

una separación tan radical como la que ciertas corrientes antropológicas han postulado. Una consecuencia política directa de esta postura es que la represión y el asesinato ya no deberían poder camuflarse bajo el concepto de “peculiaridad cultural”. La única solución a los prejuicios es una visión más amplia.

La mayoría de las personas ponen distancia entre ellas y lo que les rodea. Feyerabend rechazó a sus padres y después huyó de relaciones que le implicaran demasiado. Pero al final Robin, su ayudante, Grazia y Spund, su perro, le enseñaron la importancia de la amistad y el amor. “Hoy me parece que el amor y la amistad desempeñan un papel sumamente importante y que sin ellos incluso los logros más nobles y los principios más fundamentales continúan siendo pálidos, vacíos y peligrosos” (pág. 166).

Paul Feyerabend no quiso ser un filósofo ni un intelectual. Fue una persona optimista, independiente, sincera, irónica, excéntrica, inquieta, escéptica y comprometida. El desecho de sus últimos días, que recogen las últimas líneas de este libro, fue que no permaneciesen los ensayos ni sus aportaciones a la filosofía, sino el amor, que encontró como un regalo al final del camino.

Ana PILAR ESTEVE

BADIOU, Alain: *Deleuze —le clameur de l’Etre*, Hachette, Paris, 1997.

Una de las carencias básicas en el ejercicio de la filosofía a este lado de los Pirineos es la obstinada incapacidad que hemos mostrado para realizar comentarios de la propia producción filosófica que no pasen de la ridiculez autocomplaciente de la taxonomía más mugrienta y caduca, y la generalidad vacía del tópico. Eso es algo que nuestros vecinos del otro lado han superado hace tiempo gracias a una atenta labor pedagógica que encuentra en el comentario básico de texto su principal herramienta, y que conoce perfectamente de la exquisita paciencia que requiere el trabajo del concepto. Primero *debemos enfrentarnos* con los textos y el mapa que nos dibujan —y no debemos confundir esto con un necesariamente espúreo combate con la inquebrantable verdad de unos textos perennes. De su reposado estudio, del laborioso establecimiento de sus conexiones más simples, de la atención que mostremos sobre sus mecanismos de funcionamiento ordinarios, y de que esto lo realicemos sobre el mayor y más dispar número de textos, depende la simple posibilidad de comenzar una labor filosófica mínimamente fructífera. En cualquier autor existe toda una arquitectónica del concepto y sus dinamismos propios que el estudiante debe aprender primero a descifrar, si se quiere a modo de simple gimnasia del pensamiento, para, una vez conocidas sus diferentes inflexiones y la variedad de sus tonalidades, proceder con el necesario rigor al establecimiento de los recorridos y la definición de los cortes más pertinentes o interesantes. No es una cuestión ni de virginal

mimesis ni de eterna acumulación. Tampoco de la fidelidad inmemorial del cónyuge. Se trata, por el contrario, del sensual aprendizaje de los ritmos más propios del pensamiento a fin de poder proceder a su aún más depurada perversión. Si las obras de Deleuze poseen tan alto poder de seducción, éste es el resultado del sutil equilibrio entre la fiel analítica de la escolástica más minuciosa y la enorme potencia de la traición más refinada (un encuentro, al fin y al cabo, sólo se produce en tierra de nadie —*no man's land*—). De su infinito juego han surgido las páginas más bellas de Deleuze, cuya obra podría pasar, como por otra parte sucede con todos los grandes filósofos, por una inmensa propedéutica filosófica (una nueva imagen del pensamiento). El libro de Badiou no sería extraño a este horizonte común.

En este libro se encuentran dos viejos enemigos de la añorada Facultad de Filosofía de la Universidad de Vincennes, uno de los templos espirituales del sesenta y ocho parisino. El combativo maoísta, que llegó a organizar una “brigada” de intervención en el curso que el propio Deleuze impartía a fin de combatir a las hordas de los, aún hoy, inconsistentes “anarco-deseantes” que su estelar discurso motivaba, emprendió la retirada hace tiempo y, merced a un viraje de su trayectoria filosófica y unos afortunados encuentros en la forma de mutuas reseñas en revistas y citas en libros, alcanzó a comienzos de los 90 a iniciar una relación epistolar de la que este libro se pretende, en sus momentos más polémicos, una fiel reproducción. Poco antes de su muerte, Deleuze dio por finalizada la correspondencia, al tiempo que prohibía a Badiou su publicación. Al parecer, releyéndose, se había encontrado demasiado “abstracto”. Sólo tenemos, pues, el relato del propio Badiou de lo que él mismo apunta como una colaboración divergente (frente a la convergencia que manifiestan, por ejemplo, sus encuentros con Guattari). *Pars destruens*.

Pero esto es sólo una parte de este libro, quizás sí la más viva, aunque no la más extensa. Antes de eso, Badiou encuentra en Deleuze por encima de todo, y con la guía de una particularísima selección de textos (absolutamente nada de *El Anti-Edipo* ni de *Mil Mesetas*), una “metafísica del Uno” como inapelable contrapeso metódico a la multiplicidad dispersa de los entes. Se produce la confusión entre la filosofía y la ontología, y ésta no conoce sino de una gran proposición: el ser es unívoco. Y es éste uno de sus puntos más lúcidos y afortunados, pues, frente a tantas y vanas lecturas de insuperable candidez acerca del filósofo nómada y el pensador de la multiplicidad dispersa, Badiou señala en Deleuze el más importante esfuerzo entre los contemporáneos por afirmar la necesidad para todo pensamiento de la multiplicidad de una clara y rigurosa determinación del ser como Uno. La mágica ecuación de la que hablaba en *Rizoma*, *Monismo = Pluralismo*, y que en *Diferencia y Repetición* se expresaba como Univocidad del ser = Equivocidad de los entes. Se trata del famoso pasaje sobre Duns Scoto, que luego sería ampliado en el *Spinoza y el problema de la expresión*, donde procedía a discriminar entre la distinción real (la referencia), la distinción formal (los diferentes sentidos bajo los que se puede expresar) y la distinción numérica (sus diferentes actualizaciones), lo que le servía para ilustrar cómo la uni-

vocidad del ser admitía una pluralidad de formas, que, sin embargo, no suponían ninguna división en el seno del propio ser (la distinción formal no es una distinción real), y, aún diciéndose en un mismo sentido de todos ellos imponía, la equivocidad entre los propios entes actuales (grados de intensidad o modalidades expresivas del Uno que, evidentemente, si no tienen el mismo sentido). Badiou lo expresa con la siguiente fórmula: “para decir que no hay más que un sentido, hacen falta dos nombres”(45) —y será esta dualidad de nombres la que el mismo Badiou no pueda tolerar. La tesis de la univocidad del ser se expresará siempre bajo la forma de una pareja de conceptos a fin de poder resultar operativa y dar cuenta de sus dos caras (tanto en su inmediatez productiva, como en sus producciones o actualizaciones). Su propio desarrollo, el rechazo de cualquier tipo de mediación trascendente, de verticalidad jerárquica, de analogía y negatividad, añade el resto: nunca distribuir o repartir el ser, pues *hay que pensar a la vez la univocidad del ser y la equivocidad de los entes. Una sola voz, una sola vía*. La tesis de la immanencia posee su propia e inapelable lógica capaz de recubrir de todo el rigorismo ascético al pensar. Se tratará de rechazar toda las mediaciones que la interioridad nos ofrece, y ser capaces de pensar, como Deleuze hizo con Foucault, la divergencia radical entre las palabras y las cosas, entre el ver y el hablar, pues el respeto de la propia univocidad del ser nos obliga a considerar todas sus actualizaciones immanentes en la ausencia de relaciones entre sí: la síntesis disyuntiva, donde “los entes no son más que simulacros divergentes, sin ningún tipo de relación interiorizada, ni entre ellos, ni en relación a ninguna clase de Idea trascendente” (43). Pensar el ser como Uno, pensar el ente como divergencia. Nada se parece a nada, nada se reduce a nada: esta es la áscesis propiamente moderna, la asunción de la desfundamentación absoluta. Pero Badiou va a detectar en Deleuze una segunda áscesis en su cuasi-compulsiva apelación a seguir y perseguir el Uno, en su desconfianza de cualquier tipo de distribución fija o binaria. El problema, pues, sería éste: ¿Cómo conjugar con el pensamiento del ser como Uno, los dos nombres, las dos caras según las que invariablemente se nos aparece?, ¿cómo pensar la univocidad sin mediatizarla, sin reducirla a la mediación categorial?, ¿cómo pensar las dos caras del ser —univocidad expresante, equivocidad expresada— sin necesidad de apelar a la división categorial, sin necesidad de establecer un corte?. Y es que, antes que nada, el ser *no* se dice en muchos sentidos....

Son estas preguntas, en cuya formulación ya está apuntada su propia condición aporética, las que van a guiar la investigación de Badiou. A los cuatro grupos en los que organiza la narración de la propia obra de Deleuze (doctrina del acontecimiento, del conocimiento, de la acción y del sujeto), les hace corresponder otras cuatro parejas como guías de una exposición necesariamente polémica (lo virtual y lo actual, el tiempo y la verdad, el eterno retorno y el azar, el afuera y el pliegue). Todas estarán guiadas por una misma objeción, precisamente aquélla que más refiera sobre el principal empeño deleuziano: la aporeticidad en la que finalmente se concluye una vez que se intenta pensar la multiplicidad desde la concepción del ser como Uno y afir-

mación plena. Finalmente, lo que aquí estaría en juego es saber si la immanencia y la multiplicidad pueden y deben ser pensados desde la univocidad y la plenitud del ser, o si, por el contrario, el ser mismo es dispersión incomparable, y su medio propio es el vacío. En última instancia, saber si una ontología de la multiplicidad necesita para su propia consistencia de una especie de neutralidad reverberante e infinita, o si, por el contrario, es necesario pensar *antes* y únicamente la discontinuidad radical y la dispersión— esto es, si se debe pensar la diferencia como el *producto* de la *relación* de una *diagonal* con un *plano*, o como la *actividad* de un *punto* en el *vacío*. Deleuze recuerda multitud de veces que siempre se comienza ya en medio, y que se crece, como la hierba, por el centro; Badiou, sin embargo, gustará hablar de comienzos absolutos, y en el crecimiento no encontrará sino envejecimiento.

Badiou mantiene que 'virtual' es el principal de los nombres del ser en Deleuze, la denominación fundamental que recibe la univocidad del ser, y sobre ella lanzará toda su carga argumentativa. Denuncia como insuficientemente fundada la por él llamada *doctrina de las partes del objeto* (las partes, claro está, son el virtual y el actual), allí donde Deleuze habla del virtual como "completamente determinado" y, sin embargo, sólo una de las partes del objeto (véase *Différence et répétition*, pgs. 269-274). No juzga como suficiente la teoría del doble deleuziano, pues no encuentra cómo la metáfora óptica (*imagen virtual-imagen actual*) puede convenir al objeto virtual (imágenes únicamente serían los objetos actuales en tanto simulacros, y "el virtual, como potencia propia del Uno no sabría a su vez ser un simulacro; sería en todo caso imaginante, pero nunca imagen o imaginado" —78—). Tampoco le convencerá la teoría de los indiscernibles ("no sabemos cuál es el uno y cuál el otro") que mantiene en la *imagen-tiempo*, pues entonces con lo que se acabaría sería con la imagen que Badiou se ha formado del supuesto método deleuziano: la intuición atlética, múltiple, compleja y abierta, que desciende de un caso singular al Uno para volver a ascender al caso singular, y de esa manera aprehender el movimiento mismo del Uno (si ambos momentos resultasen indiscernibles el uno del otro, entonces no habría lugar para el descenso y el ascenso). Para concluir con, "el virtual, como la finalidad en Spinoza, es *ignorantiae asylum*" (81). Sin embargo, y en primer lugar, no veo cómo la metáfora óptica puede convenir mejor al objeto actual que al virtual (el que el primero fuera una imagen de su parte virtual restituiría plenamente los derechos de los cuatro jinetes del apocalipsis deleuziano: la identidad, la semejanza, la analogía y la negatividad), por lo que con anterioridad a la búsqueda de inconsistencias se podría hablar de simples inexactitudes semánticas o de menos simples insuficiencias lingüísticas; y, en segundo lugar, antes que de la consistencia de los indiscernibles deleuzianos de lo que habría que dudar es de la narración que hace el propio Badiou del método deleuziano, que si posee la virtud de la claridad en su condición de simple introducción pedagógica, su rigidez taxonómica le priva de la suficiente plasticidad y ligereza en los movimientos para resistir la menor embestida (como efectivamente así sucede). No se puede olvidar que la auténtica intuición resi-

de en la síntesis inmediata (*a la vez*) de ambos momentos y no en su separación. Quizás si se hubiese prestado la suficiente atención a *Rizoma* no se cometerían estos deslices .... Al mismo tiempo, comenzamos a entender por qué Deleuze se habría encontrado tan *abstracto*.

De la verdad, que en Deleuze, como en Nietzsche, recibe el nombre de “poder = de lo falso”, se señala su falsa o ficticia subversión en Deleuze a través del tiempo, pues, dicho esta vez con bellas y esclarecedoras palabras, “el poder temporal — actual diríamos también— de lo falso no es sino una y la misma cosa que la eternidad —virtual— de lo verdadero” (91). Pensar la univocidad del ser como virtual exige pensar la verdad como potencia y apela a una “totalización virtual verdadera de las formas actuales de lo falso; y, pese a todo, es de la verdad de lo que todavía se trata”(89). La verdad es el tiempo, y el tiempo fundamentalmente es Memoria, conservación inmanente, incorporación absoluta. Para acabar con el momento más *provocativo* del ensayo: “la disputa entre Deleuze y Hegel atañe a la naturaleza de las operaciones, pero nunca al montaje global”(96). Por el contrario, la verdad para Badiou será íntegramente actualidad, y el tiempo, múltiple y variable según su presentación. La verdad no necesita de síntesis temporales, sino que es interrupción radical, suspensión del tiempo. La verdad es trans-temporal, “el olvido del olvido” (97), allí donde conseguimos vivir como si el tiempo, nuestro tiempo, no hubiese jamás existido. Para terminar con una supuesta constatación empírica: “tal es, en mi opinión, la experiencia real de las revoluciones (políticas), las pasiones (amorosas), las invenciones (científicas) y las creaciones (artísticas); es en esta abolición del tiempo de donde surge la eternidad de las verdades”(97). Esta verdad es pensada como “inscripción inmanente actual de la parte fundante de los entes” (como la Idea en Platón) y demanda de su precisa localización a partir de su “aislamiento formal”(88). No entiendo muy bien cómo esto último puede compatibilizarse con la univocidad, ni tampoco qué tipo de conexiones pueden establecer las verdades entre sí más allá de cualquier tipo de síntesis temporal sin necesidad de recurrir a una cierta trascendencia. Tampoco el argumento pseudo-fáctico de la “experiencia real” de las revoluciones parece suficiente, pues, con Deleuze y su interpretación del eterno retorno nietzscheano como potencia de selección ontológica, diríamos que sólo retorna la diferencia como intensidad pura, en tanto que sus actualizaciones extensivas jamás lo harían, permaneciendo como únicas o novedosas en su simple condición de variaciones numéricas. El acontecimiento de la revolución (*¿el entusiasmo?*) retomará eternamente y siempre lo hará travestido, repitiendo eternamente su diferencia, al tiempo que sus efectuaciones podrían pasar por comienzos absolutos para ser rápidamente recuperados en el marco de la generalidad de lo posible (*¿por qué, si no, continuar llamándolas revoluciones?*). La diferencia, que retornará eternamente, pertenece al reino de lo intensivo. Badiou confundirá el plano de referencia, todo actualidad, esto es, consistencia sin infinito, con el de inmanencia, la consistencia del virtual —infinito—, y no va a percibir que para conceptualizar correctamente el, lla-

mémosle así, acto creador no es necesario invocar ni el vacío desfondado (*creatio ex nihilo*) ni la trascendencia fundante (una especie de tópica de las verdades eternas), sino ser capaces de pensar, escapando a la generalidad, la variación tonal inmanente sobre el fondo de una comunidad atonal y dispersa (gran parte de la música electrónica contemporánea aparece precisamente constituida en tomo a la extracción de una diferencia ínfima sobre el fondo de una inmensa repetición: *pop-philosophie*). Por último, para que Deleuze se asemejase a Hegel habría que obviar la tercera de las síntesis del tiempo (el futuro como Eterno Retomo) y su lucha y perversión permanente del presente como Hábito y el pasado como Memoria (véase *Différence et répétition*, pgs. 125-126), al tiempo que implicaría despreciar el elemental dato según el cual el Uno en Hegel se constituye como principio absoluto de inteligibilidad de los entes particulares, mientras que suponer eso mismo en Deleuze no dejaría de ser una malevolente simplificación (el ya mencionado método de la intuición descendente y ascendente).

Y se llega al eterno retomo, del que Badiou hace una interesantísima exposición en Deleuze, ligándolo fundamentalmente a la amenaza que supone para la pervivencia del concepto de azar el equilibrio estadístico que implicaría cualquier lanzamiento de dados tomados desde la perspectiva del infinito (el lanzamiento de una moneda infinitas veces provocada una progresiva regularización de los resultados entre cara y cruz, cuya diferencia acabaría por tender a 0). Y es que si la versión probabilística del eterno retorno fuera cierta “la potencia infinita del Uno no sería la diferencia, sino la identidad; no sería el desequilibrio del virtual, sino el equilibrio del actual” (110). De ahí la insistencia deleuziana en el verdadero lanzamiento de dados como lanzamiento único y afirmación de la totalidad del azar de una sola tirada, pues a partir de un segundo lanzamiento la revancha estadística resultaría ineludible. El azar o la contingencia lo son del Uno mismo como eterno retorno, y éste se expresa cada vez en un único lanzamiento-acontecimiento que comunica con todos los otros. El azar, esa variación tonal que antes identificábamos con el acto creador, y ahora perfectamente compatible con el destino, se manifiesta como la selección de la altura o el tono que reciba la (contra)efectuación del acontecimiento único. Por el contrario, para Badiou, siguiendo aquí una orientación mallarmecana, el azar lo sería, ya no del Uno como univocidad y plenitud del ser en su eterno retorno como diferencia y descentramiento, sino del acontecimiento mismo, que no necesitaría de ninguna comunicación con el resto de los acontecimientos, y se presentará como completamente diferente de cualquier otro; esto es, los lanzamientos de dados son absolutamente distintos entre sí (aunque ahora formalmente idénticos) y no hay lugar para la pervivencia de su unicidad (salvo para una vacía identidad formal). Como vemos las inflexiones y los hábitos dialécticos comienzan a estereotiparse.

Finalmente nos aproximará al problema del sujeto en Deleuze, y la relación que aquí se establece entre el pliegue y el afuera. Hablará, según fórmulas ya conocidas, del sujeto como un pliegue del afuera, y la consiguiente creación de una interioridad

(nunca constituyente, sino constituida —efecto de superficie), como el establecimiento simultáneo de un límite inmanente a las dos esferas —el ver y el hablar— y el movimiento de una superficie. El pensamiento se conjugará entonces con el ser, la vieja aspiración parmenídea, cuando sea capaz de presentarse como la constitución de un límite (de la síntesis disyuntiva) en tanto pliegue. Ahí, ahora sí, se podrá decir que el sujeto es la identidad del pensamiento y el ser. Ahora bien, a Badiou continuará *sin convencerle nada toda este barroquismo del pliegue, que no dejará de desvirtuar* la aspiración a los comienzos absolutos (depende de lo que se quiera referir con eso, Dios en cualquiera de sus versiones medievales —como arbitrariedad absoluta o como sumiso a las propias construcciones racionales—), y esa reducción que finalmente detecta del pensamiento a la filosofía. Lo primero deberá corregirse a partir de una teoría del vacío, y lo segundo según la definición de singularidades incomparables del pensamiento en orden a una pluralidad, de corte cantoriana, de tipos de infinito (Deleuze le objetará la recuperación con ello de la trascendencia y la analogía). No cree, sin embargo, que sacrifique con ello ni la inmanencia ni la univocidad, pero no dudaría en hacerlo si fuera necesario para dar razón de la incommensurabilidad que se presenta en toda creación y en todo pensamiento. Y es que según Badiou el desarrollo coherente de la tesis de la inmanencia es la exclusión de la categoría de totalidad —virtual—, tras la que percibe el tufillo de una cierta trascendencia, pues la multiplicidad, antes que multiplicidad del Uno —virtual—, es multiplicidad de multiplicidades —actuales —, y su único límite, el conjunto vacío. Esto último podría entenderse mejor si pensásemos que Badiou pretende escapar a las dificultades deleuzianas para definir correctamente la tesis de la univocidad, desechando en primer lugar todo apelación al virtual, para pasar a conceptualizar el ser unívoco a partir de la teoría de conjuntos como actualidad, y a está a su vez como pura dispersión múltiple organizada genéricamente. Ahí va su slogan: “El Uno no es, no hay más que multiplicidades actuales, y el fundamento está vacío”(81). Mientras, Deleuze afirmará el ser como Uno (en tanto se dice en único sentido de todos sus actualizaciones), la multiplicidad como puramente virtual (la diversidad es lo propiamente actual) y el fundamento como el infinito juego que se establece entre la casilla vacía y el ocupante sin plaza.

Quizás todo se pudiese simplificar diagnosticando a Badiou una especie de *complejo marxista* mal resuelto. Y es que no podrá evitar que, ya casi al final del libro, sus ascendencias hegelianas acaben por delatarle, cuando, comentando el desprecio deleuziano “de la estabilidad conceptual en el orden de la teoría, del equilibrio formal en el arte, de la consistencia amorosa en el orden de la existencia o de la organización en el orden político”(145), acabe por demandar, frente a la violenta descomposición que parece exigir el deleuzianismo, en perfecta concordancia esto con los más estrictos imperativos del capital (la señalización de la equivalencia, lo sabemos, no es nueva), acabe por solicitar, decíamos, la construcción, “como en segunda línea, de una barrera interior que desde la lógica, las matemáticas y la abstracción

(contra el gramaticalismo logicizante), y desde la política emancipatoria organizada (contra el consenso ‘democrático’) autorice un pensamiento resistente”(146). Deleuze, es su gran atractivo, nunca hubiera caído en las atractivas engañosas que el coqueteo con la Identidad siempre nos puede proporcionar. Ése es su verdadero ascetismo, y por eso su pertinaz resistencia a ceder ante la falaz disyuntiva clásica de todo la filosofía occidental (el caos, el vacío, el infinito sin consistencia, o la identidad, el pleno, la consistencia sin infinito), y permanecer en ese *intermedio* (la diferencia, la apertura, el infinito consistente) esquivo, también, a toda suerte de equilibrio sobre el alambre, pues, él mismo lo dice, no conoce de otra práctica que la del vuelo o sobrevuelo a velocidad infinita.

Dice Badiou muy ingeniosamente, que el platonismo es la gran construcción ficción que la modernidad (y la postmodernidad) han venido utilizando siempre como anestesiado y debilitado contrincante para, a partir de él, proceder a otorgarse un sentido pleno y observarse como su superación. Cada autor, ya desde Aristóteles y aquello de “nosotros, los platónicos...” que decía en la *Metafísica*, se habría construido su particular platonismo respecto del cual poder autoafirmarse. Y esto hasta Deleuze y su famosa fórmula de la “inversión del platonismo”, que Badiou califica como “platonismo de bricolaje”. Se podría, manteniendo el mismo espíritu, calificar el Deleuze de Badiou como un “deleuzianismo de bricolaje”. Es de confiar que no se corresponda con los prolegómenos del, imprudentemente anunciado por Foucault, “siglo deleuziano”.

Fernando MERODIO CASTILLO

Colección *El árbol del Paraíso*, Ed. Siruela.

Con once títulos aparecidos hasta hoy, y una presentación a la altura a que nos tiene acostumbrados Siruela,—sobrecubiertas a 3 colores en papel verjurado 120 g, cubiertas estucadas, etc.— esta colección trata de dar una visión rigurosa de la diversidad de símbolos y mitos de la Antigüedad tanto oriental como occidental. Tratándose en general de primicias nunca publicadas en castellano, es de lamentar que algunas traducciones no sean directas del original.

El bloque mayoritario de la colección es el dedicado a la India. Guía para la lectura de los demás puede ser *Mitos y símbolos de la India* de Heinrich Zimmer, uno de los mayores indólogos de nuestra Época en la que se nos descubren — a través de una amena exposición, acompañada de relatos de mitos así como de análisis de obras de arte hindú, con fotografías al final del libro— sus dioses, sus símbolos, su concepción del tiempo, del hombre, hasta lograr introducirnos en esta cosmovisión en la cual la teología y la filosofía no están artificialmente separadas, como tampoco lo están teoría y praxis, ni ser y pensar; las tres grandes escisiones realizadas por