

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 47, Núm. 47, Vol. I
Enero-Diciembre 2020

Filosofía



UANL®

RESPONDER POR TODO

RESPONDING FOR EVERYTHING

Sergio Espinoza Proa*

Resumen: En este artículo se interroga acerca de la responsabilidad de la filosofía, utilizando a Jean-François Lyotard y a Alain Badiou como casos recientes de una reflexión que incluye el tema dentro de una concepción amplia y sugerente. Han sido elegidos para mostrar dos polos del quehacer filosófico contemporáneo; uno para el que lo importante es resistir las fuerzas que descomponen al pensamiento y otro que no desea abandonar el ideal clásico. La moneda continúa en el aire.

Palabras clave: Lyotard, Badiou, responsabilidad de la filosofía.

Abstract: This article questions the responsibility of philosophy, using Jean-François Lyotard and Alain Badiou as recent cases of a reflection that includes the topic within a broad and suggestive conception. They have been chosen to show two poles of contemporary philosophical endeavors; one for which the important thing is to resist the forces that decompose thought and another that does not wish to abandon the classical ideal. The coin is still in the air.

Keywords: Lyotard, Badiou, responsibility of philosophy.

* Antropólogo Social por la ENAH, maestro en Filosofía e Historia de las Ideas por la UAZ y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas desde 1981. Fundador de la Unidad Académica de Docencia Superior y de la Maestría y Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas. Miembro del Cuerpo Académico 232: "Estudios de Filosofía y Antropología". Miembro del SNI desde 1998.

Primero

NO ES POSIBLE ELUDIR POR MUCHO TIEMPO la pregunta por la responsabilidad de la filosofía. Por incómoda que sea (y lo es, sin duda alguna, para mí) debe intentar responderse. Lo primero por decir es que *todo* (incluyendo la palabra “todo”) es, para la filosofía, problemático. Ponerlo todo en cuestión, detenerse en todo y considerar cualquier cosa desde un punto de vista desacostumbrado, ¿satisface algún propósito compartido por alguien además de por los miembros de la cofradía filosófica? No lo parece. Este aparentemente simple gesto de inmodestia ostenta un reverso de notable humildad: nada de lo que sabemos es muy seguro. No hay certeza de casi nada; ni siquiera sabemos qué es lo que, independientemente de nuestra circunstancia particular, tendría sentido saber. Eso, en el supuesto, igualmente discutible, de que conozcamos nuestra circunstancia particular.

Para muchos colegas, lo que define a ésta es un acontecimiento traumático: Auschwitz, la bomba de hidrógeno, la conquista de la Luna, la Internet, la pandemia... No se sabe, de antemano, qué nos va a caracterizar, qué nos va a definir. José Luis Villacañas, al redactar la entrada *Responsabilidad* en el *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*¹ arranca de lo que para él constituye una palmaria evidencia: todos, plantas, animales y humanos, somos víctimas de la violencia. No hay diferencia alguna: todos somos nada más que protoplasma. ¡Consecuencias de vivir en un mundo sin Dios! Tal sería nuestra circunstancia.

De la Teología hemos descendido a la antropología y de ésta a la biología, de la gloria a la vulgaridad y de ahí a la insignificancia. El horizonte se nos ha achatado tremendamente. Nuestra universalidad no es un valor: es una condena, porque cualquiera, literalmente, puede ser alcanzado o fulminado por el

¹ José Luis Villacañas, “Responsabilidad,” en Ortiz-Osés, *Diccionario de la existencia*, 493-505.

destino (es decir: muerto). Se esté o no de acuerdo, Villacañas adscribe el problema de la responsabilidad al ámbito de la teología: no tiene solución, ni cabida, fuera de él. ¿Ante quién compareceríamos? Si no hay Dios, ¿ante quién de nosotros? ¿Ante el psicoanalista? ¿Ante el amigo? ¿Ante otros filósofos? ¿Quién será nuestro juez? Responsabilidad, para bien o para mal, es una palabra mayor. Tal vez, si me preguntan, ni siquiera corresponde a la filosofía plantearla. Es por ello que me limitaría, en principio, a reflexionar sobre la responsabilidad *de la filosofía* una vez se dedica alguien a su ejercicio.

Esa es justamente su responsabilidad: reflexionar. El problema es que se puede tranquilamente fingir hacerlo. No es tan fácil decir: yo pienso. O mejor: es demasiado fácil decirlo, pero hacerlo ya es otra cosa. Ni los mismos filósofos se ponen de acuerdo. Ni la lógica ni la empiria, por sí solas, sirven para garantizar no ya la corrección, sino el hecho bruto del pensamiento. La razón sólo es un modo de pensar. Se diría incluso que es parte del problema. Por sí misma, la razón no sabe poner límites a la explotación de la naturaleza; con Kant, se establecen límites al trato entre seres racionales (o que así son considerados por otros seres racionales), pero nada se dice con respecto a aquello que podría concebirse como lo otro de la razón. Pensar significa, cuando menos, permanecer atento a estas discriminaciones.

La definición de Villacañas es tan pragmática que puede asustar: “Filosofía es otra palabra para responsabilidad y no tiene otro fin que recordarnos que hemos de mantener el brillo de los bienes humanos”.¹ Humanismo responsable. Porque eso es la modernidad. Una definición restrictiva donde las haya. No se ve en qué momento termina la filosofía y dónde comienza la política. Porque los bienes humanos, por antonomasia, se circunscriben a “gustar del trato con los hombres”.²

¹ Villacañas, “Responsabilidad,” 502.

² Villacañas, “Responsabilidad,” 504.

No es que esto genere de por sí desacuerdo, pero es de una chatura apabullante. Simplemente no creo que a tal tamaño se reduzca la tarea del pensamiento. Jean-François Lyotard cuenta que se convirtió en filósofo porque, aunque quería ser monje, pintor o historiador, fue padre muy joven, carecía de talento artístico y su memoria era sumamente débil.³ Lo cual no quita que, siendo filósofo por eliminación y no por vocación, Lyotard se haya comportado con irresponsabilidad. No es así. Propone en cambio una visión poco convencional de lo que sería pensar: los pensamientos no son “frutos de la tierra”, sino nubes. No tienen bordes fijos ni permanecen quietos en un solo lugar. Lyotard convoca a Wittgenstein y, considerando a los pensamientos como un juego de lenguaje, concluye que ellos no son objetos de los que pueda predicarse una posesión: es exactamente al revés.

Pensar no es responder preguntas brotadas de otra parte, sino responder al deseo de los pensamientos en sí mismos. Pensar tiene una autonomía muy particular. De esta concepción se deriva toda una ética y toda una estética. La honestidad del pensador no depende de un valor externo al pensamiento en cuanto tal. Esto puede parecer una impostura, y a Lyotard no le importa concederle. “No existe el pensamiento genuino sin una sensación de indignidad”.⁴ ¿Por qué? Porque su verdad no es eterna ni pertenece a un espacio universal. El pensamiento siempre se encuentra inacabado. En este sentido, la metáfora de la nube funciona de maravilla; lo que es incontorneable por la idea de algo es el *tiempo*. Éste no es una cosa (ni un pensamiento), sino la irreductible distancia que media entre ambos.

Su diferencia. Digamos que, concretamente, es lo que aleja a esta generación de filósofos franceses de Hegel (y lo que los aproxima a Kant). El tiempo no es un concepto. Es la evasión en

³ Jean-François Lyotard, *Peregrinaciones*, trad. María Coy (Madrid: Cátedra, 1992), 13.

⁴ Lyotard, *Peregrinaciones*, 20.

su más alta acepción. Y esto no es tan moderno como se creería: que el ser se diga de muchas maneras es una noción clave del aristotelismo. El ser es tiempo: ya lo sabía el estagirita. Si esto es así, a Lyotard no le costará mayor esfuerzo afirmar que los pensamientos son nubes: inestabilidad, mutabilidad, relatividad, impredecibilidad. Pensar es como escribir en el aire. En términos kantianos, reflexionar no equivale a encontrar el sentido de lo particular en una totalidad dada, sino a desarrollar la sensibilidad que demandan los casos singulares. Es a aquello a lo que el pensamiento filosófico querría responder: su probidad.

Lyotard llama “Ley”, simplemente, a esta exigencia incondicional. ¡No harás de tu pensamiento una roca!, sería la consigna. Pero, ¿quién dicta esa ley? El Ser, pero un ser que se retira, un ser que se halla a disgusto en la escena. Un Ser que llega con “pasos de paloma” y que exige la máxima receptividad. Lyotard acusa aquí, y en muchas secciones de su obra, la marca de la fenomenología. A las cosas hay que saber dejarlas llegar, no perseguirlas como aves de presa. Igual nunca llegan. Pero la filosofía está en este trance mucho más cerca de la religión que de la ciencia. Con el ejemplo de Cézanne y el Monte Santa Victoria, el filósofo quiere mostrar la actitud esencialmente devota de quien, sin ejercer violencia, se caracteriza por estar al acecho del ser. El dios desconocido quiere y no quiere ser conocido. Cada envío del ser sólo se insinúa. Así el Monte Santa Victoria con Cézanne. Pensar: pintar.

Segundo

Lyotard está pensando en una especie de estetización de la política, pero situada en las antípodas de la operación nacionalsocialista (y muy lejos del realismo socialista); quiere pensar en una comunidad fundada en el juicio reflexivo (y no determinante) de Kant: siempre en proceso de hacerse y deshacerse:

El tipo de consenso implicado en este proceso, si hay consenso en absoluto, no es de ningún modo argumentativo, sino más bien alusivo y evasivo, dotado de una forma especial de estar vivo, combinando a un tiempo la vida y la muerte, permaneciendo siempre *in statu nascendi* o *moriendi*, estando siempre abierto a la cuestión de si existe o no en realidad. Este tipo de consenso decididamente no es sino una nube de comunidad.⁵

O sea: todo lo contrario de la estetización nazi. No es accidental que piense en la comunidad ética de Levinas: una donde el sujeto es rehén del otro, aquella en la cual el egoísmo estaría infinitamente diferido. Al plantear así lo político, se mofa de la superficialidad e irrelevancia de teóricos al estilo de Habermas, Apel o Rorty; ellos suponen, con falsa ingenuidad, que todas las diferencias se anulan discutiendo. Y sin embargo, es irreductible una diferencia: respecto de la belleza, ningún consenso importa. Jamás se trata de decidir qué cosa es más bella que otra. Obviamente, para nosotros ya no priva el concepto clásico de belleza. Desde Kant la belleza no puede ser sino sublime: una felicidad teñida de dolor, un placer veteado por el sufrimiento. El gusto es melancólico, indefiniblemente triste. Por ello difiere de modo taxativo de una idea optimista del progreso; las artes no circulan por esa dirección.

Absorben, por así decirlo, lo negativo: el fracaso de nuestra capacidad de sintetizar, la impotencia de la voluntad. Ello explica que Hegel y su *Aufhebung* se hallen en eclipse casi total. Lyotard, que quería ser monje dominico, retorna casi culposamente a Kant. Pero lo que hay detrás de esta vuelta es una profunda desconfianza ante la unidimensionalidad comunicativa que propugnan Habermas, Apel y Rorty: fundar comunidad no depende de “ponerse de acuerdo”, sino, también e incluso más importante, de saber generar disensos. El arte no

⁵ Lyotard, *Peregrinaciones*, 63.

salva, pero al menos impide caer en diversos hechizos derivados de la desesperación, de la impaciencia, del hartazgo: de la pereza. La dialéctica se ha ofrecido como solución y a muchos les ha terminado pareciendo excesiva.

Lyotard es un buen ejemplo; sabe muy bien lo que dice, y no sólo por su prolongada experiencia como militante. Lo que afirma de su ex-amigo Pierre Souyri puede fácilmente aplicarse a cualquier marxista de nuestros días: para ellos sólo existe la explotación –y la lucha contra la explotación. El resto es eclecticismo pequeño burgués. Eso, a pesar de su obvio interés, es otra forma de terrorismo. La dialéctica desciende al más bajo nivel: es un idioma del que resulta imposible salir. El pensamiento está bloqueado, blindado. Pero obliga a la realidad a expresarse en sus términos. Para el materialismo histórico, todo es lucha de clases: lo demás es silencio. Y fue justamente silencio aquello que produjo en Lyotard: un profundo malestar sin palabras. La dialéctica en absoluto era el lenguaje universal que empleaba la realidad para manifestarse. ¿Había otro? En lo que Lyotard lo encontraba, cayó en un doloroso estupor.

En la medida en que existía en el marxismo un discurso que afirmaba ser capaz de expresar sin dejar restos todas las posturas opuestas, que olvidaba que las *différends* se encarnan en figuras inconmensurables entre las que no hay solución lógica, se hizo necesario dejar por completo de hablar en este idioma.⁶

Ni el estupor ni el desconcierto destruyen al pensamiento; lo atemperan. Pero hay algo que, al decir de Lyotard, sí lo descompone, y es creer, en su arrogancia, que todo, tarde o temprano, se le entrega. Y que se le entrega como algo susceptible de consenso y obligado a cumplir sus exigencias.

En su prefacio a *Condiciones*, de Alain Badiou, François Wahl establece dos tipos generales de trato con la filosofía: uno,

⁶ Lyotard, *Peregrinaciones*, 99.

descriptivo, como el que hace Deleuze; y otro, fundacional, correspondiente a lo que intenta Badiou. Son diferentes, pero convergen en un mismo rechazo a cuatro lugares comunes de la filosofía:

1. Que asistamos a su fin;
2. Que ella piense el Uno de la experiencia;
3. Que se halle limitada por la lengua;
4. Que la Verdad tenga que ver con una referencia estable. Ni está acabada, ni es monoteísta, ni es puro lenguaje, ni es una ciencia positiva.

A partir de ahí, observa Wahl, las estrategias divergen. Deleuze se remite a un fondo prefilosófico para comprender el funcionamiento y la movilidad del pensamiento, mientras que Badiou no quiere ir tan lejos y prefiere quedarse en la *matematización de lo indiscernible*. No deja de ser una opción interesante. Es la vía Nietzsche-Bergson frente, o al lado, de la vía Platón-Cantor. Encarrilado en una, resulta incomprensible y hasta odiosa la otra. Nietzsche o Platón: no habría vías medias. O empezar por la Idea –o por aquello sin lo cual ella no tendría lugar. ¿Un volado? Tal vez no sea necesario lanzar la moneda. Wahl asegura que ambas posiciones son ateológicas, y por tal cosa entiende que las dos operan en y desde la inmanencia. Pero la de Badiou comienza por enmendar la página a Spinoza: el holandés se ha privado, debido a exigencias de su sistema, de pensar el vacío.

No entraré en los detalles de este diferendo; baste decir, con Wahl, que Badiou es “el platónico de este tiempo”.⁷ En términos prácticos, la responsabilidad de la filosofía no es “decir el ser”, pretensión imposible, sino, restándolo, o más correctamente,

⁷ Alain Badiou, *Condiciones*, trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia (México: Siglo XXI, 2003), 25.

sometiéndolo a la prueba de la sustracción, afirmar la verdad. Esta, a pesar de su desabrimiento, es una tesis sobrecogedora. Wahl le opone a Deleuze, que también hace, por cierto, declaraciones igualmente sobrecogedoras. Filosofías opuestas, pero engarzadas, de lo continuo (Deleuze) y de lo discontinuo (Badiou). En realidad, como buen platónico, Badiou combate a los sofistas, capitaneados por Wittgenstein. La tesis de los juegos de lenguaje, que, como acabamos de ver, es recogida y explotada por Lyotard, tiene que ser demolida desde sus cimientos. Pensar no es tan etéreo como producir una nube.

La verdad no es interior a cada juego del lenguaje, no es efecto de su gramática. Las cuatro “condiciones” de la filosofía –amor, ciencia, política y poema– no producen verdades convencionales, ajustadas a su propia lógica, sino *aspectos de La Verdad*. Claro que Badiou no se refiere, asegura, a La Verdad en un sentido tradicional, metafísico. Este sentido ha sido desastroso: de ser una palabra vacía, se le ha llenado con otra cosa: se ha hecho de la filosofía un discurso “capaz de pronunciar el lugar y el nombre de la Verdad, cegarse sobre lo que, además, debería ser la ética de la filosofía: que 'no hay Verdad de la Verdad'”.⁸ Distinguir esto es efecto de introducir el matema entre el ser y el pensar: la verdad no necesita afirmarse dogmáticamente para ser verdad. Y, como de pasada, justifica la existencia del sofista; él está ahí para recordar que la Verdad no debe ser llenada con alguna cosa concreta. Sería blasfemo.

Tercero

La filosofía tiene que responder a sus cuatro condiciones: quedarse adherida a una sola de ellas produce severas distorsiones. La primera impresión es que estas condiciones son arbitrarias; al parecer, Badiou mismo pudo haber elegido otras. Prevalece, hasta aquí, seamos francos, la antipatía: es como si un pintor sin talento no sólo pretendiera ser el mejor de su generación sino el único con una escuela o con un sistema

⁸ Badiou, *Condiciones*, 26.

propio. ¡Mírenme, construí con mis propias manos mi casa! Badiou no quiere ser confundido con Deleuze, pero tampoco con Foucault; dos filósofos, pese a quien le pese, con más fama que el marroquí. Es necesario realizar un esfuerzo ímprobo para eludir tal sensación. Pero François Wahl cae enseguida de bruces, e incluso chapotea, en la escolástica, a la que son particularmente afectos los lacanianos (y los derridianos). Sólo así cree que se puede entender la condición del “amor”. Lo que en realidad logra es que se pierda todo interés.

Estos filósofos reemplazan la claridad con una jerga inasequible (o sólo asequible a los iniciados). Lacan puede llegar a ser insoportable, lo mismo que Derrida, pero uno sabe que tal vez no les quedó más alternativa que forzar, como lo hacen, el lenguaje; el hecho es, sin embargo, que sus *groupies* no tienen coartada. No es nada personal; lo traigo a cuento sólo por la frecuencia con que tal cosa ocurre en este negocio. Torcer las palabras cuando se carece de ideas es muy evidente, y sólo parecen provocar fastidio. Badiou declara, con escasa modestia, tenerlas. Es muy posible que, una y otra vez, confunda el orgullo con la originalidad. La filosofía no está muerta, pero sí paralizada. Es lo primero que afirma Badiou. Y esa parálisis tiene una causa: su propia historia.

A su sombra, la filosofía actual se percibe a sí misma moribunda y desorientada. Badiou invoca la célebre frase de Heidegger (“Sólo un Dios puede salvarnos”), pero la aplica a la filosofía misma. ¿Dios? Sí: un milagro. “Todo mi propósito es romper con este diagnóstico”.⁹ ¿Por qué está así tan respetable Señora? La culpa, no titubea Badiou, es de una distorsión que se llama historicismo. Es preciso extirparla. Por tal joroba entiende nuestro filósofo una especie de automatismo según el cual es imprescindible guiarse por lo que ya ha sido dicho. Ahora bien: saber esto conduce al bloqueamiento. La filosofía no necesita pasar por la prueba de las monografías (y con ello, casi sin querer, el primer enemigo en caer es Deleuze). La historia se usa

⁹ Badiou, *Condiciones*, 52.

como tribunal. Es decir: lo que hoy se hace es medido con un metro ajeno. La propuesta de Badiou es dejarse de genealogías, con lo cual se despacha a gusto, sin un tiro, o con uno solo, a Nietzsche y a Heidegger.

El tono es menos inteligente que beligerante. No se trata de ignorar la historia: el empeño consiste en olvidarla conscientemente. Pero, tal vez de modo inconsciente, Badiou imita, al menos en su estilo, a su maestro Althusser, a quien por lo demás alega rendir homenaje. No se puede, impunemente, en el supuesto de que ello se logre, olvidar la historia. No se le olvida si, para afirmar su desarraigo histórico, se recurre a Platón. Es tanto como decir: la filosofía es eterna... pero sólo desde el siglo V a. C.

Así que, contra Nietzsche y Heidegger, primero, y enseguida contra Wittgenstein. Al menos, son los mencionados por su nombre. Historicistas y sofistas. Estos últimos acompañan a la filosofía desde su nacimiento. Llama la atención, por cierto, que los modernos a los que hace referencia no sean de izquierda. La oposición a la filosofía contemporánea no parece tener raíces filosóficas sino políticas (es decir: religiosas). Es un deber moral denunciarlas. Detrás del ataque a los metarrelatos se vislumbra una guerra contra el humanismo. Es decir, contra la filosofía en sí misma. Badiou es althusseriano, o lo fue, pero ya lo olvidó por completo. Atacar a Hegel es calificado de alta traición. En realidad se combate a la Verdad, palabra mayor de la filosofía. Ahora está Lyotard en el banquillo: es un sofista que quiere subordinar todo al arte, al Derecho o a una Ley “inmemorial e indecible”.¹⁰ Eso no es filosofía; es su doble perverso.

Que a Wittgenstein se le reconozca una genialidad no debe distraernos; es un sofista porque abandona la idea de verdad reemplazándola por la idea de regla. “Wittgenstein es nuestro Gorgias, y nosotros lo respetamos por eso”; hasta el estilo es militante. Badiou pretende desmarcarse del historicismo, pero recae en él sin necesariamente percatarse. Claro que por tal

¹⁰ Badiou, *Condiciones*, 54.

entiende otra cosa que lo que entendió Popper. Pero aun así. En concreto, hay que mostrar que el cristianismo nos salvó... de los judíos. La elección se encuentra entre la Ley (judía) y la Verdad (cristiana). Tomada la cual, es fácil retomar un diferendo histórico: la sofística se acerca al judaísmo como la filosofía se aproxima al cristianismo. ¡Y ya sabemos cuál es el enemigo! Esto es análogo al momento lukacsiano de un *asalto a la razón*, pero tal vez sea más grave: se trata de la *destrucción de la verdad*.

La responsabilidad de la filosofía estriba en no ceder ante el embate de los sofistas. Y éstos llevan ventaja porque la filosofía se ha avejentado considerablemente por su sometimiento a tres grandes dispositivos históricos: el marxismo estalinista, el nazismo heideggeriano y el positivismo anglosajón. No ha sido tan difícil identificarlos. Dos totalitarismos y un democratismo *light*. Pero la filosofía, ¿qué culpa tiene? Los tres dan nombre a un momento antiplatónico. Incluso se habla del fin de la filosofía porque la “enfermedad” de Platón parece haber llegado a su fin. Badiou lo expresa no sin coquetería: “Por mi parte, creo que hay que anunciar, o enunciar, el fin de este Fin”.¹¹

Platón no es enfermedad alguna. Tal vez no, pero, ¿no pertenece a la historia de la filosofía? ¿Dónde queda el antihistoricismo radical de Badiou? El además se antoja pueril: la historia no me avasalla... porque me hallo, con Platón, a salvo de ella. La verdad no tiene historia. La verdad no, pero el dispositivo que permite formularla, plantearla, cultivarla, sí. Esto, y en verdad le honra, es concedido por nuestro filósofo. Platón va a ser sometido a un interrogatorio relativamente severo. Tiene que responder a una cuestión lancinante: ¿por qué pasó de la perplejidad socrática, en sus primeros diálogos, a la actitud criminalizadora de los últimos? ¿Vejez? ¿Sapiencia? ¿Desengaño? A fin de responder, Badiou asegura que *antes* de que exista la filosofía hay cuatro zonas de condensación de “las

¹¹ Badiou, *Condiciones*, 57.

verdades”: las matemáticas, la política, el arte...y los encuentros amorosos.

Son cuatro esquinas que determinan que haya Verdad con mayúsculas. Sin ellas, no es posible la filosofía. Pero he aquí lo más importante: sin el matema, Dios se nos cuele por la ventana. Sin el matema, la filosofía no se distingue de la teología. Tal vez no, pero, ¿no son las matemáticas el último reducto del Dios creador? La Verdad, ¿no se come a las pequeñas verdades?

Cuarto

Si Badiou no presumiera tanto de olvidar la historia (de la filosofía), seguramente no repetiría los mismos gestos y no incurriría en las mismas distinciones (dando por sentado que nadie antes que él las ha practicado). Es el precio de querer, a toda costa, ser o simular ser original. Sostener, por ejemplo, que la filosofía “imita” a sus adversarios (sofistas y poetas) es algo que ya había notado Pascal, cuando estableció la diferencia entre *espíritu geométrico* y *espíritu de fineza*. Por el contrario, afirmar que la filosofía es un *aparato de captura* sólo se entiende por su animadversión a Deleuze. Y aseverar que la verdad es *sustractiva* es algo que se deriva de la concepción hegeliana en que reposa buena parte de la teorización lacaniana. “La filosofía debe en efecto sustraer la Verdad al laberinto del sentido”.¹² Esto parece una fenomenología. Por todos lados, huellas de Hegel.

Sin embargo, nuestro filósofo insiste: hay filosofía en tanto no haya historia, lo cual puede decirse, de modo más elegante, oponiendo la verdad al sentido. Estos son mutuamente excluyentes, con lo que se rechaza de plano la posibilidad de la perspectiva hermenéutica. Este planteamiento parece, en principio, interesante. La hermenéutica es profundamente teológica, y no sólo por hallar su origen en la exégesis bíblica. La verdad no es un relato. Con base en esto, Badiou ofrece una definición de la filosofía susceptible de vencer a la sofística y de

¹² Badiou, *Condiciones*, 61.

impedir su sumisión a la teología: “La filosofía es la suscitación, bajo la categoría de Verdad, de un vacío señalado según el reverso de una sucesión y más allá de un límite”.¹³

Una sucesión argumentativa (o sofística), un más allá poético. Las cuatro esquinas cobran ahora una forma mejor perfilada: de la ciencia, las matemáticas; de la política, la época del fin de las revoluciones; del amor, lo que de él sabe el psicoanálisis; y del arte, la poética emanada de Rimbaud y Mallarmé. Pero, debajo de todo, la misma preocupación se mantiene: ¿por qué la filosofía está naturalmente expuesta al desastre? Respuesta: porque el aparato de captura deja de funcionar una vez se hace de una presa. Es como las abejas: mueren al clavar su aguijón. La víctima (la presa) es o deviene sagrada. Pero esto ya lo habían sugerido René Girard y Jean Baudrillard, cada uno en laderas distintas.

También es un tema constante en Jacques Derrida: la metafísica de la presencia conduce, tarde o temprano, al desastre. Lo mismo ocurre con la víctima propiciatoria y con el intercambio de equivalentes. La filosofía deja de ser un “aparato de captura” para convertirse en... cárcel o ataúd. O, peor aún, en templo. Badiou dice que la filosofía promueve el desastre cuando la Verdad encarna en una figura empírica: el *hombre nuevo* de Stalin, el *pueblo ario* de Hitler. El Mercado de las democracias occidentales.

Pero, ¿por qué se desliza tan fácilmente la filosofía por estas escarpaduras? Porque, admite Badiou, no puede (no debe) eliminar totalmente a la sofística. El sofista es el doble perverso y sarcástico de la filosofía. Es el Otro del filósofo, y éste no haría bien, so pena de un ahogamiento fatal en el dogmatismo, en aniquilarlo para siempre. Hegel otra vez. El sofista es el Sancho Panza del filósofo-Quijote. El Viernes de Crusoe. El gato del Amo. El sofista está bien, pero forzosamente en posición subalterna. La palabra dialéctica debe incluir la

¹³ Badiou, *Condiciones*, 62.

posición del sofista. Es más: si habla, el sofista ya resbaló en el interior de la trampa dialéctica. Tal es *todo el problema*.

Al cabo, Badiou legitima y reafirma su posición dominante. Perdonémosles la vida a los sofistas contemporáneos. Sin Foucault, sin Lyotard, sin Deleuze, sin Vattimo, sin Derrida, sin Wittgenstein, sin Nietzsche, sin Bataille, sin Kierkegaard, sin Rorty, ¡qué árida y tediosa sería la faena filosófica! Nuestro filósofo se alista en la vanguardia antisofística de fin de siglo porque, aunque tenga, como todo, su explicación histórica, *ya estuvo bien*. Tiene perfectamente claro un programa: rehabilitar la Verdad sin que un ídolo ocupe su lugar-en-falta. Enorme responsabilidad. La filosofía debe hacer frente a la sofística echando mano de la matemática, de la poética, del psicoanálisis y de la política. Pueden ir en el auto, pero que no quieran hacerse del volante. ¿Qué decir de actitud semejante? ¿Podría llevarnos la filosofía a otra parte? Es difícil mantener por mucho tiempo el acuerdo con Badiou.

El conjunto de lo que él llama “sofistas” no tiene, considerando a los individuos, demasiado en común. Sin duda, con eso se facilita el trabajo. Creo que es mucho más complicado y exigente que esto. Es cierto que a la filosofía, la sofística le ha acompañado como una especie de sombra o fantasma. Pero no es su único adversario. La Verdad no se atasca (si es una máquina) por culpa de ellos. Lo decisivo es impedir que la filosofía pierda su filo escéptico y se despeñe o bien en la religión, o bien en la tecnociencia. El sofista es un enemigo interior de la filosofía. Pero es abusivo imaginar que se puede poner alegremente a su servicio. Platón no siempre gana, y tampoco Hegel.

Nietzsche no es un peón ni un alfil de la Verdad. Juega otro juego, muy probablemente más interesante y profundo que el de Platón y Hegel. Es seguro que quienes piensan a su sombra ni siquiera se preocupan ya por aguarles la sopa a los académicos. Éstos, si además se creen militantes, cargan y defienden sus propios intereses. De poco sirve el gesto de magnanimidad del

que pretende hacer gala. ¡Dejad que los sofistas se acerquen a mí! Es de pésimo gusto. El guiño al psicoanálisis y a la poesía resulta por ello muy sospechoso (del matema es particularmente arduo decir algo). Tal vez lo atractivo de esta propuesta sea, como vemos, su enérgico deslinde de la hermenéutica.

Se trata de la –ya no tan novedosa– separación entre la verdad y el sentido. “Llamamos 'religión' a todo lo que supone una continuidad entre las verdades y la circulación del sentido. Se dirá entonces: contra toda hermenéutica, es decir contra la ley religiosa del sentido, la filosofía dispone las verdades compositibles sobre fondo de vacío. Ella sustrae así al pensamiento de toda presuposición de una Presencia”.¹⁴ La pregunta es si de ese modo se está en guardia permanente y preparado contra la cristalización de una Verdad que, por todo lo que se ha dicho de ella, es Divina. Los judíos se ven mejor pertrechados; lo mesiánico no es un tiempo, sino su interrupción (en Benjamin eso se encuentra sutilmente tematizado).

La operación de Badiou es delicada porque repite a un Platón más perplejo y a un Hegel ligeramente más inseguro; de cualquier forma, la apuesta es, esencialmente, burlar a lo trágico, domesticarlo, amansarlo para que sirva al proyecto de dominación técnica y política del mundo. Badiou no puede o no quiere pronunciarse antihumanista, que sería la desembocadura lógica de la lucidez (y de la filosofía, si se conviene que es un ejercicio de la misma). Este es el auténtico adversario: la autodivinización. El sofista es el principal aliado en su combate, que abandona las terribles y enconadas ilusiones de un mundo “mejor”. Tal vez sea mucho pedir.

¹⁴ Badiou, *Condiciones*, 72.



Fuentes bibliográficas

Badiou, Alain. *Condiciones*. Traducido por Eduardo Lucio Molina y Vedia. México: Siglo XXI, 2003.

Lyotard, Jean-François. *Peregrinaciones*. Traducido por María Coy. Madrid: Cátedra, 1992.

Villacañas, José Luis. “Responsabilidad.” En *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, dirigido por Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, 493-505. Barcelona: Anthropos, 2006.

