

¿Realizar lo posible?

Política y acontecimiento en Deleuze y Badiou

Do the possible?

Politics and event in Deleuze and Badiou

Fer el possible?

Política i esdeveniment en Deleuze i Badiou

BORJA MUNTADAS FIGUERAS*

Resumen: En este artículo se analizan las propuestas acerca del acontecimiento y sus implicaciones políticas en los pensamientos de dos autores contemporáneos: Badiou y Deleuze. Deleuze plantea un enfoque en el que el pensamiento mismo es un acontecimiento, una experiencia que transforma y nos permite cambiar de plano en la vida. Por otro lado, Badiou desarrolla una filosofía del acontecimiento que implica tres funciones clave para la filosofía: aclarar las posibilidades de elección del pensamiento, definir las relaciones entre filosofía y poder, y valorar el acontecimiento y la ruptura. Deleuze aboga por la experimentación y la creación, liberando el tiempo del espacio, mientras que Badiou busca fidelidad al presente del acontecimiento para construir un nuevo orden, manteniendo el vínculo con la situación actual. Ambas perspectivas ofrecen enfoques filosóficos y políticos distintos sobre el acontecimiento y su relación con la historia.

Palabras clave: Acontecimiento; Deleuze; Badiou; Tiempo.

Abstract: In this paper we analyze the proposals about the event and its political implications in the thoughts of two contemporary authors: Badiou and Deleuze. Deleuze proposes an approach in which thought itself is an event, an experience that transforms and allows us to change planes in life. On the other hand, Badiou develops a philosophy of the event that implies three key functions for philosophy: clarifying the possibilities of choosing thought, defining the relationships between philosophy and power, and valuing the event and the rupture. Deleuze advocates experimentation and creation, freeing time from space, while Badiou seeks fidelity to the present of the event to build a new order, maintaining the link with the current situation. Both perspectives offer different philosophical and political approaches to the event and its relationship with history.

Keywords: Event; Deleuze; Badiou; Time.

Resum: En aquest article s'analitzen les propostes sobre l'esdeveniment i les seves implicacions polítiques en els pensaments de dos autors contemporanis: Badiou i Deleuze. Deleuze planteja un enfocament en el qual el pensament mateix és un esdeveniment, una experiència que transforma i ens permet canviar de pla a la vida. D'altra banda, Badiou

* Profesor colaborador de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC), España. Miembro del grupo de investigación MUSSOL. Doctor en Filosofía: Historia, Estética y Antropología por la Universitat de Barcelona, Catalunya. Orcid: 0000-0001-6660-7567. Correo: bmuntadasf@uoc.edu



desenvolupa una filosofia de l'esdeveniment que implica tres funcions clau per a la filosofia: aclarir les possibilitats de elecció del pensament, definir les relacions entre filosofia i poder, i valorar l'esdeveniment i la ruptura. Deleuze advoca per l'experimentació i la creació, alliberant el temps de l'espai, mentre que Badiou busca fidelitat al present de l'esdeveniment per construir un nou ordre, mantenint el vincle amb la situació actual. Ambdues perspectives ofereixen enfocaments filosòfics i polítics diferents sobre l'esdeveniment i la seva relació amb la història.

Paraules clau: Esdeveniment; Deleuze; Badiou; Temps.

1 INTRODUCCIÓN

En el siguiente artículo trataremos de exponer las dos propuestas de una filosofía del acontecimiento y de sus consecuencias políticas en dos autores contemporáneos: Badiou y Deleuze. La propuesta de Deleuze no trata de desarrollar una filosofía del acontecimiento, sino un pensamiento filosófico que sea él mismo acontecimiento. Por eso pensar es experimentar. Pensar es un acontecimiento que nos permite pasar de un plano de vida a otro: "Porque uno no piensa sin convertirse en otra cosa", nos recuerda Deleuze. El pensamiento es creación, no voluntad de verdad (Deleuze & Guattari, 1991, pp. 46, 57, 72).

Por otro lado, el planteamiento de Badiou es muy diferente: la suya es una filosofía del acontecimiento, que debe cumplir tres funciones básicas: 1) Aclarar las posibilidades de elección del pensamiento, es decir, determinar lo que es interesado y desinteresado; 2) aclarar las distancias entre la filosofía y el poder, entre la verdad y el Estado, e intentar salvarla; 3) aclarar el valor del acontecimiento y de la ruptura (Badiou & Žižek, 2011, p. 67).

2 EL CONCEPTO DE ACONTECIMIENTO EN DELEUZE

2.1 Aión y Chronos

Para Deleuze el acontecimiento es un devenir que esquivo el presente, que no distingue entre un antes y un después, entre un pasado y un futuro. Un devenir loco que no cesa jamás de tirar en ambas direcciones y que esquivo siempre el presente (Deleuze, 1969, p. 199). La incertidumbre personal se apodera del sujeto. ¿Qué *yo* se puede sujetar cuando el acontecimiento consiste en tirar en ambos sentidos a la vez? Cada acontecimiento es ya pasado y todavía futuro, más y menos a la vez, ayer y mañana en la subdivisión que los pone juntos en comunicación. Antes del acontecimiento decimos que es ya demasiado temprano para lo posible, después también (Baudrillard, 2007, p. 96). Es el instante puro, sin extensión, sin espesor, que subdivide cada presente en pasado y porvenir al mismo tiempo (Williams, 2011, p. 140). Las identidades fijas quedan descuartizadas; el *sentido común*, que no deja de ser un *sentido único*, se desvanece (Deleuze, 1969, p. 29). El *buen sentido*, que se apoyaba en la alianza entre Yo, Dios y mundo se diluye en el *sinsentido* de un devenir loco que atraviesa, de singularidad en singularidad, todo el tiempo de un extremo a otro.

Los acontecimientos son ideales por naturaleza, pero tienen su efectuar espacio-temporal en un *estado de cosas* y sobre los cuerpos. Es la comunicación de singularidades a través de *series disyuntivas*. Y deben ser ideales necesariamente, porque su tiempo nunca es el presente que los hace existir, sino el *Aión* ilimitado. Pero no debe ser confundido ni con la esencia platónica, ni con el accidente, porque mientras que el accidente se puede esperar, el acontecimiento no. ¿Quién puede esperar algo que no sabe que tiene que llegar? Por eso "el acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante" (Deleuze, 1969, p. 85).

El tiempo entendido como *Cronos* debía ser cíclico, medía el movimiento de los cuerpos y estaba atrapado por la materia, mientras que *Aión* es la línea recta, ligera, en la superficie, incorporal ilimitada, forma vacía del tiempo e independiente del movimiento y la materia (Redondi, 2007, pp. 17–36). La superficie esquivo el presente con la potencia de un instante, que distingue su momento de todo presente, que divide y subdivide una y otra vez (Deleuze, 1969, p. 200). Pura autonomía, que huye en ambos sentidos. Por eso los acontecimientos sólo pueden ser efectos de superficie y no causas que se hunden en lo profundo del pensamiento. La idea cae sobre la superficie como un efecto incorporal: la superficie es autónoma de la altura y de la profundidad: los acontecimientos son incorporales, son efectos de superficie que no se pueden reducir a la pesadez de los cuerpos o a la altura de las ideas. En este punto Deleuze se distancia tanto de Platón como de Heidegger. Porque todo sucede y se dice sobre la superficie.

“La superficie, la cortina, la alfombra, el manto, ahí es donde el cínico y el estoico se instalan y con lo que se envuelven. El doble sentido de la superficie, la continuidad del derecho y el revés, sustituyen a la altura y la profundidad. Nada tras la cortina, sino mezclas innombrables. Nada sobre la alfombra, sino el cielo vacío” (Deleuze, 1969, pp. 166–167).

Todo acontecimiento debe encarnarse en cuerpos que actúan, de lo contrario sería pura virtualidad. También es contra-ofensivo, porque es capaz de introducir la negatividad interna en un sistema que se encuentra en su punto máximo de perfección (Williams, 2011, p. 156). De ahí que, a diferencia de lo que ocurre con el accidente, el acontecimiento nunca puede ser previsto ni entrar en el cálculo de probabilidades. En él hay algo que parece venido de otra parte, algo fatal, imposible de prevenir (Deleuze, 1969, p. 203). En ese hacia adelante y hacia atrás, siempre nos encontramos ante la doble pregunta: ¿Qué va a ocurrir? ¿Qué acaba de ocurrir? Un acontecimiento pasa. Algo imposible sucede, pero posee una inquietante familiaridad: tiene algo de angustioso. Tampoco es lo que sucede, sino lo que está en lo que sucede, y hace que lo que sucede sea impredecible (Deleuze, 1969, p. 94).

2.2 De la comunicación entre acontecimientos: el acontecimiento y la serie

Cada acontecimiento recorre todo el *Aión* (pasado y porvenir): coextensivo a la línea recta en los dos sentidos. O dicho al revés, el *Aión* es la línea recta que traza los *puntos singulares* de un acontecimiento con relación a un punto cualquiera que los extiende hasta el infinito, y los hace comunicar a unos con otros. Los acontecimientos están sobre el *Aión* y no lo saturan: porque son ideales, incorporales. Por eso cada acontecimiento comunica con todos los otros formando un solo y mismo acontecimiento. Todos los acontecimientos en un solo instante. Éste es el significado de un presente que no lo es: el de un único *Acontecimiento*. *Un Acontecimiento para todos los acontecimientos*. Sentimos ahora la proximidad de un *eterno retorno* que no tiene que ver con el ciclo, sino con los acontecimientos que recorren todo el *Aión*. Con el vértigo que provoca en nosotros este descentramiento. Al mismo tiempo lo deseamos, pero también esperamos que no ocurra nada y que las cosas sigan igual. Por eso el acontecimiento es en sí mismo *contra-dictorio* y paradójico, porque se mueve en esta doble dirección.

Los acontecimientos entran en una relación de efectos entre sí. No podemos decir que un acontecimiento sea causa de otro, ni que este otro sea su efecto. En tanto que efectos, los acontecimientos se expresan los unos en los otros (Deleuze, 1969, p. 205). Existe un conjunto de ecos, de resonancias, entre los acontecimientos que recorren diferentes líneas temporales: lo que Deleuze denomina una *casi-causalidad* ideal de los efectos. Los acontecimientos, en una *serie divergente*, heterogénea y dispar, resuenan en otra *serie divergente* a través del carácter positivo de la distancia. Porque dos series no resuenan por su semejanza,

sino al contrario, por su diferencia. Decimos que dos acontecimientos componen un conjunto cuando las series que se organizan en torno a sus *puntos singulares* se prolongan unas a otras en todas las direcciones (convergencia de las series). Así pues, en las *series divergentes* cada punto se transforma en un medio de ir hasta el final del otro siguiendo la distancia que los separa. La divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación (Pardo, 2011, pp. 42–50). Por ejemplo, no significa que el esquizofrénico sea hombre y mujer a la vez. Es hombre del lado de los hombres y mujer de lado de las mujeres. Conecta las series paralelas de lo masculino y de lo femenino. No se trata de una síntesis en una identificación de contrarios. Lo que hace es sustituir un uso exclusivo por un uso disyuntivo. Se trata del tránsito de una serie a otra por resonancia. “No identifica dos contrarios, sino que afirma una distancia como lo que las relaciona en tanto que diferentes” (Deleuze, 1969, p. 83). Por eso todos los términos disjuntos pueden a un tiempo ser afirmados. No quiere decir esto que la disyunción se transforme en una conjunción: “Se distinguen tres clases de síntesis: la síntesis conectiva (si..., entonces) que apunta a la construcción de una sola serie; la síntesis conjuntiva (y), como procedimiento de construcción de series convergentes; la síntesis disyuntiva (o bien) que reparte las series divergentes” (Deleuze, 1969, p. 209). Deleuze llama *fantasma* a la resonancia entre dos series independientes, en tanto que dicha resonancia prepara el surgimiento del acontecimiento (Žižek, 2004).

Un solo acontecimiento que comunica en la distancia de las series resonando a través de todas sus disyunciones. Parece, entonces, como si todos los acontecimientos fueran compatibles entre sí, porque lo que es incompatible es el acontecimiento y el mundo. Así pues, el problema es saber cómo el individuo puede superar su relación con la Realidad, para alcanzar una comunicación universal con todos los acontecimientos. Es decir, la posibilidad de una *síntesis disyuntiva*. Para ello sería necesario que cada individuo se captara a sí mismo como acontecimiento, y que el acontecimiento que se efectúa en él fuera captado como otro individuo insertado en él; entonces, al desear este acontecimiento necesariamente desearía y podría comprender a todos los demás como lo que son: acontecimientos. Cada individuo sería como un espejo que condensaría todas las singularidades que recorre cada acontecimiento.

Si pensamos el acontecimiento como la potencia del *eterno retorno* (Pardo, 2002, pp. 50–55), entonces cada individuo, que nace en lo que sucede, afirma su distancia con cualquier otro acontecimiento, y por eso puede recorrer todos los otros individuos, implicados por otros acontecimientos (porque cada individuo se capta a sí mismo como un acontecimiento), para así poder extraer un único *acontecimiento*, que no es más que él mismo de nuevo. Sólo así es posible una *multitud* de individuos, iguales y diferentes a la vez sobre una misma superficie. En palabras de Negri: “Si en la modernidad, la multitud (las masas) era producida desde el exterior, en la posmodernidad, la multitud se forma espontáneamente. Es decir, la multitud es la potencia de las singularidades que se han reunido dentro de constelaciones cooperativas; y lo común precede a la producción” (2006, p. 404).

Contra-efectuando los acontecimientos cada individuo extrae el acontecimiento puro que comunica con todos los otros, para volver a sí mismo a través de todos los otros. Podemos decir sencillamente que el acontecimiento es el *Gran Encuentro* de todos y cada uno de los acontecimientos. Porque aquello que crea lo común es la desmesura del porvenir (Negri, 2006, p. 366). Por eso una comunidad se sostiene sobre la estabilidad de los vínculos entre cada individuo (*estructura molar*), mientras que la *multitud* (Negri, 1993, pp. 334–335, 338) se sostiene sobre la inestabilidad que hace resonar cada serie en la otra, en la que los acontecimientos se deslizan, explorando las distancias sobre la línea (*estructura molecular*). Por eso el *Ser Unívoco* es la pura forma del *Aión*. Dicho esto, frente a la Sociedad que la forma-

Estado organiza, Deleuze y Negri oponen el *acontecimiento* social. Porque el *acontecimiento* social no es la causa de un pacto o de un contrato. Es algo diferente: un arte de los encuentros entre individuos y acontecimientos que hace aumentar su potencia frente al Estado. Sólo así la *multitud* se resiste al Estado. Una de las principales funciones del Estado es *re-territorializar* cualquier flujo desleal. Sin embargo, *desterritorialización* (Capital) y forma-Estado (*re-territorialización*), son las dos caras, o el doble juego del Estado moderno capitalista (Deleuze & Guattari, 1985, p. 266). Por eso el Estado aspira a controlar el movimiento, a regular su velocidad (Fujita, 2021, p. 33). Por eso el tiempo desbarata la metafísica que sostiene la *forma-Estado*; porque sólo el pensamiento metafísico puede inventar la ficción del Estado:

“Pues, por derecho, el Estado moderno va a definirse como ‘la organización racional y razonable de una comunidad’ [...]. El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento proporciona a esta universalidad una forma de universalidad [...] Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio [...] pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón” (Deleuze & Guattari, 1985, pp. 390–391).

La ontología del tiempo es la destrucción de la metafísica del Estado que defendía Platón. Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. Así pues, el sentido de la expresión “invertir el Platonismo” para Deleuze significa desbaratar la metafísica del Estado, y el Estado mismo; entonces, como en Nietzsche, el pensamiento debe convertirse en una *máquina de guerra*, como lo contrario al Estado en un peligro insistente como pura exterioridad, o como el *afuera* que persiste en su interior (Deleuze & Guattari, 2002, pp. 359–422). Para Deleuze lo verdadero es el tiempo como puro devenir, independientemente de su contenido. Hemos visto que el acontecimiento implica pura potencialización; es decir, una nueva ordenación de la existencia que quiebra la duración aparentemente continua en planos heterogéneos. Todos los hechos que llenan nuestra vida tienen lugar en diferentes planos heterogéneos. El paso de un plano a otro lo llamamos acontecimiento: devenir sobre lo heterogéneo. “Enamorarse, dejar de amarse, no se alojan en ningún presente. Más allá de los actos y de los sentimientos, son crisis temporales, subversiones del presente de las que el sujeto no sale indemne, idéntico a lo que era” (Zaurabichvilli, 2011, p. 123).

Todo acontecimiento tiene lugar entre la coexistencia instantánea de dos dimensiones heterogéneas en un tiempo vacío, en donde pasado y futuro coinciden avanzando el uno sobre el otro. El acontecimiento siempre es lo que viene, lo que llega: pura emergencia de lo nuevo. El acontecimiento es la intensidad que viene, que empieza a diferenciarse de otra intensidad. Toda intensidad, todo y su singularidad, se vincula siempre con otra intensidad de la que ella se desprende. El acontecimiento está en el paso de un estado de cosas al otro, en el límite entre dos planos heterogéneos. Por eso el acontecimiento es incorpóreo y se desvanece en el nuevo estado de cosas (Zaurabichvilli, 2011, p. 152). Por eso el acontecimiento es recogido en el lenguaje en su forma infinitiva, porque expresa el puro dinamismo temporal. Un movimiento infinito, que no cesa de terminar o de cumplirse, sin terminar jamás. Movimiento dotado de una velocidad infinita, pero que coincide a la vez con una lentitud infinita, en conformidad con el tiempo vacío de *Aión*. Captar el mundo en su carácter de acontecimiento, crear en el lenguaje los signos que conservan sus singularidades (conceptos), es lo que para Deleuze precede a la filosofía. La filosofía como acontecimiento es ese instante de resistencia a la *Realidad* presente (Deleuze & Guattari, 1991, pp. 110–111).

2.3 Políticas del Acontecimiento

Para Kant la política sólo tenía sentido como la aplicación o puesta en práctica del derecho. La propuesta de Deleuze consiste precisamente en lo contrario: liberar a la política de la moral. En este sentido la política se preocupa por crear nuevos valores que encarnen nuevas formas de vida, dejando a un lado el problema de la aplicabilidad jurídica de la moral. La lectura que hace Deleuze de Nietzsche permite comprender que si lo que resulta problemático en la filosofía kantiana es el pasaje de la voluntad a la libertad, es así porque la libertad no es libre *a priori* (Hardt, 2004, pp. 81–84). Sin duda es posible que esto pueda suceder, pero para eso es necesario que esta voluntad sea capaz de crear esta libertad. No existe más libertad que la que es el resultado de un proceso de creación. Esta distinción entre libertad y creación se sitúa en el centro de la ontología política de Deleuze. Renuncia a la concepción liberal de libertad (formal y abstracta) ya que se encuentra alejada de cualquier creación real (Patton, 2013, pp. 132–128). Sin creación, libertad y opresión permanecen indiscernibles: puramente formales sin efectos sobre la Realidad. “La creación no puede tener lugar sin libertad, no porque esta última sea la condición de la creación, sino porque es su efecto” (Gastaldi, 2010, p. 69). Creación y libertad se corresponden sin que una sea más amplia que la otra. “A la noción liberal de libertad como *condición de posibilidad* de la creación, Deleuze opone la creación como *condición de realidad* de la libertad. La creación es siempre creación de libertad” (Gastaldi, 2010, p. 69).

En definitiva, de lo que se trata es de encontrar una libertad capaz de volverse libre, sin suponer previamente la libertad. Tal voluntad creadora solo puede ser determinada como *poder* en un sentido spinozista. Devenir revolucionario es el resultado de una situación concreta, no de una elección; bien de opresión o de tiranía que no nos deja otra opción. La creación política es el efecto de situaciones locales concretas. La ontología política de Deleuze frente a la filosofía política liberal asegura a la política un lugar (un ser) determinado: el que abren los procesos de diferenciación y actualización. Esta es la forma como interviene la voluntad (deseo) sobre la Realidad; dicho de otra manera, la creación de libertad. La política no debe consistir en la aplicación del derecho (Kant), sino en creación de derecho. La propuesta de Deleuze es la que sigue: ocupar la política a través de procesos de actualización y diferenciación.

Al asentarse en el ser, Deleuze hace del ser una apuesta política. Todo lo que llega al mundo es el resultado de un proceso de actualización y diferenciación (Badiou, 2002b, pp. 41–49). La política, entonces, coincide con el surgimiento y el devenir del ser: es la creación de algo nuevo. Por ello la política no debe desligarse de la creación de conceptos en filosofía, la creación de afectos en el arte..., que llaman a florecer a una nueva estructura de lo social, que vaya más allá de la Realidad. Así mismo existe una política del arte, de la sexualidad, de la vida, del pensamiento que precipita los acontecimientos de tal forma que escapan al control. Creer en el mundo (frente a la Realidad), precipitar los acontecimientos y escapar al control son las máximas que recorren la política en Deleuze. Al respecto Badiou afirma lo siguiente:

“[...] en Deleuze hay un nuevo núcleo de la rebelión, de la afirmación y de la subjetividad. Rebelión contra la sociedad de control, es decir, rebelión contra la comunicación. Afirmación del acontecimiento. Creación de algo nuevo, algo pequeño o grande, pero algo nuevo. Y creencia en el mundo como nueva subjetividad. Y me parece que el vínculo entre las tres constituye completamente la ética de Deleuze” (Badiou, 2010b, p. 24).

3 EL ACONTECIMIENTO PENSADO DESDE BADIOU

El ser y el acontecimiento es una de las principales obras de Badiou y probablemente de las más complejas. Según él mismo su primera obra filosófica. En ella marca las líneas maestras de su pensamiento, que concierne principalmente a la cuestión del ser y el acontecimiento: ¿Qué se puede decir del ser, del ser en cuanto ser? ¿Qué podemos decir de los caminos o de los medios para conocerlo? La propuesta de Badiou defiende que el ser es una multiplicidad pura compuesta por múltiples infinitos. Para recorrer este camino identificará la ontología con la matemática (Badiou, 2010c, p. 142). El eje central de su propuesta es pensar el acontecimiento como excepcionalidad inmanente que abre una grieta en la Realidad, en el estado de cosas, y que permite hacer, pensar y sentir de manera diferente. “¿Qué quiere decir que algo sea excepcional? Quiere decir que no era previsible en las leyes generales de lo que existe” (Badiou, 2022, p. 28). Dicho esto, su propuesta consistirá en pensar lo excepcionalidad en el orden del ser (Riba, 2021, p. 10).

Según Badiou toda ontología de lo múltiple debe cumplir cinco condiciones: 1) La ontología es pensamiento de la multiplicidad inconsistente; 2) lo múltiple es un “sin-uno” puesto que él mismo está compuesto de multiplicidades (siempre nos referimos a múltiples de múltiples); 3) no existe ningún principio original de finitud, ya que no hay límite capaz de limitar a la multiplicidad, luego la infinitud es otro nombre para la multiplicidad (existe, según una “diseminación infinita de multiplicidades infinitas”); 4) dado que el múltiple es múltiple de múltiples, no es necesario reintroducir lo uno, entonces un múltiple es múltiple de nada; 5) la presentación ontológica debe seguir una axiomática matemática (Badiou, 2002a, p. 33).

3.1 El vacío y la presencia: ¿Qué es impresentable?

Badiou ha elaborado una teoría del acontecimiento a partir de la teoría de conjuntos (2022, pp. 95–108; Riba, 2021, pp. 57–59). Su propuesta ontológica trata de discernir lo múltiple sin reducirlo a lo uno y capturando el en-sí de lo múltiple (Badiou, 2010a, p. 41). La inconsistencia es el despliegue de lo múltiple infinito que ninguna unidad puede reunir. Los elementos que forman una multiplicidad pueden ser pensados sin contradicción como “estando juntos”; es decir, como una colección (Badiou, 2010a, p. 55). El ser se presenta como lo múltiple.

En un conjunto lo múltiple se presenta estructurado de forma consistente. Pero siempre está presente el *fantasma* de la inconsistencia (Badiou, 2010a, p. 69; Gómez, 2016, pp. 117–123). La nada es lo no presentado en toda presentación de lo múltiple. Es decir, siempre hay un algo que no ha sido contado. La nada es ese punto vacío, que merodea la presentación y que se encuentra diseminada por todas partes; no está en ningún lugar y está en todo lugar. Es lo no presentable. Esta nada es el vacío (\emptyset) que toda presentación estructurada impresenta. ¿Si el vacío es impresentado, ¿Cómo sabemos *que es*? Por su exceso, por una disfunción en la cuenta-por-uno de lo múltiple en toda situación estructurada (conjunto). El acontecimiento es ese exceso desde el cual el vacío de una situación es detectable. Dicho esto, la ontología debe considerar la existencia del vacío, como *el error impresentado en toda presentación*. El vacío es un puro *nombre propio* que se indica a sí mismo: señala lo impresentable como tal, como lo que excede lo presentado. “Uno de los actos de esta rescisión es, justamente, plantear que el vacío es múltiple, el primer múltiple, el ser mismo a partir del cual toda presentación múltiple, cuando es presentada, se teje y se enumera” (Badiou, 2010a, p. 74). Dicho esto, el tema primero de la ontología es el vacío, como ya supieron ver Demócrito y sus seguidores; pero también es el tema último, porque toda inconsistencia es impresentable. ¿Podemos pensar el vacío como algo presentable? Sí

como conjunto vacío (\emptyset)¹; es decir, como el conjunto formado por ningún elemento, y que es único. “De igual modo, $\{\emptyset\}$ es un conjunto, un múltiple. Sólo que aquello que le pertenece, esto es \emptyset , es único. Pero la unicidad no es lo uno” (Badiou, 2010a, p. 108).

La garantía de la consistencia del conjunto es que el vacío jamás se fije: dejar que yerre como figura del caos. Asumir de forma tajante que siempre hay un \emptyset que escapa a la cuenta. Por eso una presentación, un conjunto, jamás puede ser caótico, porque no presenta lo impresentable, sino que lo deja errar. Para asegurarnos de que \emptyset no sea fijado necesitamos de otra estructura, de una *meta-estructura* o metalenguaje, como diría Barthes (2002, p. 206). Es decir, toda presentación está estructurada dos veces: está presentada y re-presentada. “En efecto, si la representación no fuera más que una doble presentación, el Estado sería inútil” (Badiou, 2010a, p. 319). Entre una y otra existe una distancia superable que precisamente es lo que nos fuerza a pensar qué es un acontecimiento.

Frente al peligro latente del \emptyset duplicamos, re-presentamos, para ahuyentar la angustia que produce este vacío errante. Esta *meta-estructura* o *re-presentación* es el “estado de la situación” que cuenta a todas las multiplicidades como una unidad. Decimos que la *re-presentación* es el filtro “legal” de los agrupamientos múltiples presentados (Badiou, 2010a, p. 321). Esta *meta-estructura* es la respuesta al \emptyset , que cierra y da seguridad a la situación. Ahora bien, el grado de conexión entre *estructura* y *meta-estructura* es variable; la distancia entre una y otra no es siempre la misma. Lo que nos lleva a lo siguiente: existen ciertos múltiples que no están *presentados* en la situación pero que sí que están *re-presentados* (*punto de exceso*). También puede suceder al revés (*múltiples* inmediatos no *re-presentados*).

“Llamaré *normal* al término que está, a la vez, presentado y representado; *excrecencia* al que está representado, pero no presentado; *singular* al que está presentado, pero no representado” (Badiou, 2010a, p. 117).²

3.2 La función política de la re-presentación

El Estado es la *re-presentación* de una situación histórico-social; es decir, la forma jurídica que garantiza la unidad en lo inmediato de lo social. Por eso el Estado es una meta-estructura. El Estado re-presenta una multiplicidad ya presentada: “[...] el Estado se ocupa de re-presentar la presentación, constituyéndose por lo tanto en la estructura de la estructura histórico-social, garantía de que lo uno es un resultado *en todo*” (Badiou, 2010a, p. 125). El Estado es siempre segundo, como el movimiento de la presentación de una multiplicidad. Por este motivo sólo gestiona y administra. A su vez, hay algo en lo social, algo *singular*, que no puede ser re-presentado por el Estado, algo que escapa a su organización. Es decir, individuos que pertenecen a la sociedad, pero que no están *incluidos* en el Estado.³ “Hay una esencial indiferencia del Estado por la pertenencia, a la vez que un cuidado permanente por la inclusión” (Badiou, 2010a, p. 127).

Si lo *singular* escapa a la inclusión en el Estado, la *excrecencia* son todos aquellos mecanismos y procedimientos que hacen del Estado una visibilidad estructural que excede lo social. La burocracia (que en esencia es excesiva), lo policial, lo militar... son signos de

¹ Si bien Badiou en todo *El ser y el acontecimiento* se sirve de la teoría de conjuntos para presentar su exposición, nosotros hemos intentado evitar gran parte de esa terminología y los signos que le corresponden para facilitar la exposición.

² La normalidad es el re-aseguro del uno por la re-presentación; los términos singulares, no son reconocidos, no son verificados por la re-presentación, y sólo lo podrán ser si son transportados por las partes que exceden.

³ Recordemos la diferencia entre *pertenencia* e *inclusión* en teoría de conjuntos. El individuo pertenece a la sociedad (conjunto B), y luego puede ser incluido en el Estado (conjunto A). Entonces: i (individuo) pertenece al conjunto B, y el conjunto B es un subconjunto del conjunto A en el cual está incluido.

esta *excrecencia* propia de la maquinaria estatal que visibiliza su presencia (Badiou, 2010a, pp. 326–328, 339–342 y 344). Este análisis, como también hemos visto en el caso de Deleuze, muestra que el Estado no se funda sobre vínculos sociales entre individuos, sino que lo hace sobre la des-ligazón que impide. Dicho de otra forma: como segunda *estructura*, la preocupación estatal es la *inconsistencia*, más que la creación de una consistencia social. Por todo ello, el Estado funciona como *meta-estructura* que evita que \emptyset se fije, para poder mantener la consistencia de lo social. No obstante, el cambio político, si bien tiene que vérselas con el Estado, no debe desplegarse sólo a partir de él. Por el contrario, la política se juega en la capacidad de establecer entre el vacío y el exceso una relación diferente a la del Estado, porque sólo lo otro puede sustraerse a la *meta-estructura* estatal.

3.3 ¿Qué es lo a-normal?

Presentado el vacío volvamos al conjunto. En teoría de conjuntos y axiomática de la probabilidad, un conjunto presenta una serie de acontecimientos. En un conjunto se presentan múltiples acontecimientos de forma consistente, luego el vacío es lo inconsistente que no puede ser presentado.

Lo *normal* ha quedado bien delimitado, pero ¿qué es lo anormal? Lo *singular*, aquello que es presentado, pero no *re-presentado*. Lo múltiple se encuentra por entero en lo inestable de lo *singular*. Era, precisamente, lo que la *meta-estructura* estatal no podía *re-presentar* y capturar. “Llamaré sitio de acontecimiento a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación [...]. Diré también que un múltiple de este tipo (el sitio de acontecimiento), está al borde del vacío, o es fundador [...]” (Badiou, 2010a, p. 197). Podemos decir que un *sitio de acontecimiento* está al borde del vacío si lo pensamos desde el punto de vista de la *re-presentación*. El sitio es el *mínimum* que pertenece a la situación, pero lo que le pertenece al sitio no le pertenece a ella. El sitio es *re-presentable*, pero no su contenido. “En la situación, ese múltiple es, pero *aquello de lo que él es múltiple*, no es”. Este múltiple puede entrar en la situación y en combinaciones consistentes, pero nada de lo que le pertenece puede entrar en la situación. Podríamos decir que sólo su contorno entra en la situación. Así pues, el vacío aparece en la situación, por eso los *sitios de acontecimiento* bloquean las combinaciones múltiples hasta el infinito, porque en el borde se encuentran con un múltiple cuyo contenido es el vacío. Estas singularidades pueden siempre ser normalizadas. “Como la Historia político-social lo muestra, todo sitio de acontecimiento puede acabar por sufrir una normalización estatal” (Badiou, 2010a, p. 198). Por eso decimos que los *sitios de acontecimiento* son locales, porque siempre remiten a un contexto político y social. En este sentido la idea de una conmoción total (en el sentido de toda la sociedad) es imposible. Cualquier acción transformadora radical se origina siempre en un punto que, en el interior de una situación, es un sitio de acontecimiento. Una situación histórica, política o social está, por lo menos en uno de sus puntos, al borde del vacío -en el sentido en que existe en ellas como mínimo un *sitio de acontecimiento* (Riba, 2021, p. 31). Porque, en el orden del ser, algo es sustraído a la *re-presentación* (estado de la situación). Existe, por tanto, una precariedad de *re-presentación* en los *sitios de acontecimiento*. Y decimos precaria, no inexistente, porque lo que se puede *re-presentar* en un estado de situación es el sitio, no el acontecimiento.

3.4 El sitio de acontecimiento y lo a-normal

El acontecimiento es localizable y está ligado al lugar. Por eso tenía un sitio, pero no es *re-presentable* en la situación (Badiou, 2010a, p. 202). Sólo hay acontecimiento cuando hay determinación local del sitio. Es decir, que exista al menos una situación en la que haya un

múltiple *a-normal* al borde del vacío. Dicho de otra forma: el *sitio* sólo es una condición de ser del acontecimiento. ¿Qué es un acontecimiento? *Un acontecimiento es un múltiple que presenta todo su sitio y llega a presentar la presentación misma*. Entonces, ¿pertenece o no pertenece el acontecimiento a la situación? El acontecimiento singular (*a-normal*) no puede ser *re-presentado* en la situación. El acontecimiento no puede ser pensado estatalmente, en un *estado de situación* (no se debe confundir el acontecimiento con un *sitio de acontecimiento*).

“[...] un acontecimiento es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable. Un acontecimiento no es por sí mismo creación de una realidad; es creación de una posibilidad, abre una posibilidad. Nos muestra que hay una posibilidad que antes se ignoraba” (Badiou, 2010a, p. 21).

Un acontecimiento es una propuesta. Todo dependerá cómo despleguemos sobre la Realidad la posibilidad propuesta por el acontecimiento.

El vacío no se encuentra en la situación, sino entre el *sitio* y el acontecimiento; sólo así el acontecimiento puede salir desde su *sitio* como un estallido, porque dispone de la distancia necesaria. El acontecimiento sólo puede presentarse en la situación a través de su *sitio*. La situación y el *sitio* no comparten nada, porque la situación no puede *re-presentar* ningún elemento del sitio. Entonces, el acontecimiento es lo *singular*. Son dos presentaciones absolutamente heterogéneas. El acontecimiento es lo radicalmente Otro de un *estado de situación*. Lo Otro es lo irrepresentable. El acontecimiento es el impensado de toda ontología. “La paradoja de un sitio de acontecimiento es que sólo se puede reconocer a partir de aquello que no presenta en la situación en la que él mismo está presentado” (Badiou, 2010a, p. 216). En definitiva, seguimos con el mismo problema que con Deleuze: *el acontecimiento escapa a la presencia*. El acontecimiento sólo se puede indicar más allá de la situación, pero se ha manifestado en ella. El acontecimiento se manifiesta, pero no puede ser dicho o representado. Es lo radicalmente Otro: lo separa de su sitio un abismo.

La *indecidibilidad* es una de las características del acontecimiento. Podemos conocer sus efectos sobre una situación, pero no nos podemos remontar hasta el origen y su fundamento. Sólo podemos decir que “hay” o “hubo” un acontecimiento. En esto consiste la *intervención*, según Badiou: en nombrar ese “hay” y desplegar sus consecuencias en el espacio de la situación a la que pertenece el *sitio*. La *intervención crea el nombre* de un elemento *impresentado* del sitio, para así calificar el acontecimiento del que ese sitio es verdaderamente el *sitio del acontecimiento*. Este nombre del acontecimiento se extrae del vacío, no de la situación. El término que nombra el acontecimiento, puesto que proviene del vacío, debe ser anónimo e incierto, como un nombre común: “pertenecer al sitio”, por ejemplo, podría ser su nombre. En consecuencia, sólo sabrá que hubo acontecimiento para el que interviene; es decir, que decide su pertenencia a la situación. Sin embargo, lo que sí habrá serán las consecuencias del acontecimiento que no fueron nunca calculables. El que interviene es, entonces, el único responsable de las consecuencias del acontecimiento, pero incapaz de afirmar que ha desempeñado un papel decisivo en él. Esa es la paradoja.

Veamos un ejemplo. El *sitio del acontecimiento* sería el teatro (la fábrica, la calle...) y el acontecimiento mismo lo que aparece y desaparece sobre la escena (la huelga, el alzamiento...). No existe una decisión racional que haga comenzar y finalizar la función, por ello el Estado siempre busca ese vínculo inexistente, impensable, que representa la figura del culpable.

3.5 El acontecimiento, la intervención y el tiempo

Sólo el acontecimiento permite una *intervención* sobre la situación, pero también es cierto que la *intervención* no puede extraer elementos del *sitio*. Para evitar pensar el acontecimiento como un hecho y su interpretación, “[...] es necesario atribuir las posibilidades de intervención a las consecuencias de otro acontecimiento” (Badiou, 2010a, p. 234). La *recurrencia* del acontecimiento es lo que funda cualquier intervención. La intervención presenta un acontecimiento para el advenimiento de otro. Una forma de fidelidad que se expresa según Badiou bajo el imperativo: “continúe, siga adelante” (2022, p. 35).

¿Cuál es la relación entre el acontecimiento y el tiempo? La teoría de la intervención es el nudo de toda teoría del tiempo. El tiempo es la intervención misma como distancia entre dos acontecimientos. La intervención se separa de la situación apoyándose en la circulación del acontecimiento. Este apoyo, más el hecho de frecuentar el *sitio de acontecimiento*, introduce una parte de *no-ser* entre la *intervención* y la situación del ser bajo la forma de lo *impresentable* y lo *ilegal*. Cuando nos referimos a la *recurrencia* del acontecimiento significa que para que haya un nuevo acontecimiento se debe estar en el punto de las consecuencias de otro. Pero nunca sabemos cuál de todos ellos es el primer acontecimiento. Siempre que hay un acontecimiento debemos pensar que también hubo una *intervención*, y así sucesivamente, como una diagonal de la situación. El acontecimiento sólo existe en la medida en que está sometido por una *intervención* cuya posibilidad exige siempre la *recurrencia*; por eso la novedad de un acontecimiento, aunque azarosa, es siempre relativa. En definitiva, no se trata de crear siempre un nuevo acontecimiento, sino de seguir sus consecuencias que serán siempre las de otro acontecimiento (Deleuze, 2002, p. 147). De esto se deduce que debe existir una disciplina del tiempo, entendida como una *fidelidad* al control organizado del tiempo en el que los acontecimientos se prolongan unos en otros. La *fidelidad* es inconmensurable respecto a la situación. La *fidelidad* como pensamiento es un contra-estado, porque no sólo encadena los acontecimientos, sino que busca qué múltiples pueden ser acoplados a él. Por este motivo, la *fidelidad* es siempre paradójica y ambivalente: es estatal porque reagrupa múltiples del *estado de la situación* con los acontecimientos. Pero si pensamos la *fidelidad* al nivel de la presentación, no del resultado, sigue siendo un procedimiento por el que los múltiples están disponibles para la *recurrencia* del acontecimiento (Badiou, 2010a, pp. 261, 265). Entonces y sólo entonces, la *fidelidad* será más real cuanto menos próxima esté al estado, cuanto menos institucional sea. Cuanto más alejado de las grandes ligazones ontológicas se encuentre el *operador de conexión* entre los múltiples y el acontecimiento.

3.6 Los límites del pensamiento estatal

El estado fijo configura un *saber* sobre el mismo estado; por otro lado, está la fidelidad al acontecimiento. La clave de todo el problema está en cómo un procedimiento de *fidelidad* atraviesa el *saber* existente a partir del punto que es el nombre del acontecimiento. El *saber* se organiza bajo la forma de una *enciclopedia*, que es la suma de juicios bajo un *determinante* común. La función del *saber* es asignar uno o varios múltiples a un *determinante enciclopédico*, mediante el que el múltiple se asigna a un conjunto determinado, pasando a ser parte de él. El saber ignora al acontecimiento, ya que el lenguaje es lenguaje de la situación. Entonces el acontecimiento no cae bajo ningún determinante de la *enciclopedia*. Por este motivo una *fidelidad* no puede depender del *saber*. No se trata de un trabajo intelectual, sino de un trabajo de militancia. Sin embargo, el *operador de conexión fiel* designa un modo diferente de discernimiento que, externo al saber, bajo el efecto de la *intervención*, explora las conexiones con el acontecimiento. Este *operador de fidelidad* tiene una doble función: conexión y

desconexión. Este operador puede conectar un múltiple al acontecimiento a la vez que lo desconecta de la situación. La forma para saber quién interviene en el acontecimiento, quién es fiel a él, se llama *indagación*. Pero el lenguaje de la situación no admite agujeros sobre su superficie, por lo que al final toda *indagación* acabará coincidiendo con un *determinante enciclopédico*. Así lo *verídico* es lo que puede controlar el *saber*, mientras que “[...] llamaremos *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención” (Badiou, 2010a, p. 368). Una parte de la situación puede (porque es un problema de potencia, como más tarde veremos) reagrupar múltiples conectados con el acontecimiento. De lo anterior podemos concluir que la *indagación* no puede diferenciar lo verdadero de lo verídico. Los múltiples pueden ser reagrupados y conectados porque el procedimiento de *fidelidad* los encontró en el marco de su insistencia temporal, militó junto a ellos y los acercó al acontecimiento. Nos encontramos nuevamente ante la paradoja de un múltiple que, fruto del azar, se sustrae a todo saber, pero que no deja de estar catalogado y registrado por la enciclopedia. “Todo ocurre como si el saber tuviera la potencia de borrar el acontecimiento [...]” (Badiou, 2010a, p. 369). ¿Cómo podemos distinguir lo *verdadero* de lo *verídico*? Sólo si lo *verdadero* es infinito. “Una verdad (si existe) es una parte infinita de la situación” (Badiou, 2010a, p. 369). Porque lo finito siempre es discernible, numerable o clasificable por el *saber*. Aquí tenemos la diferencia ontológica entre la *verdad* y el *saber*. Pero tanto, tanto el uno como el otro pueden caer bajo un *determinante de la enciclopedia*. Siempre puede haber una propiedad común que puede ser formulada en el lenguaje de la situación.

El hecho de que exista el Estado, sus administraciones y la obediencia civil no prueba que haya política. La política es rara, porque la *fidelidad* hacia aquello que la funda es precaria. El cuerpo político tiene una tendencia natural a destruirse. ¿Por qué? Porque la política es un procedimiento que se funda en un acontecimiento y no es una *estructura* del ser. La política poco tiene que ver con la estabilidad del ser; más bien con lo que tiene que ver es con la *fidelidad* a los dinamismos del acontecimiento. El azar de la política es un acontecimiento.

La política sólo es conmensurable con el acontecimiento que la instituye. Si el pacto es la auto-pertenencia del cuerpo político al múltiple que es él, entonces el ser de la política se constituye a través de una relación inmanente consigo misma. Hay política cuando un *operador colectivo* escinde cualquier voluntad individual. El “ciudadano” es el soporte del devenir genérico de la política. Es el militante de la causa política, la cual designa la existencia de la misma política. Por eso la voluntad general está ligada a lo indiscernible, porque no se refiere nunca a un individuo concreto; por eso el *decreto* se funda en el *saber*, mientras que la *ley*, en tanto que colectiva, sólo se refiere a la *verdad* del cuerpo político al que es inmanente. Por este motivo, la voluntad general de Rousseau liga la existencia de la política como tal con la norma igualitaria. Y lo mismo sucede al revés: cualquier enunciado no igualitario es necesariamente anti-político. Dicho esto, la voluntad general es irrepresentable: el Estado no puede *re-presentar* a la voluntad general porque el ser de lo colectivo sólo se presenta a sí mismo como irrepresentable. Luego sólo hay una y nada más que una política, la de la igualdad colectiva que no se deja *re-presentar*.

¿Qué es un *operador de conexión fiel* sino el acontecimiento de la voluntad general? Pero sólo hay acontecimiento si lo nombra una *intervención*, por eso el *legislador* debe estar plenamente volcado hacia el acontecimiento. ¿Quién es el legislador? Es quien nombra el acontecimiento a través de las *leyes*. El *legislador* no es ni del estado de naturaleza ni del estado político. Viene del vacío, ya que desde él por reunión popular legisla. La figura del *legislador* es el de una autoridad que no es nada, ya que su legitimidad proviene del vacío. Paradójicamente, la política no se conjuga con la legitimidad (que tiene que ver con el *saber*), sino con la *verdad* que en el acontecimiento fuerza una nueva situación. “La política es para

sí misma su propio fin, en la medida en que una voluntad colectiva está en condiciones de producir, para sí, enunciados verdaderos, aunque siempre no sabidos” (Badiou, 2010a, p. 391). La política no es la gestión de lo común, es el gesto ignorante que *fuera* una nueva *verdad*.

3.8 Cierre: “Estar preparado para un acontecimiento”

Es cierto que el acontecimiento crea una posibilidad, pero también es necesario el trabajo colectivo en el plano de la política para que esa posibilidad se haga real y se inscriba en el mundo. Que sea tanto real como material. Se trata de las consecuencias que produce en la Realidad esa ruptura que es el acontecimiento. “Un acontecimiento político es algo que hace surgir una posibilidad que escapa al control de los posibles ejercido por el proceder dominante” (Badiou, 2010c, p. 23). De repente, ciertas personas empiezan a pensar que hay otra posibilidad, se reúnen, se organizan: hacen vivir la posibilidad abierta por el acontecimiento. El Estado es quién distribuye la idea de lo posible y de lo imposible. En su contra, el acontecimiento va a declarar posible lo imposible. “Lo posible va a serle arrancado a lo imposible” (Badiou, 2010c, p. 24).

No se trata de esperar un acontecimiento mesiánico, sino de sostener hasta el fin lo que se pudo extraer del acontecimiento anterior y prepararse mejor para lo que se producirá inevitablemente. La verdad es el resultado de un trabajo, de un proceso de elaboración. Mientras tanto, el acontecimiento está ahí, como creador de posibilidades, que se agotan poco a poco, pero que siempre están presentes. “Estar preparado para un acontecimiento” significa hallarse en disposición de reconocer una nueva posibilidad. “Estar preparado para un acontecimiento es hallarse en un estado mental en que el orden del mundo, las potencias dominantes, no tienen el control absoluto de las posibilidades” (Badiou, 2010c, p. 25).

Uno se prepara de dos maneras. Primero, manteniéndose fiel al acontecimiento anterior. Por eso el orden dominante se esfuerza en demostrar una y otra vez que los acontecimientos anteriores no crearon ninguna posibilidad nueva. Por eso todo sujeto político se encuentra siempre entre dos acontecimientos. Se aloja entre el acontecimiento precedente y el acontecimiento venidero. La segunda manera de prepararse es la crítica al orden establecido. Se trata de demostrar que las posibilidades que ofrece el orden establecido son insuficientes para el nuevo sujeto político. Se trata de demostrar que el sistema de posibilidades es “inhumano”: no ofrece posibilidades a la humanidad que estén a la altura de lo que ella es capaz. Una crítica radical del presente consiste en demostrar que las posibilidades que ofrece el orden establecido no despliegan realmente las capacidades colectivas.

4 CONCLUSIÓN

Partamos del siguiente punto: tanto para Badiou como para Deleuze, la cuestión de qué es un acontecimiento es el tema central de toda la filosofía (Badiou, 2002a, p. 54). ¿Es hoy posible un auténtico acontecimiento? Un acontecimiento es un punto de inflexión radical, prácticamente invisible. No se trata solamente de que las cosas cambian en un acontecimiento. Más aún: “[...] lo que cambia es el propio parámetro por el que medimos los hechos de cambio, es decir, un punto de inflexión cambia el campo entero dentro del cual aparecen los hechos” (Zizek, 2014, p. 155). El acontecimiento no es un simple cambio. Para Badiou era una contingencia que se convierte en necesidad, que genera un principio universal que exige esfuerzo y fidelidad para construir un nuevo orden.

Pero ¿Cuál es la diferencia entre el acontecimiento de Deleuze y el de Badiou? En la teoría de Deleuze, el acontecimiento es una ruptura radical en el ser por una multiplicidad heterogénea. Un acontecimiento se encuentra siempre alejado de dos multiplicidades heterogéneas. Entre multiplicidades extensivas y multiplicidades intensivas (teoría que recoge Deleuze de Bergson), “Lo que sucede se pliega, por así decirlo, entre la expansión extensiva y el continuo intensivo” (Badiou, 2002a, p. 53). Por tanto, la irrupción en el espacio y en el tiempo. La postura de Badiou es la opuesta. En sus propias palabras:

“Por mi parte sostengo, por el contrario, que la multiplicidad es axiomáticamente homogénea. [...] Un acontecimiento no es nada más que un conjunto, o un múltiple, pero su surgimiento, su compleción, sustraen uno de los axiomas de lo múltiple, a saber, el axioma de la fundamentación” (2002a, p. 53).

Esto significa que un acontecimiento es un múltiple infundado. Esta separación desleal del fundamento es lo que lo convierte en un suplemento casual que depende de una situación.

Para Deleuze, el ser es pura *serialidad* que emerge: ya no hay tiempo por un lado y acontecimiento por el otro, sino que es el tiempo mismo el que, emancipado de la historia, es acontecimiento (Pardo, 2011, pp. 181–271). No hay acontecimiento sin repetición, ni repetición sin diferencia. El acontecimiento es el pliegue del tiempo. La multiplicidad y la *serialidad* del tiempo son elementos centrales para poder relacionar acontecimiento y política en el pensamiento de Deleuze. Una política radical, sin garantías, sin fidelidades, que se abre a la diferencia y a la producción de lo nuevo. Multiplicidad y ser son formas de nombrar el mundo.

Badiou intenta llevar a cabo la misma operación, pero bajo la emergencia espacial, en lugar de temporal. “Para Badiou la multiplicidad sólo puede afirmarse si está basada en una ontología radical, cuyo fundamento se encuentra en Platón y en la teoría de conjuntos desarrollada por las matemáticas contemporáneas” (Villalobos-Ruminot, 2011, p. 321). Prueba de ello son las referencias en las primeras páginas de *El ser y el acontecimiento* al *Parménides* de Platón y a la teoría de conjuntos, así como la *Meditación Dos*, dedicada al filósofo griego. A pesar de su reiterado intento de distanciarse de él: “Sobre este punto, evidentemente, mi conclusión es opuesta a la de Platón. Lo que da valor al axioma [...], es precisamente el hecho de que permanezca sustraído a la potencia normativa de lo uno” (Badiou, 2002a, p. 32). Ahora bien, tanto la teoría de conjuntos como el mundo de las ideas de Platón son esencialmente espacios de distribución espacial, mientras que Deleuze hace referencia a resonancias seriales en el tiempo. No es extraño que viera en la obra de Badiou un razonamiento excesivamente cientificista y no filosófico, esto es, poco creativo.

La consecuencia política en ambas ontologías es diferente: mientras que para Deleuze la política es la creación de lo posible, un salto al vacío radical plenamente afirmativo, en el caso de Badiou, la política es el arte de lo im-posible, sin aventuras, porque tiene su comienzo en un acontecimiento anterior que se encuentra sustentado en el presente de la situación por un vínculo. También se puede hacer la lectura inversa: para Deleuze el acontecimiento escapa al presente, mientras que para Badiou se trata de ser fiel al acontecimiento presente, con la finalidad de crear un Orden Nuevo. El primero ha liberado al tiempo del espacio, el segundo no.

“Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella. Lo que se está haciendo no es lo que se acaba, aunque tampoco es lo que empieza. La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones negativas que

hacen posible la experimentación de algo ajeno a la historia. Sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 113).

REFERENCIAS

- Badiou, A. (2002a). *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa.
- Badiou, A. (2002b). *Deleuze, “El clamor del ser.”* Manantial.
- Badiou, A. (2010a). *El ser y el acontecimiento*. Ediciones Manantial.
- Badiou, A. (2010b). ¿Existe algo así como una política deleuziana? In *Deleuze político. Nueve cartas inéditas sobre Gilles Deleuze*. Ediciones Nueva Visión.
- Badiou, A. (2010c). *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu editores.
- Badiou, A. (2022). *Alain de Badiou por Alain de Badiou*. Ediciones la cebra.
- Badiou, A., & Žizek, S. (2011). *Filosofía y actualidad. El debate*. Amorrortu Editores.
- Barthes, R. (2002). *Mitologías*. Siglo veintiuno editores.
- Baudrillard, J. (2007). “Lo virtual y lo acontecer”. *Archipiélago*.
- Deleuze, G. (1969). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El antedipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-Textos.
- Fujita, J. (2021). *¿Cómo imponer un límite al capitalismo? Filosofía y política de Deleuze y Guattari*. Tinta Limón.
- Gastaldi, L. (2010). La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política. In VVAA (Ed.), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Deleuze*. Ediciones Nueva Visión.
- Gómez, C. (2016). La ética de Badiou: entre matemáticas y psicoanálisis. In *Alain Badiou. Ética y política del acontecimiento* (pp. 107–126). Continente Negro.
- Hardt, M. (2004). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- Negri, A. (2006). *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión*. Akal.
- Pardo, J. L. (2002). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Ediciones Pedagógicas.
- Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos.
- Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. Prometeo Libros.
- Redondi, P. (2007). *Historias del tiempo*. Gredos.
- Riba, J. (2021). *Alain de Badiou: Lo político y la política*. Gedisa.
- Villalobos-Ruminot, S. (2011). Deleuze: el vértigo de la inmanencia. In M. & R. M. Vatter (Ed.), *Política y acontecimiento*. FCE.
- Williams, J. (2011). *Gilles Deleuze philosophy of time. A critical introduction and guide*. Edinburgh University Press.
- Zaurabichvili, F. (2011). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu editores.
- Žizek, S. (2004). *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. Taylor And Francis Books.
- Žizek, S. (2014). *Acontecimiento*. Editorial sexto piso.