



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Manchev, Boyan
LA METAMORFOSIS Y EL EVENTO ¿CÓMO PENSAR SIN FIN?
Tabula Rasa, núm. 11, julio-diciembre, 2009, pp. 67-81
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617332004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA METAMORFOSIS Y EL EVENTO ¿CÓMO PENSAR SIN FIN?¹

A METAMORFOSE E O EVENTO. COMO PENSAR SEM FIM?

METAMORPHOSIS AND EVENT. THE KEY TO A NEVER-ENDING THINKING

BOYAN MANCHEV²

Collège international de philosophie, France

Нов български университет (New Bulgarian University), Bulgaria

b_manchev@yahoo.com

Recibido: 19 de mayo de 2009

Aceptado: 01 de octubre de 2009

Resumen:

El evento final, *Absoluto* hegeliano o *Ereignis* heideggeriano, es el nodo de las ontologías modernas, una herencia del evento mesiánico o escatológico. Las ontologías modernas de la finitud son ontologías eventuales por excelencia es la hipótesis de este texto. Pero pensar la metamorfosis quiere decir en principio pensar el mundo: transformarlo. Si el evento deviene inmanente al mundo, es precisamente como metamorfosis del mundo: no la metamorfosis que sobrepasa el mundo para plantearlo/anularlo sino la metamorfosis que es su exceso inmanente.

Palabras clave: acontecimiento, escatología, mesianismo, lógica mesiánica, finitud, infinito.

Abstract:

The final event, the Hegelian *Absolute* or Heideggerian *Ereignis*, is at the core of modern ontologies, as a heritage of a messianic or eschatological event. Modern ontologies of

¹ Este artículo es producto de la investigación del autor titulada *Métamorphoses de la communauté. Vers une ontologie modale*.

² (Nota del Editor) Boyan Manchev es director del programa en el Colegio Internacional de Filosofía en París y profesor asociado de teoría de literatura y filosofía en la New Bulgarian University en Sofía. Como profesor visitante de Sofía University y la Academy for Theater and Film en Sofía, también organizó y colaboró en proyectos de ZKM (Karlsruhe), Tanzquartier (Vienna), ICA (Sofía), Kunsthau (Dresden) y la Akademie Schloss Solitude (Stuttgart). En 2006 fue invitado del EHESS en París y «pensador en residencia» del proyecto IDEE (Initiatives in Dance through European Exchange). Es miembro de los comités editoriales de las revistas *Rue Descartes* (París) y *Altera* (Sofía). Su trabajo se concentra en la teoría de la representación, la imagen y el cuerpo, y las conceptualizaciones del sujeto y de la comunidad. Es autor de *The Unimaginable. Essays in Philosophy of Image* (Sofía: NBU, 2003) y de varios volúmenes, ensayos, artículos, revisiones y entrevistas publicadas en búlgaro, francés, inglés, italiano, alemán y ruso. Entre sus más recientes títulos publicados se encuentran *Der Totale Körper der Lusti*, en Boris Groys, Anne von der Heiden, Peter Weibel, eds. *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitaler des Postcommunismus* (Suhrkamp Verlag, 2005), *La désorganisation de la vie* (Lignes, n°17, 2005), “From Aesthetical to Ethical Community”, en Elke Marhöfer, *Get out of here and think we* (Revolver Verlag, 2005) y «La vita fissata e la natura morta: l’immagine et la finitudine» (*Chorus una costellazione. Rivista culturale europea*, 2, 2005), “Transformability. Performing Society and the Contemporary Conditions of Dance” (*Theater der Zeit*, April 2006), *Transformance. “The Body of Event”*, en Martina Hochmuth, Krassimira Kruschkova, Georg Schöllhammer, eds. *It takes place when it doesn’t. On dance and performance since 1989* (Revolver Verlag, 2006).



ANAIME
Fotografía de Leonardo Montenegro

finitude as eventual ontologies *par excellence* is the ruling hypothesis in this paper. But thinking metamorphosis means to think of the world: to change it. If event becomes immanent to the world, it is precisely as a world metamorphosis: not as the metamorphosis surpassing world in order to establish/cancel it, but metamorphosis as its immanent excess.

Key words: event, eschatology, messianism, messianic logic, finitude, infinitely.

Resumo:

As ontologias modernas, pelo menos desde Hegel, se desenvolvem em torno de um mesmo ponto: a ocorrência de um evento final que atualiza e, ao mesmo tempo, destitui a construção ontológica pela transformação da ordem do ser. Alguns exemplos são o Absoluto hegeliano ou a *Ereignis* Heideggeriana, sem mencionar ainda o Evento Badiouiano. Nas suas diferentes versões, este evento é considerado como herdeiro legítimo ou ilegítimo —o filho bastardo— do evento escatológico ou messiânico que decorre na redenção ou apocalipse: o fim ou a atualização do ser. Este artigo ocupa-se desse ponto tão central, ao redor do qual se põe em cena o drama da filosofia em um mundo tão finito.

Palavras chave: evento, escatologia, messianismo, lógica messiânica, finitude, infinito.

El fin-metamorfosis. La lógica mesiánica³

La «lógica mesiánica» puede considerarse la invención, la más potente que existe, del mundo occidental para dominar la condición de la finitud: para resolver la aporía del fin. ¿Cómo pensar el fin? — esa es sin duda la obsesión de toda la modernidad que, habiendo descubierto, y por lo tanto inventado, la finitud, sucumbió por la misma causa bajo el encanto de su enigma, que la paralizó durante algunos siglos inmovilizándola en el instante infinito de un esfuerzo colosal y sin límite, o más bien sin salida: el instante de una economía total. Ahora bien, las tentativas encarnizadas, desesperadas de darse la vida mediante la fuerza de la vida, de plantear la vida proyectándola más allá de la vida — como vida infinita, vida absoluta, vida pura, que, por la fuerza de una economía desmesurada, repliega su exceso sobre sí misma— determinan toda la historia de la modernidad. La vida-Sujeto, cuya estructura paradigmática y figura han sido sin duda definidas por Hegel, ¿no sería la expresión conceptual ejemplar de la aporía moderna de la finitud? Ella encuentra allí una expresión ejemplar: la vida

³ En este artículo me propongo resumir y sistematizar algunas proposiciones formuladas en mi trabajo precedente, así como formular algunas hipótesis generales, comenzando a experimentarlas y a poner así en ejecución un trabajo futuro. Cf. dos obras que aparecerán simultáneamente en francés: Boyan Manchev, *L'altération du monde. Pour une esthétique radicale* (Lignes, 2009) y *La métamorphose et l'instant. Désorganisation de la vie* (La Phocide, 2009). La noción de metamorfosis representa también el punto de partida de mi programa de investigación en el Colegio internacional de filosofía: *Métamorphoses de la communauté. Vers une ontologie modale*, comenzado en 2004, así como el del seminario *Le corps-événement*, realizado en 2002-2003 en Sofía y en París.

no puede plantearse y economizarse más que por su exceso sobre sí. Para darse a sí, la vida-Sujeto debe excederse: el devenir del Espíritu, la finitud entonces, es sólo un exceso diferido al infinito, hasta el Infinito, el absoluto. Ahora bien, la vida-Sujeto no se da a sí más que en su límite absoluto, en el instante en que, corriendo el último riesgo, se transforma en vida sublimemente depurada. Ella subsana así la grieta abierta en el corazón del ser con la destitución de su gran sujeto trascendente, el garante de la vida eterna, Dios, para abrirse a una economía total: la economía del evento. El evento aparece en ese sentido en primer lugar como el nombre del momento sublime del abandono sacrificial de la vida – el instante absoluto de la revelación, del apocalipsis.

Tal es pues la aporía del fin: para apropiarse el fin, se debe excederlo. ¿Cómo experimentarlo - y cómo pensar el fin entonces? El pensamiento mesiánico ha lanzado una poderosa solución a esta aporía: en particular, la idea de un evento final, que a la vez preserve y exceda el fin, transformándolo en cualquier otra cosa, acumulando su fuerza. Es esa matriz estructuradora del fin la que llamaré aquí *evento-metamorfosis*.

La experiencia moderna de la finitud, ligando el pensamiento de un mundo *acabado*, ha recurrido inevitablemente a la lógica mesiánica, al régimen de pensamiento más elaborado entonces para hacer frente a la finitud del tiempo y en consecuencia del mundo. Indiscutiblemente, en la condición de un mundo acabado el evento, a la vez absoluto y secular, es condenado a grabar la experiencia de la finitud sobre el plan conceptual de la filosofía. Pero si tal posibilidad existe, es porque el evento mesiánico devela una estructura originalmente doble. Teológico en su origen, fue la invención que supuestamente aseguraría la doble posibilidad de lo infinito y de lo finito. Supongamos que el mesianismo judío había promovido la primera tentativa por *estructurar* el fin de modo *ab-soluto*, imponiéndose la tarea de *inyectar* finitud, mediante el inciso de un evento perturbador —la venida del mesías—, en el régimen del ser infinito. A su vez, el cristianismo enfrentó la finitud de manera indudablemente radical. La muerte del dios cristiano, esa *identidad infinita del ser y del Sí* para Hegel, es sin duda el evento estructurador allí: la doble transformación del régimen infinito en régimen finito (la muerte de dios) y, al contrario, del régimen finito en régimen infinito (la resurrección, restablecimiento del régimen infinito). Este evento es el relevo más radical que existe de la finitud. Porque, para que la finitud pueda relevarse de manera radical, debería tomarse a su propia altura: en cuanto finitud *absoluta*, la que no quiere decir nada menos que finitud que hace pedazos el infinito, *finitud infinita*. La muerte de dios *en persona* es, de manera muy evidente, esa interrupción radical del régimen de lo infinito, del mismo modo que la resurrección es el relevo absoluto de la finitud. La venida del mesías y el apocalipsis, el fin de los tiempos y del mundo, no son más que eventos estructuralmente determinados por el evento absoluto de la co-posición

de la finitud y del infinito: la muerte y la resurrección de dios. Ellos son los aplazamientos, la redundancia incluso la tautología del régimen del ser que se agota, aunque constituyéndose, en su momento absoluto.

En los regímenes monoteístas, el evento-metamorfosis es por ende concebido como evento absoluto: la elevación del régimen acabado al infinito significa igualmente el agotamiento de la fuerza metamórfica. La escatología lleva al mundo al *nihil* del cual lo había extraído su sujeto infinito, bajo la forma de la eternidad. El instante escatológico plantea un tiempo vertical, fijo: la eternidad, la negación de toda metamorfosis. El cristianismo parece expulsar así la fuerza metamórfica demoníaca de los antiguos ritos oscuros en su monstruosa jaula de fieras, el infierno. La metamorfosis se ve neutralizada por anticipado, mientras su manifestación única —la metamorfosis sublime de la encarnación, invertida por la metamorfosis de la resurrección— consiste tal vez solo en reducir la fuerza metamórfica en la fijación de lo absoluto, en su intensidad tautológica. Es precisamente este relevo de la metamorfosis —o esa sustitución de la potente maquinaria del relevo de la fuerza metamórfica—, su reducción a un evento transformador singular —absoluto— lo que llamo *lógica mesiánica*, incluso *reducción mesiánica*.

¿Y qué pasa con el evento-metamorfosis en las ontologías modernas de la finitud? Si el evento no aparece nuevamente al final más que para sublimar la finitud, el nuevo absoluto secular que allí acontece, ¿será igualmente una neutralización de la fuerza metamórfica? La reducción perturbadora, la economía del evento, ¿no corre el riesgo de impedir el desencadenamiento del evento en escalas de intensidad múltiples y en vectores proliferantes? Trataré de proponer en principio algunos argumentos a favor de la hipótesis del carácter eventual de las ontologías de la finitud, y, más específicamente, de contribuir a revelar el horizonte eventual del sistema hegeliano, mostrando su proximidad con los pensamientos paradigmáticos del evento del último siglo.

El ser y su exceso. Hegel

¿Estaré equivocado en llamar «hegeliana» *esta estructura*? La estructuración del pensamiento hegeliano sin duda está en deuda con la «lógica mesiánica». Hegel, el faro de la secularización, el pensador de una verdadera revolución de la finitud, aquel que, según Kojève, había reactualizado la estructura del pensamiento judeo-cristiano o mejor, en este caso, cristiano-judío, en el horizonte de la finitud,⁴ invierte de hecho esta estructura mesiánica, inyectándole infinito a la finitud. Así, el Absoluto hegeliano aparece como el infinito bajo un régimen acabado. Evidentemente, el pensamiento hegeliano sobre la historia se estructuró por la reflexión sobre el judaísmo y el cristianismo,

⁴Cf. por ejemplo la siguiente afirmación de Kojève: «la antropología hegeliana es una teología cristiana laicizada» (Kojève, 1980:572-573).

progresivamente reducidos, desde el periodo de Frankfurt, a tipos o momentos opuestos (Cf. Bourgeois, 2003). Sin embargo, aunque confrontándolos y pretendiendo sobrepasarlos, Hegel piensa necesariamente en el interior del lienzo del pensamiento judeo-cristiano. Ahora bien, ¿puede hablarse de una estructura eventual subyacente al sistema total de Hegel? ¿El gran relato del devenir del Espíritu desemboca en una interrupción de tipo eventual, en un relevo eventual?

(Insistamos en que no se trata aquí de un evento histórico empírico, del *Begebenheit*, objeto de la razón histórica, tematizado por Hegel, sino de un *nodo* eventual —de una estructura perturbadora final, exceso del orden del ser. Sin embargo, hay que resaltar la novedad de la concepción de Hegel sobre el evento histórico, que tuvo consecuencias determinantes para la historiografía moderna. El evento no es ni una categoría subjetiva ni un hecho objetivo: es una ruptura del orden del pensamiento a la vez que una transformación objetiva del devenir histórico, un operador perturbador del cambio. Sería evidentemente absurdo no notar en este contexto el rol estructurador de la meditación de Hegel sobre la *weltgeschichtliche Begebenheit* de la Revolución Francesa para el nodo eventual supuesto en la base del sistema hegeliano).

Lanzo aquí aún una hipótesis general: la pregunta sobre el evento es inseparable de la pregunta del *relato*. La estructura eventual debe comprenderse en su tensión, no dialectizable pero constitutiva, con la estructura narrativa, que se supone debe organizar el tiempo, y por consiguiente con la relación finito-infinito. No se puede comprender la lógica mesiánica de la filosofía moderna según Hegel sin abordarla desde la perspectiva de una *narratología filosófica*. Si la matriz de la estructuración filosófica de la finitud del mundo supone necesariamente un elemento perturbador, el continuo que interrumpe es un continuo narrativo: *el evento es el corte del continuo narrativo*.

En la perspectiva de la antropología cultural, el paso o mejor el salto de la fábula mítica (el *mythos*) a la narración en el sentido correcto del término aparecería como una transición del ritmo cíclico del mito al movimiento sobre el eje teleológico, que resulta en la verticalidad de lo sagrado, en la revelación de la verdad. Lo que llamamos narración sería entonces una invención greco-judía, gobernada por el pensamiento griego de la manifestación y la tradición monoteísta abrahámica, que supone el mundo atemporal de lo divino de la misma manera que el finalismo apocalíptico y la espera mesiánica. En el campo de los estudios literarios la obra de Frank Kermode *The Sense of an Ending* (1967) siempre se impone. Kermode afirma allí que el *architexto* apocalíptico es constitutivo de la ficción literaria y de la novela en particular. No obstante, debe señalarse que la tesis de Kermode está influenciada también por la teoría de las *revoluciones científicas* de Kuhn, lo que demuestra, de manera sintomática, una determinación contraria: la tesis del lienzo escatológico de la ficción narrativa moderna y de la novela en particular está a

su vez determinada por un evento estructurador para la experiencia moderna del tiempo: el evento de la Revolución. De cualquier forma, no se trata aquí tanto de un *architexto* en el sentido de Genette, sino de un momento estructural constitutivo de la narración misma. Si el «origen» de la narración está ligado a la tentativa de acceder a la verdad trascendente y el final de la narración echa mano de la intensidad escatológica, entonces la pregunta sería la siguiente: ¿en qué se convierte la narración después de la «caída de Dios» y por tanto de la idea del Apocalipsis, línea de demarcación de la vida eterna, instante de paso al régimen vertical de la verdad? (Esta pregunta invierte de hecho la suposición de Kermode.) ¿Cómo alcanza la narración su límite en consecuencia? ¿Y qué pasa en ese límite? Esas preguntas conciernen evidentemente a la problemática (hegeliana) de la secularización, retomada por varios pensadores a lo largo del último siglo, y que se reduce a la tesis: el mundo secular de la modernidad no es otra cosa que el logro del mundo cristiano, en la medida en que lo trascendente se ve encarnado en el mundo de aquí abajo, o, dicho de otra manera, en que la encarnación ha ido hasta el extremo. Y sin embargo nuestras preguntas van al encuentro de dicha tesis.

Podemos decir que toda la literatura narrativa moderna, y en primer lugar sus géneros emblemáticos, la novela y el relato —géneros ejemplares de la experiencia de la finitud—, se ha construido como respuesta a esas preguntas. Pero han determinado igualmente la estructura de las obras mayores de aquel que, en Jena, frecuentaba los románticos sin llamar mucho la atención, Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Hegel supo apropiarse y ejemplificar esa estructura narrativa profunda, fundando sobre ella el edificio del sistema del Espíritu y traducirla de este modo bajo un régimen conceptual. Aquí, he visto no solo lo que la lingüística llama según Hjelmslev el *plano del contenido* sino igualmente el *plano de la expresión* de las obras principales de Hegel. ¿Sería inoportuno afirmar que, desde *La fenomenología del espíritu* hasta *La estética*, las obras magistrales de Hegel se estructuran como narración? Ahora bien, si el gran relato hegeliano del devenir del Espíritu se inscribe por sí mismo en una lógica cristiana o al menos «greco-judeo-cristiana», sería sobre todo en la medida en que está elaborado bajo una forma narrativa (entendemos la *forma narrativa* en un sentido amplio, no sólo en el sentido de la ficción literaria, sino igualmente del relato histórico, de la organización histórica del tiempo eventual, y en consecuencia, en la perspectiva hegeliana, del proceso de la conciencia histórica). Notamos en principio que el esquema dialéctico se encuentra, de manera sintomática, al unísono de la estructura narrativa elemental que podemos deducir de la obra de A.-J. Greimas, bajo la forma del siguiente trinomio: *ruptura del contrato — acción — restablecimiento del contrato*, donde el restablecimiento del contrato no es jamás un retorno al estado original, una restitución, sino siempre un nivel de estabilidad morfológica superior, que abre por ende la posibilidad de exceso

y de metamorfosis del régimen de estabilidad preestablecida. Elaborado como relato, por el encadenamiento y el ritmo de las rupturas y de los relevos sucesivos, el sistema hegeliano desemboca inevitablemente en el límite de la estructura narrativa (el *restablecimiento del contrato* que se presenta bajo la forma del retorno de la razón a sí, del espíritu que se sabe espíritu), que aparece siempre como un evento disruptivo. El relato hegeliano termina mediante un verdadero evento —la realización del Espíritu absoluto— cuya intención y expectativa han orientado de hecho toda la construcción conceptual sobre el vector narrativo. Así, ese evento sucede al evento escatológico: tiene todos los rasgos de un evento disruptivo, perturbador. El Saber absoluto en el que el Espíritu comprende su concepto es una revelación, por tanto un apocalipsis: una revelación de la verdad última. Evidentemente, esta estructura tiene como fin sostener la temporalidad del origen del régimen onto(teo)lógico: sin el evento, la construcción del ser —el tiempo— se desmoronaría. El tiempo vertical del evento es el eje perpendicular del tiempo del mundo: la intensidad por la cual el ser se ajusta a sí mismo. «[El] espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo tan extensamente que no *concibe* su concepto puro, es decir, no elimina el tiempo», según las palabras de Heidegger (*Ser y tiempo*, § 82, trad. E. Martineau). Es justo esta *eliminación* del tiempo la que ejemplifica la estructura escatológica de la realización del Absoluto. Heidegger, quien comenta en detalle esta operación en el penúltimo párrafo de *Ser y tiempo*, para oponerle su tesis de la temporalidad *extática* originaria del Ser, tiene sin duda el gran mérito de demostrar el carácter eventual de la categoría de Absoluto en la *Fenomenología*, y de traducirla así bajo un modo eventual, es decir, de vincularla directamente a la cuestión principal de la filosofía contemporánea, la cuestión del evento. (El vínculo entre el *Ereignis* que anuncia el fin de la historia del ser y el Absoluto hegeliano se señaló y debatió desde la presentación de la conferencia «Ser y tiempo» de Heidegger en 1962. Es Jean Beaufret, en el contexto del seminario sobre «Ser y tiempo», quien trazó el vínculo así como el contraste entre los dos conceptos, que se puede resumir en la siguiente ecuación: Absoluto / Ereignis = Infinito / Finitud [la relación entre Absoluto y Ereignis equivale a la relación entre Infinito y Finitud]. A su exposición le siguió una discusión en torno a la siguiente pregunta: «¿la entrada en el advenimiento significa el fin de la historia del ser? Parece que hay allí una analogía con Hegel, que sin embargo conviene ver sobre el trasfondo de una diferencia fundamental» (Heidegger, 2005:257-260).

Indiscutiblemente, el nodo eventual prefigura también la estructura del relevo hegeliano y en consecuencia la unidad elemental de su relato del devenir del Espíritu. Y si esa prefiguración estructural del relevo es una metamorfosis, entonces el relevo hegeliano no sería a pesar de todo, en la medida en que comienza por el final, en que no es más que el eco retroactivo de la síntesis de

lo Absoluto: no es el evento lo que pone fin al relato, es precisamente el evento final el que abre, en retrospectiva, la posibilidad del relato, del devenir del sentido. Así, el evento final en Hegel es evento de la negatividad constitutiva. (Para responder a la pregunta del «origen» de la negatividad —libera ella de la conciencia absoluta o bien es lo contrario, pregunta discutida igualmente por Beaufret en el marco del seminario sobre «Ser y tiempo»—, debe pasar entonces por el examen de la estructura del nodo eventual). El evento de la consumación del ser—del devenir del Espíritu—, la negación de la negación final es el relevo —la metamorfosis entonces— de todo el régimen terminado, el régimen del devenir. Mientras agota la fuente, dándole su verdad, el evento se abre al recurso infinito. El ejemplo paradigmático de esto está confirmado por la *Fenomenología*. En esas últimas páginas el nuevo comienzo se inscribe estructuralmente en el instante absoluto de la terminación: «Si entonces ese espíritu, que parece partir de sí solamente, recomienza su cultura desde el principio, al mismo tiempo comienza en un nivel más elevado» (Hegel, 1993:694). Y sin embargo, el retorno, de apariencia tautológica, del Espíritu a sí en la espiral del recomienzo, es *espaciado*, en el momento de su *último devenir*, la Naturaleza, por la fuerza contingente del evento: «Saber su límite significa saber sacrificarse. Ese sacrificio [Aufopferung] es la exteriorización en la cual el espíritu presenta su acto de alcanzar el espíritu en la forma del evento *contingente libre* [in der Form des *freien zufälligen Geschehens*] » (Hegel, 1993:693). El fin es el límite que se abre al infinito. El evento que corta la fuente abre el infinito del recurso. ¿*Die Schädelstätte des absoluten Geistes, el calvario del Espíritu absoluto* será seguido de la apoteosis de su resurrección? El evento se presenta así como fundamentalmente económico —por tanto benéfico, incluso si su economía no es otra que la del gasto sacrificial; es a la vez determinado por la fuerza formadora del Espíritu e indeterminable, contingente y libre. La metamorfosis del evento —la reducción mesiánica de la metamorfosis— y el evento *de* la metamorfosis, se tocan así mutuamente, sin taparse.

Ahora bien, el evento absoluto, a la vez fundamento e interrupción del ser, concentración totalizadora del sentido, se presenta a fin de cuentas como una reducción absoluta. Ya que, si el sentido del mundo es planteado por un devenir total, ¿qué hay de la entropía irreversible y de la multiplicidad irreductible de los eventos que *son* la materia del mundo? A fuerza de pensar en los eventos históricos que marcaron la *Fenomenología* —en el advenimiento del Imperio sobre las hogueras de la Revolución—, no se puede no exigir dejar abierta la posibilidad de la irrupción imprevisible del motín, de la invención y de la institución de una comunidad-en-el-evento que sabrá crecer sin sombra mesiánica, de la persistencia del evento Revolucionario o del evento-Revolución en cuanto anarquía o democracia absoluta, que corta los caminos hacia atrás hacia su relevo en

Imperio. El devenir imperial del Espíritu o bien la revelación extática del ser bajo el modo de cualquier nuevo Imperio deberían hacerse imposibles por siempre: esa es ahora y siempre la tarea de la filosofía.

La excepción y el cambio. Badiou

La reducción mesiánica, tal como opera en el seno del sistema hegeliano, ¿revela el inconsciente ontoteológico de las ontologías modernas de la finitud? El evento de la filosofía post-hegeliana, ¿se muestra a la manera de *Ereignis*, como el *topos* paradójico de la finitud infinita? El evento terminado que interrumpe el orden del ser, ¿proviene de la filiación mesiánica? Las ontologías modernas de la finitud son ontologías eventuales por excelencia: esa es al menos la hipótesis que gobierna este texto. En incontables casos el evento, la categoría determinante del pensamiento contemporáneo, está bien nombrado como tal. Ahora bien, ¿sería exagerado decir —entonces digamos que sería una legítima exageración— que el Absoluto hegeliano, el Eterno retorno de Nietzsche, el *Ereignis* heideggeriano, la violencia divina o la venida del mesías benjaminiano, el fin de la historia kojéviano, el evento deleuziano, derridiano o incluso badiouiano, entre otros conceptos y figuras que han rastreado la historia del pensamiento moderno, mantienen todos relaciones complejas con la estructura perturbadora del evento mesiánico?

Esa confrontación de las corrientes filosóficas de pensamiento irreductibles unas a otras, a menudo incompatibles entre ellas, es inevitablemente reductora. No obstante, parece susceptible de garantizar la posibilidad de una *inflamación crítica* de los síntomas y, en consecuencia, la deducción de una característica común. Aventuremos, pues, una presentación esquemática de tipo estructural, cuyas ontologías negativas serían las variaciones: El evento último transforma el orden del ser de fondo, de manera que éste aparece al final como el resultado o más bien como el efecto de esa transformación. La transformación llega entonces al final, a partir del fin. El final transformador se presenta así como único momento constitutivo del orden del ser. Ese orden es entonces presentado de manera retrospectiva; diríase que la vieja fórmula escolástica retoma aquí sus antiguos derechos: el fin es el comienzo. Ello supone que, por la fuerza del movimiento transformador, el régimen ontológico *se abre*; y el nombre de esa apertura no sería otro que el infinito de la finitud, la nueva y última condición del devenir del ser. Sin embargo, para *ser*, para que el ser *sea*, debe apoyarse en su límite, basarse directamente en su negatividad. Estando vacío el comienzo, su trayectoria no es reversible. Sin simetría metafísica alguna, no queda más que el fin como horizonte, es decir, como límite. El fin —el horizonte del ser acabado. Ahora bien, el fin no se concibe ni como un límite ni como un paso del límite, incluso como un pasaje-límite, sino como una fuerza perturbadora

y transformacional. El fin es la transformación misma, el cambio del modo del ser. El evento último se presenta como metamorfosis radical. El ser no es pensable pues más que a partir de su realización que es al mismo tiempo su interrupción, la transformación radical de su intensidad:⁵ la verdad de la ontología se entrega a su límite.

Así, en las ontologías eventuales la dualidad del ser y de su exceso parece ser el efecto de una economía, incluso radical, de la finitud. El infinito de la finitud no puede plantearse más que por un exceso constitutivo. Pero el exceso sólo sirve, a fin de cuentas, para refundar el régimen ontológico infinito en su misma destitución, directamente la falla de la finitud: la finitud rebasa el infinito; la finitud plantea el infinito. El instante de ese exceso es el evento-metamorfosis.

* * *

¿Qué hay entonces de la posibilidad de un evento que no es *fundador*? ¿Un evento que enlaza series eventuales sin modalizar una sustancia, sin *digerir*, como el sujeto, el devenir eventual, sin transformar la sustancia en sujeto («Ese devenir presenta un movimiento lento y una sucesión de espíritus (...) que el Ser debe atravesar y digerir esa riqueza total de su sustancia» Hegel, 1993:693)? Mi pregunta es entonces: ¿se puede vivir la experiencia de la finitud sin convertirla en evento absoluto —sin relevar, por la fuerza de la economía de la intensidad eventual, el exceso de la vida, su gasto irreversible, en infinito del horizonte del sentido, de la salvación, de la acumulación de los bienes y *del* bien según la exigencia de la lógica económica del proyecto? ¿Se puede pensar la posibilidad de un evento singular que no sería suspensión de cualquier otra singularidad y por ende, necesariamente, un nuevo absoluto? Un evento que no sería económico, que no sería ni recomienzo ni re-curso[fuente] del ser, ¿sería posible? En dos palabras, ¿cómo rebasar la lógica mesiánica? Esa pregunta-límite no es la pregunta de la metamorfosis ontológica, sino la de la ontología de la metamorfosis.

Una cesura tajante separa las filosofías contemporáneas de las ontologías negativas de Hegel o de Heidegger. En Deleuze y Badiou así como en Derrida, no se trata en modo alguno de un evento único, de un Último evento, *Absoluto* o *Ereignis*, que suprime y/o re-instaura el orden del ser. Se trata al contrario de una multiplicidad de eventos, que no tejen más que un tejido de fisuras, de interrupciones del orden del ser, y que constituyen entonces un régimen alternativo e irreductible al del ser. Esa multiplicidad irreductible —*múltiplo extraordinario* en el idioma matemático de

⁵ Al trasponer la estructura eventual de un modo epistemológico, el matemático René Thom ha tratado de ejemplificarla y de unificar bajo un modelo común, el de la *teoría de las catástrofes*, las múltiples variaciones de esta estructura interruptora y transformacional. Thom define la *catástrofe* como «ese salto brutal que permite al sistema subsistir cuando normalmente debería dejar de existir» (Thom, 1980:86). Esa definición es reveladora de la estructura eventual que constituye el objeto de este análisis.

Badiou— supone no solo superficies ópticas modulables trazadas por vectores proliferantes y no esquematizables que instituyen en su diseminación verdades singulares pero igualmente un estatus diferente del tiempo y del movimiento frente a Hegel pero también a Heidegger, que queda siempre por examinar en su complejidad. Se plantea entonces la pregunta de saber si ese régimen alternativo funciona como excepción o exceso del orden del ser, en otros términos si está gobernado siempre por una lógica mesiánica. Se roza así una cuestión fundamental: la de la *dinámica* del ser.

Para abordar el destino contemporáneo del evento, partiré del caso ejemplar de Alain Badiou. Ahora bien, incluso la crítica radical de Badiou sobre el pensamiento de la finitud no está, al parecer, eximida de ciertos aspectos de la herencia mesiánica. En la medida en que Badiou elabora un régimen de pensamiento doble en el que la ontología, «la ciencia del ser en cuanto ser» es completada por otro dominio, que no se reduce a ello y aparece como una especie de *otro* del ser, su pensamiento ontológico no está protegido, tampoco ella, de la lógica mesiánica. Por supuesto, el «otro» del ser en Badiou es el evento. El evento aparece como ruptura, excepción del orden del ser, no exento completamente de la retórica de lo irrepresentable propia del *Ereignis*. Es así como Badiou habla del evento en el marco de un análisis crítico de la ontología spinoziana: «Spinoza, que excluye todo evento prohibiendo el exceso, el azar y el sujeto, opta absolutamente por la figura axiomática»; «Hace falta, para explicitar ese anverso de lo matemático, o ese reverso, una categoría fundadora, que se exceptúa del «hay», o lo enriquece. Es exactamente allí que debería ir lo que según otros he denominado «evento». El evento es también lo que funda el tiempo, o mejor, evento por evento, tiempos» (Badiou, 1998:74, 92). Para Badiou unos años después de *El ser y el evento* la matriz de la categoría de *evento* supone entonces el esquema de la *excepción* y del *exceso*.

Algunos lectores prudentes de Badiou no han tardado en señalar en ese esquema el riesgo de un acercamiento dudoso con el pensamiento religioso (Cf. Žižek, 1999, así como los textos de Bensaid, 2008 y de Meillassoux, 2008), tematizado además de manera explícita por Badiou en *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997) pero también en el *El ser y el evento*. Insistamos sin embargo en el hecho de que, en el panorama de la filosofía contemporánea, Badiou no tiene igual en la renuncia obstinada y consecuente a la estructura narrativa, y en consecuencia a la narración filosófica a la hegeliana. Su virulenta crítica de lo que él llama el *poema*, que es para él el modo filosófico dominante en la línea de Nietzsche y de Heidegger, la crítica, a la manera de Nietzsche o de Wittgenstein, de la ficción poética de los conceptos, de la *figura* del concepto, sería igualmente una crítica del modo narrativo de la ficción filosófica, del *orden del relato* filosófico. Sin embargo, existe más de un argumento a favor de la suposición de rol ineludible del modo narrativo, del relato, para la estructuración de la experiencia y del tiempo. El

escepticismo y la prudencia wittgensteiniana y badiouiana en lo que respecta a la ficción y a la narración, ¿no son demasiado severos? ¿No habría que, antes de rechazar el relato, plantear una pregunta crítica preliminar: cuál(es) relato(s)?

Sin embargo, se observa un desarrollo significativo de la concepción del evento de Badiou. En *Logiques des mondes* (2006), seguido del *Second manifeste pour la philosophie* (2009), la cuestión del *cambio* aparece como tema central. Sin duda hay buenas razones de orden conceptual y estructural para que eso sea así: si el evento es una excepción del orden del ser, entonces la cuestión de la *dinámica* y de la efectividad del ser se mantiene siempre abierta. Badiou orienta progresivamente la categoría del evento hacia el horizonte del cambio, destinado a suplantarlo del exceso; se puede ir tal vez hasta decir que a partir de *Logiques des mondes* el exceso es en adelante entendido como cambio. Una progresión hacia la *mutación ontológica* se opera así entre *El ser y el evento* y *Logiques des mondes*: de la concepción del evento como excepción del ser hacia la concepción del evento como *cambio* verdadero.⁶ No obstante, la cuestión del cambio se trata explícitamente siempre en *Logiques des mondes* como cuestión supernumeraria con respecto al ser, inmóvil según la tesis parmenideana originaria, confirmada por Badiou: «el pensamiento del cambio, o de la singularidad, no es ni ontológico ni trascendental. El ser, en cuanto ser, es multiplicidad pura. En este aspecto, es absolutamente inmóvil, conforme a la potente intuición originaria de Parménides» (Badiou, 2006:377). La ontología insiste en ser el reino parmenideano, mientras que se asigna otro dominio a Heráclito, el de «el ser allá, o del aparecer, o de los mundos» (Badiou, 2006:16). ¿Es eso suficiente (para Heráclito, para nuestros otros heracliteanos)? Esa separación de «dominios» sin duda amerita un amplio análisis crítico que supera de lejos el propósito de este ensayo. Retengamos por el momento la conclusión siguiente: existen dos posibilidades de abordar el exceso del ser, constitutivo del ser, y del cual el ser sería el modo según Heidegger.⁷ De un lado, la lógica de la excepción; de otro lado, la lógica del cambio, o de la transformación. Nosotros los otros heracliteanos insistimos.

Transformar la transformación: por una ontología de la metamorfosis

A la pregunta de partida: «¿Cómo pensar el fin?», viene a sumarse aquí otra pregunta a manera de respuesta: «¿Cómo pensar sin fin?».

⁶ Aquí se ve cómo Badiou mismo comenta esta transición: «Sin embargo, no basta esta caracterización ontológica de la excepción que sostiene el cambio. (...) En la época, en efecto, al no disponer de alguna teoría del ser allá, pensaba que era posible una caracterización puramente ontológica. (...) Se verá que puedo en adelante identificar fundamentalmente "sitio" y "multiplicidad eventual" —para evitar así las aporías de la dialéctica entre estructura e historicidad—, y que economizo cualquier recurso a una misteriosa nominación. Por otra parte, en lugar de la oposición rígida entre situación y evento, despliego los matices de la transformación, desde la móvil inmóvil modificación hasta el evento propiamente dicho, pasando por la neutralidad del hecho» (Badiou, 2006:381).

⁷ «El ser sería un modo del Ereignis, y no el Ereignis un modo de ser» (Heidegger, 2005:221).

Pensar, pues, el exceso del ser no según una lógica de la excepción —es decir, de la negatividad—, sino según una lógica de la metamorfosis: esa es nuestra tarea hoy. Avanzaremos así, entre Marx y Heráclito, por la vía de una ontología radical. Voy a intentar, imaginándola, darle un nombre previo, después de Jean-Luc Nancy, el de *ontología modal*⁸ o de *ontología de la metamorfosis*. Con la ontología de la metamorfosis, se trata de pensar la metamorfosis como el régimen ontológico mismo: de transformar la metamorfosis del evento en evento de la metamorfosis, lo que significa nada menos que disociar radicalmente la metamorfosis del plano eventual. No pensar la metamorfosis como una fuerza eventual del ser, sino como su sola «sustancia». Pero, la *metamorfosis* es algo totalmente distinto a un flujo igual y homogéneo, en otros términos, algo totalmente distinto a una sustancia. La suposición de un pensamiento de la metamorfosis es irreconciliable con el pensamiento de la sustancia. Su descripción más fiel sería una *dinámica* de singularidades —*lo que hace un mundo*, y nada menos.

Ahora bien, pensar la metamorfosis quiere decir en principio pensar el mundo: transformarlo. Es en Marx que la metamorfosis del mundo se transforma por sí misma, convirtiéndose en inmanente al mundo. El hombre aparece como el modo acabado de la dinámica transformadora, inmanente al mundo, de la *praxis* transformadora y a fin de cuentas creadora del mundo. Se diría que un pensamiento spinozista de la fuerza y de los modos encuentra aquí el modo totalizador del devenir de la Historia para sobrepasar la dialéctica del ser y de su exceso. No la metamorfosis del evento para terminar con el mundo: tampoco la cuestión ni la tarea de la filosofía. Al contrario, si el evento deviene inmanente al mundo, es precisamente como metamorfosis del mundo: no la metamorfosis que sobrepasa el mundo para plantearlo/anularlo sino la metamorfosis que es su exceso inmanente. El solo evento será pues el evento del devenir mismo: el evento-devenir de la metamorfosis-evento, sin *telos* —sin el *Ziel*, que trasciende siempre y orienta el devenir del Espíritu —, *sin fin entonces*.⁹

Hoy lo sabemos: el mundo, «nuestro» mundo vive una transformación radical y puede ser irreversible. El mundo se altera ante nuestros ojos. Supongamos sin embargo que ese movimiento de transformación integral le da una oportunidad inesperada a la filosofía, la oportunidad de reabrir el horizonte ontológico de lo político —no para abatirlo sobre sus antiguos fundamentos ontológicos, sino

⁸ Tomo esta expresión de *Corpus*: «Aquí, la ontología es *modal* —o modificable y modificadora— de manera esencial, completa y exclusiva» (Nancy, 1992:48).

⁹ Herbert Marcuse, en su tesis escrita bajo la dirección de Heidegger, pensó la movilidad, concebida como transformación, en cuanto modo ontológico del ser hegeliano (cf. Marcuse, 1972). Sin embargo, en Hegel esta movilidad es siempre teleológicamente administrada, y por ende «cerrada».

para sincopar el ritmo del pensamiento sobre el mundo mediante una dinámica política. En la época del descrédito del proyecto de transformación del mundo —la época *post-transformacionista* que es al mismo tiempo la época de una transformación quizás irreversible de

nuestro mundo—, reafirmar la praxis transformadora de la filosofía. Allí donde las fuerzas de la nueva reacción engullen cada día más la fuerza de transformación para someterla a los imperativos del «crecimiento», que han comprometido la alteración de nuestro mundo, la transformación de la transformación es nuestra tarea: filosófica, política.

Bibliografía

- Badiou, Alain. 2009. *Second manifeste pour la philosophie*. París: Fayard.
- Badiou, Alain. 2006. *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*, París: Seuil.
- Badiou, Alain. 1998. «L'ontologie fermée de Spinoza», *Court traité d'ontologie transitoire*, París:Seuil.
- Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París: PUF.
- Bensaid, Daniel. 2008. «Alain Badiou et le miracle de l'événement» publicados por el sitio del seminario «Marx au XXIe siècle : l'esprit & la lettre » (<http://www.marxau21.fr/>).
- Bourgeois, Bernard. 2003. *Hegel à Francfort. Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, París: Vrin.
- Hegel, G.W.F. 1993. *La phénoménologie de l'Esprit*, París: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 2005 [1966; 1976]. «Temps et Être», *Questions III et IV*, París: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 2005 [1966; 1976]. «Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et Être"», *Questions III et IV*, París: Gallimard.
- Kojève, Alexandre. 1980 [1947]. *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard.
- Nancy, Jean-Luc. 1992. *Corpus*, París: Métailié.
- Marcuse, Herbert. 1972. *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, París: Éditions de Minuit.
- Meillassoux, Quentin. 2008. «Histoire et événement chez Alain Badiou», publicados por el sitio del seminario «« Marx au XXIe siècle : l'esprit & la lettre », (<http://www.marxau21.fr/>).
- Thom, Rene. 1980. *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, París: Christian Bourgeois.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject*, Londres: Verso.