

advertencia acerca del modo en el cual la irrenunciable *universalidad* limita su carácter emancipatorio al volverse *código*” (p. 204).

Identidad, razón, sujeto, libertad. Obviamente, es imposible dar cuenta aquí de todos los contenidos que se desarrollan en el libro. Se trata de una tradición compleja, a cuya comprensión e interpretación esta obra contribuye decisivamente. Si las raíces del pensamiento de la Teoría Crítica obligan a referirse a Kant, Hegel, Marx o Weber, su proyección nos sitúa en el centro del debate filosófico contemporáneo, con referencias a Foucault y Habermas. El estilo del libro, además, toma la medida al objeto del que trata, con lo que ello conlleva: un lenguaje tenso, brillante y exigente. Por último, el retrato que presenta Pablo López de la filosofía de Adorno y Horkheimer, cercano pero nada complaciente, es sólo una de las lecturas posibles del legado de la primera Teoría Crítica. Pero una lectura que se centra en aquellos elementos de los que dependerá seguramente su relevancia intelectual futura. En su prólogo, el profesor Jacobo Muñoz se refiere al pensamiento de Adorno y Horkheimer como “un pensamiento de rara capacidad de interpelación y sorprendente actualidad, como actual fue siempre todo pensamiento realmente ‘intempestivo’”. *Espacios de negación* se atiene a esta característica; presenta los elementos centrales de la Teoría Crítica, y, al mismo tiempo, recuerda que muchos de sus interrogantes siguen abiertos.

Antonio Martínez Louzao

ALAIN BADIOU: *San Pablo. La fundación del universalismo*; Anthropos Editorial, Barcelona, 1999 (or. Presses Universitaires de France, París, 1997)

Cuando parece que en la actualidad el único movimiento que se le permite al pensador abstracto es aquél por el que se limite a acentuar su debilidad y, así, hoy lo vigoroso recae siempre del lado del pensamiento débil, Alain Badiou no dejará de reclamar un pensamiento fuerte, que será también una defensa de su fragilidad militante; cuando la reflexión filosófica contemporánea anda enfrascada en el metadebate en torno a los fundamentos de su propia fundamentación, Badiou, algo menos bizantinamente, se preocupará por especificar las *condiciones* que garantizarían la posibilidad de su ejercicio; cuando todo el mundo experimenta una autocomplacencia pueril y se regodea en la cháchara de las diferencias y el pluralismo, Badiou nos recuerda que todo pensamiento nace del esfuerzo de tratar con el Uno y su imbricación con el ser múltiple; en fin, cuando el mundo goza exponiendo los derechos del mundo de la opinión, Badiou no dejará de hablar de lo Verdadero. ¿Invertir el platonismo? Por supuesto que no. Al contrario, reinventar el platonismo.

No garantizamos, pues sería estúpida prepotencia, que proyectos tan excelentes estén sobradamente cumplidos, y animamos al lector a que juzgue por sí mismo; sin embargo, no podemos dejar de celebrar semejante ambición de ofrecer un espacio para el pensar, que a causa de su provocador clasicismo resulta verdaderamente rupturista en estos tiempos de deconstrucción y deyección, y que se aleja de la bifronte *koiné* contemporánea, ésa que o bien se lamenta y lamenta, aunque sea entre risas históricas, por la pérdida de un espacio para el pensar o se dedica al soliloquio a múltiples voces de la fundamentación comunicacional. Desde sus inicios maoístas (*Le concept de modèle, Théorie de la contradiction, Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne,...*) hasta su posterior conversión a lo que se podría denominar la ontología de las multiplicidades (inaugurada por el que resulta su libro más sistemático, aunque también más difícil, *L'Être et l'événement*, aunque precedida por ese libro de transición que es *Théorie du sujet*, y continuada en el *Manifeste pour la philosophie* –traducido al castellano–, *Peut-on penser la politique?, L'éthique* o su soberbio *Deleuze, la clameur de l'être* –también traducido al castellano), Badiou no ha dejado, repetimos, de mostrar sus constantes inclinaciones por un pensamiento fuerte. Así, también, en este libro que nos ocupa: *San Pablo, la fundación del universalismo*.

Lo primero que asombra es el sujeto-objeto del libro, el apóstol Pablo, socio fundador de la prédica cristiana y aparentemente tan alejado de las inclinaciones del ateo Badiou. El extrañamiento desaparece cuando reparamos en aquello que a Badiou le interesa de Pablo: éste no remite a la producción de ningún universal, sino que simplemente nos ofrece “las leyes de la universalidad en general” (118); esto es, antes que detenerse en los contenidos que se nos muestran con la prédica paulina, Badiou se interesará por la forma que de estos se desprendan (ésta es, dicho sea de paso, una de las ambigüedades que encontramos en el texto de Badiou: si “no hay forma literal de un proceso de verdad”, esto es, si un proceso de verdad no se deja reducir a la forma de la ley sino que extrae toda su fuerza de su condición excesiva y de la convicción que promueve, y al mismo tiempo, la empresa paulina es declarada fábula aun cumpliendo todos los requisitos formales, ¿qué rasgo suplementario deben poseer los contenidos para que resulten susceptibles de ser universalizables?). Se tratará en cualquier caso de escapar tanto de la universalidad abstracta como de los particularismos comunitarios –particularismos que en el caso de Pablo remitían a la comunidad judía y en el nuestro a la inmensa red de demandas localistas y culturalismos desenfrenados, y falsa universalidad que en la época de Pablo aparecía expresada por la legalidad romana y en la nuestra por la abstracción monetaria y la contabilidad del capital (demandas locales y abstracción monetaria que, por otra parte, Badiou describe en coordinación recíproca). Los procesos de verdad ni se dejan reducir a una unidad de cuenta genérica, ni se limitan a servir de soporte a las demandas identita-

rias de un sub-conjunto. La verdad no es ni particular, ni abstracta; o también, ni histórica, ni legal. Los procesos de verdad remiten en su concreción material a la localización, ejecución y expansión militante de una singularidad universal. Se pregunta entonces Badiou: “¿Cuáles son las condiciones de una singularidad universal?” (14).

El problema de Pablo, también, se expresa como el intento de ofrecer un tercer género discursivo que sobrepase la particularidad de la ley judía al tiempo que permanezca al margen de las ansias totalizantes de la sabiduría griega. Ni profeta, ni sabio: Pablo es un apóstol. Frente a los judíos, se tratará de ampliar hasta el “para todos” lo que en principio no era sino una expresión local; frente a los griegos, por el contrario, la antifilosofía de Pablo tratará de mostrar que el conocimiento permanece impotente cuando se impone manejarse con la fuerza que acompaña al acontecimiento de la gracia —antes que de sabiduría, será un asunto de convicción: “Tenemos que fundar un materialismo de la gracia a partir de la idea, simple y fuerte, de que toda existencia puede un día estar transida por lo que le sucede, y entonces entregarse a lo que vale para todos” (70). Así, Badiou indicará que se puede extraer de Pablo una concepción enteramente laicizada de la gracia, que en sus condiciones se correspondería con las mismas que gobernaban el surgimiento y desarrollo de una singularidad universal. Pero, de nuevo, ¿cuáles son estas condiciones?.

En primer lugar, la declaración subjetiva que acompaña a la detención del acontecimiento (en el caso de Pablo, la resurrección de Jesús), efectuación suplementaria o en exceso sobre la contabilidad que determina el estado de una situación y, en ese sentido, inasimilable para los discursos estatales. El acontecimiento excede la lógica de la situación y, así, pertenecería al orden de lo indecible para tal situación (sin embargo, Badiou se cuidará mucho de distinguir el discurso de la gracia, asentado en su declaración pública, de un cuarto discurso que brotaría de aquél como excrescencia y que habría que mantener en la inactividad, el discurso del milagro o discurso de lo inefable: “Jamás se debe intentar legitimar una declaración con el recurso íntimo de una comunicación milagrosa con la verdad” —56—). Es el momento de la convicción, y no fe, (*pístis*), allí donde se declara que lo que ha sucedido ha sucedido, y que esto es así al margen de cualquier elucidación histórica, de cualquier investigación fáctica (el acontecimiento no pertenece al orden de los hechos). El segundo momento es el del amor, y no caridad (*agapè*), momento que permite separar, de paso, definitivamente la declaración de fe de la convicción íntima en el milagro. El amor, al tiempo que fidelidad al acontecimiento, marcaría su desarrollo universalizante —el amor amplía hasta el “para todos” lo que en principio no era más que una formación particular: el amor universaliza la singularidad del acontecimiento. Por último, y en tercer lugar, la certeza, y no esperanza (*elpis*), fidelidad a la fidelidad, correlato subjetivo de la

perseverancia en la declaración y, así, garantía de su pervivencia y sostenimiento más allá de cualquier tipo de confianza en una retribución futura. Badiou lo resume: “La fe (o convicción) sería la apertura a lo verdadero, el amor sería la efectividad universalizante de su trayecto, la esperanza (o certeza), por último, una máxima de perseverancia en ese trayecto” (101-102). Lo que también se podría decir: frente al conocimiento, la convicción que se nos ofrece a través de la declaración subjetiva del acontecimiento; frente a la particularidad de los comunitarismos, el amor como fuerza capaz de abrir el acontecimiento al espacio de la universalidad; y frente a los cálculos y las rentas, la certeza que nos garantiza la perseverancia en el proceso del acontecimiento y que así nos lo asegura como donación gratuita.

De este modo, el universal exige una ruptura con lo contado por una situación, que al mismo tiempo tenga como dirección el “para todos”, y que asegure una fidelidad perseverante que, de este manera, garantice su naturaleza procesual y no estatal: la verdad es un devenir subjetivo y no un estado objetivo.

Es ésta la antifilosofía de Pablo: empresa de convicción filial (universalismo igualitario declarado a partir de ese elemento excedente que es el acontecimiento de la gracia), y no de sabiduría paternal (falso universalismo de la ley subordinada a la figura de la maestría).

Aun así, todo este entramado que organiza la forma de cualquier proceso de verdad y, por lo tanto, la posibilidad misma de una singularidad universal estaría inextricablemente ligado a la noción de sujeto, pues sería la producción de un sujeto aquello que motivase la fidelidad al acontecimiento y, aun antes, todo aparecerá sostenido por una declaración subjetiva. Sin embargo, de la misma manera que el universal no resultaría un estado, el sujeto no se corresponderá nunca con lo idéntico: el sujeto está dividido y su efectuación evenemencial (*événementiel*) se explicará precisamente como el recorrido de tal división. La cita es larga —y toma su fuente del siguiente fragmento de San Pablo: “Ya que no están bajo el yugo de la ley, sino bajo la acción de la gracia”: “Nosotros defenderemos que una ruptura por el acontecimiento siempre constituye su sujeto en la forma dividida del ‘no...sino’, y que *es precisamente esta forma la que porta lo universal*. Ya que el ‘no’ es disolución potencial de las particularidades cerradas, mientras que el ‘sino’ indica la tarea, la labor fiel, de la cual los sujetos del proceso abierto por el acontecimiento (cuyo nombre es ‘gracia’) son los co-operarios. El universal no está ni del lado de la carne, como legalidad convenida y estado particular del mundo, ni del lado del espíritu puro, como morada íntima de la gracia y la verdad (...) El segundo y el cuarto discurso deben ser revocados, pues *unifican* al sujeto. Sólo el tercer discurso sostiene su división como garantía de la universalidad. Si el acontecimiento puede entrar en la constitución del sujeto que lo declara es porque en él, y no haciendo ninguna acepción de la particularidad de

las personas, se refrendan incesantemente las dos vías, y distribuye el ‘no...sino’ que, en un proceso sin fin, descarta la ley para entrar en la gracia” (68). Lo que también se dice: la gracia que se nos ofrece con el acontecimiento no organiza una subjetividad plena, ya sea la del iluminado por el milagro o la del cumplidor de la ley, sino que, al contrario, aquélla se desarrollaría entre la permanente escisión entre la vía de la carne, que es la muerte, y la vía del espíritu, que es vida, y sin embargo, aunque por esto mismo, capaz así de garantizar la universalidad. El universal se esconderá siempre en el pliegue.

Por esto mismo Badiou no dejará de recordar la posición antidialéctica de Pablo: no será cuestión de superación o de negación, sino de recorrido inmanente de la divergencia.

Sólo es universal aquello que propiamente no es.

Nuestro mundo, al contrario, permanece atado a los comunitarismos y a la voluntad de cuenta que, haciendo del universal una cuestión de ley y entidad, no podría evitar, así, particularizarlo y esquivar la potencia de lo infinito que en él nos aguarda: hoy en vez de arte tenemos cultura, en vez de política, gestión, en vez de ciencia, técnica, y en vez de amor, sexualidad. Sin embargo, “cualquiera que sea el sujeto de una verdad (de amor, o de arte, o de ciencia, o de política) sabe que, en efecto, lleva un tesoro que está transido de una fuerza infinita” (58).

Fernando Merodio Castillo

JEAN BAUDRILLARD, *L'Échange impossible*; Galilée, Paris, 1999.

Pensar la incertidumbre del pensamiento y del mundo, y sobre todo la y como operador fundamental de tal incertidumbre, es el objetivo de este libro. La y es la del mundo y su doble, o la del pensamiento y su objeto, o la de un Algo y la Nada —¿por qué hay nada en lugar de algo?. La y es el lugar del intercambio imposible.

El intercambio imposible es, a su vez, la condición de posibilidad de un devenir real del pensamiento. *L'Échange impossible* es la defensa del pensamiento como acontecimiento inintercambiable frente a la inteligencia y el intercambio cultural. *L'Échange impossible*, así, resultará una apología de la inutilidad del pensamiento y su encadenamiento poético frente a los fines de la inteligencia y el fantasma de la libertad.

Esto se puede explicar en cinco claves, que se corresponderían con otras tantas expresiones de un ejercicio delirante del pensar, esto es, de un pensar que hubiese tomado partido por el intercambio imposible, que hubiese tomado partido por la incertidumbre.