

Artículos

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.19367>

JULLIEN / BADIOU**O AMOR ENTRE O EVENTO E A DESCOINCIDÊNCIA***JULLIEN / BADIOU**The love between the event and de-coincidence**JULLIEN / BADIOU**El amor entre el acontecimiento y la descoincidencia***Daniel Michelow***(Universidad Católica del Maule, Chile)**dmichelow@ucm.cl***Javier Agüero Águila***(Universidad Católica del Maule, Chile)**jaguero@ucm.cl***Guillermo Méndez***(Universidad Católica del Maule, Chile)**guillermo.mendez@alu.ucm.cl*

Recibido: 26/08/2024

Aprobado: 01/02/2025

RESUMO

O artigo que se segue propõe refletir sobre a noção de "amor" a partir da obra de dois filósofos franceses contemporâneos: Alain Badiou e François Jullien. Para o efeito, o texto divide-se em três partes centrais. A primeira procura descrever, de uma forma geral e como base histórica, os antecedentes do amor no pensamento grego antigo. Na segunda parte, e a partir da obra de Badiou, o amor será entendido como um acontecimento e, por extensão, na sua coincidência com formas políticas. Em terceiro lugar, as reflexões de Jullien sobre a palavra des-coincidência e a questão do amor como zona de desencontro do nosso mundo. Por fim, algumas considerações serão deixadas a circular, à guisa de conclusão, em torno de um modo singular como o fenômeno do amor aparece nos dois pensadores.

Palavras-chave: filosofia contemporânea. Badiou. Jullien. evento. descoincidencia.

ABSTRACT

The following article proposes to think the notion of "love" from the work of two contemporary French philosophers: Alain Badiou and François Jullien. In order to account for this, the text is divided into three central parts. The first seeks to describe, in a general

way and like as a historical background, the antecedents of love present in ancient Greek thought. In a second moment, and from Badiou's work, love will be understood as an event and by extension in its coincidence with political forms. Thirdly, Jullien's reflections on the word de-coincidence and the question of love as a zone where our world is not-adjusted. Finally, some considerations will be left circulating by way of conclusion around a unique way in which the phenomenon of love appears in both thinkers.

Keywords: contemporary philosophy. Badiou. Jullien. event. de-coincidence.

RESUMEN

El siguiente artículo propone pensar la noción de “amor” a partir del trabajo de dos filósofos franceses contemporáneos: Alain Badiou y François Jullien. Para dar cuenta de lo anterior, el texto se divide en tres partes centrales. La primera busca describir, de manera general y como sustento histórico, los antecedentes del amor presentes en el pensamiento griego antiguo. En un segundo momento, y desde la obra de Badiou, se entenderá al amor como acontecimiento y por extensión en su coincidencia con las formas políticas. En tercer lugar, aparecen las reflexiones de Jullien en torno a la palabra des-coincidencia y la pregunta por el amor como una zona en donde nuestro mundo queda desadaptado. Finalmente, se dejarán circulando algunas consideraciones, a modo de conclusión, en torno a la forma única en que el acontecimiento del amor aparece en ambos pensadores.

Palabras clave: filosofía contemporánea. Badiou. Jullien. acontecimiento. descoincidencia.

1. El amor como Eros

Si en este artículo proponemos una reflexión sobre el amor desde la mirada de dos autores contemporáneos, consideramos que más allá de esta mentada “contemporaneidad” será siempre necesario recuperar –de modo preliminar y breve (casi como un impertinente y pretensioso prolegómeno)– lo que el pensamiento griego nos hereda sobre el amor mismo. En este sentido, nuestra intención no pretende ser una nueva constatación de que el amor estaría en el corazón de la elaboración clásica, sino que apuntamos a una cierta justicia con tal ideario, el que no podría ser descartado no importa cuál sea el esfuerzo o impronta filosófica que se persiga. Lo anterior, en el entendido de que si ensayaremos una escritura del amor, ahora, desde el “pensamiento contemporáneo”, lo hacemos asumiendo una tradición que se incorpora de forma crítica y sistemática a dicho instante filosófico.

Es en esta línea que la larga y compleja relación –desde los griegos hasta nuestros días– entre amor y vida, está sujeta a las enormes y cambiantes fuerzas históricas que la claman para sí y pretenden determinarla, pues intuyen que, en ella, en esa reunión, está en juego de manera radical el misterio entre lo singular y lo colectivo.

No se persigue en este trabajo dar cuenta de manera acabada del análisis histórico de dicha relación. Esto requeriría un espacio de elaboración mucho mayor. Sin embargo, es necesario recalcar al menos tres momentos de su desarrollo temprano que le prestarán sustento histórico y punto de partida al presente análisis. En primer lugar, cabe mencionar las primeras concepciones del amor en cuanto Eros en el mundo griego. Tanto en *La Teogonía* de Hesíodo como en *La Odisea* de Homero –ambas datadas por lo general en el siglo VIII a. C.– se le describe como una deidad primordial, presente en el origen mismo del cosmos, nacido del huevo puesto por la noche. Hesíodo nos indica que

[...] antes que todas las cosas fue Caos. Después Gea la de amplio pecho. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos (1978, p. 120).

Este Eros primordial era el encargado de la atracción de lo vivo. Lo vivo es ahí la mera vida o *zoe*, pero comprendida en su total unidad. En segundo lugar, ya en el inicio del periodo clásico griego, se le ha

antropomorfizado y transformado en ese dios menor que más tarde será nombrado Cupido por el mundo romano. Este Eros, con la apariencia de un niño perfecto y alado, no es ya un primordial, sino que hijo de Hermes y Artemisa. Él ha dejado de ser la fuerza descomunal que mantiene la totalidad de la vida en su natural unidad. Su lugar de acción es aún la *zoè*, pero ahora comprendida como la vida vuelta hacia sí misma, a sus propios procesos biológicos y desarticulada. Su territorio de acción es el de la pareja, vale decir el de individuos vinculados por una afección común.

El tercer y último momento de esta trama originaria tiene lugar en el apogeo del periodo clásico griego, con el nacimiento de la filosofía en el siglo VI a.c. En este contexto se impone la necesidad de restaurarle a Eros su carácter de “fuerza universal de la naturaleza” (Grube, 1984, p. 182), pues la comprensión del amor como el puro efecto particular entre los seres humanos, le impide su participación como momento estructural en el proceso del conocimiento de lo verdadero, de las ideas.

Así, tanto Platón como Aristóteles, deben hacer ingentes esfuerzos filosóficos para conferirle nuevamente al amor cierta potencia trascendente. Esto es, rescatarlo de su ligadura a la mera vida. Como sabemos por *El Banquete*, este amor renovado entabla un vínculo con la idea misma de la belleza. La fuerza aquí llamada Eros es un momento de la *anamnesis*, la reminiscencia, y por tanto nos pone en contacto con ese mundo más allá del cielo (*hyperuránion tópon*) que no está atado al cambio y por tanto al engaño. En boca de Sócrates nos dice Platón que

[...] quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma. (1988, 210a)

Con el comienzo del pensamiento filosófico el amor recupera su capacidad trascendente que lo resguarda, en cierta medida, de la necesidad del ciclo repetitivo de la mera vida, pero sigue aún caracterizado eminentemente como una fuerza que actúa entre individuos. Por eso deben utilizar Platón y Aristóteles, cuando se quiere hablar de formas colectivas de amor, la palabra alternativa *philia*. Dicho amor, que es a menudo traducido como “amor fraterno” o incluso “amistad”, alude a un compromiso entre ciudadanos, vale decir, a una suerte de relación política en la que se busca el bien común a través de la cooperación. La *philia* constituiría así el sustento para un modelo ideal de comunidad (Benavides, 2019, p. 14).

En el comienzo de la filosofía gana el amor-Eros su habilidad de contactarnos con el mundo de las ideas, en la precisa medida en que pierde su facultad articuladora de colectivos.

Entonces, y a partir de esta rápida revisión por el lugar que ocupa del amor en el pensamiento griego, se considera posible acceder a las visiones denominadas “contemporáneas” sobre el amor propiamente tal. En esta perspectiva es que las nociones de “acontecimiento” en Alain Badiou o de “descoincidencia” en François Jullien, se entenderán como puntos de acceso relevantes para repensar y extender los alcances comprensivos del amor en la escritura filosófica actual.

2. Alain Badiou. El amor y la posibilidad de la filosofía

Es necesario, ante todo, clarificar que el amor en la obra del pensador francés Alain Badiou no juega un rol secundario. No es un tema entre muchos otros que pueda ser tratado tangencialmente o pasado por alto discrecionalmente. El amor en Badiou es una condición de posibilidad del filosofar mismo. En esta dirección, Cristina Marqués indica que “[...] la filosofía de Badiou es efecto de la composibilidad de cuatro tipos de verdades, las que proceden de la ciencia, en especial de las matemáticas, del arte, en especial la poesía, de la política y del amor” (1999, p. 122). La filosofía en el ejercicio de Badiou no tiene la tarea de proponer o establecer una verdad autosuficiente y aislada, sino más bien ejercer el rol articulador entre los modos de generación de verdad, dentro de los cuales se encuentra, como se ha mencionado, el *élan* (impulso) amoroso. Así es posible aseverar que “[...] la filosofía no establece ninguna verdad, sino que dispone un lugar de las verdades.” (Marqués, 2019, p. 19).

El amor en esta forma de comprensión sería un “procedimiento de verdad” y dicha verdad es “[...] sencillamente la verdad del Dos. La verdad de la diferencia como tal.”¹ (Badiou, 2021, p. 29). Es en este sentido que el francés se refiere al amor en términos de *acontecimiento*, pues se trata de una forma fundamental de verdad que irrumpre intempestivamente en la vida humana y que la pone ante experiencias fuera de sus formas de existencia habitual. Este amor-acontecimiento no es por tanto la mera reunión de dos individualidades, ni tan siquiera cuando dicha relación es mediada por el sacrificio² ya que se trata más bien de “[...] construir un mundo desde un punto de vista descentrado en lo que tiene que ver con mi simple pulsión de supervivencia o, mejor, de mi interés” (Badiou, 2021, p. 20). En el amor como acontecimiento deviene verdaderamente el sujeto con el Otro.

Badiou es también claro al declarar que el amor, así como él pretende describirlo, tampoco se identifica por completo o, más bien, puede ser reducido a su dimensión sexual, ya que

“[...] en el amor, el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo, usted está al fin y al cabo en relación con usted mismo, mediado por el otro. El otro le sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, por el contrario, la mediación del otro vale por sí misma. Esto es el encuentro amoroso: usted busca tomar por asalto al otro, para hacerlo existir con usted, tal como es.” (2021, p. 17)

Las relaciones sexuales tienen lugar en el amor, pero no son “sinónimo de amor porque en estas el sujeto está en relación consigo mismo y, por consiguiente, permanece en su narcisismo” (Consuegra, 2023, p. 13). Esta descripción preliminar, efectuada negativamente, vale decir, en torno a aquello que no es el amor, nos puede llevar a la siguiente aseveración: el amor es un Dos que desafía el egoísmo y por tanto se alza como un acto de resistencia con un valor de acontecimiento que sobrepasa y va más allá de la dimensión que puede establecer la mera pareja, pues tal asociación, sigue teniendo lugar en la esfera de lo individual.

2.1. Elogio del amor: hacia un amor más allá de la vida individualizada

El amor, en el corazón de la modernidad, permanece atado a la vida individual, incluso cuando los planteamientos más relevantes sobre su naturaleza parecen recorrer sendas novedosas e incluso radicalmente diversas entre ellas. El propio Badiou indica que la meditación Moderna sobre el amor se encuentra en una gran tensión desde la que se interpretan sus polos (2021, p. 13). Los representantes eminentes de esta tensión serían –para el francés– Kierkegaard y Schopenhauer, pues en el primero es visto el amor como un compromiso con lo absoluto, la forma insigne de la trascendencia, mientras que en el segundo como la trampa que ha perpetuado la existencia de la especie humana que, para el alemán, debería haber sido ya completamente desechara.

La escisión puede, por tanto, ser descrita por un lado como una apología del amor muy próxima al *élan* religioso. El fenómeno es descrito en Kierkegaard incluso como “estudios supremos de la experiencia subjetiva” (Badiou, 2021, p. 14). En su contraparte aparecería como una “extravagancia natural del sexo” (Badiou, 2021, p. 15).

Esto quiere decir, finalmente, que en la gran tensión que se ha detectado en la tradición filosófica moderna, lo que estaría verdaderamente en juego es, por una parte, la trascendencia que el amor podría permitir o bien, por otra parte, la atadura radical al infinito ciclo biológico, pero en ningún caso estaría en juego una posible salida del ámbito de la vida individualizada. En ambos casos no se propondría una comprensión alternativa del amor que pueda desplegarse desde formas de vida que se entiendan en torno a la comunidad y a una experiencia verdadera de la alteridad.

¹ Consuegra, parafraseando la definición contenida en *La cuestión del ser hoy*, apunta que: “El Otro con mayúscula es lacaniano y se refiere a otro múltiple, inconsistente, que figura en el acontecimiento y se expresa a través de él” (2023, p. 4).

² Oblación o sacrificio son definidos específicamente por Badiou del modo siguiente: “Deposición de lo Mismo en el altar de lo Otro” (2015, p. 243). Vale decir que no se realiza ninguna transacción en la que se complemente o suplemente el uno por el otro.

Sin embargo, es el propio Badiou quien detecta un fundamento distinto, quizás oculto, del amor en el origen de la filosofía. El filósofo hace una particular interpretación de la doctrina platónica al decir que en el *élan* amoroso ahí descrito, está contenido un germen universal, pues en el encuentro *erótico* de dos seres humanos, se puede aprehender “[...] que podemos experimentar el mundo a partir de la diferencia y ya no solamente de la identidad.” (Badiou, 2012, p. 15). Vale decir, que oculto bajo la doctrina platónica de la trascendencia individualizada, se encontraría un elemento que posibilitaría, a su vez, una experiencia verdadera de la otredad.

Esta lectura de Platón nos permitiría una interpretación distinta del acontecimiento-amor del que la recepción de la tradición filosófica ha entregado. Platón, como el mismo Badiou indica, sería la primera intuición de que a través del amor “[...] el mundo puede experimentarse desde el punto de vista de la diferencia. En esto tiene validez universal, es una experiencia personal de la universalidad posible y es filosóficamente esencial, como Platón intuyó, en efecto, antes que nadie” (2021, p. 16).

En la medida en que el amor –como pretende Badiou– pueda ser comprendido desde la diferencia, y por tanto la otredad, se produce un giro que parece no haber sido percibido, ni en el origen del pensamiento filosófico, ni tampoco en la modernidad.

Esta idea de Badiou presenta semejanzas, al menos respecto del recinto conceptual en el que se instala, con otro autor del siglo XX: Emmanuel Levinas. El lituano es traído a colación pues su caracterización de la relación del amante con el amado está, precisamente, determinada como la cualidad misma de la diferencia. Ambos autores, Levinas y Badiou, parecen estar así sintonizados en una clave común de análisis, pero es el mismo Badiou quien rápidamente sale al paso para aclarar que en ningún caso pretendería él impulsar un olvido de sí mismo en pos de la experiencia del Otro o, finalmente, de lo totalmente otro, de Dios por tanto, como sí lo haría Levinas.

Se debe notar entonces que a pesar de que Levinas (2002) utiliza el concepto de “diferencia” (p. 208) en su propia descripción del amor, es una diferencia que tiene un carácter más bien trascendental que plural, o como Badiou mismo dice, no se trata de la experiencia del mundo a partir de lo verdaderamente Dos, sino que de “[...] la revancha definitiva del Uno contra el Dos” (2021, p. 20).

El propio Badiou expresa los términos desde donde su análisis se despliega al decir que “el amor [...] es una propuesta existencial” (2021, p. 20). La existencia es su lugar, pero no se trata de una existencia que pretenda una renuncia *de sí*, ni tampoco aislada *en sí* y desarticulada de su espacio vital. Al contrario, es comprendida la existencia humana, esencialmente, como pertenencia al mundo.

Badiou comenta además que el amor debe ser entendido entonces como una cierta forma de construcción:

[...] que procesa el despliegue del mundo a través del prisma de nuestra diferencia, de suerte que este mundo ocurre, nace, en lugar de ser solamente aquello que ocupa mi mirada personal. El amor es siempre la posibilidad de presenciar el nacimiento de un mundo. (2021, p. 21).

Así, y como se ha descrito, no es el amor en Badiou en ningún caso un fenómeno que se plantee desde la perspectiva de la vida que se vuelve hacia sí misma, sino uno que toma necesariamente como punto de partida la vida vuelta hacia el Otro, pero de tal forma que emana desde la necesidad de sustentar el mundo común. Badiou dice entonces que, como procedimientos de verdad y por tanto como acontecimientos que proponen una ontología de lo múltiple (Consuegra, 2023, p. 8), la proximidad entre amor y política es asombrosa. Precisamente en el apartado que lleva por título “amor y política” se describe lo siguiente:

La política es para mí un procedimiento de verdad, pero que lleva hacia lo colectivo. Es decir que el accionar político hace verdad de aquello de lo que el colectivo es capaz. Por ejemplo, ¿es capaz de la igualdad? ¿Es capaz de integrar lo heterogéneo? ¿De pensar que solo hay un mundo posible? Cosas de este tipo. La esencia de la política está contenida en la pregunta: “¿De qué son capaces los individuos cuando se reúnen, se organizan, piensan y deciden?”. En el amor, se trata de saber si son capaces, de a dos, de asumir la

diferencia, volviéndola creadora. En la política, se trata de saber si son capaces, de a muchos, es decir, como masa, de crear la igualdad. (Badiou, 2021, p. 37).

La cuestión que parece más relevante y debe ser destacada en esta sintética exposición del amor en Badiou, guarda relación, precisamente, con el marco histórico en el que se ha querido proponer la perspectiva de análisis, a saber, que el Dos descrito sobrepasa los fundamentos platónicos –en los que el francés insiste– en la medida en que el amor-acontecimiento proyecta su mirada más allá de los límites de la vida individualizada. Efectivamente coinciden los tratamientos de Platón y Badiou en el carácter trascendente que se le atribuye al amor, que el francés ha llamado lo universal. En Platón como conexión hacia la idea y en Badiou hacia el ser, esta vez entendido como aquello eminentemente desprovisto de estructura (Badiou, 2007, p. 36). Sin embargo, el rasgo más llamativo en la descripción expuesta es la capacidad del *élan* amoroso de sobrepasar no solo la mera relación entre individuos particulares –la pareja–, sino que por sobre todo ser campo fecundo para lo múltiple.

De este modo quedan el amor y lo político, en cierto grado, emparentados por la acción creadora de *diferencia*, de tal forma que ambos procedimientos toman parte activa en la sustentación de lo colectivo. Es un amor que, sin asimilarse completamente, ha transitado un camino que le acerca más a lo político que a una afección emanada de la nuda vida. El amor y lo político se transforman en caras opuestas –diferencia e igualdad– que entablan una relación de necesidad mutua para dar cabida a un verdadero mundo común.

2.2. Dos sobre el amor

Es conocida la admiración de Badiou por Beckett y, pensamos que, articulando una escena entre ambos escritores, sería posible dar cuenta de un par de consideraciones sobre el acontecimiento-amor en Badiou.

Leyendo la novela *Murphy* (1968) de Beckett, Badiou verá en el acontecer del encuentro intempestivo lo propio del amor. Escribe: “El encuentro permite que surja el Dos y fractura el encierro solipsista” (1995, p. 56). En este sentido, podríamos aventurar que el amor es una grieta en la que caemos y en la que nos reunimos con alguien más; es descenso vertical y espaciamiento sin cardinalidad que solo es posible cuando sentimos el caos desesperante y el vértigo de una cierta nada. Pero hablamos aquí de una nada que nos hace escapar de la soledad (a Badiou le llama particularmente la atención que en la novela *Compañía* la última palabra que escribe Becket sea: “solo”) y nos aparta del monolingüismo; el amor como hendidura es unión en el vacío y renuncia involuntaria al *sí mismo* como sutura.

El encuentro, la caída, la nada y la tersura de lo inenarrable; el aliento de lo desproporcionado que anexa a la otredad, y aunque siempre deambuló a modo de síntoma de una potencial vida con el otro –sin darse a ver y como el fantasma de una unión–, era el amor en espera: el hiato por el que nos deslizamos hacia lo indecidido.

Por eso Badiou asume también, ahora leyendo *Assez* de 1966 (*Basta*), un cuento no muy conocido de Beckett, que

El amor es este intervalo por donde se persigue hasta el infinito una especie de indagación sobre el mundo. Pues el saber se experimenta y se transmite en él entre dos polos irreducibles de la experiencia, se sustrae al tedio de la objetividad, está cargado de deseo y es lo más íntimo y lo más vivo que poseemos (1995, p. 59).

Entonces el amor como exploración, como búsqueda. Pero no cualquiera, sino una suspendida en el vivir extrañado de una temporalidad intermedia, propia del inciso que el amor mismo hace, una suerte de navajazo que le aplica a nuestra vida predecible y ceremonial. El amor, si es una palabra es, al decir de

Gilles Deleuze leyendo a Carroll, *palabra esotérica*³, fruto del desborde del sentido que nos impacta como sinsentido; fábula de lo completamente inédito.

Y esto porque el uno y el otro en el amor no se emparentan nunca en la misma experiencia, si bien el encuentro, como dice Badiou, permite que emerja el “Dos”, cada cual se aferra a su propia caída, pero, y es la diferencia con la soledad, plenos de alteridad... “[...] ebrios de goce ininterrumpido” (Derrida, 1999)⁴.

3. François Jullien: sin comienzo y en la *descoincidencia*⁵

Se busca, en esta segunda parte, proponer una reflexión en torno al amor partiendo de ciertas claves de lectura y nociones que el filósofo François Jullien ha desarrollado a lo largo de su trabajo. En esta línea su obra, es necesario indicarlo, no puede sino ser entendida como un intento permanente por promover una salida al lenguaje y preeminencia del ser como categoría principal de occidente y, desde aquí, generar las condiciones para una filosofía que en diálogo permanente con el pensamiento chino, pueda ser tensionada y no simplemente replicada en su herencia metafísica y ontológica clásica. En este sentido, es que Jullien se pregunta “¿[...] qué es abandonar la lengua de su pensamiento? ¿Qué es dejar este lenguaje del Ser reposando sobre la predicación, demandando la determinación, reclamando división y descomposición en partes elementales, sobre la cual una tal lógica se ha fundado?” (2023, p. 29).

Si el ser es la categoría que impulsa toda la reflexión de occidente es, por defecto de esto primordial, que se nos permitiría transgredir su jerarquía para acceder al amor –al acontecimiento del amor– recorriendo la zona despejada progresivamente por Jullien; zona que se aleja de los significados rituales favoreciendo la implicación de significantes alternativos y fórmulas que no invocan del canon dialéctico cuando del amor se habla.

Se trataría de habitar de otro modo la palabra, de comprenderla por fuera de sus atavismos rituales y esquivando, tanto como se pueda, el filosofismo asignado o la categoría prefijada que haga sedentario el pensamiento; que lo ate a la tradición y lo haga coincidir consigo mismo. Ahora es que será necesario trabajar sobre la *descoincidencia*⁶, noción de Jullien que nos abrirá, igualmente, a pensar el amor sino de un modo diferente, digamos, al menos, *des*-adecuado.

3.1. No comienza

“Un Amor –o el mundo– ¿Ha conocido el primer día de su Comienzo?” (Jullien, 2023, p. 19)

Con este pasaje François Jullien nos permite pensar, de entrada, que el *Comienzo* no es el *principio*.

En tal sentido, como se sostuvo, es que el filósofo busca, tanto como sea posible e inspirándose en el pensamiento chino, salir de la lengua del ser e intentar otro camino que no reconozca solo en el “acceso” occidental la vía única para la comprensión del mundo y de las cosas –del amor, también, por cierto–, encontrando en la palabra china *shi*, que se traduce como “propensión”, el impulso inaugural. En esta línea, no habría el ser como lo preexistente, tampoco lo ente como lo existente. Hay propensión como transcurso, recorrido ininterrumpido, flujo. En otras palabras, lo no-teleológico que prescinde del logos

³ “Las palabras esotéricas propias de Lewis Carroll son de otro tipo. Se trata de una síntesis de coexistencia, que se propone asegurar la conjunción de dos series de proposiciones heterogéneas, o de dimensiones de proposiciones (lo que es lo mismo, ya que siempre se pueden construir las proposiciones de una serie haciéndolas encarnar particularmente una dimensión)”. Deleuze, G. (1989). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, p. 64

⁴ En la película de Safaa Fathy *D'ailleurs Derrida*, 1999 (1:06:02)

⁵ La palabra es utilizada por Jullien de modo indistinto a lo largo de sus textos, a saber: *des-coincidencia*, *decoincidencia*, *descoincidencia*, *descoincidencia* (cursivas), *des-coincidencia* (cursivas), Decoincidencia (mayúsculas), etc. Para este texto ocupamos la palabra en su versión de “*descoincidencia*”.

⁶ Es en sus últimos trabajos que François Jullien desarrolla en extenso esta noción. Nos referimos a textos como *Vivre en existant. Une nouvelle Éthique* (2016a) ; *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence* (2017a) ; *Une seconde vie* (2017b) ; *Ressources du christianisme* (2018) ; *De la vraie vie* (2020a) ; *Politique de la décoïncidence* (2020b).

y su mecánica dialéctica (Agüero, 2024). En esta dirección escribe Jullien en *De lo evasivo*: “[...] comienzo a desplazarme de la lengua del Ser para intentar describir lo que nombraré aquí las «vetas» de la vida” (Jullien, 2023, p. 13). Y más adelante “*¿Podemos desplazarnos de nuestras palabras, aunque sean las más comunes y corrientes, desenclaustrar sus prejuicios para darle la oportunidad a otro pensamiento?*” (2023, p. 16).

Desde aquí nos preguntamos, tal como Jullien lo hace respecto de dar cabida a otro pensamiento: ¿es posible reconocer en el amor un transcurrir sin la temporalidad o espacio clásico? ¿Cómo sentir la fuerza de la vida, el rasgo increíble, el gesto fabuloso, la tentación desbordante del amor en su *no comienzo*?

Entonces la cuestión por si el amor –o el mundo– han conocido algún día su “comienzo”, no puede sustraerse de la búsqueda de Jullien por pensar al amor y su partida desde una manera diferente a algo así como un principio fechado. Podemos encontrar el día conmemorativo y precisarlo como principio para celebrar un aniversario, pero no sabremos nunca dónde estaría el comienzo del amor, esto queda suspendido, difuso: ¿qué fue ese amor? Una alquimia extraña y sentimental que transformó, tal vez, una simple mirada en caída libre, en el vacío del amor mismo? ¿Cuándo y dónde comenzó todo? Sería necesario, siguiendo al filósofo, pensar de otro modo; tensionar la tradición y las genealogías clásicas: “[...] habría que comenzar por elevarse fuera de esos estancamientos discursivos, subyacentes a la misma filosofía y sobre los cuales no deja de ser sacudido el pensamiento”⁷ (Jullien, 2014, pp. 10-11).

Sin embargo, y como se lee, la pregunta en François Jullien adquiere aún más intensidad porque pareciera que amor y mundo son lo mismo. Son ambos los que no habrían conocido un comienzo, impedidos de causalidad porque cualquier arqueología que pretenda ir en su búsqueda es inútil, su origen es inhallowable y solo ocurrirá si es que se desata el imponente acontecimiento que no es comienzo sino irrupción, fractura, descomposición de lo crono-lógico, activando así el circuito no menos angustiante de no saber cuándo fue que amamos por primera vez. El amor (volveremos a esto), solo puede ser “experimentado” como descoincidencia.

En un registro distinto, la filósofa Aïcha Messina plantea que:

El amor no es para siempre, lo que es para siempre es la posibilidad de su reinicio. ‘¿Me amas?’ sería, de este modo, solicitar un nuevo comienzo. O sería una intuición, un miedo. Después de todo, no sabemos si este nuevo comienzo ocurrirá” (2023).

El pasaje es elegante, sensible. Pero indica dos indeterminaciones que operan como determinaciones. A la vez que apunta que el amor es para siempre, también señala que para siempre es su “posibilidad” de reiniciarse, una y otra vez en un espiral interminable de sujetaciones y caídas que se suceden aleatoriamente sosteniendo nuestro *ser-amor* en el mundo. ¿Puede el amor no ser para siempre? Sí, puede no ser para siempre, si es que entendemos el “para siempre” al interior de una línea temporal clásica, es decir, desde que conocemos a alguien, sentimos amor y éste va a durar lo que dura una vida. El amor “no” dura para siempre, es lo más probable, si es que lo proyectamos hacia la muerte; si se enreda con ésta, entrevé su final entrando a circular, así, en la órbita heideggeriana del *ser para la muerte*. Hay tiempo porque hay muerte, el amor es finito porque hay muerte; hay muerte, entonces el amor será desde siempre su propia finitud⁸.

Considerado lo anterior, no estaríamos del todo de acuerdo con Messina, porque ¿no puede el amor ser uno con el acontecimiento absolutamente único e irrepetible? ¿Podemos entender, de nuevo, el “para

⁷ Las cursivas son originales del texto. En adelante lo mismo.

⁸ No ingresaremos a la extensa filosofía heideggeriana del ser y su relación con la muerte –lo que, por lo demás, no es precisamente nuestra búsqueda– no obstante, la necesidad del pensamiento de Heidegger toda vez que liga al ser con la muerte, es decir a nuestra finitud constitutiva de la experiencia única de morir, siempre deberá ser considerada y, sobre el amor, puede inducirnos a elaboraciones que podrán ser importantes para trabajos futuros. Si bien Heidegger prácticamente no escribe sobre el amor a lo largo de su obra, damos cuenta del siguiente pasaje de *Ser y tiempo* que consideramos importante para nuestra reflexión: “[...] Un ‘ser relativamente a la muerte’ propio no puede esquivarse ante la posibilidad más peculiar, irreverente, encubriendola en esta fuga e interpretándola torcidamente o al alcance de la ‘comprensividad’ del uno. La proyección existencial de un ‘ser relativamente a la muerte’ ‘propio’ ha de poner de manifiesto, por ende, los elementos de semejante ser, que lo constituyen como un comprender la muerte en el sentido de un ‘ser relativamente a la posibilidad caracterizada’ no fugitivo ni encubridor” (1988, § 53, 84).

siempre” como un instante cuya temporalidad no es otra que la que se disemina en el impacto justo de sentir amor en ese total momento? El amor sería infinito, sin tiempo, si lo resentimos en su singularidad acontecimental en donde todo pasa; en el instante en que una cierta sensación de eternidad se extiende y se nos revela sin rostro, ni forma, ni solemnidades culturales de ningún orden; aquí habitamos, por ese instante, en una suerte de inmortalidad a la que el amor nos lanza, y así podríamos decir no que el amor *es* para siempre, sino que *fue* para siempre. Fue lo que duró en el irrefrenable devenir del acontecimiento y su irreversibilidad que nos abre a la indeterminación de un amor sin plan. “Uno de los rasgos del acontecimiento es no solamente que viene como lo que es imprevisible, como aquello que viene a desgarrar el curso ordinario de la historia, sino que es también absolutamente singular” (Derrida, 2001, p. 89). El amor es cada vez una única vez, aunque suceda y commocione repetidamente, su flujo es desajuste radical respecto de la repetición.

3.2. El amor es en descoincidencia

Escribe Jullien en “De l’écart à l’inouï”:

Partamos de lo más elemental: cuando las cosas coinciden perfectamente, cuando están completamente adecuadas y adaptadas, se cree finalmente que esto es la felicidad... Ahora bien, de hecho, esta adecuación cumpliéndose se esteriliza; dicho de otra forma, es la muerte. Es entonces saliéndose de la coincidencia, de esta adecuación que se estanca en su positividad, que puede abrirse un futuro o que se promueve la vida (2018b, p. 233).

Siguiendo la cita, el filósofo nos invita a develar la pretendida perfección de la existencia cuando todo parece estar en su lugar. A esto llamamos, apresurados, felicidad; como si aquello que pudiera ser relevante en nuestro mundo –sus protocolos siempre bien definidos, la geometría de nuestras rutinas, en fin– sea ahí donde todo se coordina dando la impresión de que la precisión es la felicidad misma. Damos curso, de esta forma, a un habitar en el descarte de toda desviación , y esta sería nuestra paz, el descanso y la exhalación de que en nuestra vida lo que hay es orden y jerarquía, categorización y un control pretencioso de lo por venir.

Sin embargo, y aquí François Jullien deja ver la radicalidad de su planteamiento, dirá que esta adecuación no es más que el fin de la vida: la muerte. Pero no se trataría de una muerte biológica, sino de una en la que nuestra existencia deja de tener sentido en tanto está capturada por la renuencia de la coincidencia; por la resistencia de lo adecuado. Entonces es solo descoincidiendo con nuestras certezas –que son desde siempre el reflejo de lo que obligamos, en cierta medida, a coincidir– que se recupera el sopllo fundamental de la vida. Descoincidencia que abre a la vida misma a un mundo en el que la desadecuación a sí es el impulso para reconocer el acontecimiento siempre disruptivo del devenir con su fuerza desarticulante.

La libertad efectiva es la de un sujeto que, afirmándose en el hecho de abrir una brecha en la clausura y la integración que hacen la adecuación-adaptación en un mundo [...] puede efectivamente situarse fuera de tal condicionamiento en este mundo. (Jullien, 2017a, p. 111).

De esta forma, la idea de libertad que propone el autor debería seguir esta vena abierta de la desadecuación *a sí*, como se ha sostenido. En otras palabras, en el descoincidir consigo mismo, e imposibilitando con este gesto disruptivo la sutura de cualquier formato organizador de mundos, es que se trasluce nuevamente *el vivir*.

Entonces existir es decir sí, afirmar y *firmar* la vida en todo su inmensurable perímetro de tristezas, alegrías, dolores, expectativas frustradas o en el júbilo de ser con otros. Sería, en esta línea, desestimar las asignaciones de la cultura dejando siempre abierto el umbral para que eso que llamamos “devenir” imagine una posibilidad en nosotros. Sabemos que el devenir mismo está fuera de todo control y no puede ser objeto de cronología u orden, no obstante, somos sujetos de la voluntad de poder en tanto conscientes de que existir es ir más allá de lo que se ajusta, de lo que modela repetitivamente nuestro ser, tiempo y mundo.

Descoincidir es, así, superar lo adecuado para afirmar lo que no tiene rostro, lo que no se anuncia o, en palabras de Jacques Derrida, *lo monstruoso*: “El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciararse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad” (1967, p. 14).

Des-coincidir, para decirlo de manera más general, es extraerse de la adecuación adaptación a sí mismo como a su mundo [...] para redesplegar los posibles que se repliegan en estas adaptaciones, y reabrir un futuro en la vida, o para decirlo de otra manera, un devenir de advenimiento [...] (Jullien, 2018a, pp. 71-72).

Lo que el autor expresa con la palabra descoincidencia (lo que nos hereda también, si se quiere), es la potencia de una noción toda vez que la desplazamos al centro nuestras experiencias más pedestres. Lo adaptado se recomponen permanentemente generándonos la “razón” de una existencia que no tiene incertidumbres, que se despliega, pliega y repliega en el transcurrir de una monotonía adaptativa en la que el devenir no juega, no se implica.

Descoincidir es, en esta perspectiva, una reformulación de esos ajustes dando paso a lo desadaptado que habita en el protocolo performativo de nuestra realidad; protocolo que se resiste a ser saboteados por la fuerza de lo por venir descoincidente que es, al final del camino, el anuncio del otro, *de lo otro* del amor. Tal como lo señala Benoit Mathot: “[...] estas estrategias de la des-coincidencia, que están a la base de la ética, se manifiestan concretamente en mi relación conmigo mismo, como también en mi relación con los otros (o con el Otro)” (2023, p. 199).

Aquí Mathot hace intenso el vínculo entre una ética de la descoincidencia con uno mismo y la desadaptación que implica a alguien más, a la alteridad que es constitutiva de la propia existencia y que de alguna forma nos exige –dejando atrás todo en lo que en nuestras vidas puede haber sido precisión y ajuste de los sentidos a todo orden– vivir en la descoincidencia: amar descoinciéndiendo. Esto requiere también, y recurriendo al concepto de Judith Butler, de una *desposesión* y de un “arriesgar el yo”⁹. Es decir, franquear las fronteras que me reconfirman en mi adecuación para ir tras la huella de uno otro colectivo o político con el que pueda reconocerme en el acontecimiento siempre sin asignación, no consignado, de descoincidir y amar. *Desposeerse* es descoincidir consigo mismo siempre asumiendo a un otro.

Es necesario, en efecto, preservar ese Afuera que aporta el Otro liberando al sujeto de la adecuación de sí a sí, en la cual, si no, se encierra el sí, ofreciéndole mantenerse afuera de sí por el Otro: tengo necesidad del Otro para descoincidir del encierro que me estanca. (Jullien, 2017a, p. 114).

Ese “Afuera” (con mayúscula) que relata Jullien viene por el yo, a su encuentro, y es un Afuera que no es sino el recodo por donde lo otro, el amor en este caso, serpentea para impactar en el *en sí* coincidente para re(de)velarnos por fuera de los prejuicios y prescripciones que nos atan al formato de las reglamentaciones.

Es en este sentido que pensamos, el amor es aquello que nos desajusta radicalmente, lo esperemos o no, lo queramos o no; es reminiscencia de un devenir siempre por venir y que se hace de nuestro tiempo y nuestro mundo desplazándonos a otro momento y a otro lugar en el que la temporalidad de lo formal *ya no es*. Ahora, *lo que es*, es el instante de la descoincidencia en el que el amor se muestra y demanda de nosotros toda la radicalidad de la que podamos disponer. Resuena aquí el eco spinoziano: “[...] el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (1984, p. 229).

⁹ La noción de “desposesión” nos interesa especialmente; sin embargo, se considera que será materia específica de otro artículo en el que pueda ser analizada en profundidad, relacionándola, por ejemplo, con una cierta idea de lo político presente en Badiou y Jullien. No obstante, entendemos que en la noción de “desposesión” se encuentra implícita una crítica al sujeto moderno, caracterizado por una suerte de individualismo racional, proponiendo en esta línea una posibilidad emancipatoria de este mismo sujeto respecto del sistema capitalista que lo posee, organizando nuestra subjetividad y dinamizando ciertas lógicas proclives al sistema. Aquí es donde se juega lo que Butler llama “agencia crítica” (2013, p. 11).

Así, si el amor es descoincidencia porque

[...] solo una descoincidencia puede fisurar el desaparecer y hacer emerger lo que se extiende bajo nuestros ojos y que no percibimos: solo ella podrá fracturar lo “bien conocido” para hacer entender lo inaccesible a través de su banalidad: banalidad que lo recubre integrándolo (Jullien, 2022, p. 79).

La descoincidencia es el amor; lo es porque abre una grieta donde todo lo que pasó desapercibido para nosotros por causa y efecto de la adaptación al mundo y las cosas, logra ahora su superficie, se deja ver, insinuar. Lo que nos parece común, corriente u ordinario, formateado por los patrones asignados que la cultura nos exige, es la vía de acceso a esa otra región en donde el amor mismo es especular respecto de nuestro descoincidir. Si no nos es posible abrirnos a esta desarticulación radical, pues el amor quedará siempre en ciernes, en potencia, a la espera de que una desadecuación sustantiva lo devuelva al lugar en donde la jerarquía y la estructura no son, sino que se han disipado para encontrar, en el otro, el sentido de una vida que solo puede ser vivida si asumimos el estremecimiento y el temblor que nos provoca esa alteridad.

Amar sería, así, descoincidir, pero con el otro, en su mirada y en la misma caída.

“[...] hay que proponer la distancia entre nosotros para que surja el entre que todavía podemos compartir” (Jullien, 2016b, p. 187).

4. Conclusión

Quisiéramos dejar circulando algunas consideraciones finales sobre los puntos esenciales que se han tratado. En principio, se entiende que el amor en la tradición filosófica clásica es comprendido en relación a la individualidad, y que por tanto una potencial reflexión devenida de la obra de Badiou y Jullien obedecería a una aparición no tradicional del amor mismo, en tanto lo asumimos como acontecimiento.

El Dos que se hace Uno es el pensamiento que, según Badiou, caracteriza la reflexión moderna sobre el amor. Esto da como resultado un pensamiento suturado, vuelto y encerrado *en sí*. Ambos filósofos nos dan la clave para pensar esta idea más allá de los límites del *sí mismo*. Tanto la noción del Dos de Badiou como la descoincidencia de Jullien, abren una zona para pensar de otro modo el amor. Una apertura que escape de la lógica del yo y que piense tanto en la diferencia como carácter fundamental (Badiou) como en la descoincidencia del yo que nos lleva inevitablemente a pensar en el otro (Jullien). Amar, en este sentido, podría ser aquel gesto que nos deriva, también, hacia una *praxis* política que se aleje del solipsismo y que piense en el colectivo.

Lo que tratamos de resaltar son las posibilidades que se abren al poner en conjunto ambas lecturas contemporáneas. El amor no es únicamente una atracción que se siente, sino una forma de escapar de la lógica individualista y pensar desde formas colectivas, dejando atrás toda dinámica o ritualismo narcisista. Badiou le concede un lugar importante al amor en su filosofía por la apertura a pensar una comunidad que no se vuelve homogénea, sino que convive y se recrea en su diferencia.

De una manera similar, Jullien devela una reflexión filosófica intentando ir más allá del canon griego clásico. El diálogo con la tradición China le permite replantear los antecedentes teóricos desde los que entendemos las categorías con las que trabajamos, y pensar una vida más cercana al imaginario del flujo, el que exige, igualmente, *arriesgar el yo* (al decir de Butler) sacándolo de su aislamiento para llevarnos al lugar donde espera la alteridad, *el y lo otro*.

El acontecimiento que nos hace pensar al otro nos entrega nuevos elementos para abrir el debate filosófico-político hacia zonas que no se han explorado y que, consideramos, será necesario seguir profundizando. El camino que escapa al régimen conceptual clásico y moderno nos abre una senda hacia la exterioridad como un campo de exploración política que busca la reunión de lo múltiple. Una reunión que no solo nos obligue a disolver el pensamiento centrado en el yo aislado, peninsular y sin nexo, sino

que también nos impulse a pensar comunidades heterogéneas, múltiples, en las cuales sea posible conciliar lo singular con la diferencia.

Bibliografía

- Agüero, J. A. (2024). *El punto oscuro donde todo se transforma*. Barbarie.
- Badiou, A. (1995). *Beckett. L'increvable désir*. Hachette.
- Badiou, A. (2007). *El ser y el acontecimiento*. Bordes Manantial.
- Badiou, A. (2015). *Condiciones*. Siglo XXI Editores.
- Badiou, A., & Truong, N. (2021). *Elogio del amor* (A. Ojeda, Trad.). Editorial Ariel.
- Benavides, T. (2019). Eros, philia y comunidad en Platón y Aristóteles. *Eidos*, 30, 14-47.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The performative in the political*. Polity Press.
- Consuegra, D. (2023). *Amor como acontecimiento en Badiou: devenir sujeto (de verdad) con el Otro*. Universidad del Norte.
- Deleuze, G. (1989). *La lógica del sentido*. Paidós.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Le Minuit.
- Derrida, J. (2001). Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In *Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan.
- Grube, G. M. A. (1984). *El pensamiento de Platón*. Gredos.
- Heidegger, M. (1988). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hesíodo. (1978). *Teogonía* (Pérez & Martínez, Trad.). Gredos.
- Jullien, F. (2014). *Vivir existiendo: Una nueva ética*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2016a). *Vivre en existant: Une nouvelle Éthique*. Gallimard.
- Jullien, F. (2016b). *Lo íntimo: Lejos del ruidoso amor*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2017a). *Dé-coïncidence: D'où viennent l'art et l'existence*. Grasset.
- Jullien, F. (2017b). *Une seconde vie*. Grasset.
- Jullien, F. (2018a). *Ressources du christianisme*. L'Herne.
- Jullien, F. (2018b). *De l'écart à l'inouï - repères III: Cahier de L'Herne Jullien*. Les Cahiers de l'Herne.
- Jullien, F. (2020a). *De la vraie vie*. Éditions de l'Observatoire.
- Jullien, F. (2020b). *Politique de la décoïncidence*. L'Herne.
- Jullien, F. (2023). *De lo evasivo o cómo salir de la lengua del ser*. Ediciones UCM.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sigueme.

- Marqués, C. (1999). El acontecimiento del amor: Un gesto platónico. *Trama & Fondo*, 14, 121-133.
- Marqués, C. (2002). La ontología matemática de Badiou o del regocijo de la contradicción. *Convivium*, 15, 5-36.
- Mathot, B. (2022). Pensar en el riesgo de la des-coincidencia: François Jullien, lector audaz del Evangelio de Juan. En J. Agüero A. & C. Contreras G. (Eds.), *Poética y filosofía. Resistir en la escritura*. CENALTES Ediciones.
- Messina, A. (2023). “Te amo”, Santiago. *Ideas, crítica, debate*.
- Platón. (1988). *Diálogos III: Banquete* (M. Martínez, Trad.). Gredos.
- Spinoza, B. (1984). *Ética, III (definición VI de los afectos)*. Orbis.