

Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze.

León Eduardo Alberto.

Cita:

León Eduardo Alberto (2019). *Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze*. *Factotum*, 1 (21), 42-52.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.a.leon/10>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pgnf/dek>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze

Multiplicity, event and ontology in Badiou and Deleuze

Eduardo Alberto León

FLACSO (Ecuador)

E-mail: alberto3026@yahoo.es

Resumen: Para explorar las diferencias significativas entre estos dos pensadores, la primera parte de este artículo considerará sus ideas ontológicas. Comenzando con su preocupación común por la multiplicidad, exploraremos el movimiento fundacional de Deleuze hacia diferentes tipos de multiplicidad. La crítica de Badiou a este enfoque estará relacionada con su defensa de los recursos abstractos de la teoría de conjuntos en oposición a las síntesis concretas con las que Deleuze busca comenzar. La segunda parte de este documento explorará las consecuencias de los compromisos ontológicos de Deleuze cuando se trata de la ética del acontecimiento exigido por Badiou. El compromiso de Deleuze con el estoicismo proporcionará el escenario para su explicación de cómo ocurren los acontecimientos y representa una fuente de pensamiento y actividad. La tercera y última parte de este trabajo buscará evaluar la explicación de Deleuze sobre el papel de los acontecimientos en situaciones particulares y en las actividades de los sujetos que responden a estos. Esto nos permitirá sacar conclusiones sobre la crítica de Badiou a Deleuze y la capacidad de Deleuze para resistir estas críticas. Argumentaré que Deleuze comparte con Badiou la preocupación de mantener una visión clara del tema como una figura comprometida en la búsqueda de proyectos nuevos e inauditos que responden al llamado de los acontecimientos.

Palabras claves: ontología, acontecimiento, multiplicidad, teoría de conjuntos, ética.

Abstract : In order to properly explore the meaningful differences between these two thinkers, the first half of this paper shall consider their very own ontological ideas. We might start taking care of their common concern about multiplicity, so that we will explore Deleuze's foundational movement towards different types of multiplicity. Badiou's criticism of this approach is related to his defense of the abstract resources in set theory as opposed to the concrete syntheses which Deleuze seeks to begin with. Along the second half it is to be explored Deleuze's ontological commitments' consequences when it comes to the ethics of the event, demanded by Badiou. Deleuze's commitment to stoicism will provide the stage for his explanation of how events occur and it also represents a source of thought and activity. And for the last part of this document we will seek to evaluate Deleuze's explanation about the role of events in particular situations and in the activities of the subjects that respond to them. Thus we will be able to draw conclusions about Badiou's criticism of Deleuze and Deleuze's ability to resist such criticisms. I will argue that Deleuze shares with Badiou the concern of maintaining a clear vision of this matter as a committed figure in the search for new and unprecedented projects that respond to the call of events.

Keywords: ontology, event, multiplicity, set theory, ethics.

Reconocimientos: Este artículo es parte del proyecto de investigación Ontologías Modernas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

1. Introducción

¿Hay algún concepto que tanto Deleuze como Badiou compartan en su pensamiento? Es de notar que ambos comparten la idea que Badiou escoge en el diálogo de *Parménides* de Platón: «el uno no es» (Badiou 1999: 47). Esto significa que debemos deshacernos de cualquier dialéctica de lo Uno y lo Múltiple. Lo múltiple implica ser pensado sin presuponer ninguna forma de identidad o unidad. Por el contrario, tanto Badiou como Deleuze pretenden ser fieles al no-ser de la persona hablando de lo múltiple en sus propios términos. La identidad o la unidad no se dan de antemano y, por lo tanto, el ser múltiple se libera y puede relacionarse y desarrollarse como multiplicidad. De ello se deduce que Deleuze y Badiou están igualmente preocupados por las formas de unidad u organización que resultan de procesos inmanentes a la conformación de lo múltiple. No obstante, difieren cuando se trata de la naturaleza de estas multiplicidades. Para Deleuze desde el principio hay multiplicidades intensivas y multiplicidades extensas. Para Badiou debemos comenzar con multiplicidades extensas exclusivamente. Esto nos presenta panoramas muy diferentes que contribuyen en la configuración de los eventos o acontecimientos,¹ el pensamiento y la acción que responden a estos acontecimientos.

2. ¿Multiplicidad o Multiplicidades?

Badiou traza el terreno común que comparte con Deleuze cuando al ser «el primero en comprender correctamente que la metafísica contemporánea debe consistir en una teoría de las multiplicidades y en abrazar las singularidades» (Badiou 2004: 67). Tanto uno como otro comparten una preocupación clara por las multiplicidades legítimas, que según ellos deben estar formadas por singularidades y sus relaciones, en lugar de estar compuestas por partes que presuponen una totalidad preexistente o detalles subsumidos por leyes generales. Ambos son filósofos críticos y construyen sus respectivas críticas sobre su trabajo ontológico con respecto a la multiplicidad.²

1. En francés es *événement* y se usa para definir tanto acontecimiento como evento en este sentido aquí utilizaremos el término acontecimiento, ya que en las traducciones al español de estos dos autores utilizan la palabra acontecimiento.

2. Deleuze nos dice que para que surja una multiplicidad se deben cumplir tres condiciones; primero, los elementos constitutivos de la multiplicidad no deben retener ninguna función asignable. Es decir, como el lado virtual del término realmente existente, estos elementos deben ser despojados de su forma o significado sensible y deben perder toda similitud con la realidad a la que corresponden. De hecho, es esta primera condición lo que conduce a lo que Deleuze, en los libros sobre el *Cine*, llama un centro de indeterminación precisamente porque, sin

Deleuze busca minar la trascendencia del Uno al afirmar la igualdad de lo múltiple y lo singular. Todo ser es igualmente la expresión de la multiplicidad y es singular en la medida en que contribuye a la multiplicidad a su manera.

Esto significa que lo heterogéneo y lo híbrido están incluidos, como se muestra cuando Deleuze y Guattari adoptan sistemas de raíces rizomáticas en *Mil Mesetas* como un modelo de cómo la multiplicidad se extiende de forma descentralizada y poco ortodoxa (Deleuze & Guattari 2005: 5). Esto evita que se otorgue de antemano una unidad ontológica, que abarque a todo el ser y, por lo tanto, excluya los cambios o rupturas decisivos que Badiou identifica como acontecimientos y que para Deleuze extienden una multiplicidad al diferenciarlo: «Yo concibo a la filosofía como una lógica de las multiplicidades [...] crear conceptos, es construir una región del plano, agregar una región a las precedentes, explorar una nueva región, colmar lo faltante» (Deleuze 2005: 201). Para ambos pensadores, la unidad no debe darse por sentada, sino que en realidad se debe a eventos que realmente hacen una diferencia y, por lo tanto, marcan la identidad o unidad de las situaciones en las que nos encontramos. Hay que tener en cuenta la unidad, pero la forma en que esto ocurre lleva a Deleuze y Badiou a diferentes teorías de lo múltiple. ¿En qué se diferencian sus concepciones de multiplicidad de tal manera que estos paisajes donde ocurren los acontecimientos son fundamentalmente diferentes?

La divergencia se aclara cuando Deleuze y Guattari exponen ideas sobre el pensamiento de Badiou en su libro *¿Qué es la filosofía?*

son dos tipos de multiplicidades que no se distribuyen sobre una línea de errancia, sino que se refieren a dos vectores que se cruzan, uno en función del cual los estados de cosas actualizan los acontecimientos, y el otro según el cual los acontecimientos se absorben (o mejor aún adsorben) los estados de cosas (Deleuze y Guattari 2002: 154).

ninguna similitud con el término real, el término virtual como tal no presupone una identidad previa que define su forma. La segunda condición se refiere a la determinación recíproca de los elementos de la multiplicidad y las relaciones en las que participa. Esta es la importancia antes mencionada de la multiplicidad continua; las relaciones entre los elementos de una multiplicidad que, «sea porque caracterizan a la multiplicidad globalmente, sea porque procedan por yuxtaposición de proximidades. Pero la multiplicidad siempre se define de manera intrínseca» (Deleuze 2006:78)

Aquí se nos presenta la pareja real-virtual que es de vital importancia en el pensamiento de Deleuze. La relación compleja de lo real y lo virtual debe ser una de determinación recíproca y de presuposición mutua. No se puede entender sus relaciones sin invocar un tercer término entre lo real y lo virtual. Este tercer término es la individuación y para Deleuze debe incluir intensidades virtuales de manera constructiva en situaciones reales cuya multiplicidad es extensa. Esto garantiza que las diferencias virtuales se individualicen y, por lo tanto, actúen entre lo real y lo virtual al garantizar la relevancia de lo virtual a las situaciones reales en las que los individuos y sus preocupaciones están en juego. Entonces hay al menos dos tipos de multiplicidad en cualquier cuenta de la realidad que incluye sus dimensiones reales y virtuales al tiempo que garantiza los procesos de individuación que realizan estos dos términos.

Esto sugiere que los términos proliferan en el pensamiento de Deleuze, que tenemos una síntesis concreta en la que las multiplicidades deben ser de diferentes tipos para incorporar la riqueza de lo concreto. Esto lleva a Deleuze y Guattari a argumentar que la ontología teórica de Badiou empobrece la filosofía múltiple y condena a "flotar en la trascendencia vacía" (Deleuze y Guattari 2002: 154). Esto se refiere al énfasis de Badiou en las condiciones del descubrimiento de verdades a través de la realización de acontecimientos en el arte, la ciencia, el amor y la política. En lugar de una filosofía comprometida con lo concreto y aprovechando sus recursos y energía ilimitados, tenemos lo que Deleuze y Guattari llaman una filosofía superior que, de manera abstracta, considera la actividad de otras disciplinas sin ensuciarse las manos. Para Deleuze y Guattari, este tipo de filosofía es inadecuada para la tarea de dar cuenta de lo abstracto a través de lo concreto. Nos presenta abstracciones sin mostrar cómo emergieron en relación con lo concreto. Debemos recurrir a la defensa de la abstracción de Badiou si queremos entender la orientación de su pensamiento desde lo concreto.

En sus escritos sobre la filosofía de Deleuze, Badiou sostiene que, si bien Deleuze se ha centrado correctamente en las multiplicidades y sus singularidades como punto de partida para una explicación de la realidad, recurre erróneamente a dos tipos de multiplicidad. De hecho, la pareja real-virtual es el foco principal de la crítica de Badiou a Deleuze. En su libro *Deleuze: el clamor del ser*, encuentra que la multiplicidad virtual e intensiva abruma y socava la multiplicidad actual y extensa haciendo la siguiente afirmación: «lo virtual es sin duda el nombre principal del ser en la obra de Deleuze» (Badiou 2002: 34). Del mismo modo sostiene que «lo virtual es el fundamento de lo real» (Badiou 2002: 34). En un estilo polémico,

está estableciendo los términos para su encuentro con Deleuze, colocándole claramente a un lado de lo virtual y él mismo firmemente al lado de lo real: «El resultado es que el terreno virtual de Deleuze sigue siendo para mí una trascendencia, mientras que para Deleuze, es mi lógica de lo múltiple que, al no ser referido originalmente al acto del Uno, falla en mantener el pensamiento firmemente dentro de la inmanencia» (Badiou 2002: 39).

La lectura que hace Badiou de Deleuze se desprende de su argumento de que al invocar lo virtual como la producción de diferenciaciones en lo real, encerramos lo real en lo virtual. Badiou entiende que la relación de lo real y lo virtual impone una unidad o unidad virtual como fuente de determinaciones reales. Deleuze intentó evitar esto al referirse a la univocidad del ser en lugar de a su unidad. Esto significa que el ser se dice por igual de todos los seres porque todos los seres participan por igual en el ser y lo expresan en sus propias formas, igualmente válidas (Deleuze 2006: 35). Como resultado, todas las diferencias son totalmente reales, de igual manera los pensamientos y sensaciones más concretas y poco ortodoxos son tan reales como los más abstractos y bien establecidos. Esta es la liberación del ser deleuziano a la que se refiere Badiou en el título de su libro *Deleuze: el clamor del ser*. Sin embargo, en el término aparentemente liberador (clamor) hay todo tipo de connotaciones negativas desde el punto de vista de Badiou. Badiou encuentra este clamor como una dificultad, es decir, como una interrupción de un proyecto que busca darse cuenta del no-ser de lo uno. Estamos distraídos e impedidos en la búsqueda de la verdad singular de un evento por el clamor de las diferencias que para Deleuze deben ocuparnos por igual cuando nos encontramos con síntesis concretas. Al mismo tiempo, dado que todo el ser real es igualmente un producto de lo virtual, es de menor importancia en sí mismo. Todo lo real es igual solo en la medida en que es potencialmente una expresión de una realidad más perfecta, una realidad capaz de explicar la diferenciación de multiplicidades extensas. Dado este costado crítico contra el virtual de Deleuze como segundo tipo de multiplicidad, ¿cómo defiende Badiou su propia idea contra el rechazo de Deleuze de sus multiplicidades puramente extensas?

Encontramos la defensa de Badiou en su afirmación de que "de hecho, quiere decir que un mundo, que es una potencia de localización del aparecer de las multiplicidades, no podría localizarse a sí mismo distinguiendo su interior de su frontera o de su interior" (Badiou 2002: 484). Esto se desprende de su fe en la riqueza del pensamiento ideal o axiomático, un enfoque cuyo desarrollo sigue en matemáticas a raíz del descubrimiento de la teoría de conjuntos de Cantor. Para él, este descubrimiento matemático es un acontecimiento, es decir, un acontecimiento realizado

como una verdad para los científicos, así como los artistas pueden darse cuenta de la verdad de este detrás del cubismo y los activistas políticos pueden darse cuenta de la verdad del acontecimiento de la Revolución Francesa.³ Al reducir la realidad a ciertos axiomas que dan cuenta de ello de una manera mucho más completa que si nos basamos en lo que es más concretamente nuestra experiencia. Badiou sostiene que los axiomas del sistema de Zermelo-Fraenkel,⁴ que es la forma estándar de la teoría de conjuntos de hoy, nos autorizan a tratar la realidad como una extensa variedad.

De esta forma se trata de un panorama marcado por una indiferente pertenencia a los conjuntos que no implica escoger cualquier rasgo característico de lo que pertenece o no pertenece a uno de ellos. Badiou está en la búsqueda de un pensamiento de la realidad que evita todas las definiciones, todas las referencias a una unidad que podría llenar los vacíos o huecos. En un sistema de axiomas o ideas de las multiplicidades Badiou encuentra en la teoría de conjuntos el medio para lograr esto:

Los axiomas de la teoría del múltiple, u ontología racional, apuntan, en su mayoría, a reglar tales operaciones. Mencionemos dos operaciones clásicas. Se dirá que, dado un múltiple, es consistente pensar otro múltiple cuyos elementos son los elementos de los elementos del primero (operación de diseminación inmanente) (Badiou 2006: 134).

Para Badiou esto solo permite pensar que es inmanente al ser, en otras palabras, de pensar como múltiple y singular sin presuponer una unidad trascendente. Esta es una ontología sustractiva, que agarra los axiomas que permiten despejar el terreno para la aparición de acontecimientos sin presuponer lo que ha ocurrido o va a haber en respuesta a estos acontecimientos: «la multiplicidad acontecimental es una multiplicidad reflexiva, es decir una multiplicidad que se contiene a ella misma. Sin embargo, esto viola

3. «La Revolución Francesa de 1792; el encuentro de Eloísa y Abelardo; la creación galileana de la física; la invención por Haydn del estilo musical clásico. Pero también: la Revolución Cultural china (1965-1967); una pasión amorosa personal; la creación por el matemático Grothendieck de la teoría de los Topos; la invención por Schoenberg del dodecafonismo» (Badiou 2004: 71).

4. Contradicciones como la paradoja de Russell surgieron de lo que se llamó más tarde el principio de comprensión sin restricción: el supuesto de que, por cualquier propiedad P, hay un conjunto que contiene todos y sólo aquellos conjuntos que tienen p. En el sistema de Zermelo, el principio de la comprensión se elimina en favor de varios axiomas mucho más restrictiva

el axioma de fundación de la teoría de conjuntos, que estipula que ningún conjunto puede contenerse a él mismo como elemento» (Vinolo 2018: 9).

Por el contrario, Deleuze se refiere a la plenitud del ser presentado por la síntesis concreta que se agencia y se extiende en multiplicidades. Como hemos visto, Badiou entiende esto como una expresión del poder superior de la multiplicidad virtual para diferenciar la multiplicidad real. Badiou argumenta que invoca el acto del Uno en lugar de socavarlo. Mientras Deleuze se involucra más estrechamente con lo determinado para dar cuenta de la unidad abstracta que encontramos en la realidad, por otro lado, Badiou argumenta que solo las alturas de abstracción examinadas por la teoría de conjuntos nos permiten dar cuenta de la realidad en sus aspectos más concretos. Para Badiou, debemos despejar el terreno de manera abstracta para hacer posible aquellos eventos que realmente dan cuenta de lo concreto en todos sus aspectos. ¿Por qué el vacío, la abstracción y la sustracción que se encuentran en la teoría de conjuntos son esenciales para la idea de Badiou acerca de los acontecimientos que solo se realizan mediante actividades situadas que necesariamente involucran y se basan en lo concreto?

Badiou hace una pregunta ontológica precursora en su libro *El ser y el acontecimiento*: «¿Es necesario que haya una presentación del ser como tal? Parecería, más bien, que el ser estuviera comprendido en lo que presenta toda presentación» (Badiou 1999: 36). El axioma del conjunto de vacíos se une con los otros axiomas para dar cuenta de la operación del que unifica multiplicidades puramente extensas. El vacío tiene un papel fundamental porque anula cualquier relación entre un múltiplo fundamental y cualquier otro. Impide que este múltiplo, que se encuentra al borde del vacío, se una a un proceso de difusión que socavaría la unidad asegurada por la operación como uno: «Así, se encuentra inmediatamente determinado el múltiple que no tiene ningún elemento: el Vacío. Todos los demás múltiples solo se determinan de forma mediata, por la consideración de la proveniencia de sus elementos» (Badiou 2006: 131). Por lo tanto, el vacío es fundamental, porque disocia el conjunto fundamental en cada multiplicidad extensa de la proliferación de relaciones que abstraerían a este todo múltiple de su ser singular. Esto es axiomático porque la multiplicidad puramente extensa nunca se puede contar de una vez por todas.

El vacío está involucrado tanto en la base de multiplicidades extensas como en los procesos desencadenados por acontecimiento que resultan en una situación completamente nueva que surge para reemplazar el estado actual de las cosas. Como resultado que juega el papel del vacío en cada situación del ser extensivo, siempre hay más en la realidad de lo que se cuenta por las operaciones

del uno y este exceso es un elemento contingente, inconsistente e incalculable. Deleuze ciertamente comparte esta preocupación por hacer espacio para los procesos casuales o aleatorios simbolizados para los dos pensadores por la imagen de una tirada de dados que se encuentra en la obra del poeta simbolista Stephan Mallarmé⁵. Ellos Comparten la preocupación de que ninguna suma de posibilidades debe formar el horizonte del pensamiento y la acción. Ambos entienden la tirada de dados de Mallarmé como el medio por el cual se supera el horizonte de posibilidades: «Todo pensamiento emite un golpe de dados». Este es un punto en el que encontramos a Deleuze y Badiou en un terreno común, ya que rechazan los hábitos de pensamiento basados en el cálculo de los posibles resultados, prefiriendo abarcar lo que Deleuze denomina la totalidad del azar. ¿Cómo debemos entender esto que no es una suma de resultados posibles?

En su trabajo sobre la filosofía de Bergson, Deleuze argumenta lo siguiente: «La idea de lo posible aparece, cuando en lugar de tomar cada instante en su novedad, relacionamos el conjunto de la existencia con un elemento preformado del que consideramos que todo sale pro simple “realización”» (Deleuze 1987: 16-17). Esto forma parte de su explicación de la distinción de Bergson entre diferencias de grado y diferencias en especie que caracterizan las multiplicidades extensivas e intensivas, respectivamente. Si pensamos en términos de diferencias de grado. Hay más o menos posibilidades de que ocurra algo y solo podemos abarcar el alcance de esta posibilidad. Deleuze atribuye a Bergson el descubrimiento de diferencias de tipo que transforman una suma cerrada de posibilidades en un todo abierto donde la novedad se puede considerar como una ruptura potencial con la situación en la que nos encontramos. Dan a la posibilidad un mayor alcance porque una diferencia de tipo rompe con cualquier suma de posibilidades e introduce un suceso genuinamente novedoso que no puede derivarse de ningún cálculo. No obstante, mientras que para Deleuze debemos abrazar la innumerable multiplicidad intensiva que elimina las nociones de «más o menos» (1987: 17), para Badiou esto mismo es lo que supera la posibilidad y asegura la novedad. Él entiende que el número alberga un exceso sobre

cualquier suma cerrada de posibilidad. Esto se debe a que los conjuntos no están determinados como abiertos o cerrados, preceden a la distinción entre estas dos alternativas.

Como hemos visto, sus características no son seleccionados y no podemos nombrar sus elementos. No hay necesidad de seguir a Deleuze, al relacionar un conjunto cerrado (el actual) a una producción abierta de novedad capaz de dar cuenta de (lo virtual). Del compromiso de Badiou para establecer la teoría se desprende que para él la multiplicidad extensa tiene los recursos en su base axiomática para explicar tanto el cierre de situaciones, que está representado por el estado de la situación,⁶ como la apertura potencial que está representada por el acontecimiento fragmentario y precario:

Es decir, para Badiou el estado de la situación siempre genera tiene un exceso por sobre la situación misma. En otras palabras, al contar el estado de la situación partes que no están presentadas en la situación, el cierre metaestructural excede al cierre estructural. Aquello que está representado pero no presentado es lo que Badiou llamará múltiple genérico, es decir, un múltiple que sólo se tiene a sí mismo como elemento. A partir de esta noción de lo múltiple es que Badiou incorporará a su bagaje teórico la noción de Verdad (Expósito 2015: 227).

Como hemos visto, el ser múltiple nunca se puede enumerar de una vez por todas. Sin embargo, lo que está sin enumerar está abierto a nuevos eventos. No se identifica como una multiplicidad innumerable e intensiva que diferencia lo extenso. Para Badiou, un solo tipo de multiplicidad, que es extensa y contable formado por conjuntos, es suficiente para explicar el poder excesivo de la contingencia de la tirada de dados. ¿Cuáles son las consecuencias de este movimiento para el proceso a través del cual se realizan los acontecimientos para Badiou? ¿Cómo la severidad del ser múltiple de Badiou hace posible que los acontecimientos se realicen con consecuencias muy completas y concretas? Para Badiou, el paisaje de las multiplicidades extensas y el papel del vacío en cada situación del ser múltiple debe localizar el proceso que realiza la verdad de un acontecimiento.

5. Sin lugar a dudas para los dos pensadores la obra de Stéphane Mallarmé ha tenido una gran influencia en su filosofía: «Gilles Deleuze ha incluido a Mallarmé junto a Nietzsche como exponentes de un Pensamiento mundo, que emite una tirada de dados, esto es: un pensamiento que se abre al azar, a lo aleatorio, a lo des-centrado, en un mundo que ha perdido todos los principios y que asiste al derrumbe de la Razón humana» (Percia 2018 p.78). Por su parte, Badiou escribe: «Se reconocerá aquí el estilo de mi maestro Mallarmé: nada tuvo lugar sino el lugar, excepto, en las alturas, tal vez, una Constelación» (Badiou 2006: 20).

6. «Podemos ya pensar que la normalidad, que equilibra presentación (o pertenencia) y representación (o inclusión), que hace simétrica la estructura (lo que es presentado en la presentación) y la metaestructura (lo que es contado por uno por el estado de la situación), es un concepto pertinente del equilibrio, de lo estable, del permanecer-ahí-en-sí-mismo» (Badiou 1999: 148)

Debe proporcionar un enfoque que encuentre lo faltante en el discurso de Deleuze entorno a la actualización de lo virtual. Badiou se preocupa por establecer el poder de localización de su esquema de situación y acontecimiento. La multiplicidad extensa se complementa con un evento cuya verdad potencial no depende de una multiplicidad virtual superior, sino de la actividad de los sujetos dentro de una situación a modo de contraste con un poder virtual que ve como una situación real y abrumadora en la idea de Deleuze.

Como vimos, la múltiple se puede contar por uno nos da una amplia multiplicidad de conjuntos que siempre se supera por lo que no se refiera y es inconsistente. Este exceso tiene el potencial de ocurrir localmente y de realizarse en proyectos artísticos, científicos, amorosos y políticos. Si invocamos una realidad más amplia y significativa, como lo virtual de Deleuze, socavamos las actividades localizadas y en realidad no las consideramos. Esto nos muestra que las condiciones para un acontecimiento que tiene lugar son bastante diferentes para Deleuze y Badiou. Puesto que ellos se basan en diferentes multiplicidades, diferentes escenarios para la actividad asociada a los acontecimientos. ¿Es la plenitud de lo determinado y sus intensidades o el vacío de una situación reducida al funcionamiento de ciertos axiomas lo que proporciona el escenario para acontecimientos que cambian el mundo?

3. Acontecimientos y ética

Hasta ahora hemos estado pensando en Deleuze y Badiou en términos de sus ideas ontológicas. La plenitud y el vacío son puntos de partida que cobran mucha importancia en la historia de la filosofía y ahora se encuentran nuevamente en dos filosofías comprometidas con los acontecimientos que son liberados por el ser múltiple. A pesar de esta preocupación común por dar un lugar importante a los acontecimientos, encontramos que la preocupación de Deleuze por la plenitud del ser lo lleva a una realidad en última instancia intensiva, mientras que la preocupación de Badiou nos lleva a que debemos comenzar con el vacío y la sustracción. Por ello es importante considerar la naturaleza del pensamiento y la acción que se producen en respuesta a los eventos que tienen lugar en contextos tan diferentes.

Para Badiou, hay una ética muy exigente del evento, el significado del término ética que nos ocupa aquí es el que Badiou define en su libro *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*, donde argumenta que deberíamos relacionar la ética con situaciones particulares, procesos singulares y una «la ética de las verdades» (Badiou 2004: 69). Él está definiendo la ética en relación con los compromisos ontológicos que le vimos hacer en la sección anterior.

Está comprometido a entender los acontecimientos como verdades virtuales cuyo potencial se localiza en situaciones y en procesos que involucran sujetos. Esto le lleva a rechazar las definiciones de ética que lo vinculan con categorías abstractas como Hombre o Humano, Derecho o Ley, el Otro, lo que abre otra gran área de debate. En el contexto de esta investigación es la implicación de una ética concreta, a diferencia de una basada en categorías abstractas, lo que es importante. Como se vio, Badiou sostiene que lo concreto se explica a través de la abstracción cuando la teoría de conjuntos permite pensar situaciones en las que ocurren los eventos y tener consecuencias profundamente específicas. Esta definición de ética es importante para comprender cómo el pensamiento y la acción deben responder a los eventos de Badiou, y cómo esto permite profundizar nuestra comprensión de sus relaciones con Deleuze.

En su libro *Deleuze: El clamor del ser*, Badiou busca extraer las consecuencias de las formas en que él y Deleuze ubican los acontecimientos:

Porque el pensamiento de lo múltiple opera según dos paradigmas, señalados por Deleuze desde hace tiempo: el paradigma (vital) o (animal) de las multiplicidades abiertas (en la filiación bergsoniana), y el paradigma matematizado de los conjuntos, que también puede llamarse (estelar), en el sentido de Mallarmé (Badiou 2002 p. 14).

El paradigma virtual de Deleuze es animal⁷ en la medida en que presenta la plenitud en que el pensamiento entierra y, por lo tanto, encarna un movimiento animal que se compromete con lo concreto en lugar de abstraerlo. Como ética del acontecimiento, podemos entender este entierro como la perseverancia de los sujetos al recurrir a lo concreto. En lugar de buscar, abstraer u obtener una visión general, deberíamos relacionar las cosas más heterogéneas para comprender la realidad como algo compuesto de multiplicidades. Estas multiplicidades requieren un sujeto que se entierra en su pensamiento que debe expresarse y ampliarse en su propia actividad. Entonces no nos oponemos a cosas diferentes, sino que perseveramos y seguimos

7. En su lectura de los escritos de Kafka, Deleuze y Guattari presentan la vida animal como modelo para el pensamiento y la acción: «Kleist y una loca máquina de guerra, Kafka y una máquina burocrática increíble... (¿y si después de todo se deviniese animal o vegetal gracias a la literatura —que no es lo mismo que literariamente—, acaso no se deviene animal antes que nada por la voz?)» (Deleuze y Guattari 2002: 10).

adelante con nuestros intentos de relacionar cosas que difieren.

Como hemos visto, los términos de Deleuze se multiplican a medida que busca dar cuenta de las dimensiones reales, virtuales e individualizadoras de la realidad. Estamos más individualizados si cavamos y hacemos conexiones heterogéneas porque nuestro pensamiento y actividad ahora expresan el ser, son inmanentes al ser. En lugar de un espacio vacío, existe la plenitud del ser como el lugar donde ocurren los eventos y son ocupados por sujetos determinados. Hemos visto cómo Badiou desafía este enfoque en términos ontológicos cuando invoca la teoría de conjuntos. En *Lógica de los Mundos* argumenta que para Deleuze:

El acontecimiento no es lo que le ocurre a una vida, sino lo que es en lo que ocurre, o lo que ocurre en lo que ocurre (...). Deleuze explicita su propia concepción de la ambigüedad acontecimental. Y se decide por el destino. El acontecimiento no es el pasaje azaroso de un estado de cosas a otro estado de cosas. Es el estigma inmanente del resultado-Uno de todos los devenires. En lo múltiple-que-deviene, en el entre-dos de los múltiples que son las multiplicidades activas, el acontecimiento es el destino de lo Uno (Badiou 2006: 426).

Este acontecimiento nos presenta la unidad de las síntesis concretas que ocurren a nuestro alrededor y, por lo tanto, refuerza nuestro estado confuso y animal, lo que nos lleva a su desafío por razones éticas, algo que responde al estado en que nos deja la ontología de Deleuze. Si una ética del acontecimiento se refiere a una situación singular y a un proceso singular que involucra al sujeto, Deleuze ha socavado la singularidad, la integridad y el propósito que están en el centro de esta ética. Badiou presenta el discurso de Deleuze sobre los acontecimientos y la actividad que los responde como desordenados y confusos, no enfocados y comprometidos en situaciones particulares, y por lo tanto no son verdaderamente éticos según Badiou.

La ética del evento que Badiou extrae de sus propios compromisos ontológicos y se ejemplifica mediante casos de activismo político más que de vida animal. Entre estos el caso de san Pablo es ejemplar. Badiou sostiene que Pablo era un militante de la verdad de la resurrección de Cristo. A pesar de su propio ateísmo, Badiou sostiene que podemos sostener las lecciones del ministerio de Pablo como universal. Podemos leer sus epístolas como «una conexión singular, que formalmente se puede desunir

de la fábula, y de la cual Pablo es propiamente el inventor» (Badiou 2001: 6). «Están dirigidos a pequeños grupos que él había establecido en varias ciudades del Imperio Romano en el curso de su “deambulación organizativa”» (Badiou 2001: 18). Esta es una ética orientada hacia acontecimientos cuya verdad potencial está en juego y que debe ser concreta, no de manera animal, sino en la actividad emprendida por los seres humanos en una respuesta estratégica y reflexiva a un acontecimiento.

¿Cómo se distingue esta perseverancia humana de una animal? Para Badiou, los seres humanos son capaces de unirse a los acontecimientos, sin importar cuán diferentes sean sus circunstancias. Tienen la capacidad de abstraerse de las múltiples particularidades de su situación y unirse a un acontecimiento que se dirige a toda la humanidad. En lugar de centrarse en las respuestas de tipo animal a un enredo concreto, Badiou señala lo que es genérico en la forma en que los seres humanos responden a los acontecimientos a pesar de sus diferencias culturales. Badiou se opone a las verdades de tales diferencias, argumentando que solo las verdades realmente hacen una diferencia al superar el estado actual de las cosas (Badiou). Las diferencias culturales pueden ser respetadas y acomodadas por el estado de la situación, ya sea un estado político o artístico que confunde el arte con la cultura y, por lo tanto, limita a los artistas a enterrar su patrimonio cultural y re-ensamblarlo como representantes en lugar de creadores. En lugar de conservar las diferencias entre los grupos sociales, Badiou prevé la reunión de nuevas identidades a través de actividades que aprovechan los recursos concretos que tenemos disponibles. Un ejemplo serían los enclaves del cristianismo creados por San Pablo, que instituyeron espacios libres de las sofocantes alternativas que ofrecía la estructura estatal del Imperio Romano. ¿En qué sentido comparte Deleuze este compromiso con la verdad futura de los acontecimientos que exige una distinción clara y una ruptura potencial de la situación en la que nos encontramos?

Una fuente clave para la comprensión de Deleuze que tiene sobre los acontecimientos que desarrolla multiplicidades intensivas es su compromiso con el pensamiento estoico. En *Lógica del sentido*, entiende que los estoicos colocan acontecimientos entre cosas o “estados de cosas” y proposiciones. Resulta que “tal como se expresan en las proposiciones, y de los vínculos de acontecimientos tal como se expresan en las relaciones entre proposiciones” (Deleuze 2005: 12). Esto refleja la preocupación de Badiou por los acontecimientos que son fragmentarios y precarios, en lugar de ser características establecidas de situaciones o significados bien fundamentados dentro del lenguaje. Hemos visto que dentro de la proliferación

concreta de términos de Deleuze se requiere más de un tipo de multiplicidad y debemos concentrarnos en lo que sucede entre estos tipos de multiplicidad.

En su descripción sobre el estoicismo, Deleuze quiere preservar la libertad de los acontecimientos para que ocurra puramente por casualidad, distinguiendo entre las cadenas de causa y efecto que se mantienen entre las cosas o los cuerpos, y las relaciones de la casi-causalidad que se mantienen entre los eventos incorpóreos. Es cierto que estos eventos son causados por la mezcla de cosas o cuerpos. Sin embargo, logran la independencia entre ellos a través de sus relaciones casi-causales, formando series que exceden los límites y la lógica de la causalidad.

Esto permite a Deleuze articular una ética del acontecimiento que se compromete con lo que excede la mezcla de cuerpos. Sin embargo, los recursos proporcionados por esta mezcla o síntesis concreta deben ser aprovechados por este proceso. Así, mientras los eventos son causados por esta síntesis concreta, a través de sus relaciones casi causales, hacen posible una ruptura con las situaciones concretas y los enredos en que nos encontramos ¿La propia consideración de Deleuze del acontecimiento lo acercó más a las preocupaciones y estándares éticos de Badiou?

En su lectura de Deleuze, Slavoj Žižek ha enfatizado el papel del libro *Lógica del sentido* en la reunión de las preocupaciones que comparte con Badiou. Žižek aísla dos polos en el pensamiento de Deleuze. Uno se ejemplifica por la abrumadoramente concreta realidad que encontramos en Deleuze y en el *Anti-Edipo*, donde los flujos de materia y los objetos parciales tienen una prioridad ontológica sobre todo lo que se abstrae de los flujos o se entiende como un objeto completo (Deleuze & Guattari 2000: 8). Los últimos se sitúan como interrupciones en los flujos, como agenciamientos de objetos parciales en lugar de objetos duraderos del deseo. El otro polo se encuentra en los eventos incorpóreos que se elevan por encima de la mezcla de cuerpos en *lógica del sentido* (Žižek 2004: 30).

Esta es la versión de Deleuze que prefiere Žižek porque, como Badiou, busca lo que perdura para ubicar el papel de la verdad en la actividad de los sujetos. De hecho, Deleuze parece hacerse eco de Badiou cuando enfatiza la neutralidad, la impasibilidad y la indiferencia del evento para que pueda preservar su "verdad eterna" y distinguirse de sus actualizaciones. Esto destaca una distinción en la *Lógica del Sentido* entre los acontecimiento cuya verdad eterna proporciona un enfoque para la actividad y los que nos rodean todo el tiempo y no tienen el mismo rol. ¿Esto desafía la supuesta igualdad de todas las diferencias en el pensamiento de Deleuze? ¿Son algunas diferencias más importantes que otras en las situaciones éticas en

las que está en juego un acontecimiento? De acuerdo con la lectura de los estoicos de Deleuze, las cualidades y cantidades que marcan los estados de cosas son parte de la mezcla de cuerpos que forma una síntesis concreta.

Las mezclas en general determinan estados de cosas cuantitativos y cualitativos: las dimensiones de un conjunto, Pero lo que queremos decir mediante «crecer», «disminuir», «enrojecer», «verdear», «cortar», «ser cortado», etc., es de una clase completamente diferente: no son en absoluto estados de cosas o mezclas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporales en la superficie, que son resultado de estas mezclas (Deleuze 2005: 10).

Estos acontecimientos incorpóreos son lo que el estoicismo identifica como niebla en la superficie de las cosas en contraste con los procesos que ocurren en las profundidades de la mezcla de cuerpos como una síntesis completamente concreta. Este tipo de acontecimiento debe contrastarse con el Evento capitalizado cuya verdad eterna tiene un papel diferente en la vida de los sujetos. Deleuze usa el ejemplo de una batalla como una verdad eterna cuya ocurrencia es extremadamente problemática: «Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el acontecimiento en su esencia, es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez, y cada participante puede captarla a un nivel de efectucción diferente en su presente variable» (Deleuze 2005: 77). Este presente variable se identifica con el tiempo de *Aiôn*⁸, el tiempo de la casi-causalidad en el que el presente no es simple y dado, sino que es evidente. El presente eventual es «puro instante captado en el punto en que se subdivide en pasado y futuro, y ya no presente del mundo que recogería en sí el pasado y el futuro» (Deleuze 2005: 107). Como tal, se puede actualizar de diferentes maneras.

En contraste, *Krónos* es el momento de la mezcla de cuerpos y su síntesis concreta donde las cadenas de causa y efecto reducen el presente a su lugar en una sucesión. Ahora bien, una ética del acontecimiento debe articularse en torno a la verdad eterna de un acontecimiento cuya actualización es un proceso abierto. Se eleva por encima de la situación en la que se actualiza de varias maneras en la medida en que se cierne sobre su propio campo. Vimos que Deleuze describe este evento como neutral en relación con

8. *Aiôn* es la figura que Deleuze usa para denotar la integración del eterno retorno de la diferencia, el tiempo instantáneo de duración cero.

la situación en la que se produce. Su localización es limitada porque no está identificada con un lado u otro en situaciones donde las luchas y los proyectos reales están en juego. No está del lado de quienes buscan cambiar la situación de injusta a justa, de un estado de cosas inmaduro a una situación creativa, de un régimen represivo a uno libre o de un estado de renuncia a uno de compromiso y fe. Por lo tanto, si bien el acontecimiento se ha distinguido claramente de su situación, como exige Badiou, Deleuze no se adhiere a este suceso como la promesa de un estado futuro actualmente indiscernible.

Como se ha visto, Badiou enfatiza la necesidad de producir lo mismo y esto exige que un acontecimiento se coloque a lado en una lucha. No debe ser neutral. Esto se refleja aquí donde la verdad está en juego y, por lo tanto, se deben trazar líneas. Un artista es neoclásico o vanguardista. Un sujeto está atrapado en la red de nombres que constituye la enciclopedia del estado de la situación o es un sujeto político comprometido con un estado futuro indiscernible. Badiou sostiene que las condiciones contemporáneas, como el dominio del capitalismo, exigen que establezcamos una distinción entre los sujetos que ejemplifican la fidelidad de un acontecimiento de una manera relevante hoy en día y los que no lo hacen.

Por el contrario, para Deleuze participamos en el acontecimiento perdiendo todo lo que nos hace individuales. Esto une a valientes y cobardes, vencedores y vencidos, en una serie ilimitada, una multiplicidad intensiva que reúne diferentes emociones, personajes y estados de ánimo como las diferencias individualizadas de un sujeto. Esto expresa la indiferencia del acontecimiento ante sus actualizaciones. Como hemos visto, el acontecimiento es incomprensible, no está presente y, por lo tanto, no puede ser expresado por nada en particular o individual, sin importar cuán esencial parezca esto para una lucha o una causa que nos importa aquí y ahora. Parece que para Deleuze no es nuestra propia supervivencia y florecimiento lo que está en juego, sino la dinámica de lo virtual. ¿Esto lo lleva a descuidar los temas situados y activos que Badiou entiende como esenciales para cualquier ética del acontecimiento?

4. Ubicando el acontecimiento

El libro *Lógica del sentido* nos ha llevado a distanciarnos un poco en nuestra apreciación del terreno común compartido por Deleuze y Badiou: la verdad eterna del acontecimiento, si se puede denominar así, que se ha conservado y distinguido de las síntesis concretas que se desarrollan a nuestro alrededor. Distinguimos también cómo la lectura que hace Žižek de la obra aproxima a Deleuze con Badiou.

No obstante, en *Lógicas de los Mundos* encontramos a Badiou buscando revertir a Deleuze y pensando que *Lógica del sentido* «es el esfuerzo más considerable de Gilles Deleuze para esclarecer su concepto del acontecimiento» (Badiou 2006: 424). Esto se debe a que Deleuze parece incapaz de proporcionar una explicación del papel de los acontecimientos en la actividad de los sujetos que cumpla con los estándares ontológicos y éticos establecidos por Badiou. De este modo, mientras Deleuze otorga preeminencia al acontecimiento, atribuyéndole verdad eterna, Badiou se convierte en el foco y punto de convergencia que une todas las cosas en un fatalismo abrumador del acontecimiento: «El acontecimiento no es lo que le ocurre a una vida, sino lo que es en lo que ocurre, o lo que ocurre en lo que ocurre» (Badiou 2006: 426). Badiou quiere revertir el proceso: ¿cómo transcurre el acontecimiento en el contexto de una situación particular con todos sus desafíos y obstáculos de aquellos que luchan por producir algo nuevo? En esta sección final del ensayo consideraremos la oposición que ha surgido y preguntaremos si Deleuze tiene los recursos en su pensamiento para enfrentar las fuertes críticas que Badiou le planteó.

Contra aquellos que cuestionan su lectura de Deleuze, Badiou responde particularmente al tratar de localizar la investigación. En lugar de buscar una defensa e ilustración de la ortodoxia textual, él argumenta que debemos centrarnos en lo que importa aquí y ahora: «Estaríamos acercándonos a la tensión filosófica inherente que caracteriza nuestro cambio de siglo» (Badiou 2005: 67). El enfoque de *Lógica del sentido* nos ha llevado a considerar cómo el acontecimiento en Deleuze tiene lugar en el contexto de un todo más amplio al mismo tiempo que planteamos exigencias éticas en situaciones particulares se puede afirmar que un acontecimiento obtiene su poder de un conjunto más extenso formado por series articuladas por relaciones casi-causales es decir, debe entenderse como una selección novedosa en una serie en curso y en continua alteración. En lugar de una ruptura que localiza nuestro pensamiento y actividad, un acontecimiento es un comienzo que se basa en muchas series o procesos que están en curso. Como hemos visto, lo que Deleuze llama «pura captación del acontecimiento» se parece poco a la concepción militante y activista de la fe y el compromiso de Badiou. En cambio, es un esfuerzo del sujeto para abrirse «a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general» (Deleuze 2005: 44). Para Badiou, esto es descuidar las realidades que son cruciales para cualquier lucha de los que tienen fe a un acontecimiento contra el estado actual de la situación en la que se encuentran.

El sujeto debe ser totalmente actual; deben ser valientes y no cobardes, fieles al acontecimiento y

no al estado actual de la situación. Deben establecer conexiones entre el acontecimiento y los aspectos de la situación actual que puedan resultar ser medios para realizar la verdad de un acontecimiento. Una ética del acontecimiento debe ocuparse de un presente que esté lleno del trabajo y la implementación de estrategias de fidelidad a este acontecimiento. Badiou intenta resumir el pensamiento de Deleuze sobre el acontecimiento de manera muy simple: optando por el destino. ¿Cómo puede un fatalismo del acontecimiento llevarnos a pensar e implementar estrategias para realizar un acontecimiento como un cambio real y significativo en la forma en que son las cosas?

Uno de los aspectos más difíciles de la ética del acontecimiento ubicado en *Lógica del Sentido* de Deleuze es su concepción afirmativa de los encuentros con el mundo⁹, sin importar cuán impactantes o destructivos sean. Esto desarrolla la lectura del estoicismo que hemos estado considerando, según la cual los acontecimientos deben afirmarse con total indiferencia ante las realidades de la situación, como el dolor o el sufrimiento que implica. Desde el punto de vista de Badiou, esto hace que el sujeto sea pasivo, invitando a la resignación en lugar del pensamiento y la acción. No obstante, Deleuze contempla un sujeto que está activo para afirmar el acontecimiento que les ha ocurrido. En *Lógica del sentido*, el sujeto estoico declara que: «Mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla». Llegar a esta voluntad que nos hace el acontecimiento, convertirnos en la casi- causa de lo que se produce en nosotros» (Deleuze 2005: 108). ¿Cómo contribuye esto a la actividad de un sujeto que enfrenta los desafíos y obstáculos de una situación particular que se opone a la verdad potencial de un acontecimiento en el que están comprometidos?

Como se ha visto, para Deleuze es la casi-causalidad que se mantiene entre los acontecimiento que nos libera del determinismo causal y la resignación que esto implica. Deleuze entiende la ética estoica como el medio para afirmar el destino que nos ocupa, algo que simboliza la herida como el signo incorpóreo del destino que nos aflige. Hacemos esto

9. Aquí Deleuze invoca una idea de la totalidad de las relaciones que permite que incluso los encuentros destructivos con la realidad se entiendan como cosas «buenas». En su lectura sobre Spinoza, los seres reales o modales están involucrados en la expresión de Dios. Dios se expresa plenamente en el mundo como un conjunto de relaciones que podemos, de manera adecuada o inadecuada, «expresar» en pensamiento y práctica. Esto desarrolla la preocupación de Deleuze por articular multiplicidades virtuales que no se ven comprometidas por «diferencias en especie», sino que se forman y se extienden por estos momentos impactantes. Esto nos hace preguntarnos si tal cuenta incluye aquellas situaciones en las que los encuentros son evidentemente «malos» para los seres reales, donde un enemigo o una fuerza represiva es una amenaza y se debe resistir con urgencia.

para aprovechar los recursos más amplios de lo virtual y superar las limitaciones de las situaciones reales en las que nos encontramos. ¿Qué hace activo al sujeto? ¿En qué se basan y que les permite estar activos, planificar e implementar cursos de acción?

Un acontecimiento se relaciona en el tiempo del *Aiôn* con otros acontecimientos a través de relaciones de casi-causalidad. Deleuze se refiere al devenir ilimitado del acontecimiento. Se trata de que: «ya no son el futuro y el pasado quienes subvierten el presente existente: es el instante quien pervierte el presente en futuro y pasado insistentes. La diferencia esencial no está entre Cronos y Aiôn» (Deleuze 2005: 120). Gracias al estoicismo, Deleuze argumenta que podemos formular diferentes preguntas a medida que preguntamos el acontecimiento: ¿cómo se relaciona con otros acontecimientos en series casi-causales y, por lo tanto, reactiva acontecimientos pasados? ¿Qué períodos abarcan los acontecimientos de conexión de diferentes épocas y qué extensiones de espacio se cruzan al conectar diferentes cuerpos? Abrazamos la herida involuntaria no como una «cicatriz» corporal a la que estamos sujetos, lo que nos limita a un presente irreversible, sino como una herida incorpórea que nos abre a procesos temporales cuyo alcance es virtual en lugar de real.

De esta manera, el tiempo de *Aiôn* nos permite permanecer en el lugar, aquí y ahora, mientras aprovechamos los recursos de lo virtual. Este presente reversible del acontecimiento está localizado e involucrado en el acontecimiento real como el acontecimiento de Badiou, pero de una manera diferente. Estar presente en el acontecimiento de Deleuze significa basarse en una serie ilimitada que incluye más de lo que podría incluirse en la secuencia casual de la propia existencia. En esta consideración del papel del tiempo *Aiôn* en situaciones y actividades reales, hemos encontrado que el sujeto estoico se vuelve activo gracias al alcance de esta concepción del tiempo.

Los eventos singulares de cada proceso están involucrados en la reactivación de un acontecimiento de cambio que abarca el espacio y la historia. Las cosas cambiarán colectivamente a medida que dos series de eventos entre cuerpos se conviertan en una serie ilimitada abierta por un acontecimiento. Para Deleuze, esto debe basarse en un virtual-temporal, que une las cosas reales y las personas no para minarlas, sino para permitir que los eventos se comuniquen a través de un acontecimiento que se eleva por encima de su campo.

Es en este sentido que Deleuze puede defender su referencia a un conjunto más amplio de relaciones casi-causales, algo que Badiou rechaza como un acto del Uno. Esto no deja atrás la mezcla de cuerpos, sino que se basa en ella para que los diferentes estados se actualicen a través de una lectura del estoicismo,

Deleuze busca localizar acontecimientos, en cuerpos que están sujetos a una herida que duplica las cadenas causales que los someten a un presente irreversible. De esta manera, deben volverse activos y comprometidos, aprovechando la capacidad de *Aiôn*, para movilizar los recursos de lo concreto para las luchas que nos involucran.

5. Conclusión

Hemos visto que Badiou acusa a Deleuze de no haber localizado el acontecimiento, para hacerlo efectivo en la vida y el trabajo de los sujetos comprometidos con las verdades y su papel revolucionario. Se ve que Deleuze se atasca en síntesis concretas, ya que no logra despejar el terreno utilizando una ontología de conjuntos teóricos y no establece una ética del acontecimiento. Deleuze parece confundir el tema, quitar estos asuntos de sus manos para enfocarse en lo virtual y sus habilidades superiores. Con todo, hemos encontrado que su *Lógica del sentido* busca satisfacer estas preocupaciones al establecer la verdad eterna del acontecimiento mientras se basa directamente en las síntesis concretas que están pobladas por acontecimientos.

Badiou también está interesado en recurrir a lo concreto en aquellos procesos por los cuales los sujetos son fieles a los acontecimientos cuya verdad potencial es actualmente indiscernible. Si busca elevar la mirada de los sujetos al acontecimiento, también busca mantenerlos en contacto con las realidades concretas y los recursos del mundo contemporáneo.

De esta manera se enfrentan a fuerzas abrumadoras cuya comprensión de la situación es enciclopédica, un estado burocrático de la situación, y están obligados a utilizar las cosas que los rodean para perseguir su fidelidad a un acontecimiento. De lo que se ha visto se puede concluir que, contrariamente a nuestras primeras impresiones de la teoría de Badiou sobre el sujeto, deben enterrarse en lo concreto de igual manera el sujeto de Deleuze para así darse cuenta de una ruptura con el estado actual de las cosas.

Si bien contrastamos el interés de Deleuze y Guattari en la vida animal por otro lado el hecho de que Badiou defienda la vida y obra de San Pablo corre un peligro de exagerar el contraste. Mientras que Pablo tiene sus ojos hacia el cielo, a diferencia del animal que persevera en sus madrigueras, también se lanza al mundo de su tiempo. Cuando Deleuze introduce el acontecimiento en su libro *Lógica del sentido*, lo encontramos más cerca que en ningún otro momento de los militantes de la verdad de Badiou, cuyo compromiso con lo concreto es inseparable de su comprensión abstracta de la verdad. La diferencia clave es que Deleuze recurre a una filosofía del tiempo, mientras que Badiou recurre a la teoría de conjuntos para proporcionar una ontología del acontecimiento. Por lo tanto, aunque sus compromisos ontológicos difieren fuertemente, lidian con el mismo problema de involucrar a los sujetos en actividades concretas mientras se mantienen enfocados en el evento. En este punto, ambos pensadores están más cerca, ya que buscan distinguir el evento para que pueda realizarse de manera concreta.

Bibliografía

- Badiou, Alain (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, Alain (2001). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Badiou, Alain (2002). *Deleuze: El clamor del Ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, Alain (2006). *Lógicas De Los Mundos El Ser Y El Acontecimiento, 2*, Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, Alain (2004). *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México DF: Herder
- Brassier, Ray & Toscano, Alberto (2005). *Alain Badiou. Theoretical Writings. London & New York: Continuum*.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1985). *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, Gilles (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós
- Deleuze, Gilles (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Exposito, Julia (2015). Lógicas del acontecimiento. Alain Badiou como pensador de la crisis del Marxismo. *Eikasia. Revista de Filosofía* 62: 217-244.
- Groisman, Daniel (2014). Fisuras de la representación: acontecimiento (Badiou), noción pura (Mallarmé) y objeto cozo (Lacan). *Revista Affectio Societatis* 11 (21): 73-87.
- Percia, Violeta (2018). Stéphane Mallarmé: experiencia pura y poesía. *Anclajes*, 22 (2): 69-82.