamorarse. Si bien “seducir” es un verbo, no es una acción sino, más bien, un efecto, algo que surge desvinculado de nuestros actos²⁰. Encontramos aquí la explicación de que nadie pueda describir —menos aun explicar— la acción de “seducir”. Algunos dirán que para seducir hay que regalar flores, redactar poemas, prestar mucha atención al otro, etc. Sin embargo, ninguna de estas acciones produce seducción. Al contrario, hay situaciones dentro de las cuales gestos muy banales e inesperados sedujeron a una persona, de la misma manera que un “te amo” se puede decir mediante un silencio. Después de estas acciones, el amor puede surgir, pero no hay ningún vínculo causal que lo garantice, por lo que se puede dudar de la realidad de su etiología²¹. Cuando surge al amor, no se debe a ciertas acciones del amante. Aquí, el Sujeto es secundario, abandonó su primacía metafísica y su posición de principio y de fundamento. Para describir esta posición, Marion habla de Sujeto “adonado”, es decir, de un Sujeto que abandonó

¹⁹ “El acontecimiento que adviene ya no se deja constituir como objeto; al contrario, deja la huella durable de su eclosión sobre el Yo/mí, testigo constituido desde ese momento, y a pesar suyo, por lo que recibe” (Marion, 2008a, p. 354).

²⁰ Por esta razón, el verbo seducir solo se utiliza al pasado, en tanto que efecto.

²¹ «L'événement advient malgré et sans nous, comme un effet dont nous ignorons la cause et dont nous n'assurons pas la cause» (Marion, 2010a, p. 282).

su carácter constituyente para recibirse a sí mismo a partir del surgimiento del fenómeno saturado. Esta posición también se puede explicar a raíz del Sujeto estético. Es posible mirar un cuadro de manera técnica. Veremos entonces en él una inversión financiera o simplemente una canasta llena de manzanas y peras, eventualmente girasoles. En estos casos, la mirada reduce lo que se da sobre el cuadro a lo que el Sujeto es capaz de recibir. Al contrario, el Sujeto estético se somete a la ley y a las reglas de lo que el cuadro da, es decir que, lejos de constituir la visibilidad del cuadro, se somete a esta para recibir su efecto: “Lo que aparece del cuadro en tanto que cuadro se llama pues efecto” (Marion, 2008a, p. 101). Tal como en el amor, aquí también la relación se invierte, y el Sujeto estético se recibe en tanto que estético a raíz del efecto que surge de la auto-manifestación de la visibilidad del cuadro. Marion nos permite pensar un Sujeto secundario, lejos de aquel de la metafísica.

II – LA FIDELIDAD COMO SUBJETIVACIÓN

Encontramos en Badiou esta misma indexación del Sujeto sobre el acontecimiento. Si bien no se deben asimilar ambos filósofos (Vinolo, 2012a ; 2014a), mantienen la categoría de Sujeto desplazándolo en una posición de secundaridad. La ontología de Badiou se caracteriza por rechazar las categorías de Uno y de uno. Por un lado, la asimilación del ser a una de las figuras de lo Uno es la posición teológica²² clásica que encierra la ontología dentro de una voluntad de totalización. De ahí que Aristóteles asemeje la multiplicidad y el no-ser: “Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, “ser” consiste en darse unido y en

²² «[...]»; restait évidemment la figure théologique, d'autant plus importante que l'être, pensé comme Dieu, opère une synthèse de l'Un et de l'Infini» (Badiou, 2013, p. 8).

ser uno, mientras que “no ser” consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad” (Aristóteles, 1994, Θ, 10, 1051b, p. 390). Esta posición teológica presenta una gran dificultad que justifica su rechazo: el aparecer, a diferencia del ser, se presenta bajo la categoría de lo múltiple, y puesto que es el único acceso del cual disponemos al ser, nos es difícil negar que la multiplicidad *es*, como mínimo en tanto que *es* presentada²³. La ontología de Badiou es entonces una ontología de lo múltiple. Sin embargo, esta ontología también rechaza lo uno. Tanto los atomistas antiguos como la física más contemporánea soñaron con encontrar el átomo de ser, el ser-uno, a tal punto que hay un vínculo entre estos dos rechazos, ya que algunos autores contemporáneos quisieron asignarle al uno el nombre del Uno (Lederman & Teresi, 1993).

Pero la filosofía de Badiou no excluye la unidad como tal, la acepta en tanto que es un proceso de unificación necesaria, puesto que una multiplicidad pura no podría aparecer. La unidad se da, entonces, no bajo la modalidad de una substancia sino de una cuenta: “Lo que es necesario enunciar es que lo uno, que no es, existe solamente como *operación*. O mejor aun: no hay uno, solo hay cuenta-por-uno” (Badiou, 1999a, p. 34). Encontramos aquí los fundamentos espinosistas del pensamiento de Badiou, ya que la individuación de las cosas singulares es uno de los problemas más delicados del espinosismo (Deleuze, 1996). La ontología de Badiou, al rechazar el ser en las dos figuras de la unidad (Uno y uno), se afirma como ontología de la multiplicidad, en oposición a las unidades macroscópicas, así como microscópicas: “De lo anterior se infiere la siguiente tesis: si una ontología es posible, esto es, una presentación de la presentación, ella es situación de lo múltiple puro, de lo múltiple “en sí”. Con mayor precisión: la on-

²³ “Pues si el ser es lo uno, es necesario llegar a plantear que lo que no es uno, o sea lo múltiple, no es. Conclusión que repugna al pensamiento, puesto que lo que se presenta es múltiple, y no se ve cómo podría abrirse un acceso al ser fuera de toda representación. Si la presentación no es, ¿tiene todavía algún sentido designar como ser aquello que (se) presenta?” (Badiou, 1999a, p. 33).

tología no puede ser sino *una teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales*” (Badiou, 1999a, 38). El ser solo puede ser, entonces, multiplicidad de multiplicidades, sin que llegemos nunca a una unidad que no sea el resultado de un proceso de unificación, de una cuenta: “[...], despojado de todos los predicados cualitativos que hacen de él una cosa singular (o aquello que llamaremos más adelante un objeto), reducido estrictamente a su ser, el “hay” se deja pensar como multiplicidad pura” (Badiou, 2010, p. 35). Sin embargo, una de estas multiplicidades goza de características específicas: el “acontecimiento”²⁴.

El acontecimiento violenta la ontología: “[...]: del acontecimiento, la ontología no tiene nada que decir” (Badiou, 1999a, p. 214). La violenta porque el acontecimiento no respeta el axioma fundamental de la teoría de conjuntos sobre la cual la ontología de Badiou se basa —el axioma de fundación— según el cual, un conjunto no puede contenerse a sí mismo en tanto que elemento. Es posible dar una intuición de este axioma: el conjunto de todos los profesores no es un profesor, y el conjunto de todos los franceses no tiene la nacionalidad francesa. Así, el pensar un conjunto que es elemento de sí mismo obligaría a pensar fuera de la ontología y de las reglas fundamentales del ser. He aquí lo que Badiou llama “acontecimiento”. Es una multiplicidad (ya que todo lo que es, es multiplicidad) anormal o extraordinaria: “Este tipo de conjuntos que se pertenecen a sí mismo fueron bautizados por el lógico Mirimanof como conjuntos *extraordinarios*. Se podría entonces decir lo siguiente: un acontecimiento está formalizado ontológicamente por un conjunto extraordinario” (Badiou, 1999a, pp. 213-214). Sin embargo, ¿cómo podría un conjunto contenerse en tanto que elemento? Recordemos el ejemplo de los acontecimientos de Mayo del 68 que utiliza abundantemente Badiou (2012).

²⁴ Los acontecimientos surgen dentro de cuatro campos: ciencia, política, estética y amor (Badiou, 1992).

El mes de mayo de 1968 conoció en Francia las huelgas y disturbios más importantes desde la Segunda Guerra Mundial. Obreros, estudiantes y salarizados paralizaron el país. Pero en tanto que acontecimiento, ¿cómo pensar que Mayo del 68 contuvo Mayo del 68 como elemento de sí mismo? Durante el mes de mayo de 1968 sucedieron muchas cosas, y Mayo del 68 contiene muchos elementos: huelgas, manifestación, reivindicaciones, etc. Pero fue un acontecimiento porque además de contener todos estos elementos, Mayo del 68 también contuvo, de manera suplementaria, mayo del 68. Esto solo es posible si un Sujeto, desde una posición interna a mayo del 68, declara su acontecimentalidad. El contenerse a sí mismo se da mediante una declaración, por lo que esta no es externa al acontecimiento, no proviene de alguien que ve un acontecimiento y lo declara. No hay diferencia entre declarar el acontecimiento y hacer de este un acontecimiento, razón por la cual “[...], seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación” (Badiou, 1999a, p. 231). Esta lógica de la declaración se puede fácilmente entender retomando el ejemplo de los encuentros amorosos. El amor no se puede constatar objetivamente desde el exterior de la pareja, solo se puede declarar y, por lo tanto, aparecer para quien se involucre en el encuentro²⁵. Podemos entonces decir que, literalmente, no “hay” acontecimientos. Nadie puede declarar de manera objetiva que “hubo una Revelación cristiana”. O como mínimo, nadie puede hacerlo de manera externa y neutra, dado que decir que “hubo una Revelación cristiana” no se puede distinguir de la afirmación,

²⁵ “[...] la declaración se inscribe en la estructura del acontecimiento. Ante todo, se produce un encuentro. Ya he dicho que el amor tiene su inicio en el carácter absolutamente casual y arriesgado del encuentro. Es realmente el juego del amor y el azar. Son algo inevitable y están ahí siempre, a pesar de la propaganda de la que antes hablaba. Pero el azar debe, en un momento dado, ser fijado. [...] Declarar el amor es pasar del acontecimiento-encuentro al inicio de la construcción de una verdad” (Badiou, 2011a, pp. 57-59).

por parte del Sujeto, de su fe cristiana. Ahora bien, puesto que es un Sujeto quien declara el acontecimiento, no hay Sujeto neutro que lo describa objetivamente. El lenguaje del acontecimiento es el de la declaración. Es notable que el amor, un descubrimiento científico, o la invención de los derechos humanos pasan por declaraciones. Nadie constató los derechos humanos, tuvieron que ser declarados. Así, al igual que en la fenomenología de la donación —aunque por razones diferentes—, el acontecimiento en Badiou supone una nueva teoría del Sujeto.

El declarar un acontecimiento puede hacerse de diferentes maneras, y hay varias posiciones subjetivas frente al acontecimiento. Se puede declarar un acontecimiento de manera positiva o negativa, tal como lo hicieron, por ejemplo, los contrarrevolucionarios en 1789: “Un sujeto se presenta siempre como lo que formaliza los efectos de un cuerpo según cierta lógica, productiva o contraproductiva.” (Badiou, 2008a, p. 64). Podemos entonces imaginar diferentes subjetivaciones que determinan distintos tipos de Sujetos. Badiou establece tres tipos de subjetivaciones y, por lo tanto, tres Sujetos: el Sujeto fiel, el Sujeto reactivo, el Sujeto oscuro. El Sujeto reactivo es el más problemático dado que no afirma ni niega el acontecimiento. Llamemos con Badiou Sujeto reactivo aquel que niega la acontecimentalidad. Acepta que algo haya sucedido, pero no de manera novedosa ni imprevisible. Afirma que lo que sucede se inscribe dentro de la cadena etiológica común. El paradigma de esta posición subjetiva es Tocqueville (1996/1998), cuando en *El antiguo régimen y la revolución* revela las supuestas causas de la Revolución francesa que yacen en la lucha medieval entre el Rey y la aristocracia. Tocqueville anula el carácter acontecimental de la Revolución reubicándola dentro de la convergencia de dos pasiones francesas²⁶. De hecho, el último

²⁶ “Quienes hayan estudiado atentamente, leyendo este libro, la Francia del siglo xviii, habrán visto nacer y desarrollarse en su seno dos pasiones principales, que no han sido en absoluto contemporáneas ni siempre tendido hacia el mismo fin. Una, la más profunda y antigua, es el odio violento e inextinguible a la desigualdad. Había

capítulo del texto de Tocqueville manifiesta, en su título, su carácter continuista y anti-acontecencial: “*Capítulo VIII, Cómo la Revolución surgió por sí misma de lo que precede*” (Tocqueville, 1996/1998, pp. 282-289). No obstante, el Sujeto reactivo es un Sujeto dado que acepta que algo importante pasó el 14 de julio de 1789, pero es reactivo porque ocupa una posición continuista que rechaza las rupturas cualitativas. En el campo del amor, el Sujeto, reactivo no rechaza la relación amorosa, pero a condición de que no modifique radicalmente su mundo. Por este motivo, quiere garantías y pruebas de amor, porque permanece prisionero de sus intereses individuales, sin nunca exponerse totalmente al riesgo que abre el acontecimiento. De ahí su deseo de fijar el amor e institucionalizarlo en la familia: “Poco a poco, el sujeto reactivo metamorfosea el amor en lo que es a la vez su sustrato objetivo y su adversario permanente: la familia” (Badiou, 2010, p. 108). El Sujeto reactivo es entonces el de la conyugalidad en el amor, y el del Estado y de la democracia representativa en política. En ambos casos, paraliza el cambio y lo minimiza para limitar el riesgo que abren los nuevos posibles que lleva a la luz el acontecimiento.

Otra es la posición del Sujeto oscuro. Este asume la acontecimentalidad, pero toma una posición negativa frente a las nuevas posibilidades que se abren. En política, es el Sujeto fascista que niega la novedad que se abre intentando regresar al estado anterior cristalizándolo dentro de entidades substanciales: “[...], es preciso que el cuerpo que invoca el fascismo no sea acontecimental, sino sustancial: una Raza, una Cultura, una Nación o un Dios” (Badiou, 2010, p. 103). No obstante, no deja de ser un Sujeto, dado que el negar

nacido y alimentado de la vista de esa propia desigualdad, y con fuerza continua e irresistible impelía desde tiempo atrás a los franceses a desear destruir desde sus cimientos todo lo que quedaba de las instituciones de la Edad Media, y una vez allanado el terreno, a construir en él una sociedad en que los hombres fuesen tan semejantes y las condiciones tan iguales como lo permitiera la condición humana. La otra, más reciente y menos arraigada, los impulsaba a querer vivir no solo como iguales, sino también libres” (Tocqueville, 1996/1998, pp. 285-286).

los posibles que abre el acontecimiento requiere todo un trabajo, un verdadero esfuerzo. Por esta razón, no es un Sujeto inactivo sino un Sujeto activo de manera negativa. El gobierno francés que colaboró con el régimen nazi no fue inactivo, promovió una revolución nacional, pero que consistía en negar los posibles abiertos en 1936 por el Frente Popular. Su movimiento consiste en oponerse al movimiento. En el campo del amor, es oscuro el Sujeto que piensa que las relaciones de amor están escritas o que hay personas hechas las unas para las otras, cuyas esencias son *a priori* compatibles o complementarias. El Sujeto oscuro no hace más que negar la dinámica de la construcción para fijarla dentro de esencias pasadas. Se puede entender entonces por qué razón su patología son los celos: “El celoso, en efecto, no le deja al amor ninguna parte de libertad o de errancia. Toda distancia respecto de lo Uno supuesto es el punto de partida de una traición. Todo lo que evoca la contingencia es herida de lo Uno supuesto” (Badiou, 2010, p. 110). El Sujeto oscuro tiene entonces una gran actividad y no le basta pequeños cambios, pero siempre hace esfuerzo para regresar al momento pre-acontecimental.

Se llama “fiel”, finalmente, el Sujeto que se incorpora a las consecuencias del acontecimiento. En política, se trata del Sujeto revolucionario que hace lo posible para actualizar las posibilidades abiertas por el acontecimiento: “Esta institución de lo posible como presente es típicamente una producción subjetiva. Su materialidad son las consecuencias extraídas día tras día del trazado acontecimental, es decir de un principio indexado al posible: [...]” (Badiou, 2008a, p. 69). Badiou habla de “posibles” porque nadie puede prever la realidad de lo finalmente actualizado. Los revolucionarios franceses no sabían completamente lo que iba a surgir de la Revolución, pero asumieron los nuevos posibles que abrió para intentar hacer triunfar la promesa de igualdad y de libertad que conllevaba el fin de la monarquía. Igualmente, en el amor, quien asume el riesgo de una relación amorosa no conoce con certeza todas sus consecuencias. Así, la fidelidad, en Badiou, nunca es una fidelidad a un pasado sino a la promesa de un futuro que abrió un acontecimiento

pasado. Si bien el individuo, que Badiou llama “animal humano”, se contenta con sobrevivir en el mundo tal como es, el Sujeto se posiciona frente al acontecimiento, frente a lo que le sucede al mundo, por lo que nos impone pensar un Sujeto secundario, que muy lejos de darse como una substancia, surge, en tanto que proceso, como una actividad de subjetivación frente a un acontecimiento que lo sobrepasa y, por lo tanto, lo llama.

III – SUBJETIVACIÓN Y SECUNDARIDAD: EL FANTASMA DE DESCARTES

Tanto Badiou como Marion nos llevan a pensar un Sujeto secundario y, por lo tanto, posmetafísico, dado que el Sujeto metafísico, cuyo paradigma es el *ego* cartesiano, era primero y fundamento: «*Je pense donc je suis*» (Descartes, 2009, p. 102). Podríamos entonces pensar que la categoría de Sujeto pudo resistir a la declaración de su muerte con la condición de pensarse como superación y relevo del *ego* cartesiano. No obstante, tal como hicimos acerca de la muerte de Dios (Vinolo, 2012b), es menester precisar qué Sujeto murió para entender quién le pudo sobrevivir.

La lectura tradicional de Descartes insiste sobre el carácter solipsista del *ego*: “[...] este *ego* lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente solipsista” (Husserl, 1988, p. 5). Si bien utilizamos un texto de Descartes, es de recordar que de Spinoza a Heidegger, pasando por Malebranche, Kant y Hegel, es la lectura paradigmática del *ego* cartesiano. Esta lectura tiene cierta legitimidad y se puede justificar mediante varios textos de Descartes. Surge de dos textos que se ubican históricamente al comienzo de la metafísica de Descartes tanto como en su final. Efectivamente, tanto el *Discurso del método* como *Los principios de la filosofía* privilegian una formulación del *ego* según la cual este se descubre a sí mismo por sí mismo. La formulación más famosa del *ego* es aquella del *Discurso del método* («*Je pense donc je suis*» (Descartes, 2009, p. 102)) y se refleja de manera idéntica en la fórmula latín de *Los principios de la filosofía* (“*ego cogito, ergo sum*” (Descartes, 1905, I, §7, AT, VIII, 7, 8, 7)). En ambos casos, el uso francés del *donc* o

del latín *ergo* establece una relación lógica necesaria entre el pensar y el ser, lo que explica la interpretación solipsista del Sujeto cartesiano. Origen de todo conocimiento y experiencia, no tiene acceso a sí mismo en tanto que objeto de conocimiento. En el mejor de los casos podría conocer el Yo empírico, es decir, el Sujeto objetivado, pero no hay conocimiento auto-referencial del Sujeto como tal. Más aun, en su primacía absoluta, el Sujeto tampoco tiene acceso al otro. Por lo que el *ego* no tiene acceso al *ego* ni al *alter ego*. Prisionero del mundo de los objetos (Marion, 2008b), el *ego* es hermético a toda alteridad. Esta clausura es consecuencia de que solo puede conocer, tal como lo establecieron las *Regulae ad directionem ingenii*, lo que puede ser sometido a las leyes de la objetividad: el orden y la medida (Descartes, 1984/1996, pp. 78-87).

Ahora bien, ninguno de los grandes intérpretes de Descartes —como Heidegger o Gueroult (1968)— cuestiona el privilegio de estas dos formulaciones²⁷ en la recepción del cartesianismo. Es sorprendente porque en el texto más famoso de Descartes el *ego* es una manifestación fenomenológica más que una representación reflexiva: “Ex his autem meis ideis, præter illam quae me ipsum mihi exhibet, de quâ hîc nulla difficultas esse potest, [...]” (Descartes, 1992, *Meditatio Tertia*, p. 198). El verbo *exhibere* no permite interpretar la frase en términos de representación tal como lo hacen muchas traducciones: “Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo [...]” (Descartes, 1977, *Meditación tercera*, p. 37). Este verbo *exhibere* justifica plenamente una lectura fenomenológica del surgimiento del *ego*. Pero el privilegio de estas formulaciones del *ego* es sorprendente además porque hay en Descartes otro texto —el que más desarrolla su metafísica— en el cual encontramos otra formulación del *ego*, muy distinta de las dos primeras. En la segunda de las *Meditationes de prima philosophia*

²⁷ «Il semble ne pas soupçonner la pluralité des formules cartésiennes, ni que la *cogitatio* puisse excéder la représentation, ni surtout que la *cogitatio* d’une chose puisse ne pas servir de norme à la *cogitatio sui*» (Marion, 1996/2002, p. 13).

aparece la formulación “[...] Ego sum, ego existo” (Descartes, 1992, *Meditatio secunda*, p. 183), en la cual no se establece vínculo lógico alguno entre el *ego* y el *sum*.

En las *Meditaciones* Descartes expone todo a la duda metódica —e hiperbólica— para ver lo que puede resistir a esta: “[...] ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable?” (Descartes, 1977, *Meditación segunda*, p. 24). Pero a raíz de esta pregunta surge en el lector una segunda: ¿cuál es esa “otra cosa” que señala Descartes? En un primer momento, Descartes no precisa este punto y diseña esta “otra cosa” en la indiferenciación de un “otro poder”: “¿No habrá un Dios, o algún poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos?” (Descartes, 1977, *Meditación segunda*, p. 24). Por suerte, el texto latino sí nos aporta una precisión. La “otra cosa” no es una cosa, es un otro: “Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, [...]” (Descartes, 1992, *Meditatio secunda*, p. 182). Aquí, se complica la lectura solipsista del *ego*, dado que el otro se manifiesta, en Descartes, antes de que el *ego* se haya descubierto a sí mismo. Pero más allá de esta precedencia en los textos, el otro habita la misma estructura lingüística del descubrimiento del *ego*. La certeza del *ego* surge de que, aunque el genio maligno nos engañe, para poder ser engañado, el *ego* debe ser: “Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (Descartes, 1977, *Meditación segunda*, p. 24). La existencia del *ego* es indiferente a la verdad o a la falsedad de las proposiciones, por lo que surge de la simple forma dialogal de la conversación. Engañado o no, el *ego* existe. En esta demostración no importa tanto lo que se dice sino el simple hecho que algo se diga. Es el “dirigirse a” que fundamenta el *ego*²⁸. De esta manera, se puede encontrar en las

²⁸ «Que celui qui me trompe soit ou ne soit pas, pourvu qu'il m'adresse, je suis. Je suis dans la stricte mesure et dans le même temps où je suis interpellé. L'existence

Meditaciones metafísicas un *ego* secundario que más que fundamentarse a sí mismo se descubre dentro de un diálogo, en la respuesta que le aporta a una alteridad que, desde siempre, lo interpela. Tal como lo señala Marion, el *ego cogitans* es desde siempre un *ego persuasus*: “El *ego* cogitado, en tanto que cogitante, accede a su primera existencia a partir de una llamada que lo persuade, *ego persuasus*.” (Marion, 2008a, p. 435). Se puede entonces establecer un camino de Descartes a Descartes gracias al cual se entiende en qué medida es posible superar la muerte del Sujeto. Las *Meditaciones metafísicas* nos revelan que el Sujeto contemporáneo que sobrevive a la muerte del Sujeto también es cartesiano.

Más aun, es notable que el Sujeto secundario que se descubre en Descartes tiene una estructura apostólica, apostólica en su sentido estructural y no necesariamente religioso. Efectivamente, por un lado, Marion tiene una gran admiración por lo apostólico; de su lado, Badiou piensa la filosofía en tanto que militancia (Badiou, 2015). No podemos confundir lo apostólico y lo militante (Badiou, 1999b); sin embargo, su estructura en lo que se refiere a la relación entre Sujeto y acontecimiento es similar. El Sujeto secundario no constata el acontecimiento de forma objetiva y externa; al contrario, afirma su acontecimentalidad al tomar posición frente a él y al incorporarse en este. No tiene la pasividad del Yo empírico ni la actividad constituyente del Sujeto trascendental. El Sujeto contemporáneo complica las relaciones entre actividad y pasividad. En tanto que secundario, abandona su primacía metafísica para recibirse a la luz de un acontecimiento. Sin embargo, puesto que es la incorporación que revela el acontecimiento, la acontecimentalidad supone cierta actividad subjetiva. Se debe entonces pensar, con Badiou y Marion, una actividad paradójica del Sujeto que se da bajo la modalidad de la recepción. El Sujeto

ne s'ensuit ni d'un syllogisme, ni d'une intuition, ni d'une performance autonome, ni d'une auto-affection, mais de mon affection par un autre autrui que moi» (Marion, 1996/2002, p. 29).

contemporáneo, tanto en Badiou como en Marion, nos muestra que hay tanta actividad del lado de la recepción como del don, por lo que recibir es también una de las modalidades de la acción. La Revelación cristiana no aparece a quien no sabe recibirla, así como la Revolución francesa no se manifiesta a quien no sabe ponerse en situación de recibirla, es decir, a quien no toma posición frente a esta. Quien no se expone al riesgo de recibir no accede a la categoría de Sujeto y sigue siendo un simple individuo.

No es de sorprendernos ahora que Badiou encuentre en Pablo el paradigma de este Sujeto no metafísico. Pablo ocupa en la filosofía un papel importante, a tal punto que podemos clasificar a los filósofos entre amantes del Cristo (que condenan a Pablo), tales como Spinoza (Matheron, 1971) o Nietzsche (1973/2007), y amantes de Pablo. De hecho, el problema de Nietzsche con el cristianismo yace mucho más en la figura de Pablo que en aquella de Cristo (Marion, 1999, pp. 39-86): “[...]: *entonces apareció Pablo... Pablo, el odio hecho carne, hecho genio, del chandala a Roma, a “el mundo”, el judío, el judío eterno par excellence...*” (Nietzsche, 1973/2007, §58, p. 115). Muchos piensan que Pablo traicionó el mensaje de Cristo, tal como si Pablo fuese el cristianismo real, así como hubo un socialismo real que traicionó a Marx²⁹. En oposición a estas interpretaciones, Badiou está del lado de Pablo contra Cristo, por el simple hecho de que Pablo universalizó el mensaje crístico que permaneció encerrado dentro de determinaciones locales. Pablo fue un militante de lo universal, el militante del acontecimiento cristiano: “Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad “cultural” donde la opinión pretende disolverla: tal es la operación adonde nos guía Pablo” (Badiou, 1999b, p. 7). Pero ¿qué hay para Badiou en Pablo que no encuentra en Cristo? Digámoslo en pocas palabras: una fidelidad subjetiva acontecencial. En los primeros años de su vida, Pablo luchó en contra del desa-

²⁹ “No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equivoco” (Badiou, 1999b, p. 2).

rollo del cristianismo: “Pues habéis oído hablar de mi conducta anterior en el judaísmo, cuando encarnizadamente perseguía a la iglesia de Dios para destruirla, [...]” (*Epístola a los Gálatas*, I, 13, p. 1705). Sin embargo, camino a Damasco fue fulminado, lo que lo llevó a la conversión. Pablo no conoció a Cristo ni fue miembro del círculo de los apóstoles más cercanos a este; tampoco fue su estudiante, por lo que no fue convencido lentamente por Cristo, tal como podría serlo un estudiante o un prójimo. La única fuente de su cristianismo es un acontecimiento, un encuentro: “[...] os hago saber, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (*Epístola a los Gálatas*, I, 11-12, p. 1705). A tal punto que se podría cuestionar la palabra “conversión” en lo que se refiere a Pablo: “¿Conviene la palabra “conversión” a lo que ocurre en el camino a Damasco? Es una fulminación, una cesura, y no una inversión dialéctica. Es un requerimiento que instituye un nuevo sujeto: [...]” (Badiou, 1999, p. 18). La conversión de Pablo es inmediata y acontecimental, razón por la cual presenta un Sujeto apostólico, que, al incorporarse a una de las posibilidades abiertas por un acontecimiento, sin ninguna razón objetiva, por pura fe³⁰, representa paradigmáticamente el proceso de subjetivación que revela simultáneamente al Sujeto y el acontecimiento tal como necesitamos pensarla en el Sujeto contemporáneo. La nueva figura del Sujeto tiene una estructura apostólica o militante porque su subjetivación se confunde con una revelación.

CONCLUSIÓN

Se entiende ahora qué Sujeto pudo sobrevivir a la muerte del Sujeto. Para despojarlo de sus determinaciones metafísicas tuvimos que recurrir a las categorías de secundaridad y de acontecimiento.

³⁰ Por su etimología de confianza (*fides*), todo amor, y toda incorporación en un acontecimiento que, por definición, no aparece de manera objetiva, obedece a la lógica paradójica de la fe.

Gracias a la lectura fenomenológica de Descartes realizada por Marion, y la determinación formal y matemática del Sujeto en Badiou, el Sujeto se reveló, en tanto que proceso de subjetivación, muy lejos de su carácter substancial clásico. Dentro de este juego entre proceso y substancia, primacía y secundaridad, un tercer filósofo francés puede servirnos de guía. Esto es más aun legítimo cuando tanto Badiou como Marion reconocen cierta deuda con él. Marion, en su reflexión acerca del don, es heredero de las reflexiones de Derrida, tal como lo mostró abundantemente Horner (2001). Por otro lado, Badiou acepta una herencia derridiana tan fuerte que introduce su rastro hasta en sus conceptos más importantes: “En homenaje a Derrida yo diría y escribiría ahora *inexistancia* con una “a”. La *inexistancia*. Como él dice la *diferancia*” (Badiou, 2008d, p. 68). Derrida es quien más ha insistido sobre el uso de la polifonía en filosofía y sobre la indecidibilidad que conlleva (Vinolo, 2014b), presentando una figura del filósofo en tanto que maestro de música que rompe con el paradigma visual de la filosofía que ha regido desde la caverna de Platón. En múltiples ocasiones hemos complicado los conceptos de actividad y de pasividad del Sujeto³¹ con el fin de salir de la oposición binaria entre su pura actividad trascendental y su pasividad de Yo empírico.

Derrida aparece entonces necesario, puesto que nos enseñó la porosidad de las fronteras conceptuales, y su carácter indecidible. La polifonía de la fórmula canónica del Sujeto es manifiesta y los comentaristas de Descartes hubieran tenido que oír que la primacía del *ego* cartesiano es complicada. Para quien es atento a las palabras y aplica el método del análisis del lenguaje ordinario a Descartes, es notable que la fórmula cartesiana «Je pense donc

³¹ «Son activité reste toujours celle de la réponse, déterminée et même décidée par l'avènement (l'arrivage, l'événement) de l'intuition, franche de concepts ou incommensurable à ce qu'ils permettaient de prévoir. Cette posture de la réponse impose au témoin non seulement de se recevoir lui-même de ce qu'il reçoit, sans aucune avance, aucune précaution ni aucun patrimoine, mais de rester toujours en dépendance radicale de l'événement qui l'a donné à lui-même» (Marion, 2005b, p. 181).

je suis» (Descartes, 2009, p. 102) produce dos sentidos divergentes y además opuestos. El verbo «*suis*», primera persona del singular, es, por una parte, la conjugación del verbo “Ser”. No obstante, si somos sensibles a las polifonías, no podemos dejar de oír que *suis* es también la primera persona del singular del verbo “seguir”. Por lo que «Je pense donc je suis» admite dos traducciones: “pienso luego existo”, pero también “pienso luego sigo”. En el primer caso se hace hincapié en el Sujeto metafísico, fundador y principio; en el segundo, en la secundaridad del seguidor. Ahora bien, por la polifonía del *suis*, es imposible privilegiar una traducción por encima de la otra, y no queda más que pensarlas simultáneamente. El Sujeto cartesiano es tanto quien abre el camino como quien lo sigue, exactamente tal como lo vimos en la actividad paradójica de la recepción: a la vez actividad y pasividad. Tal como tuvieron que hacerlo los traductores españoles de Derrida, se debe trasplantar el seguir dentro del ser, y, por lo tanto, circunscribir la secundaridad dentro de la primacía, utilizando los paréntesis para mostrar, gracias al “Si(gui)endo”³², que el seguir siempre habita el ser, no en su margen, sino en su centro. En la traducción española de la polifonía del *suis*, el seguir marginaliza las dos extremidades del ser, tal como podemos verlo en “Si(gui)endo”, imponiendo la alteridad de la cual seguimos al centro de nuestro ser. Así, la estructura metafísica del Sujeto es cartesiana, pero su estructura apostólica contemporánea también lo es, si aceptamos que los dos Descartes que vieron tanto Badiou (2016) como Marion (1986/2004) se deben unificar dentro de una actividad pasiva, de una recepción activa, o de una primacía secundaria,

³² La traducción del título del libro de Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endio* (Madrid, Trotta, 2008), marca toda la tesis del texto. La indecidibilidad del *suis*, marcada por el “sui(gui)endo”, evidencia el debate entre Descartes y Darwin: o bien *somos* animales habitados por una diferencia radical, o bien seguimos los animales en la cadena cuantitativa de la evolución, caso en el cual solo somos uno de ellos, un animal más, suplementario.

diferentes maneras de expresar la diseminación y la complejidad de las fronteras subjetivas en el momento posmetafísico.

REFERENCIAS

- Nueva Biblia de Jerusalén* (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Badiou, A. (1992). *Condiciones*. T. Segovia (trad.). México: Siglo XXI.
- Badiou, A. (1999a). *El ser y el acontecimiento*. R. Cerdeiras, A. Cerletti y N. Prados (trads.). Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (1999b). *San Pablo, La fundación del universalismo*. D. Reggiori (trad.). Barcelona: Anthropos.
- Badiou, A. (2004). *La ética, ensayo sobre la consciencia del mal*. R. Cerdeiras (trad.). México: Herder.
- Badiou, A. (2008a). *Lógica de los mundos, El ser y el acontecimiento, 2*. M. del C. Rodríguez (trad.). Buenos Aires: Manantiales.
- Badiou, A. (2008b). *Teoría del sujeto*. J. M. Spinelli (trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Badiou, A. (2008c). *Circunstancias 4, ¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* I. Ortega (trad.). Vilaboia: Ellago Editores.
- Badiou, A. (2008d). *Pequeño panteón portátil*. A. Arozamena (trad.). Madrid: Brumario.
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. M. del C. Rodríguez (trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2011a). *Elogio del amor*. N. Truong y J. M. Solé (trads.). Madrid: La Esfera de los Libros.
- Badiou, A. (2011b). *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. Paris: Germina.
- Badiou, A. (2012). *Les années rouges*. Paris: Les prairies ordinaires.
- Badiou, A. (2013). *Malebranche, L'être 2 – Figure théologique – 1986*. Paris: Fayard.
- Badiou, A. (2015). *Philosophy for Militants*. London: Verso.
- Badiou, A. (2016). *L'Un, Descartes, Platon, Kant*. Paris: Fayard.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. H. Vogel (trad.). Barcelona: Muchnik.

- Derrida, J. (1986 [1971]). *De la gramatología*. O. del Barco y C. Ceretti (trads.). Madrid: Siglo XXI.
- Derrida, J. & Habermas, J. (2004). *Le «concept» du 11 septembre, Dialogues à New York (octobre-décembre 2001), avec Giovanna Borradori*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. C. de Peretti y C. Rodríguez (trads.). Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1984 [1996]). *Reglas para la dirección del espíritu*. J. M. Navarro (trad.). Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1905). *Principiorum Philosophiæ*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. V. Peña (trad.). Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1992). *Œuvres philosophiques II, 1638-1642*. Garnier: Paris.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. G. Quintas (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (2009). *Œuvres complètes, III*. Paris: Gallimard.
- Gueroult, M. (1968a). *Descartes selon l'ordre des raisons I – L'âme et Dieu*. Paris: Aubier.
- Gueroult, M. (1968b). *Descartes selon l'ordre des raisons II, L'âme et le corps*. Paris: Aubier.
- Horner, R. (2001). *Rethinking God as Gift, Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*. New York: Fordham University Press.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*. A. Zirióon (trad.). México: UNAM.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Madrid: Santillana.
- Kant, I. (2005). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. M. Caimi (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Lederman, L. & Teresi, D. (1993). *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?* Boston: Houghton Mifflin Company.
- Marion, J. L. (1999). *El ídolo y la distancia*. S. M. Pascual y N. Latrille (trads.). Salamanca: Sígueme.
- Marion, J. L. (2002 [1996]). *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF.
- Marion, J. L. (2004 [1986]). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF.
- Marion, J. L. (2005a). *El fenómeno erótico*. S. Mattoni (trad.). Buenos Aires: Ediciones literales.

- Marion, J.L. (2005b). *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.
- Marion, J.L. (2008a). *Siendo dado*. J. Bassas Vila (trad.). Madrid: Síntesis.
- Marion, J.L. (2008b). *Sobre la ontología gris de Descartes*. A. García (trad.). Madrid: Escolar y Mayo.
- Marion, J.L. (2010 [2001]). *De surcroît*. Paris: PUF.
- Marion, J.L. (2010a). *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.
- Marion, J.L. (2010b). *Dios sin el ser*. A. García (trad.). Vilaboa: Ellago Ediciones.
- Marion, J.L. (2017). *Brève apologie pour un moment catholique*. Paris: Grasset.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier.
- Miller, A. (2008). *Badiou, Marion and St Paul, Immanent Grace*. London: Continuum.
- Nietzsche, F. (2007 [1973]). *El Anticristo*. A. Sánchez (trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza. (2014 [1998]). *Tratado de la reforma del entendimiento*. A. Domínguez (trad.). Madrid: Alianza.
- Tocqueville, A. (1998 [1996]). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. J. Ferrero (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Vinolo, S. (2010). Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard. *Revista Universitas Philosophica*, 55, 17-39. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11044>
- Vinolo, S. (2012a). *Dieu n'a que faire de l'être*. Paris: Germina.
- Vinolo, S. (2012b). La ausencia de Dios como paradigma de su presencia. *Cuestiones Teológicas*, 39 (91), 15-32. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0120-131X2012000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Vinolo, S. (2014a). *Alain Badiou, Vivre en immortel*. Paris: L'Harmattan.
- Vinolo, S. (2014b). La performance de l'origine. *Convergences francophones*, 1 (1), 1-14. Doi: 10.29173/cf126
- Vinolo, S. (2016). La tentation moderne de Jean-Luc Marion. *Dialogue* 55, 343-362. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0012217316000469>
- Vinolo, S. (2018). L'hantologie cartésienne de la phénoménologie de la donación de Jean-Luc Marion. *Methodos*, 18, 1-22. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/methodos/5005>