

Serie: Tesis de Posgrado
e-Book

FILOSOFÍA

La adopción de una ontología matemática en la filosofía de Alain Badiou. Algunas de sus implicancias políticas.

Leandro García Ponzo

El presente trabajo explora la relación entre la ontología propuesta por Alain Badiou y algunas de sus consecuencias políticas mediatas. Se trata de una tesis que ha sido construida. Primeramente, a partir de una preocupación política casi omnipresente: la de la emancipación, si quiera local, de los explotados y de los oprimidos. En ese sentido, ha recibido su impulso de una necesidad menos teórica que biográfica. A esto se ha añadido un interés particular por una filosofía -y un filósofo- que se ha ocupado obsesivamente de la misma preocupación. Dicho interés posee además una filiación suplementaria: la del gusto por la filosofía platónica, que precede incluso al momento de redactar el proyecto de esta tesis.

Estos tres intereses disjuntos han acabado por reunirse, o al menos eso es algo que esperamos poner en juego aquí. Badiou, platónico él mismo, reivindica sí para la continuidad de esa filosofía libertaria en el linaje que se abre después de Marx. Sigue, como propuso su maestro Althusser, la exploración de esa escarpada senda que quiere forjar una filosofía materialista. Para ello discutirá hasta la concepción marxiana de política.

Creemos que en ese intento, Badiou despliega una estrategia sin precedentes, en donde la apelación fundamental será a la figura de Platón. Allí repetirá un recurso que estuvo desde siempre en el origen de la filosofía sistemática: la toma y el uso del *matema*, es decir, del dispositivo matemático en tanto tal, para otorgarle un estatuto ontológico específico. De ese modo intentará resolver otras cuestiones cruciales en su pretensión por continuar aquella dinastía materialista.

Así, la hipótesis que vertebra el presente escrito se anuncia como sigue: existe una operación fundamental, que puede nombrarse como "buena repetición" respecto de una operación originaria efectuada por Platón, que le permitió a Badiou rehabilitar la filosofía y preservar una política emancipatoria relativamente eficaz, pero que hoy se muestra -teórica y prácticamente- insuficiente. A su vez, esa insuficiencia es inherente a la operación fundamental. La presente investigación, entonces, intentará ofrecer un detalle de este tránsito, a la vez que albergar algunas preguntas -y quizás respuestas- a la mentada insuficiencia.



Leandro Garcia Ponzo: Doctor en Filosofía y Profesor en Educación Primaria, se desempeña actualmente como Profesor Asistente en la Cátedra de Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Ha publicado dos libros ("La fundación de una ciudad. Sobre la introducción de las matemáticas en la filosofía de Platón" y "Badiou. Una introducción"). Ha participado en numerosas reuniones académicas nacionales e internacionales y publicado varios artículos tanto en revistas especializadas como en libros de factura colectiva.

Garcia Ponzo, Leandro

La adopción de una ontología matemática en la filosofía de Alain Badiou: algunas de sus implicancias políticas / Leandro Garcia Ponzo. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1531-6

1. Filosofía. I. Título.

CDD 199.82

Diseño de portada: Manuel Coll

Edición digital: Noelia García



LA ADOPCIÓN DE UNA ONTOLOGÍA MATEMÁTICA EN LA FILOSOFÍA DE ALAIN BADIOU: ALGUNAS DE SUS IMPLICANCIAS POLÍTICAS por Leandro Garcia Ponzo se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DECANO

Dr. Juan Pablo Abratte

Vicedecana

Lic. Flavia DezZutto

Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica

Dra. Jaqueline Vassallo

Secretario de Posgrado

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

La adopción de una ontología matemática en la filosofía de Alain Badiou: algunas de sus implicancias políticas

Leandro Garcia Ponzo

El platonismo está bien firme en sí mismo, mientras que el pensamiento contemporáneo no lo está sino a partir de los puntos donde se define contra aquel.

Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*

Hasta los más escépticos comienzan a creer en la revolución. Y la creencia general en la revolución es ya el comienzo de la revolución.

Lenin, 14 de Enero de 1905.

Índice

0. INTRODUCCIÓN.....	6
I. PRIMERA PARTE. LA OPERACIÓN FUNDAMENTAL.....	14
1. Platón, fundador	17
1.1. Interior y exterior como formas primarias de la partición.....	17
1.2. Poema, imitación y técnica.....	22
1.3. Sustitución.....	35
2. La operación fundamental en el espacio general del pensamiento. Operar sobre la operación.....	48
2.1. Primer momento: exterioridad	51
2.2. Fagocitación y momento de indecidibilidad	53
2.3. Superación y situación	62
3. Heidegger como horizonte	68
3.1. Platón y la metafísica	68
3.2. Razón esencial del recurso al poema	71
3.3. Persistencia del esquema de selección	73
3.4. La «autenticidad» como lugar propio	74
II. SEGUNDA PARTE. BADIOU Y LA FILOSOFÍA PROPIAMENTE DICHA.....	78
1. La rehabilitación de la filosofía	78
1.1. Breve retrato	78
1.2. Contra la destrucción de la filosofía	80
1.3. Reconstrucción de la cuestión y primeras respuestas	83
1.4. Características de la repetición de la filosofía	87
1.5. Una nueva vida asociada a una nueva filosofía	92
2. Los procedimientos genéricos como condiciones y condición de posibilidad de recuperación de la filosofía.....	93
2.1. El espacio de lo que no es la filosofía	<u>93</u>

2.2. Cómo funciona el riesgo de sutura.....	97
2.3. Condicionamiento, temporalidad, circularidad.....	99
2.4.Segmentación de las condiciones.....	102
2.4.1. El amor.....	103
2.4.2. El arte.....	105
2.4.3. La ciencia.....	107
2.4.4. La política.....	110
III. TERCERA PARTE. ONTOLOGÍA.....	115
1. El corazón de la ontología badiouana	115
1.1. Sobre el ser y sus posibilidades.....	115
1.2. El valor de la sentencia inaugural	115
1.3. Caracterización exterior de la ontología	118
1.4. Lo que hay en la ontología.....	122
2. «Más allá del ser». El acontecimiento	133
2.1.Lo que queda fuera de la ontología.....	133
2.2.El acontecimiento como límite.....	135
2.3. La indecidibilidad, centro del acontecimiento y del matema en general....	138
2.4.De la indecidibilidad a la decisión: las verdades	141
2.5.El sujeto es el correlato de una verdad	145
3. La indecidibilidad acontecimental como núcleo de conexión Platón-Badiou y garante de la operación y de la metaoperación (operación sobre la operación) ..	151
3.1. Condiciones formales de la indecidibilidad.....	151
3.2. La indecidibilidad inherente del matema, aplicada al caso griego.....	157
4. De la ontología al aparecer, con perspectiva política	163
4.1. Primeras precisiones sobre la Gran Lógica.....	163
4.2. Un múltiple aparece	168
4.3. Determinación relacional de un mundo	171
4.4. Tenor de la potencia del inexistente	174
IV. CUARTA PARTE. DE POLÍTICA	183
1.La arista política del (re)comienzo platónico	183
1.1. La confianza en la actualidad de Platón.....	183

1.2. La raíz profundamente política del gesto platónico	188
2. De la insuficiencia y la necesidad de proseguir, políticamente hablando	195
2.1. La cuestión con la historia.....	197
2.1.1. El planteo en torno a la historia de la filosofía.....	197
2.1.2. Historia, temporalidad y espacio	206
2.1.3. La falta de (la) historia.....	212
2.2. La cuestión con la ideología.....	221
2.2.1. Breve balance y lanzamiento de la cuestión	221
2.2.2. Badiou frente a la ideología	223
2.2.3. Badiou y Althusser bajo la forma del «traspaso»	229
V. CONCLUSIONES.....	245
VI. APÉNDICE I. BREVE TENTATIVA SOBRE OTRA ONTOLOGÍA POSIBLE	255
VII. APÉNDICE II. ENTREVISTA: LA ONTOLOGÍA, LA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA COMO TRABAJO	267
Breve presentación	267
Entrevista a Alain Badiou.....	271
VIII. BIBLIOGRAFIA	285

0. INTRODUCCIÓN

I

Ésta es una tesis que ha sido construida. Primeramente, a partir de una preocupación política casi omnipresente: la de la emancipación, si quiera local, de los explotados y de los oprimidos. En ese sentido, ha recibido su impulso de una necesidad menos teórica que biográfica. A esto se ha añadido un interés particular por una filosofía -y un filósofo- que se ha ocupado obsesivamente de la misma preocupación. Dicho interés posee además una filiación suplementaria: la del gusto por la filosofía platónica, que precede incluso al momento de redactar el proyecto de esta tesis.

Estos tres intereses disjuntos han acabado por reunirse, o al menos eso es algo que esperamos poner en juego aquí. Badiou, platónico él mismo, reivindica sí para la continuidad de esa filosofía libertaria en el linaje que se abre después de Marx. Sigue, como propuso su maestro Althusser, la exploración de esa escarpada senda que quiere forjar una filosofía materialista. Para ello discutirá hasta la concepción marxiana de política.

Creemos que en ese intento, Badiou despliega una estrategia sin precedentes, en donde la apelación fundamental será a la figura de Platón. Allí, repetirá un recurso que estuvo desde siempre en el origen de la filosofía sistemática: la toma y el uso del matema, es decir, del dispositivo matemático en tanto tal, para otorgarle un estatuto ontológico específico. A partir de allí hará pie para intentar resolver otras cuestiones cruciales en esta pretensión por continuar aquella dinastía materialista. Incluida la política.

Así, la hipótesis que vertebra el presente escrito se anuncia como sigue: existe una operación fundamental, que puede nombrarse como "buena repetición" respecto de una operación originaria efectuada por Platón, que le permitió a Badiou rehabilitar la filosofía y preservar una política emancipatoria relativamente eficaz, pero que hoy se muestra -teórica y prácticamente- insuficiente. A su vez, esa insuficiencia es inherente a la operación fundamental.

Esta hipótesis atravesará la totalidad de este escrito, a veces con intermitencia,

a veces con una presencia exasperante. De ahí, la necesidad de una breve consideración sobre la forma de escritura que coligará sus apariciones. Se verá que el estilo en que está escrito esta tesis alterna entre el registro técnico, en un extremo, y el meramente ensayístico, en otro. Ello obedece a la necesidad de volver lo más legible posible -entendiendo esta legibilidad también en términos de una batalla ideológica nunca caduca- algunas operaciones especulativas y abstractas que encuentran una desembocadura política difícil de obviar. Obedece, además, al requerimiento de alternar la exposición en torno a filósofos tan distintos y distantes en el tiempo como Platón, Heidegger o el propio Badiou. Obedece, finalmente, como un eco, a la coexistencia del elemento científico (matemático) y el político en un mismo horizonte problemático. Hemos intentado mantenerla dentro de estos dos límites, suavizando los pasajes entre ambos registros, y modulando de la manera que creemos más adecuada su manifestación, siempre subordinada a la estructura argumental general.

II

De la preocupación política general que nutre esta tesis se desprende un programa de estudio y producción especial. Este programa, aún en ciernes, funciona igualmente como espacio general donde ésta se aloja. Más aún, diríamos que es sólo a la luz de dicho programa que puede comprenderse -en un sentido hermenéutico amplio.

Estas líneas son entonces ocasión para presentar brevemente algunas ideas que consideramos cruciales en el despliegue de dicho programa, a la vez que para dejar fuera de un sólo golpe la necesidad de tratarlo en este contexto. No hablaremos de él en esta tesis, especialmente por una cierta falta de maduración filosófica del tema. O en todo caso no hablaremos de él más que a través de lo que será la preocupación central de esta investigación: la filosofía de Alain Badiou. Baste, sin embargo, una sucinta presentación del mismo para apartarlo de inmediato.

Pensamos que la emancipación del género humano sigue formando parte acuciante de la agenda política y que, en ese sentido, el descubrimiento teórico crucial de Marx -la lucha de clases como motor de la historia- sigue estando a la orden del día.

Pensamos, a su vez, que la filosofía tiene algo que hacer y decir en este marco. Puesto que aquí nos compete antes la filosofía que la política, intentamos, entonces, pensar una filosofía que pueda albergar en su interior tanto un pensamiento reflexivo que la libere de sus propias ataduras a la vez que una meditación -no concluyente- sobre las formas posibles de organización política tendientes a la libertad del género humano. Llamamos a esta filosofía, una filosofía materialista, y la fijamos en el linaje marxista.

Una filosofía materialista así definida es en primera instancia una filosofía capaz de calibrar su propia historia. En ese sentido, consideramos que no sólo debe reabrirse la discusión en torno a la historia en general -y a la historia de la filosofía en particular- sino también realizar bajo esta luz un diagnóstico sobre su estado actual. En algún sentido, la filosofía -al menos en su tradición continental- no cesa de hacerlo. Sin embargo, esta evaluación, hecha a partir de una recuperación de la materialidad histórica del corpus filosófico y bajo el precepto del descubrimiento teórico marxista, implica de movida un cambio de orientación de la propia filosofía, ceñido a e impulsado por el mundo material que le da entidad.

En esta búsqueda, aventuramos una idea. La reapertura -o continuación- de la senda materialista vienen dada por una inversión copernicana del paradigma actual. Y el primer paso para dicha inversión es una redefinición: la filosofía deberá ser, de ahora en más, definida como el conjunto de los/as trabajadores/as de la filosofía. Por sencilla que pueda parecer esta fórmula, es bastante opaca para la historia de la disciplina. Esta definición corre de un golpe el velo idealizante interno de la propia filosofía y el velo ideológico burgués. Dice, con Marx, que “la producción de ideas y representaciones de la consciencia viene en un principio íntimamente vinculada a la actividad material y al tráfico material de los hombres, lenguaje de la vida”¹. Incluye en el mismo golpe, además, en esa materialidad a la que apela, la actualísima discusión acerca del trabajo de las mujeres en el régimen de explotación capitalista.

1 Karl Marx, “Ideología y críticas de las ideologías” en *Textos de filosofía, política y economía*, Gredos, 2016, trad. De Jacobo Muñoz, p. 20.

Resuenan los estertores de aquella escisión entre trabajo intelectual y trabajo físico, que Badiou no casualmente registra como un problema perimido. Ni la separación es tal, ni la filosofía se sostiene sólo de ese excedente intelectual respecto del mundo material. La presión por hacer de la filosofía una actividad meramente intelectual -y cuando decimos meramente nos referimos a despojarla de sus resortes económicos y físicos a secas- implica no sólo una operación ideológica sino también un posicionamiento respecto de qué es la filosofía. De este modo, quien fuerza su voz para pensar, junto a un grupo de adolescentes a veces apáticos, a veces entusiastas, la actitud crítica y zetética de la filosofía, no hace filosofía sino que, en el mejor de los casos, la transmite. Esa entelequia que sería la filosofía desprovista de toda materialidad, y que resta subsidiaria de la mayoría de los esquemas teóricos y académicos actuales es, además de un sesgo ideológico y un posicionamiento de clase, un vestigio metafísico. Es evidente, dice Marx, “que las representaciones son la expresión consciente -real o ilusoria- de sus circunstancias reales y de su actividad, de su producción, de su tráfico, de su organización social y política. El supuesto contrario sólo resulta posible al precio de dar por preexistente un espíritu aparte, extraño al de los individuos verdaderos, materialmente condicionados”².

Asumido este retorno raudo a la senda materialista, hay que resumir el giro copernicano al que nos hemos referido más arriba. La filosofía, de Platón a Badiou, ha considerado que su transmisión es algo por pensar y considerar dentro del propio campo. Sin embargo, no puede pasarnos desapercibido que se ha ido constituyendo, no importa que tradición tomemos para el caso, una escisión entre una alta y una baja filosofía, entre quienes la producen y quienes la enseñan. Y esto se ha acentuado fuertemente con el ingreso de la mercantilización brutal al ámbito de la producción de conocimiento.

Si, como dijimos, la filosofía es de ahora en más el conjunto de sus trabajadores/as, entonces puede empezar a pensarse que quienes la transmiten a diario, docentes de todos los niveles y regiones, editoras/es, traductoras/es, polemistas, gente que pone a circular la filosofía por redes clandestinas, correctoras/es, cualquiera que esté vinculado materialmente a la producción de la filosofía toda vez que producción implique algún tipo de trastocamiento en el orden

2 *Ibid*, p. 19

del discurso filosófico, pueden ser sus continuadores. Y en particular sus continuadores en la vía materialista. Ellos y no sólo quienes la producen en las altas esferas de los centros de poder académicos, locales y globales. La materialidad ganará terreno inmediato por dos vías: por un lado, quien produce pensamiento filosófico en un aula está inmediatamente imbuido por ese “empezar por las cosas mismas” pues eso que sucede ahí es “la cosa misma”. La realidad más inmediata y más acuciante se colará en cada una de las reflexiones construidas allí. Lo mismo sucedería, con sus matices, en los casos de los demás trabajadores/as. Por supuesto, esta línea depende de una inmediata suscripción a la tesis de la igualdad de los intelectos, tan cara al Platón del *Menón* como al Rancière del *Maestro ignorante*.

Ahora bien, ocurre que no pensamos que la filosofía del canon, la alta filosofía, deba desaparecer ni mucho menos. Pero sí que quizá sea el momento de cederle paso a esta forma “baja” de filosofía, tan próxima a lo material que no podría más que producir una filosofía materialista, tan cerca de sus determinaciones político-económicas que la sola adquisición de la consciencia de esta proximidad podría ofrecer un momento filosófico de primera magnitud, incluso apropiable a posteriori por la gran filosofía. Y esto depende de que podamos re-historizar la filosofía. Dialectizar su existencia. Y eso es algo sobre lo cual tendremos que ajustar cuentas con el propio Badiou.

Es todo este esquema, todas estas intuiciones todavía germinales pero secretamente optimistas, lo que dejamos automáticamente fuera de esta tesis, pero que sin embargo debíamos nombrar, aún si no profundizar. Lo que intentaremos medir, en todo caso, es cómo Badiou es el nombre de quien ha habilitado un pensamiento como este que acabamos de resumir -pues no dejamos de pensarlo como una radicalización de su planteo- a la vez que el de quien repite hoy su propia limitación. En el centro de esta oscilación habilitación-límite hallamos la operación fundamental. Allí, en ese centro, se ubicará la totalidad de la presente investigación. Creemos que es imprescindible para poder proseguir con el plan general que aquí sólo diagramamos.

III

El movimiento de la tesis deberá ser claro. Está articulada por cuatro partes y dos apéndices.

En la primera parte, se intenta establecer a Platón a la vez como fundador de lo que Heidegger va a designar como metafísica y como antecedente específico de la mentada operación fundamental. Asimismo, escrutamos la forma en que esta operación se despliega en su contexto platónico e intentamos aislar sus componentes estrictamente especulativos para capturar la fisiología que, creemos, se repetirá -no sin sentido- en Badiou. Pretendemos, por último, hacernos eco de la sentencia badiouana acerca de que Heidegger es el último filósofo universalmente reconocible, y, para fijarlo como vértice al cual se opondrá dialécticamente el planteo de nuestro filósofo, evaluamos su recensión y disputa con la filosofía de Platón.

Luego de presentar la estructura general de la operación fundamental, y el contexto histórico y especulativo sobre el cual ésta se edifica en la filosofía de Badiou, comenzamos el trabajo propiamente dicho sobre su desarrollo teórico. Nuestro supuesto es que la comprensión de la operación fundamental depende en gran medida de una descripción lo más exhaustiva posible de la totalidad de la filosofía badiouana. Entendemos que la operación fundamental reside en el centro de la relación entre ontología, política y filosofía, a la vez que hallamos en ámbitos de lo más alejados entre sí, rasgos capitales de esta operación, puesto que no cesa de aparecer por haber sido parcialmente ocultada. Así, en la segunda parte, comenzamos a delinear la definición badiouana de filosofía a partir del diagnóstico que hace sobre el mundo contemporáneo. De ese modo, pretendemos mostrar cómo la operación fundamental aparece casi como un paso original pero natural a partir de esa definición. La forma en que aquello que no es la filosofía se vincula con ésta, como su negativo, es también abordada en esta parte. Esta negatividad no es otra cosa que el primer anclaje materialista de la filosofía de Badiou. De lo que podríamos llamar un materialismo exterior y primario, puesto que es el que indica que cualquier filosofía comienza "por las cosas mismas", siguiendo con una filiación que va desde Platón a Husserl. Aunque no sea el propósito directo de esta investigación, nos resultaría fructífero que con el correr de las páginas pueda verse en qué medida este materialismo -y el que lo complementa dentro de la misma obra

badiouana- puede identificarse o no con aquel que funciona como supuesto general de nuestra tesis, en la línea marxista a la que aludíamos más arriba. Con todo, luego de la caracterización de esta negatividad de la filosofía, que Badiou llama condiciones, hallamos la necesidad de indagar cómo es que la operación fundamental avanza en el esquema general de la obra de Badiou. Para ello, se hace imperioso adentrarse en la ontología.

La tercera parte de la tesis va en ese sentido. En el caso de Badiou, la reapertura ontológica se explica internamente por una necesidad que esperamos develar a través de la explicitación de la operación fundamental, pero también por una especie de justicia histórica: reasignarle su correcto lugar en el pensamiento a la vez que reconocer que existe como disciplina separada desde hace mucho tiempo. Más aún: se trata de un paso que abre hacia un tratamiento ontológico que había sido parcialmente desplazado después de Heidegger. En el primer capítulo de esta segunda parte planeamos exponer con cierta minucia el centro de esta ontología. En el segundo y el tercero, en cambio, elaboramos todo lo que está más allá de la ontología. Comenzando por el acontecimiento, que agujerea su consistencia y que nos pone frente a lo que la operación fundamental, en su inicio en tanto inicio ontológico, había intentado excluir. Avanzamos por aquello que se desprende teóricamente de la tematización del acontecimiento: la verdad y el sujeto. Cada uno, aún, como se verá, comprendidos en su subsidiariedad, presenta problemáticas particulares que serán presentadas en ese segundo capítulo. El tercero renueva la evaluación especulativa -y en algún sentido abstracta- de la operación fundamental en el eje Platón-Badiou, capitalizando lo que se ha desplegado de la filosofía de Badiou hasta el momento. El cuarto queda reservado para lo que viene a montarse sobre la ontología, esto es, una lógica del aparecer. Imbuida en el rigor racional de la lógica matematizada, será orientada en esta tesis, hacia algunas de sus instanciaciones políticas alojadas en la obra de Badiou. Allí también florecen rasgos distintivos de la operación fundamental.

La cuarta y última parte tiene una doble función. Avanza sobre la sombra política que todo el desarrollo ontológico-filosófico proyecta, al mismo tiempo que conecta de manera crítica el pensamiento de Badiou con lo que hemos dado en llamar en esta introducción el plan general más allá de la tesis. De esta conexión no puede esperarse más que una apertura, es decir, una solicitud de continuar meditando

acerca de los problemas aquí presentados pero desde un ángulo más amplio, a la vez que un límite artificial, impuesto por la necesidad de concluir. La sensación de debería ser esperable en el lector.

A este abordaje más o menos sistemático se le agregan dos apéndices. Uno consistente en una entrevista con Badiou en la que se tocan varios de los temas que se trataron antes, desde una perspectiva menos argumental que biográfica, orientada por un propósito de transmisión de una idea y no por una potencial discusión erudita. El segundo apéndice, nuevamente técnico, muestra una posible alternativa ontológica que, sin abandonar la intuición badiouana de identificación entre ontología y matemáticas, permita alguna salida a algunos atolladeros teóricos y prácticos que consideramos presenta la filosofía de Badiou.

I. PRIMERA PARTE. LA OPERACIÓN FUNDAMENTAL

Si la hipótesis de la presente investigación remite, en una primera parte de la misma, a la afirmación de que es por la ontología que la política de Badiou es liberada de sus límites previos, más precisamente por la sucesión de acciones por la cual, en primer lugar, se redescubre la necesidad de abrazar la ontología como centro de un dispositivo de pensamiento -aún si se la desidentifica de la filosofía- y luego se la liga a un tipo de discurso específico, habrá que descifrar de entrada cuáles son los mecanismos que regulan dicha sucesión. Más precisamente: mostrar cómo es que este recurso al *matema* puede ser pensado y traducido en una suerte de estática formal. “Por la ontología” refiere aquí la función que realza la potencia política del gesto ontológico badiouano.

Llamamos 'operación fundamental' a lo que queda una vez que dicho gesto se puede formalizar en términos filosóficos. Una operación fundamental es algo que forma parte del lenguaje habitual de las matemáticas. Designa el movimiento por el cual se reúnen dos o más entidades para elaborar un resultado mediante una re-disposición. Algebráicamente hablando, se trata de aplicar un operador a los elementos de un conjunto. Con estos elementos iniciales, se puede 'componer' un elemento que pasa a formar parte de un conjunto final. Se denomina ley de composición a lo que garantiza esta posibilidad. Creo que es aplicable al caso que intento elucidar.

En lo que sigue, pretendemos escrutar el mecanismo que permite a Badiou reapropiarse del *matema* en detrimento de la opción poética, a la vez que establecer los parámetros de discusión en los que tiene lugar esta “operación”.

Existen, a su vez, ciertas condiciones de posibilidad de la operación fundamental, relativas al surgimiento del *matema* –a priori completamente exógeno a la ocurrencia de la filosofía– y algunas otras coordenadas del contexto en el que se desarrolla dicha operación que deberían ser registradas también, tanto en su episodio propiamente platónico como en su repetición badiouana. Por ello, utilizaremos el caso testigo del *Menón*, que constituye la descripción más acabada

de cómo la operación, en tanto elección del dispositivo matemático. Con fortuna, podremos observar con el correr de las páginas de esta tesis, la forma en que el esquema badiouano reproduce una buena parte de este gesto, y que las diferencias derivan en algunas consecuencias –sobre todo políticas– que deberemos sopesar.

Hay una deuda nada oculta con Badiou en la manera en que aquí expresamos nuestra hipótesis: usamos su teoría del acontecimiento para comprender cómo se produce esta operación fundamental (y también como es que se conecta con su repetición contemporánea). Queremos saber cómo es que aquello que aparece bajo una forma matemática puede ser albergado por una situación que le es inicialmente ajena y a la que le resulta dificultoso asimilarlo. Este uso del pensamiento de Badiou para analizar el pensamiento de Badiou, esta torsión, no sólo es eficaz a nivel descriptivo, sino que a la vez demuestra la potencia retroactiva de un pensamiento universal, como el suyo. De algún modo, que Badiou sea un sigiloso replicador de aquella intuición platónica fundamental es lo que garantiza la secreta concordancia entre su más delicado desarrollo teórico acerca del acontecimiento y aquella operación primigenia, que aquí llamamos operación originaria.

Al tono de esta repetición se lo da también un cierto exceso respecto de la tradición. Si, como señala Francis Wolff, “la Grecia de Derrida, Foucault y Deleuze está compuesta de textos, textos fundamentalmente teóricos, es decir, que se proponen enunciar verdades”, donde “la gran referencia es Platón, o el platonismo”, después del cual vendría “una prolongada decadencia”³, Badiou es quien exhibe una magistral salida de este ámbito textual para conectar lo que de pensamiento emerge, como modelo formal, de dicho ámbito. Y luego potenciar lo que ese modelo alberga y permite. La repetición es entonces una repetición en el sentido platónico de subsunción al modelo, pero con una inteligencia y sagacidad epocal sin par, es decir, con una capacidad para repetir en el momento oportuno, en el *khairós*, que es finalmente lo que otorga valor a cualquier repetición. Escogemos el término «operación» también en ese sentido: estamos más allá de una capa, de una película, meramente textual, y abrimos un terreno material y mental -no desprovisto de cierto texto, por lo demás- que deviene, a su vez, espacio de conexión subterránea entre épocas que un pensamiento puede proveer. Esta tesis intenta

3 Wolff, F. “Tríos” en *Nuestros griegos y sus modernos*, Manantial, Bs. As., 1994, pp. 170-171.

describir las etapas de ese pasaje y dar una imagen, como suspendida en el aire, de ese terreno post-textual y pre-histórico. Hay, flotando en esta tesis, de algún modo, una vieja intención de verificar que esta operación entraña una verdad -en el sentido badiouano del término- y que, como tal, es eterna. Hay, entonces, una secreta discusión sobre los límites genéricos de una verdad. Donde Badiou dice “una verdad sólo puede ser erótica, política, científica o artística”, esta tesis quisiera decir “también hay verdades, sino en la filosofía, en la juntura entre las condiciones y la filosofía, en el encuentro de discursos y dispositivos, donde la filosofía no queda reducida al mero gesto de captación de lo que está de antemano producido”.

En términos expositivos, la hipótesis quedaría desglosada, en la posibilidad de (1) aislar el mecanismo platónico originario para poder calibrar en qué sentido estamos ante una repetición; (2) exponer cuáles son las luces que esta repetición proyecta sobre el campo político y sobre la definición badiouana de política; (3) indicar los límites que esta repetición posee y aquellos que se traducen, además, en una insuficiencia política del planteo badiouano para actuar-en-el-mundo-contemporáneo.

Rastrearemos, entonces, en primer lugar, la fundación platónica del mecanismo de selección, tan trabajado por Deleuze en su *Lógica del sentido*, pero abocados a este problema que nos atañe. En segundo término, la dinámica de dicho mecanismo pero de un modo que podríamos designar como desprovisto de toda intencionalidad de elección, más cerca de las condiciones de existencia del encuentro entre matemáticas y ontología y de sus matices que de la evaluación política de la decisión de un autor. Finalmente, en esta primera parte, veremos cómo Heidegger, al intentar responder a la institución platónica de la operación -y de la asignación específica de lugares dentro de esta operación- se posiciona como el horizonte de discusión para Badiou.

1. Platón, fundador

Digamos, por consiguiente, Adimanto, que las almas bien dotadas, si tropiezan con una mala educación, se vuelven especialmente malas.

República, 491e

1.1. Interior y exterior como formas primarias de la partición

En virtud de la célebre inscripción que coronaba el frontispicio de la Academia, este capítulo se concentrará en torno de la sentencia “Que no entre aquí el que no sea geómetra”.⁴ Éste era el modo en que Platón distinguía un interior, académico, de su correspondiente exterior: otro, *bárbaro*, diverso. Es que su filosofía enmascara una operación de división y selección y no menos la supone la institución de la Academia, pero, lo que resulta asombroso, es el criterio que la prepara, marcándose hondamente en la piedra de aquel pórtico: el conocimiento de la geometría.

Para entrar no es necesario saber filosofía. Ésta se encuentra «adentro» y el ingreso no requiere de su conocimiento. Tampoco ser un habilidoso orador ni un destacado hombre político. Hay que conocer sólo de figuras, lados y diagonales. Por lo que, una vez dentro, al corazón mismo de la enseñanza platónica, lo precede algo compartido. Ese lenguaje común, ese que todos comprenden al inicio, el que permite balbucear las primeras palabras, es el de la geometría. Comenzar a hablar, tarea filosófica si las hay, será pues cosa de este saber. Por consiguiente el entender, el *oír decir algo*, se incluirá en el mismo registro y no tardará en dar sus primeros frutos: unos enseñan y otros aprenden. Y es evidente que en materia de educación, Platón ciñe perfectamente su concepción al concepto clásico de pedagogo

4 Los documentos que testimonian en favor de la existencia de esta cifra emblemática son demasiado recientes como para garantizarla. Algunos bizantinos del siglo XII, otros del siglo VI y, la más antigua, en un discurso del emperador Juliano en el año 362. Independientemente de su localización efectiva, los estudiosos acuerdan en que “es, ciertamente, en su fondo, de inspiración platónica, y, en su forma, puede situarse fácilmente en el contexto de ciertos ámbitos de la vida griega” [Saffrey, H.D., “Ageometreetoos médeis eisitoo. Une inscription légendaire”, en *Revue des Études Grecques* 81 (1968) N° 71]

[*paidagogos*]: “el que conduce, el que lleva”; el maestro era el *didaskalós*, pero el paso clave en la educación del niño estaba en aquél que lo guiaba con seguridad hasta sus manos.

El que comprende algo puede transmitírselo –siempre– a aquél que no lo sabe y, pese a que, esta transferencia no deja de ser ardua y tortuosa, preserva su estructura bajo cualquier forma posible de presentación. El esquema peculiar que articula saber y no-saber puede encontrarse en otros sitios del pensamiento platónico: el demiurgo del *Timeo*, al darle forma al principio material caótico que precede a la formación del universo ordenado [*kósmos*], no hace más que reproducir la dinámica:

Cuando el Artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.⁵

Esto indica que el que conoce, en este caso el Artífice que centra su mirada en el ser inmutable, tiene la capacidad de ordenar, de informar, aquello otro que no posee aún proporcionalidad y medida. Se trata aquí del mundo, tomado como imagen de “algo”, el que recibe la prescripción y la marca, como también sucede con el Sócrates del *Menón*, que conduce al esclavo de Ánito a la resolución de un problema matemático. Platón se dedica allí a relatar su célebre teoría de la reminiscencia, pero eso confirma directamente que se trata más de una pedagogía – la conducción paciente de Sócrates-maestro– que de la aprehensión inmediata de un objeto a través del don.

He ahí la paradoja del filósofo: el hombre que sabe y que enseña, pero que al mismo tiempo no puede habitar eternamente el mundo de las Formas, puesto que ignora. El filósofo es *tò metaxý*, intermedio entre los hombres y los dioses, entre el devenir y el ser. El *Filósofo*, ese diálogo nunca escrito por Platón⁶, al igual que el

⁵ *Timeo*, 27d.

⁶ En el conjunto de diálogos formado por *Sofista* y *Político* falta de manera deliberada completar la trilogía con el diálogo acerca del *Filósofo*. Platón evade así su propia planificación establecida en *Sofista*, 216a.

érôs del *Simposio* o el demiurgo del *Timeo* pertenece a ese espacio que no se deja pensar sino en el límite entre conocimiento y no saber. De ahí que Platón no haya olvidado jamás el mandato socrático; de ahí que Sócrates pueda mostrar en el *Menón* el recto camino [*orthée méthodos*] hacia la verdad pero no la pueda decir por sí mismo, siempre inconclusa, a media voz. En esta verdad, en la verdad del ser del filósofo, se incluyen las constantes reservas de Platón para pronunciarse.⁷ Habrá que recordar que el hombre entregado al Bien es aquel esclavo que logra liberarse de los cerrojos que lo confinan a la oscuridad de la caverna para acceder a la visión –siempre dificultosa– del sol y también que ese mismo es el que *volverá* al mundo de las sombras para hablar a los otros, dirigirse a ellos, decirles la verdad, educarlos, conducirlos él mismo hacia la luz, sin mayor posibilidad de éxito que la muerte: “Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?”⁸

La alteridad, aquel exterior de la Academia, es también un afuera de Atenas, una suerte de radical heterogeneidad del mundo apolíneo que Platón proyecta para esta *pólis*. Es por todo esto que, de modo sintomático en la construcción de los diálogos, no puede dejar de adscribirle en el *Hipias Mayor* al espartano el desprecio por las matemáticas:

Sócrates: -¿Les gusta [a los lacedemonios] oírte hablar de geometría?

Hipias: -De ningún modo, puesto que, por así decirlo, muchos de ellos ni siquiera conocen los números.

Sócrates: -Luego están muy lejos de seguir una disertación tuya sobre el cálculo.

Hipias: -Muy lejos, sin duda, por Zeus.⁹

7 Cfr. Reale, G. *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, capítulo III: “Los «autotestimonios» de Platón y los testimonios de sus discípulos como fundamentos del nuevo paradigma”

8 *República*, 517a

9 *Hipias Mayor*, 285b.

Cuando amanece y todos se dan a la labor cotidiana, el filósofo ejerce ese movimiento bidireccional entre el ser mismo y lo que *propiamente* no es. Él puede, como el demiurgo, conformar lo inconfigurado y el desorden a la forma del ser, mas no identificarse punto a punto con ésta, aunque su tarea presuponga que haya (re)conocido la eternidad que subsiste en el devenir. Sabe el camino, pero no qué hay al final del trayecto y por eso puede que el que esté por entrar a la Academia entienda o no de filosofía indistintamente. Porque la filosofía se aprende *dentro* pero la condición para ese aprendizaje es el conocimiento de la geometría, el mancebo adquiere competencia en el centro de la Academia para posteriormente efectuar el necesario movimiento de retorno, diálogo y disyunción respecto de la *doxa* y de la *pólis* democrática. Desde entonces la filosofía no más que un afán divisorio que hiere una situación con la proclama de un criterio propio, intempestivo, dañino. Sin embargo, el elemento que abre la posibilidad, la llave, la clave, el haz, es una rama del saber matemático. ¿Qué hay en las matemáticas que permiten el paso, la ruptura precisa e irreversible con el “afuera”, con lo habitual y corriente, la *doxa*, o, dicho de otro modo, con lo que se dice en el juego democrático de las voces atenienses? La respuesta es simple: las matemáticas reúnen sobre sí el único quiebre posible con la realidad sensible sujeta al cambio. “Lo que no está sujeto a deliberación”, dirá Aristóteles, aludiendo a las ciencias teóricas, entre las que hallamos a las matemáticas. Sin embargo, para Platón se trata de un arte. Platón es consciente de ello y lo introduce en el momento en que el pensamiento comienza a captar las Formas inmutables de toda la realidad. Dice en plena búsqueda: “[...] qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene hacia lo que es? Al decirlo, pienso a la vez esto: ¿no hemos dicho que tales hombres debían haberse ejercitado ya en la guerra?” Y luego refuerza ya introduciendo la regla del número en un dominio que le es *a priori* ajeno:

Sócrates:-Por ejemplo, eso común que sirve a todas las artes, operaciones intelectuales y ciencias, y que hay que aprender desde el principio.

Glaucón:-¿A qué te refieres?

Sócrates: -A esa fruslería por la que se discierne el uno, el dos y el tres, en una palabra, a lo que concierne al número y al cálculo: ¿no sucede de modo tal que todo arte y toda ciencia

deben participar de ello? ¹⁰

Y por consiguiente, cuando se dedica a distinguir la aritmética del vulgo de aquella que deben practicar los filósofos, se concentra en la capacidad de abstracción de estas últimas.¹¹ La diferencia entre dos disciplinas, o más precisamente entre dos formas de una misma disciplina, una orientada hacia la práctica cotidiana, la otra hacia la contemplación filosófica, es propiamente platónica. Repite aquel mecanismo que le es tan propio. El punto de divergencia es uno y único: la posibilidad de superación del mundo sensible. Separación entre los que cuentan unidades desiguales y los que admiten que “en la serie innumerable de las unidades no hay ninguna otra que sea distinta de otra.”

Pero porque un trazo nunca se produce sin daño, los damnificados aún reclaman. Lejos de constituirse en artistas en el sentido romántico del término, Homero y Hesíodo, no sólo reglaban moralmente la civilización griega sino que eran la fuente de consulta en el ámbito histórico¹², religioso, político y natural, estando el espíritu griego condensado en esta forma oral de transmisión del saber. Quizás el primero en observarlo fuera Vico, cuando comentaba que:

Si los poemas de Homero son historias civiles de las antiguas costumbres griegas, ellos serán dos grandes tesoros del derecho natural de las gentes de Grecia. ¹³

10 *República*, 522c.

11 *Cfr. Filebo*, 56d

12 Pareciera presentarse cierta complejidad en la conjugación entre poesía e historia, sobre todo atendiendo a la famosa consideración que hace Aristóteles en *Poética* 1451 b-5: “*El historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [...]; la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica que la historia; pues la poesía dice más bien lo general y la historia, lo particular*”. Hay que decir, no obstante ello, que el Estagirita ya habita un mundo en que la poesía (y con ésta, el arte en general) ha adquirido un espacio propio que se acerca más a la crítica de sí misma y de la tradición, como lo representa el palmario caso de Aristófanes, que al testimonio siempre heterogéneo de una cadena oral que codificaba, a través de la historia, la moral griega.

13 G.B. Vico, *Ciencia Nueva*, Tecnos, Madrid, 1995, XX [156]

Y agregaba:

Los poemas de Homero encierran dos grandes tesoros del derecho natural de las gentes de Grecia. Pero, sobre todo, por este descubrimiento, se le añade una alabanza brillantísima: la de haber sido Homero el primer historiador que nos ha llegado de todo el mundo gentil; por lo que ahora, sus dos poemas deberán elevarse al alto rango de ser dos grandes tesoros de las costumbres de la antigua Grecia.¹⁴

1.2. Poema, imitación y técnica

El poder de ruptura que poseen las matemáticas es el que las señala como el dispositivo que se opondrá al orden de la *pólis* y de su tradición poética. Platón ensaya en *República* II, III, X y en *Leyes* VII su famosa crítica a la poesía.¹⁵ Si efectivamente su intención se dirigía a sacudir las bases de la estructura democrática, ha sabido anticipar muy bien que la *pólis* era susceptible de modificación en tanto y en cuanto pudiera alterarse la materia sobre la cual ésta se recortaba, al mismo tiempo que ha observado con claridad que el ataque debía dirigirse contra la poesía como soporte real de la Grecia del siglo V a.C. Escribe Havelock:

Platón trataba la poesía como si ésta fuese una especie de biblioteca referencial, o un enorme tratado de ética, política y estrategia militar, porque tenía en mente su función inmemorial en las culturas orales, dando así testimonio de que ésta seguía siendo la función de la poesía dentro de la sociedad griega de su tiempo. Por encima de cualquier otra cosa, la poesía es una

14 Ibid, XXV-XXVI [902-904]

15 A diferencia de lo que sostienen varios autores que han identificado metodológicamente la poesía y el mito, Platón no ataca a este último sino que por el contrario lo presenta como un “pensar mediante imágenes” que es funcional al razonamiento a través del *lógos*.

herramienta didáctica que sirve para transmitir la tradición.¹⁶

Platón se percata de que la poesía es más que una composición bella y ante una típica alternativa de las artes que se debaten entre *prodesse* o *delectare* (ser útiles o deleitar), en su proyecto terminará decidiendo por cierta utilidad de la misma. Sobre este punto, no pareciera modificar nada en el *interior* de la producción poética. La poesía tradicional seguirá siendo ese *corpus* complejo –propio de su composición oral y dramática– que está encargada de animar la existencia griega. Lo que sugiere el ateniense con su crítica es el *desplazamiento parcial* de la misma y una posterior relocalización del nodo poético-pedagógico¹⁷, que ya en el *Gorgias*¹⁸ anunciaba una tragedia sólo al servicio del placer [*hedoné*] y sin conexión verdadera con la virtud [*areté*].¹⁹ Las críticas de la *República*, las más precisas y explícitas, se centrarán en las deficiencias que presenta la estructura mimética de la poesía clásica.

Havelock y Reale acuerdan en adscribirle a la *mímesis* poética [griega] una triple dimensión. En primer lugar, se presenta el caso del actor, que es quien debe introducirse en la piel del personaje que representa. En segundo término, se halla el poeta, el cual al momento de escribir una composición, obra «por imitación» respecto de sus personajes. Finalmente, se observa el caso del auditorio, involucrado de una manera altamente emotiva con lo que escribió el poeta y recita el

16 Havelock, E. A., *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Roma-Bari, 1966 (Hay traducción en inglés: *The Preplatonian Thinkers of Greece. A revisionist History*). Citado en Reale, G. *Platón*, Herder, Barcelona, 2002, p. 55.

17 La cuestión de la proscripción de los poetas trágicos de la ciudad ideal es por demás delicada. En efecto, aunque es evidente que Platón reniega de la educación tradicional sostenida por la filiación épico-trágica, en *Leyes VII* presenta el contenido de las normas como “una cierta poesía” (811c9) que posiciona a los guardianes de la ley como “poetas de la tragedia más bella y mejor” (817b4). Además, en *Leyes IX*, afirma el papel central del poeta legislador como educador de la ciudadanía. Empero, la poesía tal y como era conocida por la Atenas del siglo V y IV a.C. será drásticamente modificada en el corazón del planteo platónico en la medida en que su *télos* habrá sido modificado. Ya en *República* 379a, se dice: “Glaucón:-En este momento ni tu ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos. Sócrates:- Correcto –dijo–, pero precisamente en relación con este mismo punto: ¿cuáles serían estas pautas referentes al modo de hablar sobre los dioses?”.

18 *Gorgias*, 501a y ss.

19 Snell señala que paradójicamente es Aristófanes el primero en “moralizar” la poesía. En *Las ranas*, le reclama a Eurípides el haber corrompido a los atenienses, destruido el viejo espíritu cívico y hecho triunfar la mediocridad moral. Para Aristófanes, la verdadera poesía debe hacer al hombre mejor (1008 y ss.). Cfr. Snell, B. *El descubrimiento del espíritu, Capítulo VII: Aristófanes y la estética.*, Acantilado, Barcelona, 2007, p. 206 y ss.

rapsoda. El público, si el poeta y el rapsoda cumplen con su cometido, deberá experimentar en carne propia lo sucedido con Odiseo, deberá poder pronunciar sus palabras nostálgicas, recorrer sus aventuras. Luego de muchos años, el pueblo entero conocerá de memoria lo sucedido, lo alabará, lo incardinará en su práctica cotidiana bajo el nombre ético de virtud o vicio.

Es este foco el que atacará Platón, haciendo de la distinción entre buena y mala *mímesis* un criterio ético. Mientras la mala *mímesis* es la imitación indiscriminada de lo malo, la buena *mímesis* encamina el alma hacia la virtud²⁰. Ciertamente se trata de una suerte de corrección, de adecuada reproducción, entre modelo e imagen, como lo atestigua *Sofista* 236b7: “parece, pero no se asemeja” [*phaínetai mén, éoike dé ouí*]. De este modo, se establecería la diferencia entre la copia –que se asemeja propiamente al modelo– y la apariencia que, pretendiendo engañar, presenta “lo parecido” como el ser mismo, borrando la posibilidad de una recta semejanza. La separación última es siempre relativa a un imperativo racional de la moral, sobre todo con respecto a la *mímesis* poética: “Entonces, ¿cómo ejemplo de qué debemos decir que se expuso ese argumento? ¿No será por casualidad de lo siguiente: de que la raza de poetas no es del todo capaz de conocer bien lo que es bueno de lo que no lo es?”²¹, argüirá el Ateniese.

Pero la ética está fundada como un ámbito universal, más allá del dolor o del placer individual, y se cierne en última instancia sobre la verdad, donde verdad quiere decir tanto el acceso y posesión de la creencia verdadera como la armoniosa estancia del hombre en el universo, en la ciudad y en sí mismo:

¿No podríamos, pues, a manera de conclusión de lo dicho, afirmar que ninguna imitación debe ser juzgada por el placer y la opinión vana, como tampoco debe serlo la igualdad? De ninguna manera, en efecto, porque a uno le parezca bien así o porque las cosas no agraden a otro, lo igual es igual, ni lo simétrico es simétrico, sino que es la verdad, y no cualquier otra cosa, lo que da solidez al juicio.²²

20 Cfr. *Leyes* 801b10 - c1

21 *Leyes* 801b10 - c1.

22 *Leyes*, 802b.

La norma puede ser relevada en cada paso del procedimiento imitativo: La verdad del poeta reside en imitar lo bello comprendido como “la vida más bella y mejor”, según se recoge en el libro VII de las *Leyes*, pero, al mismo tiempo, el contenido de la poesía será el modelo ético a imitar por los hombres rectos. Verdad y Bien se intersecan en la arista de la belleza y el problema de la corrección epistémica y de la rectitud ética de la *mímesis* son uno y el mismo. De ahí, por ejemplo, la ambigüedad del siguiente pasaje:

Sócrates: -Lo que en primer lugar hay que censurar –y más que cualquier otra cosa– es sobre todo el caso de las mentiras innobles.

Adimanto: -¿A qué llamas así?

Sócrates: -Al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar.²³

Aquí, sendas distorsiones que registran la copia *qua* copia y la incorrección ética de la misma terminan por converger. ¿Por qué se confunden ambas líneas? ¿Son acaso siquiera distinguibles? Será necesario profundizar otro tanto en el sentido del ataque platónico. En el libro III de la *República*, Platón centra sus críticas en la forma de enunciación poética. En primer lugar, divide los enunciados poéticos en tres grupos: a) los del relato indirecto, b) los del relato directo hecho por vía de imitación, c) los que conjugan los dos tipos de relato, el directo con el indirecto. Homero pertenece a este último grupo y, aunque Platón se enfoque en el segundo, sus embates se le harán extensivos dado que “ha sido el primer gran maestro y jefe de escuela de todos nuestros buenos poetas trágicos”.²⁴ Por ello es que el filósofo clama hacia el final del libro X la dolorosa separación respecto de la paternidad homérica.²⁵ Se declara en ese mismo acto el olvido del linaje y la apertura de uno

23 *República*, 377d10.

24 *República*, 595d.

25 *República*, 606e-607d.

nuevo: otro nacimiento.²⁶ Y para ello no hay más remedio que el cambio del dispositivo pedagógico que, más ampliamente, manifiesta una dislocación completa en la *paideia* ateniense.²⁷ En consecuencia, comenzará Platón por derrumbar la arquitectura formal que insiste en la poesía trágica²⁸, la *mímesis*:

¿Acaso no has observado que, cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento? ²⁹

El auditorio sufre de una suerte de «identificación emotiva»³⁰ que lo conduce a acoplar su manera de actuar al modelo presentado en la obra. La derivación inmediata que se desprende de esto es que se compromete la unidad de la personalidad,³¹ puesto que existen en cada producción poética numerosos modelos posibles incorporando una multiplicidad caótica que atenta contra el esquema apolíneo de Platón. El *épos* y la tragedia generan una imitación plural y heterogénea³², y atrae al público acercándolo a la identificación a través de la *mímesis*.

Lo múltiple es sinónimo de imperfección como oponente ontológico de lo Uno. Por eso la poesía, como la pintura, pertenece al ámbito de la pura *doxa* y sus enunciados se hallan triplemente alejados de la verdad: son imitaciones de imitaciones, pues pretenden emular los objetos que a su vez imitan a los modelos

26 La idea de otro nacimiento, o de un nacimiento *otro*, diferente, diferido incluso, autoriza para Platón la utilización de una noble mentira en la *República*. Al mismo tiempo, remite sin dudas a la instalación de la idea de «autoctonía», lo propio y la raza que se vislumbrara ya en el *Menéxeno*.

27 *Paideia* significa aquí y en el resto de este escrito aquel complejo concepto que Jaeger delimitara con tanto cuidado en su libro homónimo. Educación, ideal de virtud, forma de vida, ordenación política, se encuentran bajo este significante para configurar un aspecto insoslayable del mundo griego que quizás se presente para nosotros, modernos, ilegible. Toda vez que se refiera en este trabajo a pedagogía, educación, formación y cualquiera de sus derivados, deberá entenderse en este sentido amplio y no en que hace de éstas simples disciplinas parciales del conocimiento humano.

28 Cfr. *República*, 393c.

29 *República*, 395d.

30 Cfr. Reale, G. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2002, p. 63.

31 Cfr. *República*, 397e.

32 Cfr. *República*, 397c.

inteligibles. Las creaciones poéticas pertenecen al reino de las apariencias y no verdaderamente a la realidad ³³.

Sócrates: -El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad.

Glaucón: -Parece que no

Sócrates: -¡Pues encantador es el imitador poético en cuanto a sabiduría de las cosas que hace!

Glaucón: -No precisamente encantador.

Sócrates: - No obstante, aunque no sepa si cada cosa es buena o mala, imitará de todos modos; sólo que, a lo que parece, ha de imitar lo que pasa por bello para la multitud ignorante.

Glaucón: -No podría ser de otro modo.

Sócrates: -Entonces parece que estamos razonablemente de acuerdo en que el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que imita, sino que la imitación es como un juego³⁴ que no debe ser tomado en serio; y los que se abocan por la poesía trágica, sea en yambos o en metro épico, son todos imitadores como los que más.³⁵

Nuevamente resulta casi indiscernible la dimensión epistémica de aquella ética. La distancia respecto de la verdad es “falta de ciencia” respecto de “lo que imita”, pero esta carencia produce un gesto irresponsable en tanto no se sabe “en qué aspectos es buena o mala cada cosa”, debido a que lo que allí guía es el dictamen

33 Cfr. *República*, 596e.

34 La descalificación bajo el signo del *juego* es habitual en Platón. De hecho, sus dos críticas más célebres, aquella dirigida a la poesía y la que ataca la escritura, comulgan en la utilización de este concepto [*paidiá*]. Es sintomático que frente a la “seriedad” que sugiere Platón, Nietzsche –ese gran antiplatónico– rehabilite la figura del niño y del juego como nuevo nacimiento [del pensamiento, del hombre, de Occidente]. Cfr. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. “De las tres transformaciones del espíritu”, Alianza Editorial. Allí dice hacia el final del texto: “Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.” Algo similar, en lo relativo al recurso al *aléa* y lo lúdico con propósito de desbancar al platonismo, sucede con los *Sprachspiele* de Wittgenstein y con el *Juego Ideal* de Deleuze.

35 *República*, 602 a11.

de la mayoría. Este riesgo de la poesía no sería de cuidado si no afectara (como de hecho lo hace) a la parte irracional del alma³⁶, lo que expone a la ciudad al desorden, más precisamente al imperio del dolor y el placer, sinónimo de la intemperancia, de la voluptuosidad. Platón lanza un saludo un tanto nostálgico a sus padres, que serán abandonados para instaurar ese nuevo horizonte que es el de la filosofía. Vale la pena recorrer con serenidad este pasaje del libro décimo de la *República*:

Sócrates: -Por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos. Si en cambio recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor.

Glaucón: -Es una gran verdad.

Sócrates: -Esto es lo que quería decir como disculpa, al retornar a la poesía, por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acuse de duros y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo. [...] No obstante, quede dicho que, si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella. Pero sería

36 Cfr. *República*, 605 a-c.

sacrílego renunciar a lo que creemos verdadero. Dime, amigo mío, ¿no te dejas embrujar tú también por la poesía, sobre todo cuando la contemplas a través de Homero?

Glaucón: -Sí, mucho.

Sócrates: -¿Será justo, entonces, permitirle regresar a nuestro Estado, una vez hecha su defensa en verso lírico o en cualquier otro tipo de metro? ³⁷

Ciertamente, se trata de un abandono complejo, de un despojo tan necesario como indeseado. El motivo es la pretensión de postular una nueva ley en función de otro tipo de racionalidad. Su instauración resolverá un conflicto de vieja data entre la filosofía y la poesía. ¿Qué permanece latente bajo esta antigua diferencia [*diaphorá*]? ¿Qué hay de ella que resuena con plena fuerza en el momento en que escribe Platón? La clave está en el carácter dramático de los diálogos. En su libro *La fragilidad del bien*³⁸, Nussbaum establece que: (1) los diálogos son una especie de obra dramática polifónica y (2) que éstos difieren radicalmente del teatro griego hasta entonces conocido. En esta especie de representación antitrágica, empero, Platón deja entrever la influencia de la tragedia en la medida en que tanto el espectador como el lector del diálogo deben examinarlo todo activamente y determinar cuál es su propia postura y quién merece verdaderamente la gloria y por qué. En ambos registros literarios se hacen útiles referencias a la relación existente entre creencia y acción, *i.e.* entre una posición intelectual y un modo de vida, por lo que hay que reparar en el espíritu pedagógico-práctico de la poesía y de su polémico vínculo con el dispositivo filosófico. De ahí la función central del *élenkhos* como figura de examen y contrastación.

Sin embargo, aunque se halle la intervención de dos o más personajes en cada diálogo, la construcción literaria ignora la métrica y es deliberadamente antirretórica. Difiere esencialmente de la oratoria y de las investigaciones científicas de la época puesto que el lenguaje de Platón es sencillez y coloquial tal y como él mismo lo

³⁷ *República*, 606e-607d. La idea de un “posible regreso” de Homero a la República ideal permanece sujeta, como señalé en la nota 14, a una funcionalidad respecto del Estado en los términos novedosos en que Platón lo plantea.

³⁸ Nussbaum, M. *La fragilidad del bien*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1987.

sentencia.³⁹ Contrariamente a la tragedia, no se intenta presentar un acontecimiento o una serie en su desarrollo, sino que, una vez concluida la introducción, se pasa al plano intelectual de inmediato. Los casos particulares son utilizados como datos conducentes a una explicación general. Por eso es que el *élenkhos* platónico se diferencia del trágico en su plena apelación al intelecto contra el llamamiento a las pasiones. Recurso a la “ley y a la razón” contra el riesgo de la pasión. *Esta oposición está soportada por la introducción del paradigma matemático en la pedagogía platónica.*

Esta predominancia teatral es una determinación ontológica de la ciudad ateniense. No un accidente. No un brillo exterior. La «teatrocracia»⁴⁰, como la llama Rancière en ese libro tan agudo y precioso que es *El filósofo y sus pobres*, es la madre de la democracia por esta función de alternancia de la palabra y de la deliberación. Y la filosofía será, en adelante, “la tragedia más verdadera”⁴¹.

De hecho, la democracia establece una relación de cofundación con el poema. Las intenciones que sostienen esta sentencia constreñirían al detenimiento y al debate sino tuvieran un mero propósito sugestivo.

Existe en primer lugar una larga tradición poética que ha seguido el desarrollo griego hasta el nacimiento de la democracia clásica. El poema es ya antiguo y acusa innumerables variaciones a través del tiempo, por lo que difícilmente podría entenderse la hipótesis arriba mencionada como una referencia a un engendramiento simultáneo entre poesía y democracia. La repetición de las fiestas, los ciclos naturales, las prescripciones morales más esenciales, en síntesis, la consumación de la voluntad del espíritu griego, quedaba recogida en las páginas de los poetas más célebres y eran transmitidas de manera oral, de generación en generación, apelando a una inagotable memoria individual y colectiva.

La democracia, por su parte, al menos en su forma canónica, contemplaba la existencia de una Asamblea [*ekklesia*], de un Consejo (consejo de los 500 o *Boulé*) y diversos tribunales [*dikasteriai*]. Los cargos eran elegidos por sorteo o bien por votación directa, y en la mayoría de los casos un ciudadano podía ocupar una

39 Dice en *Apología de Sócrates* 17 a-c: “Y no será, por Zeus, un elegante discurso el que escuchéis, un discurso como el de éstos, adornado con bellas frases y palabras; lejos de eso, emplearé las primeras expresiones que acudan a mi mente”.

40 Rancière, J. *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, 2007, p. 74. [La traducción es mía]

41 Leyes, 817b.

magistratura específica una sola vez en la vida. El término clave que permite comprender la operatoria institucional de la ciudad democrática es *hó boulómenos*, que apela a algo como “cualquier persona que lo desee”, significando que cualquier ciudadano estaba capacitado –e incluso persuadido– para alzar la voz y pronunciarse públicamente sobre alguna cuestión debatida. La participación directa en la asamblea aseguraba a los ciudadanos que su opinión era tan válida como la de cualquier otro y que todas las divergencias debían ser sometidas a consideración de “los muchos” de la forma democrática. De ahí la importancia de la deliberación y con ella del uso de la palabra. Reside en ese aspecto también el semblante de la Grecia del siglo V a.C. condensado menos por una pesada estructura institucional que por el inesperado aparecer de más y nuevas voces en el espacio de lo público: el *démos* se pronuncia como ejercicio de lo plural, de lo múltiple en su sentido pleno. Y si la democracia es esta experiencia del entre-los-muchos, de la decisión conjunta aunque disruptiva, la pregunta por su sitio de acontecer se torna imperiosa.

Las diferencias existentes entre los historiadores respecto del momento exacto con el que puede identificarse el nacimiento de la democracia oscilan entre la constitución de Solón, las reformas de Clístenes y las modificaciones de Efialtes. El arco que barre desde las reformas de Clístenes (aproximadamente en 510 a.C.) y la caída de Atenas bajo hegemonía macedonia (322 a.C.) marca entonces un considerable período donde la democracia floreció para desaparecer definitivamente como experiencia. Habrá que dejar abierta esta cuestión por el momento y pasar al otro frente que es preciso esclarecer: la tragedia.

Para evitar una exposición en demasía extensa, ensayaré un breve listado de las propiedades de la tragedia que aquí interesan en orden al supuesto de este apartado:

1. La tragedia es un régimen que se vio complementado por la forma teatral, que, como dijimos, estriba en un esquema de representación donde los personajes que se muestran en escena permiten una identificación emotiva del público (a) respecto de los lugares que ellos ocupan y (b) de los actores respecto de los personajes. En el teatro, la vista y el oído se conjugan para otorgar el reconocimiento de lo-otro-de-sí; la alteridad, mediada por su descubrimiento sensorial, es quizás la figura esencial de la tragedia en la medida en que con ella se convoca no ya (sólo) a

un otro superior sino a uno en exactas condiciones que el yo primitivo, susceptible de hablar(me) y a la vez radicalmente otro, diverso, pasible de discutir o luchar conmigo en tanto diferente. Por último, el teatro es una forma de aparecer en lo público de las experiencias íntimas y privadas de un sujeto individual o colectivo. El régimen de publicidad es lo que garantiza su eficacia.

2. Asimismo, la tragedia reformula el discurso mítico tanto en lo concerniente a sus personajes como en lo que vertebra la escena del drama, esto es, existe una diferencia palmaria entre la épica y la tragedia, a saber, el héroe trágico, por completo diferente de aquel épico puesto que posee en su interior la duda, la contingencia y la decisión.

3. En su construcción dramática intervienen casi siempre dos o más voces. La palabra es el instrumento de defensa, lucha y construcción de sí a través de la interlocución.

4. En su interior se produce el advenimiento de un evento singular que quiebra con la ciega repetición de la cotidianidad. En este sentido, cobra una fuerza inusitada la figura de lo humano como ente decisor librado a la contingencia radical de su existencia. La *týchê* adquiere su sentido pleno encarnada en el héroe trágico, el que habitualmente se halla dividido y transido por la tensión derivada de la elección entre disyuntivas excluyentes, careciendo de garantías, debiendo optar y sujetar su destino a dicha selección. En suma, allí se dispone un debate continuo –y público– acerca de los valores humanos (en relación con lo divino, claro está, mas no sólo en ese sentido) que convoca una ambigüedad irreductible.

5. La existencia del coro refleja al mismo tiempo la figura de la alteridad y el carácter comunitario del montaje trágico. Las deliberaciones y cavilaciones del héroe siempre son reconducidas al juego de fluctuaciones y oposiciones de la ambigüedad que otorga lo colectivo.

Dadas estas condiciones y anoticiados de que el devenir histórico revela que no es sino hasta el siglo V a. C. que la tragedia alcanza su apogeo, puede preguntarse

entonces con derecho ¿Hay alguna conexión entre este modo poético y la emergencia y sostenimiento de la democracia en la *pólis*?

Desde una perspectiva estrictamente historiográfica, la democracia es el régimen que soporta la estructura trágica en su interior. Conviven en absoluta armonía toda vez que la *pólis* fomenta el acudir al teatro como forma de esparcimiento y educación. Conocido es el *theorikón*, un fondo que la ciudad destinaba para la realización de las Grandes Dionisiacas y, a su vez, para ayudar a aquéllos que no pudieran costearse el ingreso al espectáculo. La organización de eventos aglutinantes en torno de la tragedia lo hace patente y la puesta teatral de la tragedia era una práctica llevada adelante en un marco religioso, precisamente las en las Dionisias urbanas. Se evidencia una co-presencia temporal insoslayable entre democracia y tragedia, pero más profundamente, al nivel en que democracia y tragedia confluyen onto-discursivamente, hay que decir que en un primer sentido la cofundación entre poema y democracia es aquél de posibilitación. La democracia es, en el sentido técnico de *poiesis*, creación, una invención original que aparece de modo acontecimental en la Grecia antigua y que no puede separarse del lenguaje que la hizo posible y del que la sostiene: el de la institución democrática. De igual manera, la recíproca es válida: la democracia es el régimen de la palabra, de la polifonía de lo múltiple, de los *logoi* y de la deliberación. Dado el esquema que resume la tragedia, es posible intuir de qué modo en su seno se sostiene y reproduce un juego democrático.

Ahora bien, ¿es viable establecer una relación estructural entre la política y el arte? ¿Y entre la política y la ciencia? Esta cuestión no puede responderse a la ligera, evidentemente, y resulta crucial para los propósitos de la presente tesis, pues, en el fondo, intentamos medir la potencia política de el desbancamiento del poema en favor del *matema*, tanto en su versión platónica como en la versión badiouana. Las preguntas contienen quizás el punto ciego de toda discusión filosófica que declara que existe una relación biunívoca y necesaria entre ontología y política. Esta afirmación, en su centro, encuentra la superposición, el solapamiento, el mutuo recubrimiento entre ontología y política. No hay un límite ni borde que reúna ambos planos y, topológicamente hablando, se trata de un isomorfismo puro donde a cada punto de un espacio le corresponde uno del otro con la misma posición relativa. Sin embargo, hay algo que los distingue, hay una diferencia.

Sabemos gracias a Jacques Derrida que *la diferencia* conjuga el doble sentido del espaciamento y de la temporalidad. Por un lado, se trata de observar series discretas, objetos y cuerpos separados, heterogéneos, diferentes y, por otro, la diferencia es el preciso acto de *diferir, demorar, atrasar* el arribo de la Presencia, de los Dioses, de la Muerte. Es en este último sentido es que se puede entender la distinción entre ontología y política. La correspondencia topológica puede hacerse rodar –no sin polémica–⁴² en el tiempo, para mostrar un contraluz mínimo, un eclipse exiguo que se produce en el trazo que va desde un par de puntos del conjunto ontológico en su tránsito hacia el otro par que éste prescribe en la política. Pero además, más inmediatamente, porque la ontología es la correcta distribución de los entes de acuerdo a un criterio explícito –o al menos explicitable–, y la política no es quizás sino la organización colectiva de los cuerpos y los lenguajes que sujetan a éstos a los lugares propios que les son asignados.

La tragedia, como práctica dispuesta en el espacio público donde intervienen varios personajes –casi siempre representando distintos temperamentos o direcciones de la conducta divina y humana–, es el redil de intercambio de *logoi* donde el azar renueva vez tras vez su debate. La división que se produce en el agente trágico entre lo correcto y lo incorrecto, lo íntimo y lo destinal, exige de éste una responsabilidad suma ante los demás. La tragedia es la reintroducción artístico-técnica de las reglas formales de la democracia a fines de reproducción y de reaseguro del régimen institucional; es el espectro soportado por la democracia que devuelve una imagen, un doble, a la democracia misma para fijarla discursivamente. Resume magistralmente Julián Gallego:

Podría decirse entonces que, permanentemente, la situación del ciudadano en la Atenas del siglo V es trágica, porque su condición no es la tensión de un desenlace: su situación ante un dilema es tomar una decisión colectiva en la asamblea que produce efectos que habilitarán la toma de otra decisión ante otro

42 Este es quizás todo el esfuerzo de Derrida en *Ousía y Grammé. Nota sobre una nota de Sein un Zeit*: una utilización estratégica del espacio para desbaratar el imperio del tiempo y, simultáneamente, una retención de la dimensión temporal a fin de imposibilitar una extrema topologización de la *différance*. Por lo demás, este doble ataque es el que hace posible la tarea de la deconstrucción.

dilema. Es decir, transita de una decisión a otra decisión conquistando soluciones que no son definitivas sino precarias y contingentes. La tragedia es, en este sentido, la promesa de sostenerse en el propio dilema.⁴³

La cofundación entre democracia y poema, estando este último bajo su forma trágica (lo cual no lo exime del triple rasgo del poema, a saber: (a) construcción discursiva ordenada a prescribir normas ético-políticas sobre la ciudadanía; (b) creación técnico-artística; (c) repetición y tensión entre lo humano y lo divino) insiste más en la co-posibilitación que en la simple coincidencia histórica. Hay allí una homogeneidad de fondo, una comunión formal y material que establece mutua pertenencia y remisión constantes. El elemento que los recorre, dentro de una clasificación epistemológica, es, sin duda, la *doxa*: la opinión de cada individuo, la puesta en visibilidad de las diversas perspectivas en un espacio propio y comunitario al mismo tiempo, la deliberación, conforman su elemento último.

1.3. Sustitución

Así, Platón provee en *Las Leyes* una sustitución:

El legislador, tras atender a todo esto, debe ordenar a todos los ciudadanos que en lo posible no se aparten de ese orden numérico. Ninguna materia educativa tiene un poder tan grande para organización de la casa, para el orden político y para todas las artes como la ocupación con los números. Sin embargo, lo más importante es que despierta al que es de natural dormido y necio y lo convierte en listo, memorioso y agudo, haciéndolo progresar con un arte divino contra su propia índole.⁴⁴

43 Gallego, J. *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Miño y Dávila, Bs.As., 2003, p. 419.

44 *Leyes*, 747b.

“La ciencia de los números” es la mejor de las ramas educativas. Deberán cultivarla –lo cual refuerza el plano pedagógico– a fin de adquirir todas las ventajas que ésta proporciona para la vida pública y la vida familiar. Para el filósofo “la ley de la razón” –y por ende el imperio del número– no dependen del ámbito singular donde se ejerce sino que, por el contrario, es lo universal en sí mismo lo que allí se presenta. Es por eso que no hay una distinción, aún habiéndola respecto de qué tipo de matemáticas se practique, entre su despliegue en la vida familiar y su intercambio en el ámbito público. ¿Qué “despiertan” las matemáticas? Todo es muy claro sobre este punto: ellas abren el camino hacia la verdad; soportan el trabajo de elevación necesario para que el alma se habitúe al ámbito inteligible. En cierto sentido, la primera ventaja educativa de las matemáticas es preparar el alma para ver lo que ésta no está dispuesta a ver, moldear su materia, al mismo tiempo que otorgarle la única herramienta de la que podrá disponer en adelante, a saber, el pensamiento abstracto como pensamiento del ser:

Sócrates: -Tú ves entonces, mi amigo, que este estudio ha de resultarnos realmente forzoso, puesto que parece obligar al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad misma.⁴⁵

Este es el preciso motivo por el cual la matemática, ese dispositivo de discurso que viene a regir y quizás a reemplazar a la poesía, requiere de la distinción interna capital que ya se ha señalado más arriba:

Sócrates: Sea esto como lo has dicho, y confiando en ti tomemos valor para contestar a los que son hábiles en arrastrar argumentos.

Protarco: ¿Cómo?

Sócrates: Que hay dos aritméticas y dos metréticas y otras muchas semejantes que dependen de ellas y tienen esa duplicidad bajo un único nombre común.

45 *República*, 526b.

Protarco: Demos en buena hora esa respuesta, Sócrates,
a esos de quienes dices que son duros de roer.⁴⁶

La diferencia entre ambas ciencias es remarcada y señalada como insoslayable dado que existe un solo tipo de matemática capaz de producir el comienzo del pensamiento discursivo. Ilustrativo es el caso de la aritmética que, tal y como ha sido señalado en el capítulo anterior, de acuerdo con *Filebo* 56d, moviliza la separación de una ciencia del vulgo y otra para los filósofos sobre la base de un criterio de potencia de abstracción.

Platón obrará la misma partición sobre el arte del cálculo y la medida. Existe una forma perfecta de desarrollo de las ciencias matemáticas y otra imperfecta, toda vez que se prosigue con la búsqueda de un saber que prepare el alma para el posterior acceso dialéctico al Bien. La distinción no es menor para Sócrates: la vía que se ajusta a la exigencia filosófica es la que comporta una mayor abstracción. ¿Por qué? No hay una unidad *formalmente* distinta de otra: logra identificar y separar la unidad inteligible de lo sensible mismo que participa de él:

Sabes por consiguiente, que se sirven [los geómetras] de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurriendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento [*diánoia*].⁴⁷

Aquí se trata de extender a través de la univocidad de la letra matemática, la

46 *Filebo*, 57d3.

47 *República*, 510d6. El pensamiento discursivo, *diánoia*, efectúa su ruptura con la opinión preparando el alma para la aprehensión dialéctica de las ideas. Por otra parte, la tesis de que los objetos sensibles nos remiten a realidades que están más allá de éstos es traspasada del ámbito matemático al moral en *Fedón* 75 a-b y d.

cruzada anti-relativista, anti-convencionalista, anti-sofística, este árido tránsito que permite la vida buena, la superación de los placeres inmediatos, el acuerdo ético con la armonía cósmica y política. Reencontraremos, casi punto a punto, esta intención en el texto de Badiou. Platón, de momento, lo enuncia como sigue:

Sócrates: «Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o, acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y a lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro?»⁴⁸

El arte matemático, aún comulgando íntimamente en su carácter *tékhnico* con la poesía, quiebra el engaño de las apariencias, alcanza la verdad y finalmente garantiza al alma “la vida buena” al romper sin más con la *doxa*: reino de la contingencia y de la sofística convencionalista. El paralelo entre la posesión de la verdad y el buen vivir es, sin lugar a dudas, lo que guía toda reconstrucción de la ciencia matemática en los diálogos. Por eso se arriba a dos pasajes ineludibles en el tratamiento de la cuestión que retratan el programa educativo de *República*. En primer lugar:

Sócrates: -Pero la ciencia del cálculo y la aritmética tratan del número.

48 Protágoras, 356d

Glaucón: -Así es.

Sócrates: -Entonces parece que conducen *conducen hacia a la verdad*.

Glaucón: -En forma maravillosa. [*hyperphyôs*]

Sócrates: -Se hallan, por ende, entre los estudios que buscamos; pues al guerrero, para ordenar a su ejército, le hace falta aprender estas cosas; en cuanto al filósofo, para escapar del ámbito de la génesis, debe captar la esencia, sin lo cual jamás llegará a ser un buen calculador.

Glaucón: -Así es, dijo.

[...]

Sócrates: -Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio y persuadir a los que van a participar de los más altos cargos del Estado a que se apliquen al arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia [*noêseî*]; y tampoco para hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia.

Glaucón: -Es muy bello lo que dices.⁴⁹

Aquí la función propedéutica de las matemáticas queda evidenciada por cuanto permite al hombre de guerra disponer el ejército y al filósofo alcanzar el ser y la verdad. El ascenso discursivo hacia la “contemplación puramente intelectual de la naturaleza de los números” delimita un momento preciso de la operación de conversión del alma y encuentra allí la finalidad local y definida de la ciencia del cálculo de la que deberán servirse [“por ley”] guerreros y filósofos. Y luego de puntualizar la relevancia de la geometría para el arte militar, prosigue:

49 *República*, 525a-c

Sócrates: -De esas cosas, sin embargo —repliqué—, es poco de geometría y de cálculos lo que basta. Avanzando mucho más lejos que eso, debemos examinar si tiende a hacer divisar más fácilmente la Idea del Bien. Y a eso tiende, decimos, todo aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver a toda costa.

Glaucón: -Hablas correctamente.

Sócrates: -En ese caso, si la geometría obliga a contemplar la esencia, conviene; si en cambio obliga a contemplar el devenir, no conviene.

Glaucón: -De acuerdo en que afirmemos eso.

Sócrates: -En esto hay algo que no nos discutirán cuantos sean siquiera un poco expertos en geometría, a saber, que esta ciencia es todo lo contrario de lo que dicen en sus palabras los que tratan con ella.

Glaucón: -¿Cómo es eso?

Sócrates: -Hablan de un modo ridículo aunque forzoso, como si estuvieran obrando o como si todos sus discursos apuntaran a la acción: hablan de ‘cuadrar’, ‘aplicar’, ‘añadir’ y demás palabras de esa índole, cuando en realidad todo este estudio es cultivado apuntando al conocimiento.

Glaucón: -Completamente de acuerdo.

Sócrates: -¿No habremos de convenir algo más?

Glaucón: -¿Qué?

Sócrates: -Que se la cultiva apuntando al conocimiento de lo que es siempre, no de algo que en algún momento nace y en algún momento perece.

Glaucón: -Eso es fácil de convenir, pues la geometría es el conocimiento de lo que siempre es.

Sócrates: -Se trata entonces, noble amigo, de algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el

presente dirige indebidamente hacia abajo.⁵⁰

La referencia directa de la geometría hacia lo que “siempre es”, su capacidad de producir conocimiento del “ser que existe siempre”, es lo que la posiciona como la *fuerza* que arrastra el alma hacia la verdad. De ahí que se hable de un estímulo para el pensamiento filosófico que permite elevar lo que aún permanece sujeto al mundo del devenir. Habita en la ciencia matemática una potencia dinamizadora, de ruptura y ascenso, posibilitada por su carácter discursivo que la convierte en el paso primario e indispensable para la contemplación de las Formas. Lo mismo pudo decirse del estudio aritmético (“[...] de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es.”⁵¹). Todo ello la convierte en elemento central de la educación de los niños y jóvenes en el marco del proyecto político de Platón.⁵²

La idea de conformar un nuevo paradigma pedagógico en torno de la capacidad peculiar de las matemáticas anuncia un cambio radical en la manera de entender la educación que tiene los ojos puestos en una modificación íntegra de la *pólis*. Se insiste en la formación simultánea, aunque para fines diversos, de guerreros y filósofos, ambos encargados del delineamiento formal y práctico de la ciudad griega.

La totalidad del pasaje del libro VII de la *República*, dedicado a la exposición de

50 *República*, 526d, 527b12

51 *República*, 525a

52 El programa completo quedaría resumido como sigue:

- De la descripción de los libros II y III de *República* se extrae la importancia primaria de la música y la gimnasia.
- Los estudios matemáticos *propaidéuticos* han sido introducidos mediante el juego y no por la fuerza a los jóvenes de 17 o 18 años. (536d)
- Se prevé la inserción de dos o tres años de entrenamiento gimnástico solamente. (537b)
- A la edad de veinte años un número selecto de estudiantes será escogido para ser instruidos nuevamente en las mismas artes matemáticas que antes, pero esta vez desde un punto de vista sinóptico, comparativo y, en algún sentido tendiente a la fundamentación metafísica de los mismos.
- De este grupo se extraerá otro subgrupo de los que están en condiciones de seguir con la instrucción.
- Más adelante, los guardianes deberán ser formados también en el campo moral en atención al ejercicio del arte de gobernar. Para ello, un grupo más reducido aún será educado en el terreno de las Ideas morales desde los treinta hasta los treinta y cinco años. (539c)
- Sin embargo, aunque estos individuos hayan penetrado por vez primera en el ámbito de las Ideas, no será suficiente su formación para alcanzar la Idea de Bien y con ella la meta de todo el camino de ascenso. Platón dispone en 540a un lapso de quince años (desde los treinta y cinco hasta los cincuenta) donde los guardianes debían ocupar cargos militares y civiles.

los estudios que por fuerza deben realizar los gobernantes de la ciudad ideal, indica no sólo la conveniencia que supone el conocimiento de estos temas y el necesario aprendizaje de su forma peculiar de intuir sino también y fundamentalmente la abismal diferencia que queda trazada entre los que poseen este saber y los que no lo poseen. Sólo “los mejores” persiguen el estudio de las matemáticas, incluso a sabiendas de que no hay quizás “muchos estudios que requieran más esfuerzos para aprender y practicar”⁵³. Por otra parte, existe una manera específica en que debe realizarse su enseñanza:

Sócrates: -Por consiguiente, tanto los cálculos como la geometría y todos los estudios preliminares que deben enseñarse antes que la dialéctica hay que proponérselos desde niños, pero sin hacer compulsiva la forma de la instrucción.

Glaucón: -Y esto ¿por qué?

Sócrates: -Porque el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo; pues los trabajos corporales que se practican bajo coerción no producen daño al cuerpo, en tanto que en el alma no permanece nada que se aprenda coercitivamente.⁵⁴

Y esta prescripción de que la enseñanza sea vehiculizada a través del juego⁵⁵ en lo que toca a los hombres libres, es complementada en *Las Leyes* con la consideración de que la instrucción matemática permanece reservada para los pocos, revelando el aspecto aristocrático del plan disciplinar:

Ateniense: -Bien, hay aún tres materias de estudio para los hombres libres: el cálculo y los números constituyen una disciplina; también el arte de la medida de la extensión, de la superficie, de la profundidad forman, como un único ámbito, la

53 *República*, 526c

54 *República*, 536d

55 *República*, 537a y *Leyes* 819a

segunda materia, mientras que la tercera es el estudio de las revoluciones de los cuerpos celestes, cómo es el movimiento natural de unos en relación con los otros. No es necesario que la mayoría estudie todo eso hasta alcanzar un conocimiento exacto, sino unos pocos, que mencionaremos cuando hayamos progresado hasta el final de la exposición, pues convendría que se hiciera así.⁵⁶

Luego, hay que ir más allá, transitando a través de las exigencias matemáticas que Platón sugiere prescribir a los educandos, se torna inevitable volver hacia el esquema formal de la mentada sustitución del paradigma pedagógico. En efecto, en la comunión, en el terreno común entre poema y *matema*, resuena menos una posible vinculación que la apuesta misma por su disyunción: ambos dispositivos, si van a ser confrontados, cohabiten el mismo registro al menos por un tiempo. Gracias a ello es posible la íntima oposición, contraluz punto a punto entre ambos. ¿Qué poseen de común? Se trata de dos tipos de artes [*tékhnai*]⁵⁷ que abreviarán en una determinación conjunta. Una vez homogeneizado el espacio, Platón procederá, como es de esperarse, a la separación y selección de la mejor alternativa. Dada la igualdad potencial entre discursos, garantizada por el carácter técnico de ambos, se practicará la operación de jerarquización y simultáneo desasimiento del “falso pretendiente”.

Más aún: es posible instaurar una hipótesis filosófica que dirija este movimiento hacia el seno mismo de la ontología platónica, es decir, que introyecte exactamente, sobre los pilares fundacionales de dicha filosofía, la potencia discursiva de las matemáticas. No pocos pensadores contemporáneos han señalado que la operación fundamental por la cual se constituye el platonismo conforma un mecanismo de selección entre copia [*eikón*] y simulacro [*phántasma*] en atención al modelo

56 Leyes, 817e.

57 En tanto discurso imitativo acerca del ser, la matemática podría enmarcarse como *tékhnê eikastiké*: rama del arte imitativa que genera copias semejantes al modelo y que se acercan a la verdad. Pertenecería a esa parte de las artes imitativas que produce cosas diferentes de lo original o paradigmático pero semejantes. Cfr. *Sofista*, 236a. El verbo *eikásô* indica comparación. No se podría comparar lo que no tiene una procedencia común y alguna propiedad compartida. Modelo y copia pueden ser comparados en tanto y en cuanto los reúne la *symmetría*.

[*parádeigma*].⁵⁸ Movimiento por demás repetido: división y selección⁵⁹, la fundación de la metafísica y su interpretación política se inscriben allí mismo.

Sostendré que la tríada *parádeigma*, *eikón*, *phántasma* puede reconfigurarse en este caso, bajo los nombres de *idéa*, *matema* y *poema* respectivamente. La causa basamental de la ruptura con la poesía, en el instante mismo de la instauración filosófico-política primaria, es la *imitación engañosa* a la que nos puede someter su palabra, cómplice, sin lugar a dudas, y por el mismo motivo, con los *logoi* del *Sofista*⁶⁰; se trata de un problema enraizado en la naturaleza de la *mímesis*. Ésta presupone una distancia mínima pero infranqueable entre modelo y copia. De otro modo no habría imitación sino identificación. En este caso particular, Platón despliega la dinámica mimética al referirse a la posible articulación *phantasmática* del *lógos* artístico⁶¹ y critica la opacidad que éste produciría en relación con la realidad del modelo. Dado que el interés último es la formación de la *pólis* ideal, y que los poetas han conformado la tradición pedagógica que estructuró Grecia hasta entonces, si hay que refundar la ciudad, habrá que pensar en otro tipo de discurso educativo. Las matemáticas conformarían pues el *eikón*, la recta copia, que discurre en *symmetría* con el modelo⁶², mientras que la poesía será siempre *phántasma*, alejado “en tres grados de la Idea”. Creo que aquí es donde puede introducirse la potencia del *matema* como:

a) *Instauración racional del orden filosófico*. Como subalterno inmediato de la dialéctica, la univocidad y la dureza deductiva de las matemáticas permiten romper con el engaño sofístico y la maleabilidad del discurso poético. Cabe recordar que en *República* 602d se recurre al “medir, numerar y pesar” como terapias ante la seducción de pintores y poetas.

b) *Discurso recto acerca del ser*. Es la palabra que, como la filosófica, dice en

58 Cfr. Deleuze, G. *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989 Cfr. también Derrida, J. “La farmacia de Platón” en *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975. En este último se muestra la inestabilidad inaugural del texto platónico desde una perspectiva no precisamente filológica.

59 De hecho, suele reconocerse que una de las partes constitutivas de la dialéctica es la división [*diáresis*].

60 Cfr. *Sofista*, 234e [*en toîs lógois phantásmata*]. Cfr. también *Sofista*, 235 b5 y 238 c7

61 Cfr. *República*, 598b6

62 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1021a5-6. Allí se vincula a los números intrínsecamente con la *symmetría*. “El número es conmensurable (*symmetros*) y a aquello que es inconmensurable, el número no puede referir”

symmetría,⁶³ esto es: establece una relación proporcional y armónica entre copia y original. Considerado como discurso imitativo acerca del ser, la matemática podría enmarcarse como *tékhne eikastiké*: rama del arte imitativa que genera copias *semejantes* al modelo y que se acercan a la verdad. El *matema* –eterno aunque plural– forma parte de las imágenes que expresan correctamente los rasgos del ser, aun estando en un plano inferior de la jerarquía ontológica.

c) *Posibilidad de introducción de un nuevo programa pedagógico y político.* En tanto y en cuanto las matemáticas son “el antídoto” para los engaños poético-sofísticos, y, como he mostrado más arriba, constituyen la necesaria preparación para la dialéctica y la aprehensión del Bien [de la verdad], éstas se disponen como nodo necesario en la educación de la República. Me refiero, como podría esperarse, al doble vacío que instituyen las matemáticas. Su fuerza de quiebre con la *mala mimesis*⁶⁴, su férrea concatenación deductiva, su correspondencia intrínseca con la proporcionalidad y belleza del mundo inteligible, la convierten en el paso obligado hacia la captación de las Formas y en el elemento crítico de discernimiento entre verdad y opinión.

En suma, Platón introduce las matemáticas como dispositivo de ruptura con el complejo *doxo-poético-democrático*. En primer lugar, el *matema*, unívoco⁶⁵, impone su distancia respecto de la maleabilidad y multivocidad de la opinión: las matemáticas son exactas y no son pasibles de deliberación. El acuerdo o concordia que se genera al interior de su práctica es un atributo comúnmente señalado por Platón. Por el mismo motivo, el *matema* presentará, contra el anudamiento de sofistas y poetas, la universalidad de un saber no sujeto al cambio, atemporal y no convencional puesto que las matemáticas son desde la perspectiva platónica, una cristalización del mundo inteligible y no sólo un conjunto de reglas y principios. Finalmente, hay que reparar con más cuidado en el sesgo antidemocrático que

63 Al definir la apariencia en *Sofista* 236b7, Platón dice: “parece, pero no se asemeja” [*phaínetai mén, éoike dé ou*] De este modo, se establecería la diferencia entre la copia, que se asemeja propiamente al modelo y que *qua* imagen a través de esta buena *mimesis*, y la apariencia que, pretendiendo engañar, presentan lo parecido como el ser mismo y, de esta manera borra la posibilidad de una recta semejanza.

64 La distinción entre buena y mala *mimesis*, está soportada por un criterio ético. Mientras la mala *mimesis* es la imitación indiscriminada de lo malo, la buena *mimesis* encamina el alma hacia la virtud. Cfr. *Leyes* 801b10 - c1

65 *República*, 525c

conlleva el *matema*, y no específicamente el *lógos* matemático sino la introducción platónica del mismo en el corazón de la filosofía. Y eso no deja de poseer un carácter enormemente político, cuyo alcance intentamos evaluar también en la obra de Badiou.

Si el final del libro IX de *República* se encarga de decir que “en nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra”⁶⁶ es porque allí se articula una arquitectura formal de la ciudad acusando que la propuesta no se dirige directamente a su plasmación histórica, al menos de manera inmediata. El devenir de la posición de Platón, vinculada sin dudas a su biografía y puntualmente a sus incursiones en Siracusa junto a Dión, queda registrado en *Leyes* bajo el matiz de un emplazamiento posible de la *pólis*. La misma debe poseer algunas peculiaridades demográficas y geográficas, a la vez que la democracia y la tiranía son descalificadas –al igual que en *República*– por comprender de manera extrema el concepto de libertad, alejándose ambas de la vida en virtud. El *impasse* es menos una suerte de pesimismo, como a veces a querido leerse, que una voluntad de marcaje concreto y de involucramiento en el mundo público del propio Platón. He ahí como lo registra la *Carta VII*:

Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino.⁶⁷

La dialéctica que media entre los diálogos primeros y el experimentado Platón de *Leyes* se resuelve en el pulso antidemocrático y en la relevancia de un Estado fuerte capaz de instituir, mediante la correcta educación, la ciudad más perfecta

66 *República*, 592b

67 *Carta VII*, 325d-327c

imaginable. Dadas ciertas características del *matema*, es posible pensar una sustitución de un paradigma poético-mimético por el vacío legaliforme que aquél instaaura. ¿Qué significa aquí vacío? Su sentido es doble. Por un lado, el *matema* introduce un vacío en tanto y en cuanto prefigura una letra que puede ser llenada por cualquier objeto del mundo sensible, fijándose con ésta un punto de carácter universalizante, abstracto y sin referente inmediato (nótese además el vacío [temporal] al que somete todo acto de diferir a través de signos). Se manifiesta así el poder de la simbolización. La universalidad y, al mismo tiempo, la univocidad del *matema* convergen a fin de establecer una ley que, codificada en un ámbito, se aplica a casos variables a una distancia siempre insalvable e irreductible. El nombre de esta distancia, su singularidad legal y ubicua, es el del vacío. Por otra parte, y justamente a causa de lo anterior, el discurso matemático inserta un vacío local e histórico en el discurso democrático-doxástico puesto que interviene como cesura en la opinión siempre cambiante. El quiebre, la suspensión del régimen de la deliberación, trae consigo un vaciamiento de sentido no sólo de la palabra de los muchos, de los *logoi* ofrecidos, sino del sistema mismo. Y en este gesto de ahuecamiento estriba el movimiento donde la sustracción respecto del mundo sensible obliga a la formulación de un juicio –general– ejercido sobre éste, prescripto por el vacío de lo-otro-de-la-democracia, aún ignorado pero factible desde que el *matema* determinó el instante de la interrupción. Vacío respecto de la circulación infinita de saberes y del intercambio igualitario de los mismos. Singularidad violenta de su final. Allí comienza el tránsito de las matemáticas para Platón. Y allí termina. La democracia, su apogeo en el siglo V a.C. y su posterior caída, son el fondo donde se recorta, donde hieren desplazándose, las líneas del *matema*.

Y sucede que todo esto tiende a señalar nuevamente hacia lo indecible, pero esta vez de una manera especial. ¿Qué provoca el movimiento de igualación de dos dispositivos discursivos que pretenden decir el ser? La tensión propia de lo indecible: su semblante reaparece como la disputa entre candidatos, de los cuales uno brota de súbito como lo inesperado mismo. Gracias a esta veloz emergencia se produce el hiato necesario para que ambas alternativas puedan quedar equilibradas y que la que posee por el momento la primacía vea correr el riesgo de perderla. Y esto provoca esencialmente una suspensión, que nosotros equiparamos con el vacío. Es cierto que luego este vacío emergente -muy ligado a la obstrucción que

produjo el gesto de establecer un axioma- puede luego decidirse, pero no menos cierto es que es lo primer que ocurre con la apelación al *matema* en tanto dispositivo. Y es eso lo que empezamos a delinear como operación fundamental. Así como luego veremos que la indecidibilidad es el rasgo primordial del acontecimiento -y que éste es la irrupción de la inconsistencia sellada y forcluida por la existencia del vacío- observaremos que el vacío es lo que reside como centro de la ontología matemática en general, por tratarse de aquello que ocurre algo proponerse el corte legaliforme de toda axiomática, y en particular en el caso badiouano, por su apelación suplementaria a la teoría postintuitiva de conjuntos.

También ocurre que lo indecible debe ser decidido. Ese es quizás el imperativo que recorre todo Occidente en su constitución metafísica y más todavía en la lectura que ha recreado dicha constitución. Es el ademán platónico primario por antonomasia. Lo inestable debe ser localizado, cercado, decidido y finalmente afianzado. Sin ese proceso, nada podría hacerse, conocerse o decirse. De manera que es a partir del emparejamiento de *poema* y *matema* que se revive el complejo aporético que Platón no dudará en disolver rápidamente, no sin que antes haya dejado una traza evanescente tan irreductible como el propio mecanismo de su borradura. El *matema* surgirá ahora para desbancar el reino poético-mimético. ¿Bastará con esta interrupción para el proyecto fundacional de Platón? O, dicho de otro modo: ¿Posee el *matema* el suficiente cuerpo, una intensidad que baste para que su aparición ya sea garantía de estabilidad metafísica?

2. La operación fundamental en el espacio general del pensamiento. Operar sobre la operación.

Hasta ahora hemos revisado cómo es que el *matema* provee, desde su constitución más original, una forma discursiva acorde con las pretensiones políticas y epistémicas de la filosofía platónica. A la filosofía, el *matema* le resulta útil. Evaluaremos ahora cómo es que se produce este encuentro y avanzaremos una cierta hipótesis de lectura sobre este proceso. Si queremos saber en qué medida es

lo que Badiou llama «el gesto platónico» fiel a su acontecimiento primigenio, a su ocurrencia-modelo, deberemos escrutar cómo es que se produce exactamente esta incorporación -siempre al borde de la indecidibilidad- del *matema* como condición de la filosofía y más. Para eso proponemos un abordaje de un diálogo emblemático a este respecto: el *Menón*. Allí comienza un desplazamiento interno enorme del pensamiento platónico y el impulso está garantizado por la introducción -dramáticamente muy precisa- de las matemáticas.

Comencemos diciendo que una lectura cuidadosa de este diálogo viene dada por la asunción de que en él se condensa lo que ha dado en llamarse el «giro constructivo» de la filosofía platónica. Si se considera que los primeros diálogos, a los que la tradición ha signado, no ingenuamente, como socráticos, están dedicados a exponer –sin llegar a agotarlas y muchas veces de una manera irregular y difusa– algunas de las problemáticas fundamentales de lo que será el desarrollo ulterior del pensamiento de Platón, el *Menón* constituye el primer escrito que atiende a la formación de sus tesis centrales. Se distingue de los diálogos precedentes no tanto por su temática, a saber, si es enseñable o no la virtud, sino más bien por el rigor de su tratamiento y el alcance del programa que de allí se desprende. Fue Wilamowitz quien consideró que este diálogo conjuga la vía refutatoria, típicamente localizable en las primeras construcciones dramáticas con una aún incipiente delimitación de un terreno fértil para la futura edificación de la filosofía. El *Menón* sentaría las bases para una dialéctica estrictamente filosófica y, con ella, para la consolidación de una ontología positiva. De manera que la aparición del mismo en relación con las obras que lo anteceden sería, desde el punto de vista formal y evolutivo, una síntesis que posibilita la ejecución de la propuesta platónica, diseminada y expuesta en el proyecto de los diálogos de madurez (principalmente *República*, *Fedón* y *Simposio*). El *Menón* respondería a la cristalización del devenir completo de la obra escrita de Platón, pero ¿qué hay de las matemáticas?

El *Menón* aporta la clave de la operación de intrincación entre matemáticas y filosofía, da cuenta del fenómeno que somete a dos saberes diferenciados a la comunidad lingüística y a cierta articulación en proximidad. Allí, mediante su estructura ficcional, se muestra paso a paso el mecanismo que podrá proyectarse sobre el total de los diálogos en lo que al *matema* se refiere. Será posible dividir

analíticamente tres niveles interdependientes:

a) El *Menón* inaugura, luego del proceso preparatorio sostenido por los diálogos tempranos, la *pars construens* de la filosofía platónica que será completada sucesivamente. Lo asombroso es que se ejemplifica dicho tránsito “dentro” del desarrollo del diálogo. Mientras en 70a-80d se asiste a los habituales campos de la conversación refutatoria de Sócrates, a partir de ese momento y hasta el final del diálogo, emergen tópicos hasta entonces desconocidos que pretenden ser expuestos como propuestas claras y delimitables. Por lo demás, la coherencia en la exposición y el visible hilo argumental que siguen esas páginas no dejan de ser otra manifestación del cambio de registro.

b) A su vez, este diálogo presenta en su interior, uno a uno, los tres estadios de la relación matemáticas/filosofía que pueden rastrearse en el total de la obra escrita de Platón. Básicamente: (1) exterioridad y extrañeza entre ambos dispositivos; (2) intrincación bajo un proceso de fagocitación o invaginación específico; (3) emergencia de la racionalidad matemática desde el corazón hacia la superficie del texto filosófico. Simultáneamente, el segundo estadio, el que introyecta de manera irreversible el carácter ontológico del *matema*⁶⁸ en la metafísica platónica, será representable y proyectable, en el conjunto del *corpus platonicum*, por el *Menón* en sí mismo. No sólo es posible seguir en él la secuencia del vínculo en cuestión, sino también situarlo en el centro de la obra platónica como el diálogo, el elemento que, en su interioridad sustancial, en sus formulaciones explícitas, muestra y contiene la invaginación.

c) Por último, es posible establecer, de acuerdo con la correferencia que reúne a

68 Para profundizar esta hipótesis, cfr. Frajese, A. *Platone e la matematica nel mondo antico*, Studium, 1963, p. 91 y ss. Allí el autor opina que: “Como se ha advertido, el *Menón* representa un punto de inflexión en la actitud de Platón hacia la matemática. En dicho diálogo, el gran filósofo muestra que no considera más la ciencia matemática en el *exterior*, limitándose a llevar, a título puramente incidental, algún ejemplo extraído de aquella ciencia. Éste penetra en cambio ahora en el *interior* del edificio matemático, mostrando haber adquirido tales conocimientos técnicos de poder evaluar rectamente el carácter y la posición de la matemática”. Y también dirá más adelante, en la página 115: “Eso es mostrado en la inserción de la duplicación del cuadrado en el corazón del diálogo, del pasaje estrictamente técnico de la hipótesis geométrica que celebra el *descubrimiento* del *diorisma*, y de la directiva que Platón, a través de la definición de la figura geométrica, da para definir cualquier otro ente matemático.” [Las traducciones son mías]

los puntos (a) y (b), una sub-hipótesis: la lenta y cuidada introducción de las matemáticas en la arquitectura filosófica es la condición de posibilidad de todo gesto propositivo que pudiera encontrarse en la filosofía (platónica). Las matemáticas codifican el espacio (vacío) posibilitante de cualquier intento positivo que redunde finalmente en la planificación de una ciudad, la propuesta de una ética, la descripción del mundo, el esbozo de una teoría de la vida.

A partir de la relación existente entre el “giro constructivo” y la novedad bajo la cual aparece el paradigma matemático, habrá que abocarse a tres pasajes que poseen referencias directas al tema. Cada uno plantea de modo diferente alguna cuestión en el contexto de la conversación que Sócrates mantiene con sus interlocutores, por lo que comenzaré por evaluar brevemente estos modos. El argumento general del *Menón* puede reducirse a una sola pregunta: *¿Puede o no enseñarse la virtud?* y, aunque los tres momentos manifiestan claras particularidades, se impone leerlos a la luz de dicho interrogante pues, de lo contrario, se correría el riesgo de parcializar la interpretación y perder de vista la manera en que Platón conduce la exposición y con ella su intención comunicativa.

2.1. Primer momento: exterioridad

En el primer pasaje (73e-76a), Sócrates intenta discutir acerca de si es posible hablar de la virtud o bien es necesario reconocer que hay numerosas virtudes. A los efectos de debatir con Menón, presentará el ejemplo de la redondez:

Sócrates: -¿Es la virtud, Menón, o una virtud?

Menón: -¿Qué dices?

Sócrates: -Como de cualquier otra cosa. De la redondez, supongamos, por ejemplo, yo diría que es una cierta figura y no simplemente que es la figura. Y diría así, porque hay también

otras figuras.⁶⁹

El paso desde el tema central del diálogo –la virtud– hacia el ejemplo local de la redondez está dado por analogía y presenta como intermediario residual el concepto de figura, delimitándose así tres instancias sucesivas:

- 1) Planteo del problema de la unidad o pluralidad de la virtud.
- 2) Analogía con el problema de la unidad o pluralidad de la figura.
- 3) Elección deliberada de la redondez como instancia de la figura.⁷⁰

Platón está introduciendo una noción matemática a modo de caso local y a fines eminentemente elucidatorios. Por lo demás, es una herramienta explicativa ampliamente utilizada en los diálogos: el interlocutor de Sócrates acusa algún tipo de dificultad para entender lo que éste quiere discutir y entonces se produce una interrupción y desviación momentánea del registro temático del diálogo a fin de explicitar lo que no era comprendido. Este desplazamiento tiene propósitos pedagógicos y apunta a hacer accesible el contenido que hasta ese momento se presentaba como oscuro. Sin embargo, la selección del ejemplo no es accidental. Persiste detrás de ella la búsqueda de un terreno que nivele a Sócrates y a Menón en un lenguaje común cuya referencia sea también común. De ahí la aparición de una terminología y de una semántica que designan de modo directo la forma dialéctica de esta aproximación [*dialektikóteron*]⁷¹ y también el contexto de amistad [*phílos*]⁷² que tiende a la concordia y el acuerdo acerca del objeto de discusión. Entonces, aunque ciertamente las matemáticas son presentadas aquí como una analogía parcial con objetivo aclaratorio, no menos verdadero es que representa un elemento que abre la comunidad conversacional entre los interlocutores preparando –o quizás obligando– un motivo de abstracción ulterior. Signo de ello es la definición explícita que brinda Sócrates –aquél que jamás define– de la figura: “De toda figura digo, en efecto, esto: que ella es aquello que limita lo sólido, o, más brevemente,

69 *Menón*, 73e.

70 *Cfr. Menón*, 75b.

71 *Menón*, 75d.

72 *Ibid* y también *Menón*, 98a5.

diría que la figura es el límite de un sólido”⁷³; como también lo es el asentimiento tácito de Menón que pasa automáticamente a la pregunta por el color. En suma, las matemáticas quedan por el momento expresadas como un átomo último e irreducible, una piedra de toque que en el universo discursivo es susceptible de ser empleada con fines propedéuticos. De manera similar, en el conjunto de los diálogos que preceden al *Menón* el *matema* no aparece sino bajo la forma de una determinación exterior a la sabiduría, sencillamente caracterizándose, en el mejor de los casos, algunos de sus atributos o divisiones internas. El procedimiento podría ser catalogado como un ejercicio de aproximación, de rodeo, de seducción histórica. Así, en el *Alcibíades Mayor*⁷⁴, el *Ion*⁷⁵, el *Cármides*⁷⁶ y el *Protágoras*⁷⁷ se delimita la competencia del aritmético y del logístico, mientras que en el *Gorgias* se traza una distinción entre matemáticas y retórica⁷⁸ a la vez que se distingue entre aritmética, logística y astronomía⁷⁹. En el *Hippias Mayor* la nota casi anecdótica que atribuye el odio de los espartanos a la matemática indica el cariz correspondiente a este período de acercamiento a la técnica matemática. En ningún caso ello inhabilita a pensar este proceso en su despliegue filosófico ni en lo que éste anuncia: la antesala de la invaginación más asombrosa de la racionalidad matemática en el marco de una filosofía que ya advierte un paso suplementario en su conformación guiada por una voluntad metafísica. Consumado por la metáfora de la «segunda navegación», la construcción de una ontología meta-física dependerá en su fase más íntima del operador matemático. Habrá que examinar el siguiente estadio del *Menón*.

2.2. Fagocitación y momento de indecidibilidad

El segundo pasaje corresponde a la célebre exposición de la teoría de la

73 *Menón*, 76a.

74 *Alcibíades Mayor*, 114c; 126c.

75 *Ion*, 531d.

76 *Cármides*, 165d.

77 *Protágoras*, 318d; 356e.

78 *Gorgias*, 450d.

79 *Gorgias*, 451a.

reminiscencia (80d-86d). Ésta es caracterizada al mismísimo comienzo de la selección⁸⁰ y, después de un pedido de demostración efectuado por Menón, Sócrates se dispone a probar su tesis sirviéndose de un esclavo. Hay dos presupuestos básicos que emergen de este texto: el primero es que el esclavo habla y entiende griego⁸¹; el segundo que nunca ha aprendido geometría en su vida⁸². Ambos dependen de que el esclavo ha nacido en casa de Menón y ha pasado allí sus días sirviendo.⁸³ La cuestión que plantea Sócrates, en términos esquemáticos, es la siguiente: *Dado un cuadrado C con un lado L y una superficie S , existe otro cuadrado C^* que posee una superficie del doble de S llamada S^* . Ante esta situación, hay que encontrar la medida del lado L^* que pertenece al cuadrado C^* .* El desarrollo de la prueba comporta una gradación en la escala del conocimiento que no deja de ser llamativa.⁸⁴ Al requerimiento de comunidad lingüística –que remite a la que existía entre los integrantes de la Academia– se le agrega automáticamente la necesidad de reconocimiento de lo que es una figura cuadrada y, en efecto, de acuerdo con la descripción de las matemáticas que luego se dará en *República*⁸⁵, Sócrates dibujará un cuadrado⁸⁶ y lo describirá para fijar el ámbito de indagación al que atenderán junto con el esclavo. Una vez establecido esto, se dedicarán a escrutar el problema que los interpela. Alojarse en su resolución depende de la advertencia de cada uno de los pasos provistos para tal fin. Así, ante el primer intento de respuesta brindado por el esclavo –que sugiere que L^* valdrá el doble de L – la negativa de Sócrates no se hará esperar después de una breve demostración: “Entonces, de la línea doble, muchacho, no resulta una superficie doble sino cuádruple”⁸⁷. Frente al error, es menester re-comenzar. Pero este recommienzo ya posee la ventaja de saber identificar una vía muerta, por lo que seguirá *aproximándose* a la verdad. (“Entonces es necesario que la línea de la superficie de

80 “Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia”

81 *Menón*, 82b4.

82 *Menón*, 85e.

83 *Ibid.*

84 Existen innumerables detalles argumentales de la prueba. Dado que no es mi intención desarrollarla aquí, remitiré fundamentalmente a la mejor que conozco: Toth, I. *Lo schiavo di Menone : il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale*, Vita e Pensiero, Milán, 2003.

85 *Cfr. República*, 510d.

86 *Menón*, 82b9.

87 *Menón*, 83c.

ocho pies sea mayor que ésta, que tiene dos pies, y menor que ésta, que tiene cuatro”⁸⁸) Y, nuevamente, la respuesta del servidor, “tres pies”, será equivocada forjando una instantánea clave en el despliegue del argumento. Dice Sócrates: “Pero entonces, ¿de cuál [superficie]? Trata de decírnoslo con exactitud. Y si no quieres hacer cálculos, muéstranosla en el dibujo.”⁸⁹ En la progresión epistémica a la que se asiste, luego de dos respuestas fallidas y en el intento de precisar exactamente la medida de L^* , se producen dos hechos insoslayables:

Primeramente, el giro desde el “calcular” (*arithméin*) hacia el “mostrar en el dibujo”⁹⁰, de acuerdo con lo que se expondrá posteriormente en *República* en relación con la dependencia indefectible del pensamiento matemático-geométrico respecto de los diagramas, señala no sólo un rasgo del *matema* sino que también alude a la dureza del tránsito discursivo propiciado por la *diánoia*. Ahora bien, ante el atolladero al que conduce la inconmensurabilidad del lado L y de la diagonal del propio cuadrado C , se opta por la defección de la aritmética en favor de una solución geométrica. Fenecida la búsqueda de un número exacto (entero o fraccionario), un número que multiplicado por sí mismo diera por resultado el doble de un número cuadrado⁹¹ que resolviera la incógnita (en este caso 8), Sócrates se vuelve hacia la geometría en busca del mismo, pues, al parecer, se trata de uno que no habita el campo aritmético, y que se demiente a sí mismo para designarlo como *árrhetos*, inexpresable e inefable.

En segundo término, en 84a, se puntualiza una necesaria conciencia de la ignorancia como punto de partida de todo conocimiento. Los errores cometidos por el esclavo lo constriñen a tomar conciencia de su propio desconcierto y así a hacer posible la búsqueda de la verdad⁹², ya desde una perspectiva novedosa y en un plano cognoscitivo diferente. Síntoma de ello es que en el siguiente intento, gracias a una correcta conducción pedagógica de Sócrates, se da con la respuesta

88 *Menón*, 83d.

89 *Menón*, 84a.

90 La utilización de diagramas sensibles sirve de modo principal a la elucidación de cuestiones en primera instancia inaccesibles o de difícil conocimiento. *Cfr.* también *Menón*, 85a8. Asimismo, atestiguan un carácter intrínseco de las matemáticas.

91 Los números cuadrados son aquellos que se obtienen como producto de sí mismos. Por ejemplo: $2 \times 2 = 4$; $3 \times 3 = 9$ o $4 \times 4 = 16$. El caso utilizado en el *Menón* otorga los siguientes valores $L=2$, *ergo* $S=4$ y $S^*=8$, siendo L^* la incógnita. Para profundizar el empleo de los números cuadrados (o “equiláteros”) en la obra de Platón, *cfr.* *Teeteto*, 147d.

92 *Menón*, 84c5.

satisfactoria: el lado del cuadrado C* deberá ser idéntico a la diagonal del cuadrado originario C. El esclavo ha logrado disolver el enigma sin haber tenido jamás contacto alguno con cualquier arte o ciencia y eso prueba que estas nociones estaban en él contenidas⁹³ y que, por lo tanto, puede tener opiniones verdaderas [*aleethéis dóxa*] ⁹⁴. De ese modo pretende Platón demostrar su teoría de la *anámnesis* a través de un tópico deliberadamente seleccionado de entre los posibles, pero frente a cuya elección surge la pregunta por su fundamento: ¿Por qué un ‘objeto’ matemático? Y más aún: ¿Por qué ‘ese’ objeto matemático? ¿Por qué la extrañeza de un número que no participa de la regularidad de los números conocidos? (No hay que olvidar que el número “descubierto” es un irracional). Y en ese paraje de la indagación habrá que escrutar el carácter de la reminiscencia y la manera en que este concepto enclava el *matema* en el diálogo y en la obra de Platón. De otra manera formulado: ¿Qué dimensiones adquiere la *anámnesis* que resulta central para la instalación de las matemáticas dentro del saber filosófico y cuáles de estas dimensiones serán transfundidas a la concepción platónica del *matema*? La relevancia última de este recubrimiento *anamnésico* de una noción matemática particular reside en una referencia al marco epistémico que alberga el proceso de introducción. Tal es el horizonte de comprensión que le otorga significado a dicho proceso.

La *anámnesis* denota un límite irrevocable: no puede recordarse lo que se tiene enfrente, no puede (re)conocerse lo que se ofrece sin más a los sentidos. Aquello que se presenta como su objeto tiene que ser algo desconocido, algo que no pueda aprehenderse de manera inmediata y que sea no obstante susceptible de ser iluminado por la fuerza del razonamiento. Por eso puede decir Sócrates: “El que no sabe, por lo tanto, acerca de las cosas que no sabe, ¿tiene opiniones verdaderas sobre eso que efectivamente no sabe?”⁹⁵ Se trata de algo que no se reconoce y que adviene luego del transcurso de la adecuada conducción pedagógica. La demarcación del campo susceptible de ser rememorado comporta un cambio en el foco del conocimiento que ahora se dirige hacia el ámbito inteligible (correspondiente a la *diánoia* y al *noûs*) e insiste en la revelación de un objeto mediato, atravesado

93 *Menón*, 85c5.

94 *Menón*, 85c8.

95 *Menón*, 85c7.

por el trabajo del *lógos* y ausente en lo puesto ante los ojos. Y se trata de «lo matemático» bajo la forma de un número. Si las matemáticas arriban a partir de una tarea de *anámnesis* es justamente porque en ella se hace manifiesta la parcial y exigua indiscernibilidad entre ser y pensar; no hay en el texto platónico la intención de postulación de ningún tipo de entidad que anteceda –o suceda– a la actividad del alma humana. Esto no significa que los números *no existan* ni mucho menos, sino que es equívoco pretender que una existencia tal se dé “separadamente” al modo en que cierta epistemología moderna montaría la cuestión. La mutua interdependencia que trazan pensar y ser proporciona la idea de que lo que sucede con la emergencia del número no es otra cosa que la actualización, un “ofrecerse” al pensamiento, de una marca formal de la proporción universal. Es ese su simple carácter ontológico: encuentro correferencial recogido en el sintagma *matema* tal y como aquí se deja entrever. “[...] la verdad de las cosas está en nuestra alma”⁹⁶[*hé aléetheia hemîn tôn ónton estîn en tê psychée*], dirá Sócrates. La solución matemática que aparece en este pasaje se incardina en un sueño⁹⁷, que es la forma expositiva habitual con la que Platón inserta conceptos difusos que no se dejan fijar sin más desde el punto de vista de una metaontología especulativa. En particular, las matemáticas son vinculadas con el sueño también en la *República*⁹⁸, lo que obliga a meditar sobre el carácter inherentemente inteligible a la vez que dinámico de éstas. La indiscernibilidad es una de las maneras primarias –aunque estructural y conceptualmente determinada– de lo indecible en nombre de la cual las matemáticas son instaladas en el corazón del pensamiento occidental. La actualización de aquello que se manifiesta virtualmente en el número o en el cálculo consiste en asimilar el momento exacto en que dicha indiscernibilidad se maximiza siendo allí –y en el vértigo de ese instante– donde el *matema* se muestra en toda su potencia. Cuando ser y pensar se solicitan mutuamente, emerge el *matema* y, a la inversa, cuando este último se presenta es porque funciona por detrás la identidad parmenídea.

Resta examinar una última dificultad que adquiere vital importancia en lo relativo al concepto de *lógos* que atraviesa la construcción matemática de la metafísica

96 *Menón*, 86b.

97 *Menón*, 85c12.

98 *República*, 533b.

platónica. La especificidad del lenguaje utilizado en el *Menón* permite la reflexión no sólo acerca de la presencia de una *lógica* sino también un análisis del quiebre que produce la noción platónica de *lógos* respecto de su predecesora, donde toda relación entre dos cosas era un *lógos* y éste era expresable a través de un número. De ahí su célebre sentencia que proclamaba “todo es número”. El vínculo, expresable sinópticamente en términos lingüísticos, entre dos conceptos o cosas, formaba parte de la definición primaria de este polisémico vocablo que, más precisamente, los pitagóricos estimaban como una díada finita, copia ordenada de dos números naturales.⁹⁹ Ahora bien: si entre la diagonal de C (i.e. L^*) y el lado L de C se produce un estado de incomensurabilidad, cabría preguntar con derecho si no se genera un tipo de número que escapa a la concepción tradicional del *lógos*. En este marco hay que medir el alcance de la ruptura provocada por la introducción de los irracionales en el seno mismo de la especulación *lógica*. El movimiento es por demás asombroso: el nuevo *lógos* no podrá ser –sola y exclusivamente– la relación entre un par de números concretos que se encuentran en la naturaleza. En adelante, la descripción platónica del término será lo suficientemente vaga como para transgredir la definición previa y simultáneamente subsumirla bajo una nueva concepción pues ahora se requiere de una noción que no sólo incluya la extrañeza de los elementos irracionales¹⁰⁰ sino también que, en lugar de sostener la identificación del mundo inmediato con los números, permita el acceso discursivo a aquéllos pero quitándolo del terreno estrictamente sensible. Es ese el secreto motivo por el cual se produce el hiato entre aritmética pura y geometría diagramática en 84a. Hay allí un salto ontológico-cognoscitivo entre lo perceptible mediante los sentidos y lo que el pensamiento puede captar por sí solo. El nuevo *lógos* seguirá siendo “relación”, pero ahora entre ámbitos diversos. Los rasgos inteligibles arrancados al mundo del devenir son la marca del trazo meta-físico que guía la renovada acepción, y ese tránsito es lo que garantiza que pueda existir tanto para Sócrates como para el esclavo de Menón un elemento original no expresable en términos aritméticos y, no obstante ello, perteneciente al universo matemático. Que haya una solución a la incógnita planteada y que no pueda ser sino señalada en el dibujo hecho por Sócrates es menos el signo de un encerramiento en el nivel de la

99 Toth, I. *Op. Cit.* p. 15

100 Descubiertos, por lo demás, por el propio Pitágoras en su famoso teorema.

percepción que un hondo ademán de corte con la identificación pitagórica del mundo con los números.¹⁰¹ El renovado *lógos* encierra en sí mismo su contrario (*álogos*) y en esa paradoja guarda su fuerza en la medida en que acusa la profunda comprensión que posee Platón del problema: el *lógos* buscará excederse a sí mismo en pleno movimiento de salida y, para conseguir ese objetivo, albergará lo que lo limita, es decir, lo *álogos*, lo irracional, lo que tiende a escapar a la palabra en tanto fuerza incontenible de lo caótico, condensado en el texto por el número geométrico descubierto por el esclavo. Este *lógos* platónico pone en relación –dialéctica– dos elementos otrora extraños, quizá los más extraños de todos dado que se trata del propio *lógos* –al menos del que lo precedía– y de su exterior *álógico*. El concepto acaba por asumir la negatividad en sí mismo pero menos a causa de un interés intrínseco por dicha negatividad (en este caso, por los números irracionales) que por un deseo de estatuir un nodo relacional superlativo. Se trata de un *lógos* superador, no anti-pitagórico sino antes bien sobre-pitagórico: será relación, pero no necesariamente entre dos números; un discurso que permite aprehender con el pensamiento el advenimiento de una relación entre magnitudes inconmensurables estableciendo, a su vez, una relación metamatemática entre *lógos* y *álogos*.¹⁰²

Abierto este nuevo concepto, podría esperarse una resolución limpia del problema planteado. Pero ello no sucede del todo. Aunque la respuesta correcta es hallada, su determinación no ha sido efectuada de acuerdo con lo solicitado por Sócrates en un primer momento: con exactitud [*akribôs*]¹⁰³. En cambio, se esboza una solución geométrica que, aún siendo satisfactoria en tanto da con el objeto geométrico buscado (L^* que es igual a la diagonal de C), tiende a dejar abierto el problema de la precisión. A causa de eso es que se produce la consciente sustitución de *póson* utilizado en 82c6 y d3, que refiere a una cantidad numérica dependiente de la operación de *logízesthai* (calcular con números), por *pêlikê* que

101 Al respecto indica Toth: “El silencio absoluto sobre la palabra «número» es un discurso elocuente y claro. Su mensaje proclama la negación de la definición pitagórica de *lógos* y el nacimiento de un *Lógos*, e incluso de un lenguaje por completo nuevo y diferente de la lengua clásica de los pitagóricos, la que, sucumbiendo ante los irracionales, ha devenido lengua muerta.” Toth, I. *Op. Cit.* p. 16 [La traducción es mía]

102 Incluso se impone considerar que Platón mismo utiliza muchas veces valoraciones negativas de lo *álogos*. El caso más patente se halla en *Timeo*, 53b.

103 *Menón*, 84a2.

indica una cierta propiedad cuantitativa pero no producida como resultado de una cuenta. El terreno está preparado para acoger el elemento inefable pero ¿cuál es el significado de su *irracionalidad*? En este punto son clarificadoras las palabras de Imre Toth:

Estos términos técnicos de la geometría han sido en primer lugar –y lo son ahora– vocablos ordinarios del lenguaje vernáculo, palabras circundantes de un espectro semántico policromo, rico en matices. Ambos preservan estados de ánimo habituales: el vocativo irracional es la reacción emotiva, que expresa el estupor frente a un estado de ánimo anormal y asombroso, como la locura, la demencia, el absurdo. [...] Pero la misma palabra era comúnmente usada –como lo es todavía hoy–, para articular también el sentimiento de exaltación que se muestra ante lo sublime que supera la capacidad de comprensión del espíritu: la lengua queda simplemente privada de palabras para expresarlo y para definirlo en los términos sobrios de la razón.¹⁰⁴

Como puede intuirse, todo el problema está aquí en la introducción de lo *álogon* en el *lógos*, o más precisamente en la introyección del primero en el último produciendo una renovación del concepto. «La cosa» rememorada por el sirviente no hace más que desestabilizar el saber estatuido empujando a Sócrates “fuera” del lenguaje que venía compartiendo con éste. Ahora sólo es posible *mostrar* en un dibujo la solución. La economía que propone el movimiento se disgrega en tres pasos sucesivos:

1. Ruptura con el *lógos* previamente dado –e incluso acordado por Sócrates y el esclavo con anterioridad–, esto es, quiebre con la filiación pitagórica.
2. Cambio hacia una nueva racionalidad discursiva. Tránsito de salida metafísica típicamente platónica

104 Toth, I. *Op. Cit.*, p. 10. Para el primer sentido de irracional: *Téeteto*, 199a3, 203d6 y *Parménides*, 131d2, 144b3. Para el segundo: *Téeteto*, 201d1, 202b6, 203a4/b6, 205c9/e3.

3. Descenso raudo hacia la materialidad del diagrama y postulación de la dependencia referencial de la verdad matemática respecto de los dibujos ofrecidos a los sentidos (que en este caso se asume en la figura de la respuesta correcta al interrogante, a saber, L^*).

Naturalmente, si se admite que toda esta instancia del *Menón* es una suerte de resumen fenomenológico de la inserción matemática en la filosofía, habrá que concluir que la dinámica remite a esa forma acontecimental esbozada por Badiou y de la que nos servimos aquí a través de lo que llamamos operación sobre la operación fundamental. La aparición súbita de algo que no se acomoda a lo previsto y acordado, como es lo *álogon*, insiste con el choque aporético que convoca el acontecimiento. Sin embargo, la racionalidad matemática será siempre *lógos* toda vez que la historia semántica de este término se inclina hacia la proporción, la medida y la palabra que liga y expresa tales significados. Lo que sucede es que, aunque se remita en todos los casos al *lógos* ampliado, desde la perspectiva cartográfica de su uso filosófico, permanece equivalente a la tensión, dispuesta en el punto cúlmine de la reminiscencia, entre *lógos* “reducido” ↔ *álogon*. Se comienza con una salida emancipatoria que alcanza hábilmente el gesto de trascendencia inherente a todo salto metafísico: más allá del “todo es número” hay una idealidad trascendente que fundamenta lo sensible inmediato (propiedad característica de toda la especulación platónica y evitación deliberada en el planteo badiouano) e, inmediatamente después, se recae en el contacto y sujeción que posee la abstracción matemática con relación a la escritura mimética en dibujos y diagramas, tal y como lo confirmará el planteo de *República*. Es ese el sentido justo de *tò metaxý*, seña de la indecidibilidad de las matemáticas, anuncio de la presencia inesperada de un elemento extraño, patógeno en cierta medida, onírico, que viene a invaginarse –desde fuera y dentro al mismo tiempo, respetando la topología paradójica de lo indecible– de improviso e ilegalmente en las entrañas de un *lógos* que podrá asimilarlo mas sin poder evitar la violencia de su propia torsión. Una vez más, si las matemáticas aparecen como el dispositivo que instauro la interrupción, la cesura de lo dado en función de un deseo de trascendencia, no escapan inmunes al

riesgo inmediato de toparse con lo irracional, lo *otro* de sí, la diferencia misma.¹⁰⁵ Cuando esto suceda –y de hecho se está cada vez más seguro de su acaecimiento– Platón no dudará en obstruir rápidamente aquel devenir de lo imprevisible.

2.3. Superación y situación

Desde este *lógos* que se excede a sí mismo y que sobrepasa su capacidad (aunque nunca la relacional), extendiéndose, ampliándose a campos desconocidos, acuñando y recibiendo la impresión de rasgos hasta entonces extranjeros, brota un tercer paso –subsidiario de los otros dos– que sigue la estela de la racionalidad matemática y muestra cómo ésta logra acomodarse como paradigma argumental del diálogo. Más generalmente, se trata de la determinación del exceso, de la localización del movimiento de salida y el *deseo* de trascendencia que esencia en las matemáticas como forma dinámica de lo intermedio. El *matema* se muestra con arreglo a este tránsito desde lo meramente parcial (primer momento) hacia la totalización del esquema discursivo (tercer momento). Así se levanta el semblante del nuevo *lógos*, que es relación entre las cosas, relación entre el paradigma y la copia y, más sutilmente, del todo consigo mismo.¹⁰⁶

El *Menón* localiza aún otro efecto del encuentro entre filosofía y matemáticas. A partir de 86c, luego de una especie de interrupción por parte de Sócrates (“no insistiría tanto con este discurso” –menciona), se retoma la línea inicial del diálogo aunque con una pequeña disputa entre Sócrates y Menón sobre si corresponde preguntarse qué es la virtud o, más bien, si ésta es enseñable o no. Sócrates concede a Menón la investigación de la segunda alternativa, pero no sin antes

105 La postura que encuentra en cierto tipo de choque contradictorio –inesperado– la motivación para un movimiento emancipatorio del pensamiento queda perfectamente ejemplificado por el siguiente pasaje de *República*. No casualmente, el mismo se refiere a la disciplina matemática: “Razona a partir de lo dicho. En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento y se preguntará qué es en sí la unidad; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es”. *República*, 524d11.

106 Cfr. *Simposio*, 201e.

propiciar un operador clave que anticipa la tonalidad y espesura del tema de fondo.
Dice:

Pues si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí, sino también sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma. Pero, desde el momento en que tú no intentas mandarte a ti mismo – sin duda para continuar siendo libre–, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto me gobiernas, te he de consentir, pues ¿podría acaso proceder de otro modo? Parece, por lo tanto, que hay que investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es.¹⁰⁷

Se pretende saber cómo funciona un «algo» aún indeterminado, sin nombre, cuál es su dinámica y cómo se disponen los demás elementos existentes ante la posibilidad de irrupción de lo ignorado (“algo que todavía no sabemos qué es”), en consonancia con lo que señala el *Parménides* en su quinta hipótesis: es posible el pensamiento de lo que lo que *no existe* –uno de los sentidos posibles de presentación del no-ser–, como ente operatorio y cognoscible.¹⁰⁸ Ya no es cuestión de escrutar qué fuera la virtud apelando a una definición sino más bien *cómo* es. Ante esta rotación, se produce el recurso a un mecanismo hasta el momento desconocido para la filosofía, que ésta extraerá puntualmente de la actividad de los matemáticos recuperado en el libro sexto de la *República*¹⁰⁹: “Pero, no obstante, si no todo, déjame un poco de tu gobierno y concédeme que investiguemos si la virtud es enseñable o cómo es, y que lo hagamos a partir de una *hipótesis*”.¹¹⁰

El paralelo que trazará con esta idea el *Menón* se debe al carácter auxiliar –útil y necesario– que adquirirá la recta o buena opinión, que, aún lejos de ser considerada conocimiento en un sentido estricto, puede guiar en el bien a los hombres de

107 *Menón*, 86d3.

108 Cfr. Cornford, F.M. *Platón y Parménides*, La balsa de la Medusa, Visor, Madrid, 1989, pp. 309 y ss.

109 *República*, 510c.

110 *Menón*, 86e3.

Estado.¹¹¹ Platón establece una jerarquía en el conocimiento en cuyo nivel inferior está la inconsciencia por parte de los ejecutantes del saber que sin embargo ejercen.¹¹² Esta sustracción de los fundamentos que soporta cierta técnica a la que se enfrenta el versado es propia de las matemáticas. Aquí, la inconsciencia depende de un operador divino, dado que es gracias a la inspiración que es posible actuar con arreglo al bien y empero no saber por qué se está haciendo tal o cual tarea:

Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar [los hombres que, sin tener entendimiento, llevan las cosas a buen término], vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de éstos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, cómo con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen.¹¹³

La narración platónica del proceso de aparición de las matemáticas en la escena filosófica es impactante. En el fondo de la reminiscencia como indiscernible, entre sueños, nacen y dependen de la fijación dialéctica para ser consideradas verdadero conocimiento. El relato completo queda asentado en este pasaje deslumbrante:

Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa [*aitías*

111 *Menón*, 99a.

112 Obsérvese este elocuente pasaje de *República* 527a-b: “Sócrates: -En esto hay algo que no nos discutirán cuantos sean siquiera un poco expertos en geometría, a saber, que esta ciencia es todo lo contrario de lo que dicen en sus palabras los que tratan con ella

Glaucón: -¿Cómo es eso?

Sócrates: -Hablan de un modo ridículo aunque forzoso, como si estuvieran obrando o como si todos sus discursos apuntaran a la acción: hablan de ‘cuadrar’, ‘aplicar’, ‘añadir’ y demás palabras de esa índole, cuando en realidad todo este estudio es cultivado apuntando al conocimiento.”

113 *Menón*, 98c11.

logismo]. Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables [*mónimoi*].¹¹⁴

Las matemáticas podría ocupar, en algo más que un nudo juego, el lugar de la recta opinión y esta localización permitiría seguir el camino de irrupción incontrolada del *matema*, bajo la forma de la *anámnesis*, que requiere de una estabilización ulterior. Quizás el sentido más profundo de mi trabajo este enraizado aquí: la indecidibilidad acontecimental se debe en su constitución ontológica a los factores precisos que Platón allí consigna: (a) inaprehensibilidad plena; (b) valor relativo, fluctuante, dependiente de una sutura que lo realce, (c) inestabilidad supuesta de la contribución matemática hecha para la edificación del conocimiento (obtenido por vía dialéctica).

El atolladero está siendo desplegado en su máxima dimensión cuando el exceso que producen las matemáticas respecto del segundo momento se capta en la conformación del discurso filosófico –en su exterioridad más pura, incluso en la construcción argumental del diálogo– a los métodos que conlleva el *matema*. Los interlocutores se dedicarán a indagar “[...] «a partir de hipótesis» como lo hacen frecuentemente los geómetras al investigar [...]”¹¹⁵ porque introducirlas puede ser de utilidad [*proúrgou*]¹¹⁶. La primera hipótesis establece que la virtud es un conocimiento. Desde allí, y por simple deducción, va abriéndose paso con lentitud el argumento general de esta tercera parte. Resulta pasmoso observar cómo Platón cuida el método hasta en el más mínimo detalle: ante una conclusión apresurada de Menón, Sócrates se dedica a corregir el rumbo y señalar la importancia del regimiento formal de la secuencia. Si se arribara a una contradicción o a un simple contrajemplo, la hipótesis –que no posee evidencia en sí misma y no depende de su buena o mala formulación– deberá ser descartada. El pensamiento, ese ejercicio de la ley que impone el paradigma eterno, no puede permanecer solamente en el uso

114 *Menón*, 97e7.

115 *Menón*, 87a.

116 *Menón*, 87a2. Esta referencia señala además el interés platónico por dejar en evidencia el funcionamiento del razonamiento matemático.

adecuado del lenguaje:

Menón:- Me parece que no hay otro remedio sino que sea así; además, es evidente, Sócrates, que es enseñable, según nuestra hipótesis de que la virtud es conocimiento.

Sócrates:-Quizás, ¡por Zeus!, pero tal vez no estábamos en lo cierto al admitirla.

Menón:-Parecía, sin embargo, hace poco, que la decíamos bien.

Sócrates:-Pero no tiene que parecer bien dicha sólo anteriormente, sino también ahora y después, si quiere ser válida.

Menón:- ¿Y entonces qué? ¿Qué obstáculo encuentras y por qué sospechas que la virtud pueda o no ser un conocimiento? ¹¹⁷

Gracias al proceder hipotético-deductivo, que, obligando validar o refutar lo que fuera oportunamente supuesto, se alcanza la conclusión de que la virtud no es un conocimiento por una serie de comprobaciones que demuestran que la hipótesis era insostenible. En la particularidad del razonamiento, el espíritu que se cristaliza muestra que, de ahora en adelante –y esto ya refiere a los próximos diálogos–, no hay vuelta atrás con la introducción del saber matemático como condición de la filosofía. Si el *lógos* filosófico debe desenvolverse según la racionalidad matemático-deductiva, es porque un horizonte de rigor ha entrado indefectiblemente en el mundo griego a través de la obra platónica. Es lo que Badiou indicará como la estabilización de un saber luego de una verdad. Y la demostración de que se ha alcanzado con la racionalidad matemática a inundar por completo la construcción filosófica queda recogida fielmente por la exposición del *Parménides*. El diálogo es una exquisita exhibición de ésta por cuanto Platón se dedica a extraer consecuencias de cada una de las ocho hipótesis allí contenidas.¹¹⁸ Siendo el ejercicio tan prolijo, no sólo se detiene en la deducción de la hipótesis positiva de que «lo uno es» sino que también

117 *Menón*, 89c.

118 *Parménides*, 135e.

aborda su contraria «lo uno no es», pudiendo tomarse en cada caso el “es” y el “no es” tanto en sentido existencial como en sentido predicativo. La *gymnasía* mental que el anciano Parménides le recomienda a Sócrates será descrita allí por este último como un “notable procedimiento”¹¹⁹ luego de que el primero la ilustrara del siguiente modo:

En una palabra, a propósito de algo, se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros, el que se prefiera elegir, e igualmente respecto de una pluralidad y todos en conjunto.¹²⁰

Por lo demás, este es un método que, desde su inauguración en el *Menón*, había sido utilizado cuanto menos en el *Fedón* y descrito allí mismo en 100a-c. La diferencia irreductible se presenta en que el *Parménides* evoca el procedimiento pero tocando el par ontológico básico, esto es, a lo uno y lo múltiple, indicándose de esta manera que la afección se ha realizado tan esencialmente que se ha vuelto completa. No quiere decir esto que la filosofía quede subordinada al saber del *matema*; lejos está de hacerlo. El punto crucial, en cambio, está en asignar al proceder filosófico ciertas reglas extraídas de una ley que le era ajena hasta ese entonces. Que luego las matemáticas, en tanto *tékhnai*, queden jerarquizadas por debajo de la especulación puramente teórica no es razón para creer que ésta ha salido indemne del encuentro frontal con aquellas, sino que se avizora el claro señalamiento anclado no sólo en la generalización del uso del procedimiento hipotético-deductivo sino también la compleja inscripción ontológica de los rasgos del *matema*, que serán cruciales en la determinación de la operación fundamental. Damos este rodeo lento y detallista para acceder a su esencia.

La indecidibilidad que nutre el momento de suspensión no es mas que aquella

119 *Parménides*, 136c9.

120 *Parménides*, 136b.

que reaparecerá, en el esquema de Badiou, como el acontecimiento. El vacío, por su parte, que es la marca de la forclusión de esta inconsistencia indecible – completamente *alogon*- sera a su vez trasladado desde su origen ontológico hacia la política, sutilmente. El acontecimiento-inicial al que Badiou se debe, se describe así, gracias al caso del *Menón*, con nitidez, y prefigura también lo que nuestro filósofo no querrá pronunciar. Operamos sobre la operación para sacarlo a la luz.

3. Heidegger como horizonte

El horizonte de discusión de Alain Badiou en lo que respecta a la filosofía contemporánea está codificado por numerosas presencias de maestros y adversarios. Sin embargo, la obra propiamente dicha de Badiou se abre con el siguiente *dictum*: “Heidegger es el último filósofo universalmente reconocible”, volviéndolo de inmediato el objeto de sus críticas más agudas y el referente del campo de pensamiento donde habrá de darse toda disputa por el destino de la filosofía. En línea con lo que pretendemos presentar en esta primera parte de la tesis, observaremos que la discusión con Heidegger es también una secreta disputa por Platón. No tanto por el sitio que ocupa para ambos en la historia de la filosofía - puesto que coinciden en asignarle un papel preponderante en su fundación y en su vigencia- sino en la valoración de tal sitio.

En este capítulo ensayaremos una síntesis de lo que consideramos los ejes de la apropiación heideggeriana de la metafísica platónica y algunos de los mecanismos que en esta última Heidegger identifica, para poder calibrar posteriormente la densidad real del planteo badiouano y, esencialmente, de la operación fundamental.

3.1. Platón y la metafísica

Platón constituye, a la vez, la fundación de la metafísica occidental y, en un juego de mutua subsidiariedad con ella, la elevación de la operación fundamental

que venimos de describir. Heidegger, como Nietzsche, busca su salida. Pero sucede como si todo intento por trascender el texto metafísico se ha convertido indefectiblemente en la restauración del mismo. Eso parecería indicar Derrida hacia el final de *Ousia y Grammé. Nota sobre una nota de Sein und Zeit*¹²¹. Yo radicalizaría: todo intento por escapar al Occidente metafísico repite su operación primigenia identificada con la significación, o más específicamente, con el *deseo* de significación. Su balbuceo habrá sido, desde siempre, deseo de trascendencia significativa. Búsqueda de la significación *auténtica, recta, verdadera*.

Cómo ha funcionado esta repetición ciega entre Platón y Heidegger es lo que pretendo mostrar. Sobran los motivos para que aquel debate adquiriera centralidad en relación con la filosofía contemporánea y con toda posible filosofía del futuro. Mientras tanto, uno de ellos está dado por el debate en torno de las matemáticas; o, más precisamente, por la discusión heideggeriana respecto del sentido de la inclusión platónica de las matemáticas.

El recorrido de Heidegger alrededor de la metafísica sugiere al menos dos movimientos conjuntos. El primero está dado por el gesto imprescindible de la deconstrucción de Occidente. El otro comporta todo el carácter prospectivo de la tarea del pensar. Ahora bien, si aquel se entrega a recorrer las grietas y pasajes de la historia, el segundo medita en el seno de la historicidad misma.

Claro que esta distinción sólo es posible como *distinción analítica* ya que ambas dinámicas se entrelazan de modo indefinido y se posibilitan mutuamente. El calmo pero riguroso paso de la reflexión discurre sobre las *palabras* que han forjado la historia de la metafísica como historia del ser. La deconstrucción libera –casi exigiendo, lenta y sigilosamente– un resto, un residuo vacío, un *claro*, para decirlo en los términos de Heidegger, a través del cual el pensar meditativo se erija como posibilidad. *En* el esquema de Heidegger, inscripto en este ritmo, no dejan de asombrar la sutil y original filología ni la fuerza del clamor de actualidad: el hombre corre el riesgo de perder su esencia como ente comprensor, el mundo está al borde de la aniquilación total, la naturaleza grita su agotamiento. La *pregunta*, por lo demás un bastión insistente de su pensamiento, guiará entonces la reflexión acerca de

121 Cfr. Derrida, J. "Ousia y Grammé. Nota sobre una nota de Sein und Zeit" en. *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1988.

cómo ha sido posible este tiempo de penurias, orientando su resolución necesariamente hacia la meditación deconstructiva.

En este marco, los griegos constituyen para Heidegger una inescrutable fuente de vida y olvido. Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles desfilan a lo largo de sus páginas para anunciar *lo que ya pasó*. Sitio ambiguo: florecimiento y marca indeleble de Occidente; potencia del pensar y profecía contingente de nuestros días. Si Occidente es *el ocaso*, la deconstrucción recaerá sobre los albores. No se trata de un retorno *sin más* a los griegos. Puesto que habitamos una época determinada y participamos de una tradición no es posible tal regreso. Por esta razón los griegos adquieren una relevancia insoslayable: *habrán codificado y habrán señalado*¹²² el camino. La forma de singularizar su semblante es la manera del *lógos*: hermenéutica.

En particular, yo quisiera detenerme aquí en Platón y por un motivo sorprendente: la perfecta oposición que se presenta entre Heidegger y Platón en lo que respecta a la relación entre *poema* y *matema*. Intentaré una doble tarea: dentro del camino deconstructivo, quisiera escudriñar los supuestos de la oposición que el propio Heidegger forja. Reforzando la centralidad que la figura de Platón¹²³ posee en la historia de la metafísica, Heidegger encontrará en el ateniense la condensación absoluta del olvido que originó la interpretación del ser como presencia absoluta.¹²⁴ Su posicionamiento revelará una contienda que no hace más que redundar en sucesivos embates deconstructivos. Por otra parte, pretendo delinear el *vínculo exterior* que insiste en presentar la diferencia de dos nombres: Platón/Heidegger.

122 El uso del futuro perfecto del indicativo es deliberado. Responde fundamentalmente a la necesidad de señalar un acontecimiento —en este caso el *acontecimiento griego*— que al mismo tiempo que acaecía borraba su marca eventual y no dejaba más que su estela. Se tratará, por tanto, de reconstruir a partir de la huella aquello que *habrá sucedido*.

123 Un gran libro que trata esta cuestión es Goldschmidt, V. *Platonisme et pensée contemporaine*, Vrin, Paris, 1970, en especial la segunda parte “Les querelles sur le platonisme”.

124 Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1996. Allí Heidegger dirá: “El hombre griego es en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *éidos* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen” Y reafirmará en esa misma nota al pie: “No cabe duda de que gracias al pensamiento de Platón y las preguntas de Aristóteles se lleva a cabo un cambio decisivo en la interpretación de lo ente y el hombre, pero aún está encerrado dentro de la comprensión fundamental de lo ente propia del mundo griego. Dicha interpretación es precisamente tan decisiva respecto a ella, que se convierte en el punto final del mundo griego, un final que colabora indirectamente en la posibilidad de preparación de la Edad Moderna.”

Cuestionar sendas posibilidades y sendos tiempos quizás sea necesario para acceder a la centralidad de este enfrentamiento muchas veces tácito en el debate filosófico.

3.2. Razón esencial del recurso al poema

Heidegger anuncia, su articulación discursiva no cesa de señalarlo, un desplazamiento *más allá* de la filosofía. *Más allá* significa aquí *desde* la metafísica *hacia* una nueva experiencia del pensar. *Más allá* querrá decir, por lo tanto, una relectura histórica de la interpretación de ser [*seyn*] como ente; traspasar las fronteras de la lectura del ser como presencia sin traspasar las fronteras que nos nombran como Occidente. Ahora bien, ¿cuál es la manera de efectuar el tan mentado *salto* de Heidegger? ¿Cómo acceder al abismo [*ab-grund*] que desfundamenta aquella presencia? El pensador alemán opta por el recurso a la poesía. Badiou no cesa de señalarlo¹²⁵. Como es sabido, Hölderlin, Trakl y Rilke se inscriben en el límite de la palabra heideggeriana: sólo ellos saben y cantan –para sí mismos y en silencio¹²⁶– la desdicha de la huida de los dioses, sus estertores y el anhelo de su retorno. Heidegger establece de este modo la distancia entre filosofía y poema al mismo tiempo que restituye a esta última el privilegio de la palabra en la proximidad con la verdad del ser. Distancia que será la diferencia necesaria para que la tarea del pensar adquiera la continuidad que la filosofía no pudo darle. ¿*Por qué* no pudo hacerlo? Se dirá: la filosofía no hizo sino obliterar la experiencia del pensar en el acto mismo de constituirse para sí como historia de la metafísica. El nombre del olvido es el de Platón.

Pero una consideración más antes de avanzar. Heidegger observará que el ente matemático, encarnación absoluta del presente, no hace más que re-producir la

125 Especialmente en el *Primer Manifiesto*.

126 Cfr. Heidegger, M. “El Poema” en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983. Allí Heidegger repite los versos de una variante de *El archipiélago* que condensan, creo yo, el espíritu de la responsabilidad del poeta en tiempos de penuria: “Pero porque están tan cerca los dioses presentes / debo estar yo como si estuvieran lejos, y oscuro en las nubes / debe estarme su nombre; sólo que, antes que la mañana / se me ilumine, antes que la vida arda al mediodía, / me los nombro yo en silencio, para que el poeta tenga / su haber, pero cuando desciende la luz celeste / me gusta pensar en la del pasado, y digo: ¡florece sin embargo!”

presencia irradiante de la *idéa* como interpretación de la verdad (*aléetheia*). Así se percibe el ambiguo *status* que adquiere la verdad a partir de su asimilación lo inteligible. Las matemáticas adoptarán punto a punto este *status* paradójico:

En esta mutación de la esencia de la verdad se cumple, al mismo tiempo un cambio de lugar de la verdad. Como desocultación ella es todavía un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del “mirar” ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente.¹²⁷

El ente matemático estaría composibilitado –para retomar un término leibniziano– por el paso de la desocultación hacia la presencia absoluta y el giro que sitúa a la verdad como una posibilidad discursiva del “comportamiento humano”. El *matema* permanece indecible entre la pura realidad metafísica y la ciencia discursiva que permite la ascensión dialéctica.¹²⁸

Heidegger acompañará pues aquel recurso al poema con una intensa crítica hacia las matemáticas como el trazo mismo de la esencia de la técnica.

Para recapitular: Heidegger reviste el opuesto aparente de la herencia platónica al invertir de modo sugestivo la relación de aquella filosofía con el poema, anunciando una sutura del pensamiento al lenguaje que será central para nuestra práctica filosófica. Intentaré mostrar que esta inversión, contenida en el intento de trascendencia respecto del texto metafísico llevado adelante por Heidegger, no es tal.

127 Heidegger, M. *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, Versión castellana de Juan David García Bacca. s/d. p.16.

128 El motivo de esta indecidibilidad quizás reste en la potencia semántica de *lógos*. Como se sabe, este término indica tanto el *discurso* racional como la proporción y la armonía que informa « lo que hay ».

3.3. Persistencia del esquema de selección

Lo que se impone captar es el movimiento de inversión heideggeriana de las relaciones de poder entre poema, *matema* y modelo. Sin embargo, este movimiento preserva el sistema que garantiza la circulación de poema y *matema* bajo criterios de corrección e incorrección, renovados bajo las formas de proximidad o alejamiento respecto de la verdad del ser. En efecto, aunque la operación heideggeriana no se inscriba sobre –ni utilice– términos caros a la tradición, la misma está encerrada en la pretensión de hallar un lugar *propio*, una verdad del ser que se identifica con la libertad. “Dejar ser al ser”, dice Heidegger. Dejar ser al ser como diferencia, como diferencia ontológica que lo torna distinto del ente.

Por eso es que aventuré que la tríada *parádeigma* (modelo), *eikón* (copia), *phantásma* (simulacro), jerarquizada con arreglo a la prescripción del modelo, reaparecerá en el pensamiento de Heidegger. Invertida la jerarquía, claro está, pero idéntica en su determinación fundamental. Si Platón acerca el *matema* como recto pretendiente de la Idea y expulsa a los poetas de la *pólis* ideal –o al menos legisla sobre ellos el tipo de poesía adecuada para una constitución ateniense ordenada, por lo demás, por el discernimiento crítico con resultado apodíctico del que participan sin lugar a dudas las matemáticas–, Heidegger apelará a la alternativa contraria: el pensar poetizante brinda acceso al ser mientras que el *matema* cristaliza la estática que produce una imagen, residuo propio de la historia de la metafísica. Todo esto, para decirlo un poco brutalmente, no hace sino repetir el esquema del que pretendía salirse. El factor que ayuda sobre este punto es la mutua exclusión que proveen ambos dispositivos. Ni Platón admite que la poesía pueda existir sino en relación de subordinación con el *matema*¹²⁹, ni Heidegger que la poesía pueda ser vivir sin ser complicada por la presencia de un *lógos* fijante como el matemático. Se trata de vías propias, ajustadas, íntimamente vinculadas con lo que fuera el ser y con su verdad. Poco importa aquí la evidente diferencia que hay entre el “ser” de Platón y el “ser” de Heidegger. Se trata, para ambos, del sitio de la verdad, lo real que da soporte a la existencia.

129 Cabe recordar que en *República* 602d se recurre al “medir, numerar y pesar” como terapia ante la seducción de pintores y poetas. Asimismo, es de destacar que si se saca del resto de las artes su componente matemático, el resto sería nulo, de acuerdo con *Filebo* 55e.

El segundo factor, a menudo excluido de la discusión, es que, en ambos casos, la decisión es política. En lo concerniente a Platón, se torna evidente. La prescripción sobre la poesía se concentra en *República* y en *Leyes*. En el caso de Heidegger se requieren de más rodeos, pero el registro será finalmente el mismo.¹³⁰ En *El origen de la obra de arte*, dice que: “Otro modo de presentarse la verdad es el hecho de la fundación de un Estado”¹³¹.

Platón invoca la cesura entre filosofía y el posible engaño poético/sofístico mediante el recurso a la racionalidad del discurso imitativo correcto, del *matema*. Y eso porque poesía y matemáticas comulgan íntimamente en su naturaleza técnica: ambas son artes. Y además porque constituyen, en tanto artes del lenguaje, discurso acerca del ser. Si hay una co-pertenencia intrínseca entre ambos, no es menor entonces que Platón proceda expulsando a los poetas de la ciudad y suturando al mismo tiempo la dialéctica a la preparación matemática. Es el modelo de selección lo que funciona por detrás. Entre aquel discurso susceptible de una *mala mimesis*, esto es, de una imitación que tienda a la corrupción moral, y aquel que induce al alma al correcto razonamiento y a la preparación contemplativa, Platón ejercerá su máxima de exclusión. Se trata, siempre, de un movimiento político.

3.4. La «autenticidad» como lugar propio

Ante la relocalización aparente de la filosofía debido al cambio de la relación entre filosofía y poesía y entre filosofía y matemáticas, Heidegger pareciera desembarazarse del mecanismo platónico por entero.

No obstante, repite sin más una operación de selección que permanece profundamente ligada a la metafísica que la estabilización de la *idéa*. Si hay algo que queda detrás del sometimiento de la eclosión de la *phýsis* a la claridad del Bien, es

130 Hanna Arendt dará en el blanco diciendo: “considerar la política desde la perspectiva de la verdad quiere decir asentarse fuera del dominio político”. Arendt, H. “Verité et politique”, p. 330, citado en *Nuestros griegos y sus modernos*, Barbara Cassin comp. Manantial, Bs.As., 1994, p. 106. El mejor libro que conozco para atacar la cuestión del fondo onto-político de la sutura poética de Heidegger es Lacoue-Labarthe, P. *La ficción de lo político*, Arena, Madrid, 2002.

131 Heidegger, M. “El origen de la obra de arte” en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1998, p. 50-51.

el establecimiento de un linaje a partir de una separación y aislamiento de las malas copias. Y esto es precisamente lo que enuncia Heidegger al decidirse, bajo una lógica de la autenticidad [*Eigenlichkeit*] y la propiedad, por la otra dirección *dentro* de la alternativa poema-matema. Volverá a separar y descartar violentamente, desacreditando, por impropio, el *status* de las matemáticas en Occidente. Decidirá y establecerá el recto dispositivo discursivo del ser: el poema. Pareciera que se cumple lo que profetizaba Derrida: todo intento de trascendencia del texto metafísico acaba por reinscribirse en el mismo. Y toda reinscripción es violenta. Porque el acontecer heideggeriano de la verdad en el lenguaje es un acto de demarcación, la esencia del poema será la fundación [histórica] de la verdad. Y fundación se dice en el sentido de la donación, del fundamentar y del comenzar como salto.¹³² Entonces, ante este tiempo de penurias, lo imperioso es la palabra poética. El arte, bajo la forma del poema, arriesga lo que hay que arriesgar; salta hacia el abismo [*ab-grund*] que des-fundamenta y que rehabilita lo «Abierto». Lo «Abierto» es el ámbito donde el ser puede ad-venir y des-ocultarse. Los poetas arriesgan el recinto del ser, arriesgan el lenguaje mismo. En esa medida, la poesía misma se torna para ellos cuestionable y por eso mismo, “el poeta en tiempos de penuria debe decir expresa y poéticamente la esencia de la poesía”¹³³. En ese arriesgarse son “decidores que dicen más”¹³⁴ y en consecuencia son necesarios en tiempos como los nuestros.

En otro escrito Heidegger repite los versos de una variante de *El archipiélago* que condensan la responsabilidad del poeta en tiempos de penuria:

“Pero porque están tan cerca los dioses presentes / debo estar yo como si estuvieran lejos, y oscuro en las nubes / debe estarme su nombre; sólo que, antes que la mañana / se me ilumine, antes que la vida arda al mediodía, / me los nombro yo en silencio, para que el poeta tenga / su haber, pero cuando descende la luz celeste / me gusta pensar en la del pasado, y digo: ¡florece sin embargo!”¹³⁵

132 Cfr. “El origen de la obra de arte” en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1998, p. 53.

133 *Ibid.*, p. 210.

134 *Ibid.* p. 236.

135 Heidegger, M. “El Poema” en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona,

El poeta arriesga porque el ser es riesgo por excelencia.¹³⁶ Y dice el ser agrietando la quietud técnica de la metafísica. En el poema se produce un movimiento regresivo del hombre a su referencia lingüística con el ser (hombre en estado de abierto, como ente comprensor), a su ligazón con *lo oscuro* que se da y se niega simultáneamente.¹³⁷ Porque es posible que “haya todavía algunos mortales que sean capaces de ver cómo les amenaza la falta de salvación en tanto que falta de salvación.”¹³⁸ Porque es posible que, ante el imperio de la técnica, el poeta reconozca la huida de los dioses y su huella, y clame nostálgicamente su retorno. Sintéticamente: el poema guarda una relación esencial con la verdad. Preservando lo «Abierto» se *habita* en la posibilidad del acontecimiento-apropiante [*Ereignis*].

Todo ello no sería tan problemático si la decisión de Heidegger no dependiera, todavía, de una axiomática elaborada por Platón. La tríada quedará establecida por el ser como *parádeigma*, y el paralelo poema-matema como formas discursivas susceptibles ambas, dada su cohabitación jerárquica en carácter de *tékhne* y de *mímema*, de ocupar los espacios de *eikón* y *phantásma*. La variante de Heidegger, la doble sustitución que opera entre poesía y matemáticas, no hace sino repetir y profundizar el esquema ternario. Movimiento que por lo demás, late en el gesto primero de Occidente.

Heidegger coloca al *matema* en el sitio impropio del *phantásma* y por el mismo tipo de razones por las que Platón proscribió a los poetas trágicos. Se trata de una interferencia de la relación con el ser. Las consecuencias de esta distorsión –en última instancia lingüística– hacen necesaria la instauración de un nuevo programa ético-político. Y porqué no de una nueva pedagogía.¹³⁹ Claro que este pasaje entre destitución y restauración, requiere del término positivo del poema como forma de la autenticidad y la propiedad de la existencia.

1983.

136 Cfr. Heidegger, M., “Y para qué poetas” en *Caminos de Bosque* Alianza, Madrid, 1998, p.211.

137 Cfr. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Bs. As., p. 87 .

138 Heidegger, M., “Y para qué poetas” en *op. cit.*, p. 228.

139 Nuevamente acierta Arendt: “Nos es imposible no encontrar sorprendente y quizás escandaloso que tanto Platón como Heidegger, al adentrarse en los asuntos humanos, apelarán a los tiranos y dictadores. Tal vez la causa no esté solamente, cada vez, en las circunstancias de la época, y menos aún en una preformación del carácter, sino más bien en lo que los franceses llaman «deformación profesional». Arendt, H. “Martin Heidegger a quatre-vingt ans” en *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 320. Citado en *Nuestros griegos y sus modernos*, Barbara Cassin comp. Manantial, Bs.As., 1994, p. 105.

Heidegger no sólo recuperará entonces el deseo de significación, de *recta referencia*, sino que lo hará en el marco de una tríada antaño establecida por Platón. Doble subsidiariedad que nos obliga a reflexionar sobre el paso post-metafísico singularmente intentado por aquel, y, con él, sobre todo intento de trascendencia respecto del texto occidental. La decisión comporta además una fuerza irrenunciable y tan honda como la que contrajo al ser dentro de los límites del concepto: la violencia de la sutura del ser al lenguaje poético y de la exclusión del discurso matemático del esquema filosófico/ontológico. He aquí una economía de la violencia¹⁴⁰ que, no lejos de reducirla, la redirecciona. La pregunta ya no podrá ser: ¿Cómo abandonar a Platón? ¿Cómo subvertirlo o invertirlo? Sino más bien: ¿Qué hay de inviolable en su nombre que se convoca una y otra vez, consciente e inconscientemente, sobre nuestro tiempo? ¿Por qué emerge de modo sistemático en los planteos de sus críticos más acérrimos?

¿Cómo entonces rehacer a Platón? ¿Cómo registrarlo en tanto reenvío y subversión crítica? Es eso, quizás, lo que Badiou pretende, desde su más temprana filosofía hasta su formulación de la *Inmanencia de las verdades*. Es eso, quizás, lo que Platón ya había podido anticipar en su Carta VII: “[...] y me movéis así insistentemente a que, en la medida de lo posible, os ayude con mis obras y mis palabras”¹⁴¹.

140 Irreducible, por lo demás, tal y como lo señalará Derrida en “Violencia y Metafísica” (Cfr. Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210)

141 *Carta VII*, 323 e

II. SEGUNDA PARTE. BADIOU Y LA FILOSOFÍA PROPIAMENTE DICHA

La manera en que Badiou edifica su filosofía propiamente dicha, a saber, la que se nombra a sí misma como sistemática, a partir del primer tomo de *El ser y el acontecimiento*, es algo que se impone escrutar si se quiere rastrear el mecanismo de la operación fundamental. El carácter expositivo que tiene lo que sigue, a menudo menos argumental que en los lindes del ensayo, está asociado a una intención metodológica que pretende hacer de esta parte de la tesis un seguimiento diagonal, relativamente exhaustivo, de una obra. No se me ocurre otra manera de hacerlo que con cierta amplitud de miras, más ligada al terreno de una comunicación fluida de una obra compleja que de una discusión técnica. Es, a mi juicio, la única forma de acceder a un pensamiento en su dimensión más profunda y en su versión más sinóptica, abrazando su sentido antes que el señuelo obsesivo de un análisis fragmentado. Lo que sigue es un intento por presentar una recensión ordenada -e interpretada, claro está- de lo que aquí nos ocupa primariamente: Badiou y su obra, en el marco de la discusión contemporánea, y con referencia a la operación platónica.

1. La rehabilitación de la filosofía

1. 1. Breve retrato

Alain Badiou, como todo filósofo, es el cuerpo detrás de un texto inagotable. Su vocación estará marcada de antemano. Su padre era maestro de matemáticas; su madre, de lengua. Badiou obedece a esta doble filiación cuando escribe que “la lengua de la filosofía ocupa siempre, o construye siempre, un espacio limpio entre el

matema y el poema, entre la madre y el padre, en resumidas cuentas”. Esta lengua retiene a su vez algo de lo pedagógico: su meta es la paciente formación de consciencias capaces de advertir la excepcionalidad y lo raro en el mundo.

Aquel profesor de matemáticas que también había sido integrante de la resistencia a la ocupación nazi y militante del Partido Socialista Unificado, le legará a Alain el entusiasmo militante. No obstante, su abrazo a la filosofía venía definido por el mandato de la madre. Ella, en su juventud, se había enamorado perdidamente de un profesor de filosofía que al final la había abandonado. Sólo después de recibir tremenda confesión, el hijo entendió que su elección había querido, sin saber, aliviar el dolor materno. Badiou hace piel esta sentencia de Epicteto: “Fíjate desde ahora una personalidad y un plan de vida que observarás tanto en la soledad como en el azar de los encuentros”. Solo o con otros, con nosotros, a través nuestro, sin límites, titánico y laborioso a la vez, labra el destino de un filósofo.

Él posee una peculiaridad nada despreciable: cuando en general los de su estirpe se nos aparecen como muertos, él está vivo, su reflexión comparte nuestros días y fabrica todavía una trayectoria aún inconclusa¹⁴². Política, arte, filosofía, matemáticas, teatro, novelas y crónicas pueden encontrarse en su obra. Su objetivo es responder a la pregunta por el presente. ¿Qué es y cómo se habita nuestro tiempo? Según Badiou, un ser dedicado a la meditación filosófica es aquél que pretende alcanzar la reflexión de su época, y él está obligado a hacerlo en una época que paradójicamente reclama, furibunda, la destrucción de la filosofía.

142 Su primera obra propiamente filosófica –*El concepto de modelo*– aparece luego de los sucesos del mayo francés y se dedica a disputarle la noción de modelo –mediante una prosa árida y lacónica, tanto al positivismo lógico como al idealismo de filiación platónico-husserliana. La influencia epistemológica de Althusser se muestra allí con fuerza. Ya había publicado para ese entonces dos novelas –*Almagestes* y *Portulans*– que completarán un primer bloque especulativo junto a los ensayos políticos *Teoría de la contradicción* y *Acerca de la ideología* y la ópera novelada *L'Écharpe rouge*. En una segunda instancia, *Teoría del sujeto* (1982) abrirá el edificio filosófico más denso y sistemático que será condensado luego en los dos volúmenes de *El ser y el acontecimiento*, *Condiciones* y un estudio pormenorizado de cada uno de lo que Badiou llama procedimientos genéricos con la serie: *¿Se puede pensar la política?*, *Compendio de metapolítica*, *De un desastre oscuro*, en lo que concierne a la política; el *Pequeño manual de inestética* en lo relativo al arte; *El número y los números* para las matemáticas; y el reciente *Elogio del amor*. Hay, entretanto, una cantidad impresionante de libros que, perteneciendo a los géneros más diversos, completan el repertorio: lectura y apropiación de un autor (Jean Paul Sartre; Deleuze. *El clamor del ser*; San Pablo. *La fundación del universalismo*; Beckett. *El incansable deseo*; *La antifilosofía de Wittgenstein*); intervención militante a propósito de eventos recientes (la colección *Circunstancias* o la columna en *Le Perroquet*), textos sobre teatro y cine (*Rapsodia por el teatro*), las dos partes del *Manifiesto por la filosofía*, y un resto compuesto por obras de teatro, un agudo análisis del siglo veinte (*El siglo*), su ética (*La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*) y saluciones a sus maestros (*Pequeño panteón portátil*). Cfr. la bibliografía de Alain Badiou en español consignada al final de esta tesis.

1.2. Contra la destrucción de la filosofía

Para Badiou, la filosofía ha declarado su propia imposibilidad como resultado de una compleja secuencia histórica –las guerras mundiales, la revolución rusa, el descubrimiento de la relatividad, la postulación del principio de incertidumbre, los teoremas de Gödel, las primeras vanguardias artísticas, la elevación a concepto del nihilismo, la experiencia del mal radical. Ella ha querido por sobre todo responsabilizarse por los crímenes más aberrantes del siglo. Encontró así su término, intentando expiar el compromiso nacionalsocialista de Heidegger. Como la filosofía es culpable, debe morir. Badiou se opondrá a esto. De hecho, gran parte de su empresa podría ser figurada como una respuesta -en los términos de la operación fundamental a la que aludimos más arriba- al autor de *Ser y Tiempo*, en quien ubica el lugar común de la contemporaneidad. Se puede decir algo similar sobre el modo en que identifica a Wittgenstein, a quien le consagra, no sin cierta gratitud, un libro en el que lo vuelve, sin embargo, centro de un certero ataque.

Con todo, el desfallecimiento de los grandes relatos y la destrucción de la categoría central de sujeto eran derivas concretas del proyecto heideggeriano que iban de la mano del autoproclamado fracaso de la filosofía. Algo de eso intentamos consignar en la Primera Parte de esta tesis. La filosofía sólo podía sumirse en una doble labor. Por un lado, el ataque a todo fundamento –metafísico, religioso, político– y, por otro, la exaltación de la finitud. La primera era relativamente sencilla: había que destruir cualquier intento de fijar leyes universales que regularan el imaginario de los hombres. Contra la búsqueda técnica y científica de leyes del comportamiento humano, había que relanzar lo irracional e inmensurable, había que mostrar la contingencia que inundaba a las presuntas ciencias exactas, había que terminar de matar a ciertos dioses y sus preceptos morales. La segunda, extraída de una larga tradición que desembocó en el romanticismo alemán, consistía en la certeza de la finitud humana. Más bien en la capacidad de tener conciencia de ella. Se trata de incorporar el destino de muerte en todo trayecto vital, de aprender que la muerte es menos una alteración de la vida que su materia inherente.

Esta idea identifica la infinitud en el lugar de lo Otro. Dios o el Poder supremo se presentan por lo tanto como algo limitante, fuera del ser humano. El hombre no

podrá alcanzar jamás aquello que lo hace ser. Y corroborarlo en nuestros cuerpos inmundos produce un miedo singular. No el miedo a la muerte, no sólo ese temor. Tampoco la incertidumbre que produce el agujero mudo del fin, sino más bien de vivir *con* y *en* la muerte, de hacerla carne, de corroborar, día tras día, que estamos muriendo. La muerte no es el final del sendero sino las piedras mismas con las que éste se consolida; es sentir el peso de lo finito sobre nuestra existencia cotidiana o, como lo escribe Gadamer, la constatación de que “toda experiencia, lo es de la finitud humana”. Una estancia así en la Tierra enfrenta a cada hombre particular a decisiones desesperadas construyendo un drama. Por eso, el héroe trágico es aquel que está constreñido a elegir una y otra vez, sin más resguardo que su propia estrella, sobreponiéndose en cada ocasión a la intemperie más inhóspita. Para Badiou, ésta es la intuición básica que gobierna nuestra época y la misma que anuncia el fin de la filosofía.

Heidegger examina la filosofía a partir de la imagen que ésta posee de sí misma. Según su perspectiva, el acabamiento de la metafísica como reinado de la técnica –del que la ciencia moderna y ciertas formas políticas son resultantes necesarias– conduce inexorablemente al nihilismo como consumación del no pensamiento. La filosofía está por ello perimida. Si nuestro tiempo es el de la *efectuación* de la metafísica, la filosofía que lo corona cristaliza una voluntad de dominación devastadora que, como vimos, desde Platón, daña a la auténtica manera de habitar la vida. Heidegger, recordemos, considerará además que el debilitamiento planetario bloquea la comprensión del hombre como ser-ahí, como ser-en-el-mundo y, fundamentalmente, como ser-para-la-muerte.

Pero dado que, como dice Hölderlin, “en el peligro crece lo que salva”, Heidegger observa que quizás esta misma situación mundial nos brinde una posible recuperación del verdadero rostro humano. Pedirá por consiguiente que la práctica filosófica ceda su lugar a una poesía capaz de pensar el ritmo originario de esta autenticidad. El factor central será entonces el lenguaje. Éste es la marca y la huella de la finitud en el hombre. O, como vislumbra Pascal Quignard, “el hombre, en el fondo de aquel que habla, sólo es el tiempo que responde a la lengua”.¹⁴³ Para esta tradición, el ser humano no puede ser otra cosa que un ente arrojado en un lenguaje

143 Quignard, P. *La barca silenciosa*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 119

y en un mundo.

Si el lenguaje se muestra así es porque el ataque heideggeriano a la metafísica no ha sido lo suficientemente agresivo como para aniquilar también la voz del poeta. O porque, como venimos de sostener, el deseo de significación metafísica, bajo el modo de una silenciosa operación de selección, permanece intacto bajo el residuo del pensar poetizante. No es casual que esta devoción hacia la lengua –cuyo correlato infame es la proliferación del discurso periodístico– vaya siempre a la par de un tratamiento ontológico. Sucede que el lenguaje ha pasado a ocupar el sitio del ser. Para decirlo brevemente: lo que es, es el lenguaje. Sabemos que para Heidegger la destrucción de la metafísica está ligada a una ontología fundamental. En este sentido, el llamado «giro lingüístico» no es más que un resultado de la fijación ontológica del lenguaje, su elevación al rango de ley. Los griegos sabían que en su palabra –*lógos*– crecían la ley y el lazo que reunía a los hombres –*légein*. Por eso llamaban a esos hombres que pusieron los primeros nombres, *nomotetes*, legisladores.

Las tres grandes orientaciones de la especulación contemporánea participan, según Badiou, de este lugar común. Hablamos de la genealógica-deconstructiva, guiada por los pilares inaugurales de Foucault y Derrida; de la analítica, abierta por Wittgenstein y cultivada por casi toda la producción anglosajona actual; y finalmente de la hermenéutica, que, con raíces románticas y vestigios fenomenológicos, responde a los nombres de Heidegger y Gadamer. Aún si su determinación bien podría ser una geopolítica donde sus diferencias se hacen palpables, comparten dos temas. El primero, negativo, es que nos hallamos en el fin de la metafísica. La filosofía se encuentra en el fin de la filosofía; proclama su propio fin. El segundo, causa del anterior, es el protagonismo que adquiere la cuestión del lenguaje:

La filosofía del siglo XX se ha convertido principalmente en una meditación sobre el lenguaje, sobre sus capacidades, sus reglas, y sobre lo que el lenguaje autoriza en lo que respecta al pensamiento. Esto es claro en la misma definición de las corrientes de las que he estado hablando: la corriente hermenéutica está siempre –en un cierto sentido– intentando interpretar un acto de habla; la corriente analítica es la

confrontación entre enunciaciones y las reglas que las gobiernan; la posmodernidad es la idea de una multiplicidad de sentencias, de fragmentos y de formas del discurso en ausencia de hegemonía.¹⁴⁴

Badiou hace foco en los representantes que Heidegger tenía en la Francia de las décadas del sesenta y setenta. Derrida, Nancy y Lacoue-Labarthe conforman la escuela que ha leído más vorazmente el esquema del germano no sin perpetuar, quizás inocentemente, sus enfermedades más opresivas. No han escapado de la asfixia que produce el lenguaje. Sus intentos filosóficos permanecen reglados por éste y reducidos a un hábito de autoinspección donde el lenguaje gira, encerrado en sí mismo. Incluso si en sus lecturas no queda sitio para una noción de «autenticidad», el reaseguro del lenguaje como ley de la filosofía contemporánea reluce como una de sus mayores conquistas.

1.3. Reconstrucción de la cuestión y primeras respuestas

La primera orientación del planteo badiouano es entonces una disputa contra la elevación de la finitud. En consecuencia, intentará destituir la omnipotencia del lenguaje. Nos hallamos en este punto ante un doble límite aparentemente imposible de sortear: no puede faltar el lenguaje puesto que es imprescindible para toda indagación, pero tampoco puede haber más que lenguaje en la medida en que toda esencia ha perecido. El lenguaje es lo que permanece luego de la crítica, y no puede dejar de permanecer.

Sin embargo, hay algo de falaz en esto. Podemos comprobar que aun si no se puede prescindir del lenguaje para vivir, en él no se agota toda experimentación posible. Existen ocurrencias, aquí y ahora, precisamente en la suspensión instantánea del lenguaje. Cosas sustraídas a la significación cuya existencia depende de un escape. En la interrupción de la lengua, en su fractura, bulle una magnífica constelación de eventos, pequeños seres, alimañas, que *aún no* alcanzan

144 Badiou, A. *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata Naturae, 2010, p. 56.

a ser denominados. Sobre esta intuición fundamental se encuentra enfocada la construcción de Badiou. Allí encuentra la cifra para superar a Heidegger y con él a la tiranía del lenguaje y la finitud que nos han depositado en la muerte de la filosofía.

Transgredir la soberanía del discurso aparece también como una contestación ante las catástrofes exageradas mediáticamente. Frente al efecto de ficción que provoca la cantidad estupefaciente de datos y el bombardeo de mensajes, hay que reparar en sus lagunas y fallas. Ellas pueden ser una vía tanto para la meditación filosófica como para la desarticulación del flujo capitalista de la información. Y no menos para clausurar la edad de los poetas que nos ha sumido en esta paralizante nostalgia. Para Badiou se trata de evitar la tácita alianza entre la inmediatez periodística –con su respectivo soporte de consumo–, el clamor que pide el retorno de los dioses por causa de nuestra precariedad humana y el juego de medidas, sondeos y cálculos que las ciencias humanas establecen como regla general. Hay algunos cambios entre el diagnóstico que realizaba Badiou a fines de los ochenta y la lectura que puede presentar hoy. Sin embargo, el punto común es la amenaza que representa para la filosofía el andamiaje lingüístico del capital. En uno de sus últimos libros, *À la recherche du réel perdu*, dice sin ambages:

El acceso a lo real del capitalismo, no es analizar el capitalismo, hacer ciencia, algo realmente útil, pero que de hecho los economistas burgueses ya hacen bastante bien. El acceso a lo real del capitalismo, es la afirmación de la igualdad, es decidir, declarar, que la igualdad es posibles, y hacerla existir tanto como sea posible por medio de la acción, la organización, la conquista de lugares nuevos, la propaganda, la construcción, en circunstancias dispares, de pensamientos nuevos, de la insurrección y la guerra, si son necesarias.¹⁴⁵

Y lo dice en la línea de lo que decía hace ya diez años, y a partir de lo que él consideraba que la filosofía atravesaba por causa de dicho mundo capitalista:

145 Badiou, A. *À la recherche du réel perdu*, Fayard, 2015, p. 35-36. [La traducción es mía.]

La situación ha cambiado. Si la filosofía estaba en aquella época amenazada en su existencia, podemos sostener que hoy está amenazada, pero por una razón inversa: está dotada de una existencia artificial excesiva. Especialmente en Francia, la «filosofía» está en todos lados. Sirve de razón social a diferentes paladines mediáticos. Anima los cafés y los sitios para ponerse en forma. Posee sus revistas y sus gurúes. Es universalmente convocada, desde los bancos a las grandes comisiones del Estado, para pronunciar la ética, el derecho y el deber.¹⁴⁶

En el punto donde la filosofía se vuelve imposible, no hay más que una alternativa: la decisión del recomienzo. Badiou va a recomenzar. En uno de sus últimos libros dice: “Los comienzos son medidos por lo que autorizan como recomienzos”¹⁴⁷, es decir, cualquier inicio programático, para ser sustancial, tiene que contener en sí mismo la fuerza para restaurarse en caso de haber sido asediado y agredido. Como no se muere sino por culpa de una fuerza exterior, renacer es, a la inversa, un hábito lleno de autonomía. *La muerte puede morir también*. “La muerte no es una categoría del ser”, sintetizará con gesto provocador en *Lógicas de los mundos*¹⁴⁸ nuestro filósofo mientras preludia que el lenguaje, como síntoma de la finitud, también puede ser sobrepasado. El lenguaje puede morir su pequeña muerte. Siempre será necesario, pero no como un amo irrevocable sino como aquello que acompaña tranquilamente a la experiencia.

Consumado esto, Badiou puede declarar la supervivencia de la filosofía. El filósofo, dirá, es aquél que no tiene permitido dormir, es un pobre vigilante nocturno. Y en esta imposibilidad de la calma crecerá la extensión de la vida filosófica en medio de la penumbra. Por eso, si habíamos identificado a la filosofía por el florecimiento de un texto inagotable, Badiou está todavía tejiéndolo a partir de un

146 Badiou, A. *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009. [La traducción es mía.]

147 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008, [Traducción de María del Carmen Rodríguez], p. 416. En cierta medida, esta frase ya estaba contenida en uno de sus primeros escritos [“El (re)comienzo del materialismo dialéctico” en *Cuadernos de Pasado y presente* N° 8, Córdoba, 1969]. Ahí mismo refiere a un párrafo de Bachelard muy ilustrativo: “El racionalismo es una filosofía que no tiene un comienzo: el racionalismo pertenece al orden del recomienzo. Cuando se lo define en una de su operaciones, hace mucho que ha recomenzado” [G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p. 121]

148 *Ibid.*, p. 303.

solo punto de partida: no es tiempo de descanso, el sosiego es para otro día. “No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final. Se trata, al contrario, de saber lo que quiere decir: dar *un paso más*. Un solo paso. Un paso en la configuración moderna, que vincula, desde Descartes, a las condiciones de la filosofía los tres conceptos nodales que son el ser, la verdad y el sujeto.”¹⁴⁹

Es una declaración y no una cuestión de hecho. A Badiou siempre le interesan más las posibilidades que ofrecen las proclamas que aquellas descripciones objetivas que nos atan los pies. Las declaraciones desvían la obediencia. Ahora bien, ¿qué significa recomenzar sino abandonar el ropaje que pesaba sobre nuestros cuerpos e impedía vincularlos a un nuevo conjunto de creencias? En una actividad de autodeterminación sin precedentes contemporáneos –solo comparable a la de Deleuze, quien no se veía ni seducido ni exigido por la idea del “final de la metafísica”–, la filosofía dibuja su propia persistencia y escribe su nombre, otra vez, allí donde pretendió suprimírsela. Esta es la primera lección que Badiou aprenderá de las matemáticas: abrir un nuevo juego no es más que el establecimiento de nuevos axiomas, nuevas reglas de juego. Violento, arbitrario y lacerante, un axioma es la posibilidad de un espacio distinto. La filosofía deberá organizar por eso mismo sus categorías en virtud de una sola decisión: *la filosofía tiene lugar*.

Se delinea, sin apelación a dios alguno, una afirmación. Y en el pronunciamiento se abre paso una nueva retórica. En su interior, la filosofía no debería sin embargo renunciar al *principio de transmisión universal*. No puede abandonar su voluntad de interpelar a todos porque es capaz de hacerlo, aun si no es oída más de una vez. En la intención de Badiou, importan menos las etnias, las comunidades y las minorías que aquello que los torna indistintos e iguales. Él conducirá su tendencia afirmacionista hacia los más diversos ámbitos, siempre repitiendo un mismo ademán que busca desenmascarar nuestra ideología líquida.¹⁵⁰ Así lo sostiene, de hecho, en algunas de sus formulaciones más recientes: “Quisiera concluir que la clave del

149 Badiou, A. *Manifiesto por la Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 11.

150 En las tentativas que constituyen sus *Manifiestos Afirmacionistas* [Cfr. Badiou, A. *Filosofía del presente*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005.] observa en el arte, por ejemplo, una forma autónoma del pensamiento con potencia subjetiva infinita, es decir, como una disciplina capaz de producir verdades y sostenerlas gracias a la creación de obras.

acceso a lo real es finalmente la potencia de una dialéctica afirmativa”¹⁵¹. Lo que viene a coronar el intento de Badiou es la exhibición de una *filosofía sistemática*, generada no tanto por el abordaje regular de temas insólitos como por el establecimiento positivo de un conjunto de piezas y mecanismos que funcionan para responder a problemas específicos. Su filosofía no se esparce sino que se concentra, se enclaustra, se endurece, y no porque le falte alcance o se vuelva obtusa para modificarse a sí misma, sino porque intenta responder de un golpe seco, en un registro unificado y en simultáneo, a las preguntas más urgentes de nuestro tiempo y a las más antiguas indagaciones metafísicas, pero además porque, lejos de desvincular, relaciona, induce la convergencia e incluye; explica mientras contiene. Resuelve los problemas de acuerdo con axiomas claros. La obra misma de Badiou es muestra de este sistema. Tres libros centrales –las tres partes de *El ser y el acontecimiento*–, articulados por el *Breve tratado de ontología transitoria* constituyen el eje sobre el cual los otros textos, laterales, se apoyan. Badiou conduce la atomización propia de las pretensiones deconstructivistas hacia su fin mediante la vieja atmósfera del sistema filosófico.

1.4. Características de la repetición de la filosofía

Este nuevo llamado de la filosofía combina el deseo de superación con una repetición. La filosofía recomienza porque podría resumirse como *una operación de percepción e intervención, siempre idéntica, aplicada a diferentes contextos*:

Esa es la razón por la cual podemos finalmente hablar de una repetición creativa. Hay algo invariable en la forma de un gesto, un gesto de división. Y hay, con la presión de algunos acontecimientos y sus consecuencias, la necesidad de transformar algunos aspectos del gesto filosófico. De modo que tenemos una forma, y tenemos la forma variable de la forma única. Por eso podemos reconocer claramente a la filosofía y los filósofos, a pesar de sus enormes diferencias y sus violentos

151 Badiou, A. *À la recherche du réel perdu*, Fayard, 2015, p. 59. [La traducción es mía.]

conflictos. Kant dijo que la historia de la filosofía era un campo de batalla. ¡Sí, lo es! Pero es también la repetición de la misma batalla, en el mismo campo. Quizá una imagen musical pueda ayudar. El desarrollo de la filosofía está dado en la forma clásica de tema y variaciones. Repetición, el tema, y novedad constante, las variaciones.¹⁵²

La filosofía recomienza al no poder ser otra cosa que este recomienzo. Sólo es repetición creativa. ¿Sobre qué se aplica esta repetición y cómo es que eso caracteriza este nuevo estilo de filosofía? Badiou responderá que la filosofía se aboca a la verdad. Sin embargo, la verdad está puesta en cuestión; los motivos comunes a las líneas preponderantes de la filosofía actual han producido un solo gran efecto: su destitución. Los filósofos de los siglos XIX y XX se han encargado de romper con cualquier intento de afirmar que una verdad existe como tal. Al parecer de Badiou, si la filosofía ya no puede ser lo que era, es porque debió abandonar la verdad como su categoría esencial.

Ella es la única que puede liberar al pensamiento de sus más temibles opresores. No ya la verdad clásica, ni tampoco aquella reducida al plano gramatical que pretende resolverse en la correspondencia de un enunciado con la cosa o en la coherencia entre proposiciones. Otra noción de verdad, dada en función de lo que se reclama desde hace ya algún tiempo. Hay que continuar, dice Beckett hacia el final de *El innombrable* y, en medio del temor que genera dar un paso más, Badiou va a continuar. Las verdades –el plural es aquí fundamental– son las que iluminan su andar entre las sombras.

Lo primero que hay que saber acerca de la significación que posee para Badiou una verdad es que ella llega *antes* que cualquier filosofía, por lo que no puede ser de factura filosófica. Las verdades orientan la filosofía y no a la inversa. En un mundo donde sólo hay cuerpos y lenguajes –diagnóstico sellado bajo el nombre de *materialismo democrático*¹⁵³– Badiou pide interponer otra motivación, la de la dialéctica materialista: *Sólo hay cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades*. Las

152 Badiou, A. *La filosofía, otra vez*, op.cit., p. 74.

153 Cfr. Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 17 y ss.

verdades son, como puede entreverse en la extraña construcción de esta frase, efectos de una ruptura. La filosofía debería estar atenta a su posible llegada. Éstas advienen y se instalan: ocurren, acontecen. Sólo queda reestructurar el pensamiento en virtud de esta constatación:

Se prestará atención a la sintaxis, que separa el axioma de la dialéctica materialista de aquél del materialismo democrático. Específicamente a ese “sino que”, cuyo giro mallarmeano acabo de subrayar. Esa sintaxis indica que no se trata ni de una adición (las verdades como simples suplementos de los cuerpos y lenguajes), ni de una síntesis (las verdades como la autorrevelación de los cuerpos capturados por los lenguajes). Las verdades existen como excepciones a lo que hay. Se admite entonces que “lo que hay” –lo que compone la estructura de los mundos– es un mixto de cuerpos y lenguajes. Pero no hay sólo lo que hay. Y “verdades” es el nombre (filosófico) de lo que llega así en inciso a la continuidad del “hay”.¹⁵⁴

La verdad ya no puede erigirse como el desocultamiento del ser, ni como la adecuación entre la representación y cierto estado de cosas. En adelante, será un sitio y un recorrido a la vez. Sitio, porque en él se ubica una fractura, de esas que sobrevienen sin permiso y se insertan maliciosamente en nuestros consensos y buenos modales; recorrido, porque sólo es visible gracias a un sujeto que la sostenga en el tiempo. Las verdades proliferan por todos lados y la filosofía no las prodiga; ella sólo tiene por tarea su captación, discernimiento y acumulación. La repetición interminable que encierra la filosofía no consiste en otra cosa que abalanzarse sobre estas verdades que la aguijonean sin cesar.

Esta repetición supone a su vez una disciplina, una fidelidad al trabajo aun si se presiente que en él se aloja algo enorme e inmanejable. Incluso en este desconocimiento, hay que seguir trabajando. Una disciplina es una celebración ritual. Y esa repetición impersonal, aplicada siempre sobre situaciones variables, es

154 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 20.

el acto de captura de las verdades. No le alcanza con notar que existen, es necesario que ella evalúe cómo se efectuaron. La filosofía es el vacío activo donde se anuncia el “hay” de las verdades y donde se verifica su emergencia del campo extra-filosófico. Badiou, erudito y genial, paradójicamente hace del no-saber una consigna. Ya desde Sócrates la filosofía se mostraba ignorante. Ella sólo puede ser sino un espacio para la afectación y la palabra a destiempo.

La renovación de las verdades como tema de la filosofía es lo que la debería distinguir de la sofística contemporánea –del relativismo producido por la maleabilidad del sentido y de la multivocidad democrática. También lo que debería oponerla al predominio de la finitud. Sucede que para Badiou las verdades son eternas, trans-mundanas, susceptibles de aparecer e impresionar en épocas disímiles. El furor de sus trayectorias agujerean cualquier saber parcial para alojarse en la filosofía. Una verdad representa más un proceso de vaciamiento que la densidad de un discurso compacto. Por eso la filosofía se enfrenta a la hermenéutica, y por ende a la religión, como formas de revelación del sentido. Ella es un amor sin objeto fijo, una vindicación del movimiento puro aplicado sobre una materia exterior. En su centro sin fundamento ni fondo, se alojan las verdades eternas que son originadas por la rotura de una situación.

Hay otra limitación básica que Badiou le impone a esta filosofía que renace. No sólo no produce verdades, sino que tampoco el ser-en-tanto-ser le pertenece. Desde la antigüedad, los filósofos han considerado que el ser es el tema principal de la filosofía y han ofrecido continuas respuestas a la pregunta por el *qué hay*. Para Badiou, por el contrario, la ontología existe como una disciplina separada de la filosofía desde la Grecia clásica y el nombre que lleva es el de matemáticas. Es éste uno de los aspectos que deberemos medir en virtud de lo que hemos llamado la operación fundamental, pues la elección que Badiou dispone sobre el *matema* no lo es sino a costa de una suerte de desvinculación de éste con la filosofía, que no es tan simple de rastrear en Platón, aún si para él el *matema* también formaba parte de un registro discursivo diferente del filosófico.

De todos modos, para Badiou, como para Platón, sólo las matemáticas tienen el privilegio de poder referirse al ser de manera adecuada y la filosofía no tiene nada que decir al respecto. Esta tesis, como veremos, es conflictiva y seductora a la vez, y

lo cierto es que distribuye las tierras de la especulación de un modo diferente al que estábamos acostumbrados, quitándole a la filosofía su potestad máxima y su rol legislador respecto del ser.

En suma, el recomienzo de la filosofía depende del reconocimiento de dos fronteras precisas. *La filosofía no prodiga verdades y tampoco le compete hablar acerca del ser, pues de él se encargan las matemáticas.* Allí está no sólo la definición badiouana de la práctica filosófica sino también la posibilidad misma de su resurgimiento: “La tesis que indica que las matemáticas son la ontología posee la doble virtud negativa de desconectar a la filosofía de la cuestión del ser y de liberarla del tema de la finitud”.¹⁵⁵ En rigor, tanto las verdades eternas como la ontología matemática contribuyen a liberarla de ese lastre.

El trabajo de Badiou sobre la eternidad esconde una obsesión: “Así como todos mis predecesores desde Hegel, me siento acosado por la siguiente pregunta: ¿la filosofía, tanto en su tradición como en su origen, es capaz de estar a la altura de su tiempo, de soportar la medida de su presente? ¿No hay siempre en la filosofía un elemento de destiempo? ¿La filosofía no habla de su tiempo a partir de un cierto retraso sobre el mismo? ¿Qué es pues la contemporaneidad? ¿Y no está condenado el filósofo a no ser el contemporáneo exacto de nadie?”¹⁵⁶

Parece que estar a la altura de su tiempo o, lo que es lo mismo, habitar el presente, es un propósito vano. Hay un profundo anhelo por estar a la altura de la época que está estropeado de antemano. Pensar, algunas veces de manera lenta, queda, calma y otras vertiginosa y violenta, es una actividad siempre inactual. Esto significa que, de tanto en tanto, una filosofía arriba antes de tiempo y sus ideas se vuelven un diagnóstico impiadoso del presente y que otras veces sólo se dedica a criticar el rumbo de la historia después de su desarrollo. Está sujeta a proceder a contracorriente de lo que dicta su contexto, por lo menos si pretende ser lo que desde sus orígenes griegos es: enemiga del poder, tozuda, irreverente. Nietzsche decía, en una de sus intuiciones más célebres, que él había llegado demasiado temprano. Y siempre se ha hablado de Sócrates como de un muerto en la ciudad, al igual que ese espectro del comunismo que atemorizaba a las bellas almas

155 Alain Badiou y Lauren Sedofsky, “Being by Numbers” en *Artforum*, vol. 33, número 2, 1994, p. 86.

156 Badiou, A. *La filosofía, otra vez, op. cit.*, p. 93.

decimonónicas. Existe un retardo de la filosofía, incluso una voluntad de ralentización, que impide la domesticación del presente.

Que la eternidad de las verdades surja en el núcleo de su edificio teórico quiere decir que Badiou pretende escapar a la época de los ocasos pero también que quiere hacer posible la actualidad imposible. Esa es su pulsión de presente. Por eso dirá: “Romper con el culto de las genealogías y de los relatos equivale a restituir el pasado como amplitud del presente”.¹⁵⁷ Buscar el presente con furia traduce el viejo impulso de aprehender la belleza de los astros, arrancarle su santo y seña al paso del tiempo y experimentar la eternidad. La página final de *Lógicas de los mundos* exhibe: “Sólo estaremos librados a la forma del animal decepcionado cuya única referencia es la mercancía si consentimos en ello. Pero de tal consentimiento nos protege la Idea, arcano del presente puro”.

1.5. Una nueva vida asociada a una nueva filosofía

No se puede confundir la estrategia de Badiou con aquella de un formalismo sin más, de un racionalismo superficial, de una torre donde el filósofo se recluye. No, Badiou es también un hombre de mirada amplia y tacto expectante, ansioso por apropiarse de las sensaciones; es un guardián de lo festivo, propio de ese temperamento que de modo magistral pintaba La Mettrie en *El arte de gozar*: “Cualquier cosa es placer para un corazón voluptuoso; todo son rosas, claveles, violetas en el campo de la naturaleza. Sensible a todo, cada signo de belleza lo extasía; cada ser inanimado le habla, le despierta; cada ser animado lo conmueve; cada elemento de la creación le llena de placer”. Badiou sustituye la desolación por el ánimo. Una filosofía del presente –sintagma que otorga título a uno de sus libros de coyuntura– se le vuelve imperiosa.

No obstante, su empresa tampoco desemboca en una filosofía de la vida. No se confunde con ella pues poco importan las determinaciones biológicas en la incorporación de un sujeto a una verdad. Como nuestra era impone un humanismo pasivo cuya lógica radica en el espectáculo de la víctima, en los padecimientos

157 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 559.

inmediatos de un cuerpo y en la reducción del hombre a un animal lastimoso¹⁵⁸, la meditación filosófica acerca de la vida debe escapársele.

Vivir no remite a la actividad celular sino a una correcta disposición hacia la Idea; una orientación que sostenga una verdad en el más hondo ateísmo. Es, en definitiva, una cuestión de creencia en la exuberancia de este mundo y de ningún otro. Como incitaba Deleuze: “Debemos creer en el cuerpo, pero como germen de vida, como el grano que hace estallar los pavimentos, que se conservó y perpetuó en el santo sudario o en las bandas de la momia y que da fe de la vida, en este mundo tal como es. Necesitamos de una ética o una fe, y esto hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo, del que los idiotas forman parte”.¹⁵⁹ Vivir no puede ser otra cosa que el gozo afirmativo provocado por la transgresión de la ley contemporánea: “Vive sin Idea”. Más allá del animal humano, está el sujeto que se debe a las verdades.

El filósofo renace cuando asume que existen verdades y que éstas no le pertenecen. Se vuelve de cara hacia las cosas, afirma su incapacidad para asimilarlas a todas y sólo espera estremecerse ante algo imprevisto e inimaginable; el asombro le es restituido. Ningún otro alimento necesitará para sobreponerse, una vez más, a sus habituales matadores

2. Los procedimientos genéricos como condiciones y condición de posibilidad de recuperación de la filosofía

2.1. El espacio de lo que no es la filosofía

Como la filosofía no posee un cuerpo propio, un cuerpo portador de verdades, un cuerpo saturado y turgente –de hecho, su historia no es más que la ficción de un *corpus*–, ella sólo puede aplicarse sobre un terreno que le sea extraño. Decir que no hay verdades filosóficas y que la filosofía no es más que su acto de captación,

158 Cfr. Badiou, A. *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005, p. 222.

159 Deleuze, G. *La imagen-tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 231.

equivale a afirmar que la filosofía no es objeto de sí misma. Badiou insiste sobre ese concepto porque es imprescindible para lograr el resurgimiento de la disciplina; hay que vaciarla para comenzar, otra vez, a partir de las cosas mismas. Platón fue quien primero se empeñó en esclarecer esta prescripción: el pensamiento, establece en el *Cratilo*, se dispara cuando se reciben activamente las impresiones que el mundo ejerce sobre nosotros. Sólo algunos pocos aprendieron de él que la filosofía es menos un conocimiento vanidoso que un gesto, arrojado sobre lo que ella no es.

Badiou llama «condiciones» a ese espacio heterogéneo respecto de la filosofía e identifica cuatro de ellas, aunque aceptaría el posible descubrimiento de alguna nueva. Sólo el arte, el amor, la política y la ciencia son condiciones de la filosofía.¹⁶⁰ Por definición, cada una posee una especificidad que la hace diferente del resto, aun si a veces sus límites se difuminan. Su primera característica notoria es que son productoras de verdades, liberando de esta manera a la filosofía de una atávica carga de encarnar la sabiduría vinculada al concepto de verdad. Podemos llamarlas entonces, con justicia, «procedimientos de verdad». Su segundo aspecto irreductible es que no siempre han existido para toda situación histórica, su reunión ha dependido cada vez de lo fortuito. ¿De donde proviene la idea de que esta conjunción es indispensable para la filosofía? Sucede que la primera configuración filosófica de la historia ha estado signada –fatalmente acaso– por la concurrencia de estos cuatro procedimientos. Estamos, nuevamente, ante Platón.

La peculiaridad de lo que se ha denominado el «milagro griego» no es haber hallado en los poetas lo sagrado o descubierto una Presencia oculta en el recurso mítico, sino más bien haber interrumpido esa atmósfera con un pronunciamiento racional y mostrado que la ciudad era por eso mismo un poder abierto y vacante. La filosofía griega despertó gracias a la sustitución del poema por las matemáticas. Allí amanece Platón, condensando en el surgimiento de la filosofía en lo que hemos señalado bajo el nombre de operación fundamental. Y a su través expresa una meditación sobre el amor, sobre la invención política, la ciencia en su forma matemática y el arte ejemplificado por los grandes trágicos. Pero lo hace porque su filosofía requiere indefectiblemente de cada uno de esos campos. La falta de alguno hubiera producido su muerte prematura, así como haría imposible su rehabilitación

160 Para una profundización adecuada de todo este capítulo, Cfr. Badiou, A. *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2002. Especialmente, el iluminador prólogo de François Wahl intitulado “Lo sustractivo”.

actual.

Los procedimientos de verdad, también llamados genéricos, se alejan de la mera acumulación de saberes. A diferencia de la seguridad propuesta por el saber – de la usura con que llega a cada una de sus dependencias y frases–, ellos encierran pequeñas anomalías llamadas acontecimientos, eventos que desajustan un conjunto de reglas fijo. Los procedimientos genéricos están plagados de acontecimientos que alcanzan, por consiguiente, el calificativo de políticos, eróticos, científicos o artísticos¹⁶¹, hallándose siempre situados, atados a un lugar que convendremos en denominar «situaciones». Puede pensarse que un procedimiento genérico es una colección de situaciones. Tranquilas o convulsionadas, sólo contamos con situaciones.

Si un saber es la descripción controlada y precisa de un estado de cosas, un acontecimiento es la más absoluta novedad inducida por algo excepcional, algo que cuestiona ese saber y lo pone frente a sí mismo, reclamándole que muestre su verdadero rostro y que admita sus faltas. Veamos lo que hacía el artista Yves Klein a fines de la década del cincuenta. Ante una Europa que aún perseveraba en el ideal de las «bellas artes» y del museo, él abogaba por un arte inmaterial a través del cual ofrecía, a cambio de oro que sería inmediatamente arrojado al Sena, espacios vacíos de París. El mundo burgués parisino lo rechazó; no podía entenderlo ni aceptarlo moral y estéticamente. Klein, sin embargo, siguió radicalizando su perspectiva y multiplicando las *performances* de arte inmaterial. Ante la aparente calma que puede mostrar una condición, lo azaroso del acontecimiento puede estar por advenir en cualquier momento, siempre listo para desorganizar las categorías y conceptos de los que dispone el saber.¹⁶²

Un acontecimiento llega para suplementar una situación cualquiera, produciendo una desestabilización de las normas que la rigen. Así sucedió también con el surgimiento de la topología. Desde que Euler resolviera el problema de los

161 Cfr. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, [Traducción Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados], p. 371 y ss.

162 Este bagaje estructurado con el que cuenta una condición es su «veridicidad»: enunciados que caen bajo algún determinante de la lengua imperante. La veridicidad es lo mismo que el control. Cuando el dominio de la situación es total por parte de un lenguaje, ella es el criterio del saber. Invierte tal vez la voluntad última de la filosofía analítica: discernir, mediante criterios exhaustivos, la corrección o incorrección de ciertas proposiciones. De este modo, la verdad se opone en su sentido más íntimo –por su comienzo acontecimental y su esencia paradójica– a la veridicidad. Cfr. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 367 y ss.

puentes de Königsberg en 1735, pasaron cien años hasta la primera utilización técnica del término «topología». La situación en la que Euler habitaba no disponía de un aparato conceptual ni de una lengua para hacer frente a semejante invención.

Desde luego, como un acontecimiento no es demostrable o representable por los recursos de la propia situación, se requiere de un nombre *de más* que le administre existencia, algo que declare que ha ocurrido. En cuanto cobra entidad, una verdad está en marcha. La labor filosófica consistirá entonces en reunir en un espacio conceptual unificado todos los nombres de más que dieron nacimiento a una verdad. Construye pacientemente un *lugar* para las verdades, elabora ese intervalo donde regímenes dispares desembocan y piensa en su diferencia los nombres que capta.

Badiou utiliza el término *composibilidad* para designar esa capacidad filosófica de examinar, sin producir totalización alguna, lo común de los procedimientos genéricos. La filosofía piensa la unidad de las verdades para anidarlas mediante una producción conceptual. Los conceptos filosóficos –explica– “traman un espacio general en el cual el pensamiento accede al tiempo, a *su* tiempo, a condición de que los procedimientos de verdad de este tiempo encuentren en él el abrigo de su composibilidad. La metáfora adecuada no es pues del registro de la adición, tampoco de la reflexión sistemática. Es más bien la de una libertad de circulación, un mover-se del pensamiento en el elemento articulado de un estado de sus condiciones.”¹⁶³

Lo que vemos cuando la filosofía trabaja sobre estos procedimientos genéricos es una función de corte. Las verdades emergen de cada una de las condiciones y la filosofía se apropia de ellas a través de un proceso de repetición creativa, vinculándolas entre sí. ¿Qué tienen en común el urinario de Marcel Duchamp y los teoremas de Gödel? ¿Qué producen, cuál es su efecto? La misma especulación de Badiou ha dependido de las formulaciones matemáticas de Cantor, la escritura de Pasolini, la poética de Rimbaud, Mallarmé, Pessoa o Mandelstam, la exégesis psicoanalítica de la experiencia amorosa y también la militancia maoísta. Asumido que la filosofía llega siempre «después» de una verdad, hay que leer también que su dependencia respecto del campo no filosófico es tan grande, y tan imposible de amputar, que la domina una precariedad extrema. Ella sólo espera y utiliza algunas

163 Badiou, A. *Manifiesto por la Filosofía*, op. cit., p. 18.

herramientas que las condiciones le brindan. La actitud filosófica debe ser, por fuerza, humilde.

Que la filosofía necesite reconocer que posee cuatro condiciones quiere decir también que el filósofo Badiou ha sido visceralmente afectado por cada una de ellas. La solicitud de un «tiempo de las condiciones» surge de una relectura de la historia de la filosofía a partir de un trayecto biográfico muy preciso: Cavaillès y Lautman en el terreno formal; Althusser, Sartre, Lacan y Deleuze; una madre literata y un padre matemático; el mayo francés, la revolución cultural, la guerra en Argelia, el gaullismo y Mitterrand. Esto evidencia el secreto más obvio y más subestimado de la filosofía: no hay filosofía sin recepción personal, incluso en aquellas que se precian de ser eternas, aquellas que han sido canonizadas como impersonales, perennes, universales. Es curioso que los filósofos que más han sido vituperados a propósito de sus planteos abstractos hayan sido con frecuencia quienes mejor han retratado la realidad que los circundaba y el modo en que ésta los impresionaba. La filosofía nunca pudo ser una reflexión desprendida de las cosas, de los fenómenos naturales o de los asuntos políticos, porque no hay filosofía que no se inscriba en la piel de un filósofo afectado. Incluso si el alcance y la dirección del pensamiento terminan por exceder al estímulo.

2.2. Cómo funciona el riesgo de sutura

Sin embargo, la subordinación respecto de sus condiciones está restringida por una distancia mínima. Este intersticio garantiza, por un lado, la libre circulación de las verdades y evita, por otro, someter a la filosofía a una sola de las condiciones. Si una condición prevalece sobre las otras, si no se mantienen todas en constante tensión, equilibradas en su alternancia, se corre el riesgo de una «sutura». La exaltación de un tipo especial de verdad hace imposible el desplazamiento diagonal y aleatorio de *todas* las verdades, opacando la diversidad que supone el cuádruple condicionamiento. Por culpa de ese predominio uniforme, técnico y hermético de una condición, se acaba con el fructífero encuentro de las verdades. No importa cuán potente sea el dispositivo que invade las funciones de la filosofía, un vínculo así de

asfixiante resulta una pérdida de tiempo. Si no un desastre.

Es difícil advertir una sutura porque la omnipresencia de la condición hace de sus criterios y de su jerga una ley, borrando la cooptación ilegítima del sitio filosófico. Por eso un síntoma habitual de sutura suele ser la multiplicación de proclamas contra una filosofía sistemática –muy frecuentes en la actualidad– atestiguando por lo demás una pereza intelectual que conduce a inhabilitar el examen de todas las condiciones. El rechazo de la «sistematicidad», explicita Badiou, “va hoy día a la par que el sentimiento moroso, del que he hablado al principio de este texto, de una imposibilidad de la filosofía misma. Se trata de la confesión de que la filosofía no es que sea imposible, sino que está *trabada* en la red histórica de las suturas.”¹⁶⁴

Badiou pide entonces, en virtud de su proyecto de recomienzo, desatar los nudos que mantienen la filosofía suturada. Quiere evitar toda reducción miope, como aquella positivista, empeñada en concretar el ideal científico de regulación de la filosofía. Fundamentalmente en detrimento de la invención política, el positivismo condensaba su voluntad en la búsqueda de un lenguaje racional que refiriera desnudamente al mundo, sin interferencia alguna. El arte, y no en menor medida el amor, permanecía también subyugado.

También el marxismo forjó una sutura difícil de desmontar. En primer término porque trató de sustituir a la filosofía por una política –una verdadera política– que descubriera el velo ideológico flotante sobre la realidad económica última que, en algunos casos, la propia filosofía había interpuesto. El desprecio que los militantes marxistas aún guardan respecto de cierto desarrollo especulativo, por no mencionar la articulación jerárquica entre política y arte, el descuido con que ha sido abordada la diversidad sexual o la insistencia en la distinción entre teoría y *praxis*, patentizan esta sutura. Más compleja es la relación marxista entre política y ciencia. Badiou admite que “podemos sostener que el marxismo ha *cruzado* dos suturas, a la política y a la ciencia”¹⁶⁵ y que quizás sea la empresa del materialismo dialéctico la que condense el entrecruzamiento de ambas. Cuando la política y la ciencia midieron sus fuerzas, hallaron que podían reducirse una a la otra y que se correspondían fundamentalmente, a pesar de los intentos de cada sector por inclinar la balanza en favor de una u otra alternativa. Es comprensible ahora, leyendo en perspectiva el

164 *Ibid*, p. 41.

165 *Ibid*, p. 39.

desenvolvimiento del pensar decimonónico, que Nietzsche –y posteriormente Heidegger– deseara destituir el reinado de ambas suturas para localizar la filosofía en proximidad con el arte. El esfuerzo heideggeriano por asentar la verdad del ser en la brisa cantante de los poetas posee su razón más intensa en la necesidad de disputar la primacía cientificista y política.

Una de-suturación era, para el Badiou del primer *Manifiesto por la filosofía*, urgente. Se hacía imperioso, luego de un siglo veinte que condujo a las más tremendas catástrofes populares, una emancipación lo suficientemente penetrante como para evacuar todo vestigio de condicionamiento unilateral. La de-suturación es una consecuencia -histórica, creo yo¹⁶⁶- de la redefinición badiouana de la filosofía. No sólo la exigencia de una vuelta de página, de una clausura de la clausura, sino un suelo donde la filosofía pudiera surgir otra vez.¹⁶⁷ Sólo en la convergencia azarosa de condiciones –hinchadas de historicidad– la filosofía, suspendida entre ellas, deambulando, disuelve obsoletas fronteras disciplinares y denuncia la similitud de todo proceso acontecimental. Nuestra época está llamada a ser platónica porque bajo esa modalidad la filosofía recobra existencia. Es la repetición del gesto platónico, que Badiou identifica y no identifica a la vez con la operación fundamental, que dota el timbre filosófico a nuestro tiempo.

2.3 Condicionamiento, temporalidad, circularidad

La relación de condicionamiento cuenta con una temporalidad circular, originada en un ejercicio filosófico que, estando influido por procedimientos genéricos, verifica a su vez que él mismo interviene sobre dichos procedimientos. ¿Cuáles son los momentos identificables en el vínculo entre condiciones y filosofía? Una «condición» indica llanamente una precedencia. Así, la filosofía depende del acontecimiento, tan propio del amor, de la política, del arte y de la ciencia como ajeno al filosofar. Y depende, o al menos es el punto sobre el que insistimos en esta tesis, de un acontecimiento-inicial, modélico, que estaría en el borde exterior de las condiciones y que Badiou no osaría pronunciar. Hasta el punto que Badiou nombra explícitamente

166 Profundizaremos este análisis en los capítulos finales de esta tesis.

167 Cfr. Badiou, A. *La filosofía, otra vez*, op. cit.

la actitud filosófica es eminentemente pasiva. Pero al mismo tiempo se reclama de la filosofía una reacción que la saque de su pasmo. Se anuda a la actividad filosófica un tipo de agencia cuyo objetivo es establecer una demarcación sobre lo dado: “La filosofía es el acto de reorganizar todas las experiencias teoréticas y prácticas, proponiendo una nueva gran división normativa que invierte un orden intelectual establecido y promueve nuevos valores más allá de los comunes.”¹⁶⁸ Los dos momentos –captación e intervención– se suceden incesantemente y completan de ese modo la temporalidad circular de la filosofía y su afuera.

Las condiciones, aún perteneciendo al dominio de la historicidad y de lo singular, reciben y absorben el gesto filosófico. ¿Proyecta la filosofía sobre el mundo orientaciones de la verdad, horizontes posibles para verdades futuras? Es difícil precisarlo. En ese caso las líneas que separan la filosofía de los procedimientos genéricos se debilitan. Tanto o más riesgo corre la indicación de que la filosofía no es condición de sí misma. Si la filosofía puede incidir sobre las condiciones no sería descabellado concluir que ella acabe por influir sobre un posterior acto de captación filosófica. Badiou, no obstante ello, es tajante y decide allí donde puede haber alguna duda: *la filosofía no es condición de sí misma*. Y siempre tiene que haber una interrupción entre filosofía y condiciones que lo asegure, por mínima que sea. Éste es quizás uno de los puntos ciegos, y excesivamente arbitrarios en el planteo badiouano.

Que una condición sea denominada también «procedimiento genérico» ayuda a comprender qué son las condiciones. En primer lugar, muda una imagen estática de éstas hacia una móvil; se trata ahora de un «procedimiento», de una acción, asociada una modalidad subjetiva que la llena de inquietud. ¿En qué consiste concretamente? Un «procedimiento» será el rastreo de los nombres ilegales que sirven para garantizar la existencia de un acontecimiento, para defender que éste ha ocurrido, que patentemente ha tenido lugar. Un acontecimiento, producido en el borde de una situación –su pertenencia a la misma será siempre motivo de polémica, tal y como sucede con la operación fundamental–, se sostiene a través de esta cadena de nombres. El resultado de ese sostenimiento es una verdad y su motor un sujeto. Las condiciones, por lo tanto, encierran una riquísima concurrencia entre el azar acontecimental y la militancia subjetiva.

168 Badiou, A. *La filosofía, otra vez*, op. cit., p. 75.

Pero ¿qué indica la genericidad del procedimiento? Badiou inaugura el abordaje de lo genérico recién hacia el final de *El ser y el acontecimiento* porque tiene que ligarlo al último concepto nodal que introducirá: el de sujeto. Allí define lo genérico como lo que “designará de manera positiva que aquello que no se puede discernir es, en realidad, la verdad general de una situación, la verdad de su propio ser, considerada como fundamento de todo saber por venir”. Genérica es la parte de una situación que no puede ser regulada ni aprehendida de inmediato por ningún predicado. Como dijimos que una verdad era precisamente eso que venía a poner en cuestión la estabilidad de una situación, lo genérico es “la verdad del ser de una situación” porque es precisamente lo que se sustrae y ausenta. Y sin embargo está siempre, incrustado pero omitido, reducido a silencio, a punto de reaparecer. Por eso, cuando una parte genérica surge y obliga a la lengua de la situación a esforzarse por nominarla, decimos que estamos ante la verdad de esa situación. Ella devela la contingencia esencial de una lengua que antes se mostraba implacable. Y completa Badiou: “«Genérico» pone en evidencia la función de verdad de lo indiscernible. La negación implicada en «indiscernible» conserva, sin embargo, algo esencial: que una verdad es siempre lo que agujerea un saber”.¹⁶⁹ Un procedimiento genérico es el encuentro de un sujeto con lo negado de una situación a partir de una indagación sistemática de los términos que, ligados al acontecimiento, se evaden del régimen lingüístico de esa situación.

Se trata de un escondrijo, de una cosa clandestina. Puesto que no es idéntica a nada y no se la puede anticipar, lo genérico convoca al infinito de lo que no puede ser controlado al instalarse disruptivamente entre expertos, divulgadores, periodistas, opinólogos, académicos, legisladores, religiosos, gobernantes. Mientras se les escapa, los ridiculiza, y eso ya constituye suficiente motivo como para que quieran aniquilarla.

Quizás una condición no sea más que el desenvolvimiento histórico –sincrónico y diacrónico, pues no se trata aquí de adoptar una linealidad que sería absurda– donde confluyen innumerables prácticas, siempre alteradas por la ocurrencia de acontecimientos. La filosofía funda en ella la alteridad, sus otros. La sofística es el *doble* de la filosofía, su simulador y espejo; las condiciones, en cambio, su alteridad radical. Inundada por su tiempo, acoge la producción de los procedimientos

169 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 363.

genéricos no pensando por ellos –que ya piensan suficientemente bien por sí mismos– sino declarando su conjugabilidad.

Más allá de cualquier tecnicismo, una condición no es más que una colección de situaciones con la potestad de alumbrar lo nuevo. Nietzsche observaba acertadamente que el filósofo habla de aquello que no se somete a las leyes de consistencia de los fenómenos o de las teorías. El recorrido de la filosofía a través de sus condiciones es fantasmal, discontinuo y oblicuo. No hay nada que inscriba la primacía de un procedimiento genérico por sobre otro, absolutamente nada.

Ahora bien, ¿No podría lo aleatorio que gobierna los acontecimientos desequilibrar la pretendida equipolencia de las condiciones? ¿No sería comprensible que algún procedimiento genérico se postre en la más aburrida inactividad desactivando su relación con la filosofía o, a la inversa, que muestre una efervescencia de torbellino provocando una sutura obligatoria? La solución no dicha -pero fácilmente inferible- de Badiou ante este problema es habilitar el retroceso sobre la historicidad de las condiciones. Sin límites. Ante la falta de eventos recientes, siempre es posible apelar a alguno pasado cuyas consecuencias permanezcan aún inexploradas. La filosofía se debe a todas las verdades por igual y por eso puede bucear cuanto quiera para conducir algún acontecimiento olvidado hacia nuevas fulguraciones en el mundo presente. Flexibilizar el rango témporo-espacial de los procedimientos genéricos es también confirmar la eternidad de las verdades. Ellas –informes y genéricas– reaparecen en mundos totalmente diversos, separados cronológicamente; insisten.

2.4. Segmentación de las condiciones

Se presenta una complicación cuando se desea exponer las características de cada una de las condiciones. Esta dificultad es inherente al sistema de Badiou. Uno advierte de repente que sin querer ha tocado un nudo. Si las condiciones no requieren de ningún tipo de heteronomía en la medida en que “cada una piensa perfectamente bien por sí misma”, ¿cómo leer los textos donde sobrevuela una voluntad de presentar el carácter esencial del amor, de la política, del arte o de la ciencia? A veces Badiou se detiene a evaluar acontecimientos específicos y ello no

comporta mayores complicaciones. Es la tarea del filósofo. Pero hay otros en donde se produce un corrimiento sutil, y nos acercamos a una suerte de determinación filosófica de la condición, tomada como procedimiento en general. Después de todo, ¿no ha sido el sustantivo “condición” elegido por un filósofo? El nombre “condición (de la filosofía)” está secretamente postulado por la propia filosofía o, como dicen Besana y Feltham: “la filosofía es condición de sus condiciones”.¹⁷⁰ Ella interviene precisando sus condiciones. No porque las pida, sino porque cae en la tentación de examinarlas más allá de cada acontecimiento particular.

2.4.1. *El amor*

Hablemos no obstante ello sobre cada condición. Habrá que comenzar por el amor puesto que, incluso si innumerables individuos se han consagrado por entero a él –han muerto y matado en su nombre–, posee la esencia más simple. Por vía negativa se constata que el amor no es una fusión de dos posiciones, ni un éxtasis que suprime lo múltiple; eso es plena fantasía romántica, el filosofema de lo Uno. Tampoco es una pura experiencia del otro, de una extranjería inalcanzable, sino más bien una experimentación concreta donde los cuerpos se juntan y la cotidianeidad transita. El amor no es, por último, un ornamento para el deseo sexual. Digamos, para empezar, que el amor es una producción de verdad.

La pobreza de todo lo que los filósofos han dicho acerca del éros deriva de haberlo abordado desde una teoría de las pasiones incapaz de ver que él era en el fondo un pensamiento. Como el amor expone a los cuerpos a un padecimiento, se volvía muy difícil captarlo en su identidad formal: allí donde queda inundado por la afección de los amantes, “el amor como pensamiento se impiensa”.¹⁷¹

Badiou extrae de la interpretación psicoanalítica la lección básica de que el amor es el tratamiento de una paradoja. En principio, hay dos posiciones y sólo dos –que él llama, con prescindencia de cualquier rasgo biológico, empírico o social, “hombre” y “mujer”. Ambas son perfectamente disjuntas; nada comparten de la experiencia amorosa. Más todavía: ninguna de estas posiciones puede percibir la

170 Besana, B. y Feltham, O. *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, París, L'Harmattan, 2007, p.17.

171 Badiou, A. *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003, p. 244.

disyunción en su totalidad, puesto que están comprometidas con un saber que limita su perspectiva, lo que torna imposible el acceso a lo que la otra ve. Pero, por otra parte –he aquí el segundo polo de la paradoja amorosa–, comprobamos que *existe la humanidad*. Ella, despojada de cualquier sesgo humanista, es el soporte de todo procedimiento genérico. Es otra forma de decir que toda verdad vale para toda persona y es indiferente a los rasgos accidentales que la historia le pudiera asignar a su advenimiento. La humanidad es la experiencia de que una verdad se sustrae a toda posición.

El amor llega para pensar entonces la paradoja de que, habiendo dos posiciones disjuntas, una verdad puede trascenderlas insinuando la silueta de la humanidad. El amor es lo que no sucumbe a la ley actual de la excelsa diversidad sexual, sin caer en la identidad supresora; él hace verdad de una paradoja, sin resolverla.¹⁷² Si se habla del tratamiento de una paradoja es porque expone universalmente que en toda situación amorosa hay una escena del Dos, imposible de reducir a lo Uno, donde la separación irremediable de las posiciones es una ley. En nuestro mundo –explica el filósofo– “el amor es el guardián de la universalidad de lo verdadero. Él dilucida su posibilidad, *puesto que hace verdad de la disyunción*.”¹⁷³ Esto explicita que la tensión del amor está localizada entre la disyunción absoluta y la universalidad que ésta adquiere al ser convertida en una verdad.

Todo se origina en un acontecimiento, que en el amor se llama encuentro. Éste entrega, en su estela evanescente, la llegada de un Dos en el que hay “uno” y “uno”, puesto que ningún “tres” exterior puede determinarlos. La pareja en cambio es fundamentalmente distinta: es lo que es visible por un tercero, formando parte del orden de lo institucional, de lo reconocido por el derecho o la sociedad. El amor, como todo inicio azaroso, depende de una declaración, sobre la que los amantes recaerán una y otra vez, recordando mil variables y asignándole mil contextos, a fin de sostenerse en las tempestades. La película danesa *Reconstruction* lleva hasta el

172 Nos enfrentamos al típico recurso badiouano al universal. Para nuestro filósofo, el universal se opone a lo Uno. Es una singularidad –no en lo relativo a su ser sino por su modo de emergencia– que, abierta, requiere de la decisión de un sujeto para ser desplegada. Un universal, nacido de un ínfimo punto, es un llamado a la humanidad entera sin ser por ello una propiedad totalizante. Es una solicitud dirigida a todos. Con claras reminiscencias del buen infinito hegeliano, no responde a un predicado objetivo sino más bien a una implicación: él soporta las infinitas consecuencias que el acontecimiento habilita y las dirige a todo el mundo. Cfr. Badiou, A. “Ocho tesis sobre el universal” en *Revista Acontecimiento*, N° 29–30, Buenos Aires, 2005.

173 *Ibid.*, p. 251. (El énfasis pertenece al original.)

extremo esa conciencia. Allí el amor no es otra cosa que errar enloquecidamente sólo para recobrar un comienzo. Un comienzo siempre supuesto y latente, un tanto perdido y fragmentario. Un momento donde el amor fue sancionado, del que no se recuerda demasiado, salvo por ese único indicio del automatismo con que los amantes se buscan. En la historia no sabemos nunca si ella y él se conocen de antemano, si se aman desde el pasado, si es sólo un juego hacerse los desconocidos cada vez que se cruzan y acaban por desnudarse, si es sólo una perversión macabra separarse después del sexo sin intercambiar dato alguno sobre sendos destinos. Desde que entramos al mundo de esa relación, somos llamados a desear esa restitución del pasado que simultáneamente intuimos vana. Buscamos pistas e investigamos mientras los personajes gritan, discuten y amenazan con desaparecer de la vida del otro. El amor es esa difícil reconstrucción de un acontecimiento pasmoso.

A diferencia de las otras condiciones, el amor desempeña un rol que lo convierte en una suerte de meta-condición. Oficia de paradigma para los otros procedimientos genéricos: por un lado, revela siempre el mismo procedimiento formal –la sencillez del encuentro– repetido interminablemente, anudado a la declaración fundacional de un “Yo te amo”; por otro lado, sintetiza la esencia de *toda verdad* pues ella es la convocación de lo genérico a partir de un acontecimiento. Cuando el amor brota con fuerza suficiente, despliega una verdad encomendada a todos los hombres y mujeres. “El amor no es más que la serie experimental de búsquedas sobre la disyunción, sobre el Dos, de modo que en la retroacción del encuentro se comprueba que aquél fue siempre una de las leyes de la situación”¹⁷⁴, anota Badiou.

2.4.2. El arte

Algo diferente nos muestra el arte. Esta vez la relación con la filosofía es multívoca. Incluso si las verdades funcionan siempre igual, las diferentes artes –el teatro, el cine, la pintura, la música, la poesía, la *performance*– requieren abordajes disímiles. Pero antes de eso, hay que mencionar que en la apuesta badiouana para restituir el sitio de la filosofía la elección de las matemáticas como fuerza racional

174 *Ibid.*, p. 250.

opuesta al rito iniciático de la poesía es decisiva: “El *matema* es aquello que haciendo desaparecer al Recitador, suprimiendo su lugar de toda validación misteriosa, expone la argumentación a la prueba de su autonomía, y por consiguiente al examen crítico, o dialógico, de su pertinencia.”¹⁷⁵

La voluntad de Badiou va dirigida a de-suturar la filosofía del embelesamiento poético. Es eso lo que se ve en el doble movimiento de elección de Heidegger como interlocutor privilegiado y en el acomodamiento bajo la estirpe platónica. O al menos eso es lo que sostenemos en esta tesis. Aun así la poesía sigue siendo su condición. Sucede que si la filosofía se encomienda a la verdad y no al sentido, la poesía asistirá a la filosofía cuando su vocación de transmisión universal necesite de la lengua. El arte expone su gesto primario siempre como poema, como creación, como instalación de algo antes inexistente. Es la herramienta que otorga visibilidad, transmisibilidad y poder de afectación a lo informe genérico de una verdad; es la instancia que lo entrega a la mirada. Cuando el filósofo se sirve de imágenes, mitos, alegorías, ficciones, lo hace para vincularlos a un régimen de argumentación superior. Y sin embargo el poema persiste allí donde hay que decir una verdad. “El poema llega a la filosofía *en uno de sus puntos*, y esta localización no es nunca regulada por un principio poético o literario. Ella depende del momento en que el argumento dispone lo impresentable, y en que, por una torsión que el argumento prescribe, la desnudez de las operaciones de lo verdadero no es transmisible sino por un retorno, siempre inmoderado, al placer del sentido, que es también y siempre un placer de los sentidos.”¹⁷⁶

Pero el arte, además de proveer este soporte visible, fabrica sus propias verdades. El antiguo problema de su relación con la filosofía presenta un panorama desolador, puesto que asistimos a un tiempo de clausuras en que cualquiera de sus orientaciones posibles invalidan la esencia del arte, a saber, que alberga verdades que *sólo ella* puede producir y que es perfectamente idéntica a estas verdades. Ellas llegan cuando el poema se piensa, cuando reconoce reflexivamente que su cuerpo es sólo la lengua. Así como las teorías matemáticas decisivas se dedicaron a evaluar los fundamentos mismos de esa ciencia, la verdad del poeta se da en aquellas situaciones en las que el lenguaje quiere hacer tema de sí mismo. Tal es el

175 *Ibid.*, p. 85.

176 *Ibid.*, p. 93-94.

caso de Rimbaud, Mallarmé o Pessoa, pero también de Machado y Quevedo: la lógica de la poesía expuesta, arduamente sacada a la luz, siempre entredicha, por mano de la propia poesía. La idea de un poema-pensamiento no es nueva. Mientras Schelling y Hölderlin buscaban sin descanso una poesía-religión, los hermanos Schlegel ya habían elaborado el concepto de una poesía-pensamiento, de una poesía capaz por sí sola de una reflexión sobre el infinito. Rancière comenta que “mientras las otras artes comprobaban la resistencia de la piedra, de la madera o del color extendido sobre una superficie para manifestar el pensamiento, la poesía, en cambio, se ocupaba solamente de la forma más pura, la forma suprema de la opacidad que resiste al espíritu: la opacidad del espíritu a sí mismo y la resistencia de la lengua a convertirse en el simple instrumento del pensamiento. La potencia de pensamiento de la poesía es aquella de un espíritu que no se conoce más que en la figura y el ritmo de un lenguaje tomado de la figura de la imagen y la espesura temporal de su materialidad.”¹⁷⁷ El arte debe pensar sus propias configuraciones artísticas; nada que se aproxime a una ‘filosofía del arte’ o a una determinación externa y crítica puede servir. Sólo ahogaría, al querer interpretarlas, la emergencia de las verdades.

El resultado de este trabajo reflexivo es una serie de obras. El arte, como condición de la filosofía, hace aparecer lo infinito –siempre contenido en lo genérico de una verdad– en la secuencia finita de las obras. La infinitud está contenida en lo genérico. No obstante, lo infinito no llega al modo del descenso romántico, ni a la manera de un don. Su único ser es la multiplicidad de obras que lo encarnan; sólo se concibe como un proceso ejemplificado en ellas. Por eso mismo una obra es una indagación situada, un fragmento acotado, de una verdad.

2.4.3. La ciencia

Las condiciones restantes no muestran tan fácilmente su rostro: tanto la política como la ciencia se dicen de muchas formas en el esquema badiouano. Comencemos por el asunto científico con una aclaración. Él no habla demasiado sobre ciencia y, cuando lo hace, suele referirse a casos matemáticos. De algún

177 Rancière, J. *Mallarmé, La politique de la sirène*, París, Hachette, 1996, p. 83. [La traducción es mía]

modo, las matemáticas ofician como paradigma de la ciencia. Aun si Badiou comprende que los distintos filósofos ha sido afectados históricamente por ramas dispares de la investigación científica, las matemáticas guardan, en lo relativo al procedimiento genérico de la ciencia, un privilegio nunca demasiado expuesto y no siempre demasiado ligado a la operación fundamental.

Una observación precipitada pronosticaría además que Badiou queda prisionero de una nueva sutura a las matemáticas. Pero por otro motivo. Hay que evacuar rápidamente ese malentendido diciendo que, aun si para nuestro pensador la ontología se identifica con las matemáticas, la filosofía y la ontología son disciplinas disjuntas desde antaño.

Las matemáticas interesan aquí sin embargo por lo que pueden hacer como condición de la filosofía o, lo que eso mismo, como pensamiento. De inmediato nos enfrentamos a una pregunta: ¿pensamiento de qué? Hay que desmontar esta pregunta. Hay que denunciar que no todo pensamiento es transitivo, es decir que no toda meditación lo es acerca de algo con la forma de un objeto. Quizás por causa de una epistemología moderna sumamente pregnante, la necesidad de que toda creencia o representación tenga algo *a lo que referir* en el mundo, una cosa externa a la que contemplar, exigiría que las matemáticas discurren sobre «objetos matemáticos». Como esos «objetos» no son fácilmente discernibles, algunos dirán que las matemáticas no revelan un pensamiento. Han existido muchos exponentes de esta línea. Wittgenstein, por ejemplo, niega en el *Tractatus* que la matemática pueda expresar pensamiento alguno y gran parte de la tradición escéptica y relativista que se deriva de sus desarrollos estaría aún dispuesta a sostener esta negación. Se trata de una vía de ataque habitual. Su análisis omite la potencia reflexiva del pensar matemático. Si se evita entender el pensamiento como algo transitivo –si se prescinde de esa locura por los «objetos»– el *matema* es liberado como movimiento especulativo. Y se sabe que cuando quiere fundarse a sí mismo, cuando pretende comprenderse extensamente, manifiesta su verdadera talla.

Los ejemplos matemáticos que Badiou elige para ilustrarla no son accidentales. Los teoremas de Gödel, el forzamiento de Paul Cohen, la propia axiomática de Zermelo-Fraenkel, la teoría de categorías, recaen sobre el problema de los fundamentos. Preguntan, entre otras cosas, por la consistencia de la aritmética, por la independencia de sus axiomas, por la relación de la matemática con la lógica. Son

propuestas extrañas, cuestiones no muy frecuentadas, desestimadas sintomáticamente por un buen número de matemáticos modernos. Si hubiera que localizar la franja donde se disponen, debería confesarse que están casi fuera del terreno matemático. Pero esto no los derriba sino que los colma de fuerza y los vuelve creadores. Los obliga a interpelar a los matemáticos para sostener su existencia, a retornar al texto deductivo, puesto que están casi fuera de él. Son interrogantes molestos. Pero porque perseveran en la molestia cada vez que señalan las fisuras del pensamiento matemático, mientras se van volviendo más y más imposibles de expulsar .

Deleuze decía que “si es verdad que el pensamiento depende de un choque que lo hace nacer (el nervio, la médula), el pensamiento no puede pensar más que una sola cosa, *el hecho de que no pensamos todavía*, la impotencia para pensar el todo como para pensarse a sí mismo, pensamiento siempre petrificado, dislocado, derrumbado. Un ser del pensamiento siempre por venir, esto es lo que Heidegger descubrirá bajo una forma universal, pero también lo que Artaud vive como el problema más singular, su propio problema. De Heidegger a Artaud, Maurice Blanchot sabe asignar a Artaud la cuestión fundamental de lo que hace pensar, de lo que fuerza a pensar: lo que fuerza a pensar es el *impoder del pensamiento*, la figura de nada, la inexistencia de un todo que podría ser pensado”.¹⁷⁸ En realidad, el pensamiento guarda en esa imposibilidad todo lo que tiene; toda su potencia y su debilidad: piensa sólo en la medida en que asume su falta, la incapacidad misma de ser una meditación total acerca del universo que quiere abarcar. Esa es la enseñanza tácita de los teoremas de Gödel: cuando la aritmética pretende dar cuenta de su propia consistencia mediante las herramientas con las que cuenta, advierte que es incompleta o inconsistente. Comprenderlo probablemente le cueste la vida al matemático, pero quizás también lo habilite a las más descollantes invenciones.

La historicidad de las matemáticas está tramada de acontecimientos. En su corazón, dormita la posibilidad de una matemática que no sirva al imperio de la técnica estadística, que no regle las representaciones culturales, que no sea vehículo de sondeos, sufragios, precios, índices. Tal es el extenuante trabajo de *El Número y los números* –donde Badiou se dedica a forjar una teoría transformadora

178 Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo*, op. cit., p. 224.

del *matema*:

Pensar el número, como hemos intentado hacerlo, nos restituye, sea en las matemáticas, que son la historia de la eternidad, sea en cierta vigilancia fiel y restringida a *lo que pasa*, al azar supernumerario en el que se origina una verdad, siempre heterogéneo al Capital, cuya esclavitud es la numericidad. Se trata al mismo tiempo de liberar algunas verdades. En todos los casos, la acción restringida es el principio de un lejano desorden: ella establece matemáticamente que el orden no es más que la precariedad demasiado humana de un pensamiento del ser del Número, que ella opera, efectiva y teóricamente, el desvío de los números, que son la ley de orden de nuestra situación.¹⁷⁹

Las palabras de Badiou son siempre escasas a la hora de hablar positivamente sobre la esencia de cada procedimiento genérico. Siempre comienza por describir su complejidad y se topa de inmediato con un límite al momento de palpar su tejido. Pero es esperable que así sea. Sobre todo cuando estamos al tanto de esta imposibilidad intrínseca del pensamiento, y más aún cuando notamos que cada condición es inmanente, distinta de las otras e igualmente alejada de la filosofía. ¿Qué sucede con la política en ese contexto?

2.4.4. La política

En una primera aproximación, nada muy diferente de lo que se percibe en las demás. Por extraño que pueda sonar, la política es un pensamiento, en la medida en que compromete un tipo de subjetividad creadora. La política posee como regla general la acción colectiva orientada hacia nuevas formas de organización. Ella comienza cuando esa novedosa forma de organizarse pone a distancia al Estado y a las formas institucionalizadas del poder. No hay, además, política no emancipatoria y no hay libertad sin maneras conjuntas de actuar sustraídas al régimen conformado por el Estado, pero también por los partidos políticos, los sindicatos, las fuerzas

179 Badiou, A. *Le Nombre et les nombres*, París, Seuil, 1990, p. 265. (El énfasis pertenece al original.) [La traducción es mía]

represivas y los medios, lo que Rancière llama con justicia «policía». La policía es una división entre ciertos modos de ser, de hacer y decir, un orden de lo visible y lo decible, una distinción entre las ocupaciones dignas y las abominables, una organización de los discursos y los individuos que impide la diferencia y el conflicto. El término revitalizante en la lucha por esa libertad es el de «igualdad».

Nuestro filósofo considera que la igualdad es el punto de partida de toda efectividad política. Pero ella no se constata en la sociedad ni se construye gradualmente con conquistas parciales, sino que se postula, portando en esa declaración lo infinito. Es como ese misterioso axioma igualitario que aparece en la segunda parte de la *Ética* spinozista, donde se dice sin mayores rodeos: “El hombre piensa”. Hay allí una potencia de igualdad alevosa e inédita, que quita al programa cartesiano el sesgo epistemológico que tenía su idea de pensamiento y lo transfiere al campo político, donde no importa qué se piense ni cómo, sino la corroboración de la igualdad de los espíritus. Para Badiou, la igualdad aparece en primer término con la idea de que cualquiera –sin importar su situación material– puede pensar, no puede haber víctimas lo suficientemente sometidas para que no sean virtualmente pensantes. Sin embargo, la igualdad que posee verdadero rendimiento político es aquella que se declara y milita, que ferozmente viene a instalarse y a ofrecer una nueva división de lo que se ve.

La infinitud política ocurre cuando una situación se enfrenta con la posibilidad de un cambio. Miles, millones de tumultos y proclamas pueden suceder con esta apertura. Todo está habilitado si persigue la igualdad. A diferencia de la ciencia, el amor y el arte –donde lo infinito aparece pero nunca como término inicial–, la infinitud es el tema primario de la política, pues ella elabora una y otra vez la dimensión abierta de lo posible en una situación. Un colectivo oprimido declara entonces, aquí y ahora, que su existencia vale lo mismo que las demás, autoinstituye violentamente su nombre en la escena de los iguales. Por eso cuando en una plaza de Egipto o de Túnez se reúnen espontáneamente cristianos, musulmanes, obreros y burgueses, mujeres castigadas, estudiantes –categorías todas que se solapan–, la producción subjetiva de algo común revela que allí *hay* política. La comunidad que ahí se crea será el estandarte de toda verdad política cuyo impedimento es siempre el mismo: el anhelo estatal de *representar* y domesticar lo que acontece en una situación. Si los movimientos populares son

canalizados y neutralizados por parte de lo que Althusser llamaba “los aparatos ideológicos del estado”, la política como tal se degenera. Así sucede con la silenciosa vuelta a las aulas después del promisorio Mayo francés, con los piqueteros devenidos diputados y con la salida institucional-democrática de los efervescentes diecinueve y veinte de diciembre de 2001 en Argentina, así sucede con el reclamo de “transición ordenada” que Obama lanza sobre los pueblos árabes del norte de África, o con el acomodamiento de Syriza al festín financiero europeo.

El estado es lo que cuenta las partes de una situación, les asigna un sitio, las controla. Más aún: su potencia supera siempre a la escena política. Por eso cuando algo pasa en política, el estado se muestra reactivamente y, en la medida en que lo hace, deja de ser la ley tácita del orden para pasar a ser una máquina visible y analizable. Se muestra en su reacción, saca a relucir sus peores estrategias. En la revolución bolchevique de 1917, por ejemplo, podía determinarse un estado débil y precario, mientras que en la alternativa maoísta de una guerra prolongada se indicaba, en cambio, una medida muy elevada de su presencia en la esfera de disputa. Cada acontecimiento evalúa la proporción del estado con el que se va a enfrentar.

En términos históricos, la política badiouana se despliega entre la crisis terminal del marxismo y la inviabilidad del «democratismo» que sostiene la maquinaria capitalista. El fracaso del marxismo estriba simultáneamente en la falsa identificación del sujeto revolucionario con la clase obrera, en la dudosa victoria que han traído para el proletariado las luchas de liberación nacional y en la caída de los estados socialistas. Por eso dice Badiou –no sin cierta oscuridad–: “Sólo nos queda en verdad el lugar inhabitable de un marxismo por venir”.¹⁸⁰ El correlato biográfico de esta ruptura teórica tiene dos hitos. El primero, más bien secreto, es la cobertura periodística que le tocó hacer en la huelga general de 1960 en Bélgica. Allí encontró a mineros organizando la vida social de un país, construyendo una nueva legitimidad y hasta emitiendo una nueva moneda. Badiou aprendía con ellos que la política no dependía de la iluminación partidaria, pero que seguía requiriendo de la organización. El segundo, es el duro desencanto que le produjo la intervención de la ortodoxia política en el Mayo francés y que lo llevó a pensar junto con otros, en los años rojos que siguieron, proyectos diferentes e inéditos bajo el signo del maoísmo y

180 Badiou, A. *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 38.

en disidencia con la izquierda oficial.

En lo que concierne al «democratismo», la conversión que propone Badiou es simple. La política no está más en la gestión ni en la administración de las instituciones, tampoco en los partidos o los parlamentos. No cree en la pantomima del poder que aquellos montan. Por el contrario, la esquiva; es una creación positiva que señala sus fallas. Ni está en los márgenes ni está condenada a ser escasa. Es, en cambio, un vasto campo donde la organización puede crecer, un sitio afirmativo de pensamiento en el que un sujeto militante elucubrará sin cesar las posibilidades de la emancipación. La política depende del coraje de una subjetividad y de su capacidad inventiva.

La tristeza debe ser abolida; no hay tiempo para lamentar la muerte de las tesis marxistas. Ellas pueden reponerse en nuevas tentativas. Muchas personas labran en resquicios inhóspitos una alborada concreta, fiel a tantas batallas por la igualdad. El *Grupo Acontecimiento*, *L'Organisation politique*, las asambleas contra las minas en la pre-cordillera argentina, las experiencias de educación popular y la ocupación de terrenos en grandes ciudades de nuestro país, son algunos ejemplos. No son simples paliativos. Aún si comenzaron respondiendo a un problema local, tienden a la generalización, poseen vocación universal. La vieja pregunta kantiana que interroga –o más bien interpela– sobre qué hacer, encuentra un nuevo lanzamiento cargado de optimismo:

La política comienza cuando uno se propone no representar a las víctimas, proyecto en el cual la vieja doctrina marxista quedaba prisionera del esquema expresivo, sino ser fiel a los acontecimientos donde las víctimas se pronuncian. Esta fidelidad sólo es sostenida por una decisión. Y esta decisión, que no promete nada a nadie, no está a su turno ligada sino por una hipótesis. Se trata de la hipótesis de una política de la no-dominación, de la cual Marx ha sido el fundador y que se trata hoy de re-fundar... El compromiso político no es inferible de ninguna prueba, ni tampoco es el efecto de un imperativo. No se

deduce ni se prescribe. El compromiso es axiomático.¹⁸¹

Hay, claro, una política impronunciada en la obra de Badiou. No la de *La hipótesis comunista*¹⁸², ni la de *¿A qué llamamos Sarkozy?*¹⁸³, ni la de *À la recherche du réel perdu*¹⁸⁴. Tampoco la establecida estratégicamente por el avezado militante, sino una que deambula de modo intermitente por sus páginas. Que las condiciones sean determinadas como tales por la misma filosofía se vuelve particularmente espinoso en lo relativo a la relación con la política. Desde tiempos inmemoriales los dedos de los filósofos han intentado moldear el destino de la ciudad y eso hace que el lugar de enunciación del filósofo francés, sobre todo en lo que respecta al gesto político primario de opción por el *matema*, tenga que ser observado con cierto cuidado.

181 Palabras de Alain Badiou que sirven como epígrafe a cada número de la *Revista Acontecimiento*.

182 *Circonstances*, 5. *L'Hypothèse communiste*, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

183 Badiou, A. *Circonstances*, 4. *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2007.

184 *À la recherche du réel perdu*, Fayard, 2015.

III. TERCERA PARTE. ONTOLOGÍA

1. El corazón de la ontología badiouana

1.1. Sobre el ser y sus posibilidades

Las matemáticas, dice Badiou, *son la ontología*, mientras les devuelve en ese mismo instante un derecho que la filosofía usurpó ilegítimamente. Esta es la máxima que abre *El ser y el acontecimiento*. Y ella por sí sola impulsa un giro tajante en la tradición filosófica, exigiendo otra organización del pensamiento y del saber que ponen al propio Badiou en un sitio difícil de descifrar. La pregunta a responder quizás sea: ¿cómo una ontología no filosófica puede ser requisito para levantar nuevamente el nombre de la filosofía?

La tesis de Badiou es una provocación condensada en una frase tan encogida que quema. El riesgo al que se enfrenta está en aproximar la realidad y el ideal matemático, por supuesto; eso requiere de una intrepidez inusual. Pero el verdadero peligro –y donde yace el prodigio de Badiou– es pronunciarlo tan lacónica y contundentemente, mientras nos convoca a una tarea enorme por venir, algo sujeta por la alegría presente que genera saberse en el origen de un pensamiento mayúsculo. Algunos otros –desde Pitágoras, pasando por Platón hasta Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Husserl– establecieron que, por una extravagancia de su esencia, las matemáticas reflejaban el mundo de una manera esencial, pero Badiou se anima a decir que son, nada más y nada menos, la completa ciencia del ser.

1.2. El valor de la sentencia inaugural

¿Qué hay que retener de esta sentencia? En primer lugar, que se trata de una tesis acerca del discurso, ése que ya no consiste en el mero uso operatorio de

signos y símbolos con fines comunicativos. Dice: “La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, enuncian lo que puede decirse del ser-en-tanto-ser”.¹⁸⁵ Por esta razón es desacertado pensar que su tesis posea la voluntad de identificar 'entes matemáticos' en el mundo.

Este compromiso lo exime automáticamente del viejo debate epistemológico sobre el «fundamento» de las matemáticas. La condición cierta y exacta de la disciplina permanecerá garantizada por el propio ser, que ella se encarga de enunciar. Como las matemáticas despliegan el ser y sólo ellas pueden hacerlo, la verdad de su labor encuentra respaldo en él. No podrían permanecer sin fundamento cuando es él quien se abre en sus letras; nada posee más entidad que el *matema*.

Se produce una especie de simultánea efectuación y desenvolvimiento entre matemáticas y ontología. Y es esta determinación tan íntima, tan cerrada sobre un punto originario, tan cruda e intensamente *real*, que ha estado olvidada desde siempre. Algunos filósofos habían percibido que el *matema* tocaba de algún modo al ser y que de allí emanó la función paradigmática que ésta ha mantenido durante mucho tiempo como ejemplo de certeza, de identidad, de belleza y pulcritud. Pero jamás se había intentado defender que el ser y las matemáticas comulgaban totalmente en eso que se denomina ontología. La reticencia estaba en que se creía que el ser era el dominio predilecto de la filosofía. De este recelo nació también la actitud esquizoide los filósofos que observaban con admiración la elocuencia racional del método matemático y deploraban al mismo tiempo sus «objetos» por no ser lo suficientemente reales.

La tesis metaontológica y filosófica que sostiene «matemáticas=ontología» quiere decir que todo lo que sabemos acerca del ser-en-tanto-ser ha sido y es expuesto por el desarrollo de la racionalidad inventiva encarnada en los grandes matemáticos. La ciencia del ser posee, por lo demás, una historicidad propia. Se trata de una ciencia inconclusa, abierta y abundante, sometida al simple uso de la deducción, que ha encontrado distintos caminos y obstáculos. Estas detenciones siempre han provenido de la aparición de algo anómalo que obligaba a reconsiderar el trazado que hasta entonces poseía la teoría. El descubrimiento de los números

185 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 16.

irracionales, por ejemplo, fue para los griegos una forma de aprehender un tipo de magnitud que no era conmensurable y que sin embargo se presentaba en muchos cálculos. Lo propio de un pensamiento es desarrollarse en la historia como la secuencia de sus problemas estructurales y las conversiones que éstos han exigido.

Como es de esperarse, la identidad en cuestión no agrada ni a filósofos ni a matemáticos. Unos desprecian el hecho de haber formulado la cuestión del ser sin poder darle una respuesta digna; los otros se muestran escépticos y hasta burlones respecto de la idea que los posiciona como guardianes de algo más que un mero simbolismo. Esta última actitud es inevitable. Los matemáticos quieren trabajar con sus signos y hacer sus cuentas pero, al hacerlo, entregan toda su energía a esa tarea y se ciegan en ella, excluyendo la posibilidad de ganar conciencia sobre su carácter ontológico. Es propio de su proceder, que actualiza inconscientemente el ser en cada paso deductivo que da, perder de vista el sentido de su ciencia. Cuando un matemático escribe matemáticas, acciona de acuerdo con reglas predefinidas para encontrar lo que necesita y no medita sobre la entidad de su discurso sino que permanece ahí dentro, no pudiendo hacer otra cosa que maquinar automáticamente, cargado con su técnica, gastando toda la atención en su propio andar. Aun si creyera que los números poseen una densidad ontológica especial, está demasiado ensimismado como para advertir, en ese mismo momento, que su lápiz traza el ser.

Nada de esta identidad queda por ende explicitado en el interior del discurso matemático y esa es la ley fundamental de la ontología: el ser como tal no podría adquirir posición de objeto. En el comienzo de *El ser y el acontecimiento* Badiou clausura de una vez y para siempre cualquier intento fallido de autoconocimiento de lo real matemático ya que “pertenece a la esencia de la ontología efectuarse en la forclusión reflexiva de su identidad”¹⁸⁶, es decir que, para que las matemáticas sean ellas mismas, para que funcionen como tales, deben estar ensimismadas. Pero que en este repliegue, la revelación de su potencia ontológica se pierde. O, lo que es lo mismo, el no-saber de las matemáticas conforma su verdad. La virtud del matemático es vicio para el filósofo.

186 *Ibid.*, p. 19. Lacan llamaba «forclusión» al proceso por el cual un significante fundamental es reprimido, motivo por el cual retorna sin cesar en el sujeto.

1.3. Caracterización exterior de la ontología

¿Pretende agotarse el pensamiento en la ontología? En lo más mínimo. La identidad entre matemáticas y ontología es, en el marco del proyecto badiouano, uno de sus soportes, pero no su objetivo. Sucede que si *El ser y el acontecimiento* la explicita, lo hace porque hay que rehabilitar la filosofía, ponerla bajo condición y responder a nuestro tiempo. Lo primero que hay que notar cuando se lee a Badiou es la posición que ocupa dicha identidad. Central, ayuda a sostener el edificio filosófico, pero sin robarle un ápice del protagonismo que le pertenece.

En realidad, el problema de la ontología es un escollo insalvable desde Heidegger. Aquí es donde el filósofo alemán reaparece, vinculado incidentalmente a la operación fundamental, que es, de modo parcial, una operación ontológica. Fue él quien previó, más allá de las formulaciones antiguas, que cualquier observación general acerca del pensar debía al menos reparar lateralmente en la cuestión del ser. Desandar la posibilidad de la filosofía, atravesarla, recaerá, para Badiou también, en el problema ontológico. Contra el espíritu heideggeriano que domina el «ámbito ontológico» contemporáneo, esgrimirá que el ser no es entrega ni don ni apertura sino una sustracción, que el ser no es representable, pues ni siquiera se presenta. ¿Qué quiere decir esto? El ser es todo lo que se sustrae a la presentación, lo que se escapa y queda siempre al margen de cualquier cosa que podamos advertir acerca de él. La presentación, que para Badiou es una “palabra primitiva de la metaontología” es precisamente la forma en que el ser se despliega de manera efectiva. Hay que entender algo bastante complejo aquí: el ser no se presenta como tal, pero tiene una forma efectiva, concreta y singular, de mostrarse. Lo que se presenta, en cierta medida, no es el ser sino una configuración inscripta y legible del mismo. El ser se sustrae pero podemos captar lo que nos es accesible de él. Esta sustracción se muestra cuando percibimos que el ser no puede ser presentado *directamente* por el dispositivo matemático: “Diré que el ser, en tanto ser, no se deja aproximar en forma alguna, sino tan sólo suturar en su vacío a la aspereza de una consistencia deductiva sin aura”¹⁸⁷.

Heidegger anhelaba recuperar una Presencia, un origen, una estancia en

187 *Ibid.*, p. 18.

proximidad con este origen. Badiou levantará en cambio lo sustractivo incorporado en la literalidad del *matema*. Lo sustractivo no es el retiro del ser –ni el abandono en que nos han sumido los dioses– sino más bien su renuencia a ser presentado como tal. “No, la verdad ontológica obliga más y es menos profética: es el ser forcluido de la presentación lo que encadena al ser como tal a ser, para el hombre, decible en el efecto imperativo de una ley, la más rígida de todas las leyes concebibles: la ley de la inferencia demostrativa y formalizable”.¹⁸⁸

La ontología será por este motivo no la presentación, sino la presentación de la presentación. Puesto que ella no presenta nada en especial, sólo se dedica a mostrar cómo es que se produce la presentación sustractiva del ser. Únicamente da cuenta de la maniobra presentadora. La ontología es la ciencia del ser, comprende que éste se le evade y que lo único que puede exponer es la modalidad que tiene la presentación *efectiva* del ser, la manera en que, sin sucumbir ante la tentación de hacerse presente, se desenvuelve en el discurso. Este discurso es matemático.

Asumido esto, Badiou empezará a desplegar su ontología a partir de un postulado esencial: *el no ser de lo uno*. Es una decisión que no se demuestra ni se deduce. La ontología es sin uno. Se trata fundamentalmente de un ataque a la tradición metafísica que había establecido el entendimiento de lo múltiple en función de lo uno. ¿Que es el uno? La forma de retener y explicar la variedad que manifiestan las cosas, la ley que los reúne bajo su poderío. Como lazo unificador, ha adquirido distintos nombres: Esencia, Sustancia, Especie, Dios, Naturaleza. En él, todo lo que vaga por el suelo y también lo que vuela y lo que se hunde en los océanos, encuentra su fundamento y su causa.

Ni lo uno como entidad total, ni como entidad divino-metafísica. Él ya no da sentido a todo lo que hay. Por eso, en segundo lugar, si lo uno no es, entonces *lo que hay es múltiple*.

Aquí se produce el primer pasaje estricto hacia la teoría de conjuntos que Badiou llama “teoría de lo múltiple puro”. Los conjuntos y los múltiples son lo mismo. Sucede que la formación misma del concepto de múltiple, indispensable en la ontología, está contenida ahí. Cada uno de los axiomas de dicha teoría –que Badiou llama “Ideas de lo múltiple”– refleja alguna de sus características. ¿Hay alguna definición de múltiple para la ontología? No. “Múltiple” es un término primitivo a partir

188 *Ibid.*, p. 37.

del cual se construye más teoría pero no se nos provee de ninguna descripción suya. Su definición está, en el mejor de los casos, implícita. Eso explica que la ontología sea axiomática: se parte del no ser de lo uno y se comienza a proceder a partir de un término supuesto. *Lo múltiple es.*

Que lo uno no es tiene también otro sentido. Los múltiples no cuentan elementos ni átomos últimos. El uno de la metafísica tampoco puede hallarse en un descenso inferior. Más allá de todo lo que se nos haya enseñado en la escuela primaria sobre teoría de conjuntos, donde existen elementos que pertenecen a conjuntos –puntos metidos en círculos, por lo general– se sabe que los elementos son en realidad múltiples. Para la teoría de conjuntos, estrictamente hablando, no hay elementos. Sólo múltiples que pertenecen a otros múltiples. No hay pequeños elementos, básicos y fundantes, que sean presentados por un múltiple, sino que *todo múltiple es múltiple de múltiples*.¹⁸⁹ Con estas intuiciones básicas la teoría de conjuntos se posicionaba más cerca de la cuestión ontológica.

Badiou percibe que esta teoría respeta adecuadamente la exigencia de multiplicidad. Pero también observa que en ella las matemáticas efectúan una torsión brillante: quieren pronunciarse sobre su propia esencia y, al hacerlo, arrojan el mayor descubrimiento de la historicidad ontológica. La idea original de Georg Cantor, su creador a fines del siglo XIX, era que todas las matemáticas podían ser escritas a partir dos axiomas. Todo lo que se sabía hasta ese momento en matemáticas podía ser reducida a ellos. Una teoría, surgida del seno matemático, era capaz de fundamentar la totalidad de la disciplina en cuestión, convirtiéndose más en una base para toda la matemática que una de sus regiones internas. Estábamos casi ante un milagro de la inteligencia humana. Pero esto no podía suceder tan limpiamente. Muchas cosas –paradojas, nuevos problemas, relaciones entre axiomas e hipótesis exteriores– le ocurrieron a la genialidad de Cantor obligándola a transformarse. Badiou conjetura que en este camino tortuoso se gesta algo horrorosamente real, algo inclusive difícil de tolerar en carne viva, donde el ser muestra toda su brusca voluntad de no ser domesticado. Por eso decide, como aventurero del concepto que es, explorar cada punto –esos que están al borde del estallido– donde la teoría ha tocado el ser bajo la forma de un obstáculo.

189 Toda vez que, por razones de claridad expositiva, apelemos a “elementos” estaremos refiriendo efectivamente a múltiples.

La prescripción misma de que toda propiedad define un conjunto –por ejemplo, “ser rojo” define el conjunto de las cosas rojas– fue puesta en crisis desde el descubrimiento de la paradoja de Russell. Él comprobó que ciertos múltiples infectaban de inconsistencia a toda la teoría. Veámoslo brevemente. Dada una propiedad como la de “no pertenecer a sí mismo” –propiedad que satisface, por ejemplo, el conjunto de los números enteros, el cual no es él mismo un número entero–, es legítimo formar el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos. Llamemos a este conjunto R. Sucede que al indagar si R pertenece a sí mismo nos topamos con una clásica formación paradójica. Como es evidente, si R pertenece a sí mismo, entonces no pertenece a sí mismo, puesto que todos los “elementos” de R, recordemos, poseían la propiedad de “no pertenecer a sí mismos”. A la inversa, si R no pertenece a sí mismo, entonces pertenece a sí mismo.

La súbita aparición de esta clase de conflictos obligó un redireccionamiento de la teoría de conjuntos que derivará en lo que se ha conocido como la axiomática de Zermelo-Fraenkel. Esto nos recuerda que la historia de la ontología es contingente pero también que cada uno de estos atolladeros la impulsan a continuar. Z-F será lo que nuestro filósofo identifique específicamente con la ontología. Podría ser otra teoría, y nada quita que en algún futuro hallemos un mejor dispositivo para hacer tema del ser, pero por ahora, hace notar Badiou, es la mejor con la que contamos. Esta movilidad de la ontología responde a la historicidad matemática y está atenta por eso a sus posibles variaciones.

Hay una segunda consecuencia de la paradoja de Russell, esta vez interna a la ontología, que lapidariamente dice: *no hay Todo*. El uno-metafísico podría querer inmiscuirse nuevamente a través de la figura del Todo. De hecho, la correspondencia entre uno y Todo es muy habitual en la tradición cristiana y también en el panteísmo. ¿No puede intentarse acaso construir un múltiple de todos los múltiples? De esta manera controlaríamos cada una de las multiplicidades mediante una apelación a una multiplicidad suprema. Perderíamos algunas posibilidades de pensar lo múltiple como tal, pero mantendríamos cierto orden global. El dominio es lo que subyace a esta seducción del Todo. Sin embargo, el conjunto de todos los conjuntos no existe, precisamente porque incurre en un problema similar al de los múltiples que se pertenecen a sí mismos. El Todo debería ser lo suficientemente grande para albergarse a sí mismo, pero, en ese caso, al pertenecer a otro conjunto, no podría

ser el más grande. En *Lógicas de los mundos*, esto se traduce así: “el concepto de universo es inconsistente”.¹⁹⁰

El no ser de lo uno es una decisión previa a la ontología. La inexistencia del Todo es en cambio la consecuencia de manipular ciertos múltiples dentro de esa ontología; es una consecuencia interior al planteo de Z-F. No se confunden, pero es posible interpretar la búsqueda del Todo como un retorno del deseo de uno. Si el no ser de lo uno arrojaba el concepto de múltiple, la ausencia de Todo lo matiza, le asigna ciertas características, reza: los múltiples no se dejan aglutinar indefinidamente; hay un punto donde exigen ser diferentes y permanecer separados como múltiples que son.

1.4. Lo que hay en la ontología

Con todo, se ve de inmediato que para poder hablar de lo múltiple es imprescindible determinarlo, rozarlo mínimamente con lo uno. ¿Cómo se puede lograr esto sin caer otra vez en el reinado de lo uno metafísico? Existe una táctica, que Badiou denomina cuenta-por-uno, que hace del uno una operación y no algo. La cuenta-por-uno, el acto de contar una colección de cosas como *una* colección, a diferencia de la entidad-uno, es sólo un mecanismo. Es el sistema a través del cual un múltiple se deja reconocer como tal, sin tener que reducirlo a lo uno o disponer de una definición para él. Un múltiple es entonces el resultado de contar-por-uno una serie de cosas luego de que se supuso que lo uno *no* es. De este modo, podemos pensar lo múltiple a partir de una regla mínima de cuenta. Badiou soluciona de una sola vez la cuestión de la herencia metafísica sin caer en el sinsentido de algo que no se dejaría apreciar con la mente. Aparece una distinción vital en este punto. Se trata de la diferencia entre multiplicidad inconsistente y multiplicidad consistente. La primera es aquella que encontraríamos de no mediar la cuenta-por-uno, una multiplicidad infinitamente diseminada, sólo recuperada por la fantasía, pues no se ofrece al pensamiento. Sólo en la retroacción de la cuenta-por-uno puede suponerse que, antes de la cuenta, hubo un tipo de multiplicidad así: caótica, amorfa, loca. La segunda es, por el contrario, la forma adecuada de la presentación. Lo múltiple

190 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 623.

adquiere consistencia gracias a que ha sido contado-por-uno. Es así que la operación de cuenta resume el paso de la inconsistencia a la consistencia presentable. El ser que se sustraía era precisamente aquella inconsistencia; sólo podemos observar de él lo que la regla racional exige, es el único modo según el cual el ser se vuelve accesible. Los axiomas funcionan como puente entre lo inconsistente que la precede y su manipulación consistente.

Existe sobre este punto un síntoma de la repetición de la operación inicial que Badiou omite. La distinción entre dos tipos de multiplicidad, en efecto, es propiamente platónica. Veamos.

Si recordamos el argumento general de la tercera hipótesis del *Parménides* -en la que se sostiene el ser predicativo de lo uno y en la que se intenta evaluar qué consecuencias tiene este supuesto para la multiplicidad- hay un pasaje crucial en el que se distinguen dos momentos específicos en la conformación de lo múltiple. Se dice: (1) “Pero no son uno ni participan de lo uno en el momento en que toman parte de él”. Y posteriormente “pero luego cada parte, una por una, llega a ser parte y adquiere un límite respecto de los otros, y el todo respecto de las partes”. Aquí se encuentra un desplazamiento asombroso entre dos tipos de multiplicidad, asociado deliberadamente al límite.

Hay una distinción suplementaria, muy precisa, que aparece en 158b8 y que, a mi juicio, esclarece este desplazamiento. Se trata de la diferencia entre *metéchein* y *metalambánein*. En varios pasajes previos se las ha dado como equivalentes, aunque se ha señalado que en *metalambánein* el acento está en tomar algo y en *metéchein* lo está en tener algo de algo.¹⁹¹ Cornford observa que *metalambánein* significa comenzar a participar cuando la cosa se vuelve semejante, mientras que *metéchein* significa tener una participación y corresponde a ser semejante.¹⁹² En algunos casos se vierte *metalambánein* directamente por cambiar (“Pero tampoco cambia sin cambiar”; *All' oudè mèn metabállei áneu toû metabállein*)¹⁹³. De hecho, es motivo de una diferencia relevante entre algunas traducciones¹⁹⁴. En el pasaje

191 Platón, *Parménides*, Gredos, p. 34-35, n. 32.

192 *Ibid.*

193 156c7.

194 Ferrari traduce “nel momento in cui inizia a prenderne parte all'uno”. Cousin, por su parte, “des choses qui ne sont pas encore l'un et qui n'en participant pas encore”. La edición castellana consultada: “en el momento en que toman parte de él”. R. Allen traduce: “when things are getting a share of unity, they neither are nor have a share of unity”. M. Migliori no considera que esta cuestión

referido, para ser más claros, se dice: “No es cierto que no son uno ni participan (*metéchonta*) de lo uno, en el momento en que toman parte (*metalambáneĩ*) de él, las cosas que toman parte (*metalambáneĩ*) de él?”

En todas las traducciones consultadas hay un matiz temporal que es significativo. La mayoría acentúa el carácter procesual del llegar-a-tomar-parte que recién se inicia o que, al menos, no ha alcanzado su culminación. El pasaje de 158c7-158d3 lo complementa. Allí, Parménides sostiene que “una vez que cada parte, una por una, ha llegado a ser parte, tiene, cada una de ellas, en efecto, un límite respecto de las otras y respecto del todo”. Lo mismo sucede con la siguiente línea de 158d4: “de la comunicación (de las cosas) con la unidad, surgirá (*gígnesthai*) en ellas algo diferente”, pero, dice Platón, “su naturaleza produce en ellas mismas una ilimitación” (158d5). Es decir que hay algo que viene dado por naturaleza en la multiplicidad, que tiende a la ilimitación, y que, a partir del contacto con la unidad, tendrá lugar un tipo de multiplicidad diferente.

Entre la multiplicidad ilimitada y aquella que participa de lo uno, hay un diferimiento. Existe, entonces, un registro temporal al que Platón alude explícitamente y que debería complementarse con esa especie de teoría del instante (*exaíphnês*) que está inmediatamente antes de esta tercera hipótesis que aquí aislamos. Allí se nos refiere que el instante es “esa cosa extraña”¹⁹⁵, en la que se halla algo en el momento que cambia¹⁹⁶. “Parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado”, dice también¹⁹⁷. Esta “extraña naturaleza”, se “acomoda entre el movimiento y el reposo, *no estando en ningún tiempo*”.

Es posible proyectar el cambio de una multiplicidad ilimitada -no pensable- hacia otra limitada a través del instante. El paralelo se apoyaría en primera instancia en el par movimiento/reposo, características de los objetos físicos, claro, pero también metáforas de los rasgos distintivos de lo mudable y lo inteligible. En cierto *instante*, lo que está por llegar a ser y todavía no es, cambia. “¿Acaso esto mismo le sucede

temporal sea relevante pues ni aparece mencionada en el comentario a la tercera tesis en su *Dialéctica e Verità. Commentario filosofico al Parmenide*. (pp. 306-318).

195 156d2.

196 *Ibid.*

197 156d5.

respecto de los otros cambios?”¹⁹⁸, pregunta Parménides. Esta generalización del instante es aplicada luego “al ir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno”, “de lo semejante a lo desemejante y de lo desemejante a lo semejante” y “de lo pequeño a lo grande y a lo igual”¹⁹⁹. *Gígnesthai*, recurrente en este pasaje, refuerza el carácter procesual de aquello que es permitido por el instante.

Es por esa dimensión exterior al tiempo que también es factible tomar este diferimiento como una distinción entre dos términos estáticos, es decir, una distinción que separe un tipo de multiplicidad ilimitada de otra limitada. A la primera, en la que “el uno no está”²⁰⁰, no puede sustraérsele con el pensamiento nada, por pequeño que sea, que no sea también multiplicidad ilimitada²⁰¹. Es, en ese punto, completamente escurridiza para la actividad intelectual. Es, asimismo, el paradigma de lo que es diferente de la Forma²⁰², difícil de ver (“cuanto de ella podamos ver”²⁰³). El término empleado, *plêthe*, no sólo indica “multitud” o “multiplicidad dispersa”, sino que insiste deliberadamente sobre el plural, eliminando todo rastro de unidad. Por oposición, *pollà* se nos mostrará como una colección más o menos organizable, unos muchos por referencia a un uno. Fundamentalmente, como algo que se ofrece al pensamiento. La aplicación del límite a la multiplicidad inconsistente -de hecho, la expresión elegida por Platón es significativamente *plêthei apeiras*, es decir, lo una multiplicidad que carece de límites- sería la condición para que los muchos sean integrables a una cierta paridad con lo uno y, de ese modo, y recién en ese momento, ser pasibles de ser objetos de la dialéctica.

Hay aquí, creo, una importancia insospechada del pasaje de esta multiplicidad inconsistente -no pensable- hacia una consistente. Platón da los indicios suficientes de estar en conocimiento del primer tipo de multiplicidad, a la vez que es evidente que intenta sofocarla de inmediato, puesto que no guarda, para él, más que una potencia negativa.

Badiou sí reconoce esto de manera explícita en *El ser y el acontecimiento*, aunque hace pie la hipótesis final del mismo diálogo (la octava o novena, según

198 156e8.

199 157a6.

200 158c.

201 158c2.

202 158c4.

203 158c5.

cómo se interprete la totalidad del ejercicio dialéctico allí presentado). Lo que no dice es que la mediación entre una y otra está dada por algo que Platón llama instante, *exaiphnês*, y que coincide, notablemente, con el término que el propio Badiou le asigna al acontecimiento en el *Breve tratado de ontología transitoria*. Esto implica que, sin demasiado esfuerzo, se puede interpretar que Badiou hace depender la entrada en consistencia -lo que supone la ontología completa- de un acontecimiento, que no asume como tal. El nombre de ese acontecimiento es el de operación fundamental y tiene, como una de sus consecuencias primordiales, la puesta en existencia de la ontología misma

Retomemos la exposición acerca de lo que ella nos provee. Tenemos, entonces, múltiples con los que se puede desarrollar la ontología. Estos múltiples no son más que las «situaciones» que ya habíamos utilizado para hablar de las condiciones. ¿Qué contiene la ontología en su desarrollo interno? Ella tiene un punto de partida preciso: el vacío, que se define como el múltiple que no posee ningún múltiple – ningún elemento le pertenece. El vacío no encierra nada; surge de la cuenta-por-uno de una nada próxima al no-ser. ¿Qué representa filosóficamente que la ontología comience en el vacío? ¿Qué anuncia? Que antes de empezar está la nada, la nada de la ontología, su ausencia. Y contar esta nada, domeñarla e incluirla en lo que en adelante será el discurso acerca del ser es lo primero que se puede hacer en el campo ontológico. Ella es también un resto de la inconsistencia que fue excluida por la cuenta-por-uno, una exterioridad pura. El vacío intenta consignar, dentro de la ontología, lo que excede a la teoría de lo múltiple estableciendo una marca indeleble.

Que todo múltiple sea múltiple de múltiples y que el vacío determine a todo ser respalda la idea de que, desde el punto de vista ontológico, no hay componentes últimos de la realidad. Dado que antes de la cuenta-por-uno está lo inconsistente, lo que se deja presentar no puede ser más que una marca de lo sustractivo. Se dice que el vacío es el nombre propio del ser porque es un gesto de nominación arbitrario que, agotado en sí mismo al no designar nada específico, fuerza lo impresentable a presentarse. El vacío, como letra, es lo primero que se puede pensar: “Ese nombre, ese signo, ajustado al vacío, es, en un sentido para siempre enigmático, el nombre propio del ser”.²⁰⁴ El vacío está además en posición de inclusión universal: es un subconjunto de todo múltiple, o, lo que es lo mismo, está incluido en cualquier

204 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 74.

múltiple que se quiera elegir.²⁰⁵ Hay infinitas situaciones y todas ellas presentan esa huella de la nada como una parte inherente a su estructura. Esto quiere decir que el vacío se mueve por todos lados.

La antigua letra escandinava que sirve para designarlo [$\emptyset$] señala de una vez lo real inestable sobre el cual la ontología se recorta, la inconsistencia que se quiere olvidar. Pero al mismo tiempo reduce el riesgo que supondría traer a escena este caos inmanejable porque lo transforma en un signo operatorio. De ese riesgo está tejida la política también y de ese vacío se alimenta la concepción badiouana de política. Y sus límites. Es por eso que la operación fundamental cobra una relevancia política crucial DESARROLLAR ACÁ O MÁS ADELANTE. De momento, digamos que el vacío es la señal de la insistencia de lo caótico en lo consistente. Separado lo inconsistente del dispositivo matemático, sólo tenemos el vacío como un registro de que eso otro existe. Y de que está siempre a punto de estallar.

Badiou lo denota como el primer sello existencial. La aparición del vacío depende de un axioma que dice “existe el vacío”. Los restantes axiomas, en cambio, –excepto el del conjunto infinito– fijan prescripciones sobre múltiples ya presupuestos. Por eso el primero de los conjuntos que *existe* es –en virtud de lo que se ha denominado la *jerarquía iterativa de conjuntos*– el vacío, a partir del cual es posible encontrar otra gran cantidad de múltiples. En efecto, si existe el conjunto vacío –definido por la carencia de todo elemento–, es posible construir un conjunto con un elemento que sea el propio conjunto vacío. Posteriormente podría hallarse el conjunto binario formado por el conjunto vacío y el conjunto, recién formado, cuyo único elemento es el vacío. Este proceso puede utilizarse indefinidamente; siempre se creará un nuevo múltiple finito. Digamos: lo que es, es múltiple. Y todo lo que es se teje a partir del vacío.

La teoría de lo múltiple puro permite, además, contar-por-uno los submúltiples de cada múltiple, que se definen como conjuntos cuyos elementos son también

205 Hay que reparar aquí en una distinción que podría pasar por técnica pero que sin embargo es de suma importancia para el esquema badiouano. Existen, en la teoría de lo múltiple puro, dos operadores distintos: la pertenencia y la inclusión. Si bien es cierto que el segundo es derivable del primero, eso no invalida la necesidad de reflexionar sobre el alcance de ambas estrategias de cuenta de un múltiple. Se dice que un múltiple está incluido en otro cuando sus elementos pertenecen al múltiple en el que se halla incluido. La cuestión se vuelve gravitante cuando se observa que existe un conjunto potencia que cuenta-por-uno todos los subconjuntos de un conjunto previamente dado y que contiene, al mismo tiempo, un exceso irremediable respecto del múltiple primitivo contado con anterioridad.

elementos del conjunto original. Recordemos que “múltiple”, “conjunto” y “situación” pueden considerarse sinónimos. Aun si hay algún matiz que los diferencia en el contexto badiouano, son esencialmente idénticos. Si se tiene, por ejemplo, un múltiple α cuyos elementos son a , b y c , otro múltiple β será submúltiple de α si contiene cualesquiera de los elementos a , b o c , o es vacío; también se dice que β está «incluido en» α . Badiou denominará «partes» a estos submúltiples. Es posible, a su vez, obtener un conjunto $P(\alpha)$ que agrupe todos los submúltiples de α : $\{a\}, \{b\}, \{c\}, \{a,b\}, \{a,c\}, \{b,c\}, \{a,b,c\}, \{\emptyset\}$; se lo llama «conjunto potencia». Si α presentaba a a , b y c , diremos que P *re-presenta* a α . ¿Cuál es su relevancia ontológica?

La idea de representación es crucial, sobre todo si consideramos que la ontología misma es la presentación de la presentación. Badiou llamará *estado de la situación* al conjunto potencia, es decir, al múltiple que cuenta-por-uno todos los submúltiples de un múltiple dado con anterioridad. El estado quiere representar la situación primitiva. La re-presentación es el intento que hace la ontología por asegurar la cuenta. Sin embargo, hay una distancia –incalculable e imposible de fijar– entre la primera cuenta, gobernada por el operador de pertenencia, y la segunda, que resulta ser una duplicación fallida: el estado de la situación comprende, por fuerza, al menos un múltiple que no pertenece al conjunto inicial. Esto desenmascara la fantasía que entraña toda voluntad de hacer una cosa idéntica a otra sin colar en el proceso una distorsión. La persistencia de ese múltiple de más, es comprobable por un argumento conocido como “teorema del punto de exceso”. En ese exceso, esa distancia entre cuenta y recuenta, se agazapan las nociones de verdad y sujeto, dotándolo de máxima importancia filosófica.

Habría, por consiguiente, tres tipos posibles de relaciones entre presentación y representación. Un múltiple puede estar presentado y representado, en cuyo caso será denominado normal. La *normalidad* es un reaseguro, por parte del estado de la situación, de la cuenta-por-uno original. En cambio, si se halla presentado y no representado estamos ante una *singularidad*. Veremos que esta tipología alcanzará también mucha importancia en *Lógicas de los mundos*, incluso si allí adquiere cierta estilización. La singularidad construye ontológicamente la ocurrencia de un acontecimiento, cuya virtud es no caer bajo la insistente recuenta del estado. Finalmente, el tercer caso posible es aquél en el cual el múltiple en cuestión está

representado y no presentado. Estamos ante una *excrecencia*.

Son las formas en que se *da* el ser, sus variaciones. Y a través de ellas, la alternativa de que el hiato entre pertenencia e inclusión abra espacio para la categoría central de acontecimiento. Por el momento tenemos sólo las determinaciones del ser. Queda comprender el sentido del segundo sello existencial: el infinito. Su aprehensión es imprescindible para completar la teoría badiouana de lo múltiple.

Lo primero que debe entenderse es que éste no puede ser obtenido por la suma de muchos múltiples finitos. Hay un salto que necesariamente impone que la llegada del infinito sea una decisión ontológica, un axioma. Éste declara: “Existe un ordinal límite”. La eficacia de esta sentencia es doble: por un lado, desliga lo infinito de lo Uno, de modo tal que lo des-teologiza. Además, lo vuelve inmanente: el infinito está aquí, utilizable a través de la dura literalidad matemática, dejando de ser un concepto limitante, trascendente e inefable. El infinito no es Dios. Desde un punto de vista conceptual, esta decisión permite relegar la finitud a una segunda instancia. Si para los griegos el ser era eminentemente finito, es porque no había despuntado aún en ellos la voluntad de darle entidad manipulable a lo infinito. Es esa la gran invención de Cantor: establecer un inmenso dominio donde los múltiples infinitos pueden prosperar.

El infinito no es Dios, pero sí la naturaleza, dirá Badiou. Eso es algo que sostuvieron con valentía ciertos científicos del XVI y XVII, aun si no podían intuirlo a través de sus observaciones astronómicas, aun si los hombres han preferido siempre, en cualquier aspecto de la existencia, confinarse a la apática e inerte finitud. Por eso también es que el acierto de Cantor no refleja una porción de discurso técnico sino algo que avanza sobre la propia constitución humana, su lugar en el universo y la capacidad de pensamiento que le compete.

Existe, entonces, el infinito en los múltiples naturales.²⁰⁶ La elocuencia de ese enunciado disfraza un tanto su profundidad: él está aseverando que la infinitud se ha

206 Badiou entiende por múltiples naturales, en oposición a lo que serán los múltiples históricos, a aquellas situaciones cuyos términos son todos normales, esto es, están presentados y representados por la situación. La naturaleza es completamente normal: todos sus términos son normales y todos los términos de sus términos también lo son. Esto significa que un múltiple es natural si está incluido en la misma situación de la que es un elemento. Es, al mismo tiempo, un elemento y una parte. Cfr. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., parte III, “El ser: naturaleza e infinito. Heidegger/Galileo”.

instalado en la ontología, junto al vacío, y que ambos adquieren la forma atea de lo múltiple:

Así se verá estructurada la decisión histórica de mantener la infinitud posible del ser; infinitud que, al sustraerse de la empresa de lo uno, y estando por consiguiente desconectada de toda ontología de la Presencia, prolifera más allá de todo lo que tolera la representación y designa lo finito, gracias a una inversión memorable de la época anterior del pensamiento, como la excepción de la que sólo un empobrecimiento de la contemplación alimenta, cerca de nosotros, la precariedad fraterna.²⁰⁷

El infinito aparece en el ser, está ahí disponible, retenido, escrito. Se trata de una evidencia que amplía considerablemente la ontología, es cierto, pero en realidad estamos ante un cambio epocal, ante un giro sin precedentes que, como de costumbre, no viene de la filosofía sino de su exterior. Y en este caso, la ciencia es la encargada de sobrellevar el peso de esta decisión que nos obliga a enfrentarnos con lo infinito después de que hemos matado a los dioses.

Dado que no hay elementos últimos y que todo múltiple es múltiple de múltiples, lo único que posee de fundacional la ontología es la relación de pertenencia. Si el concepto de múltiple rueda sin más, la pertenencia regula su funcionamiento. Resulta de esto que la ontología, en cierto sentido, es relacional. No porque las relaciones sean más primitivas que el múltiple –de hecho, es posible verificar que toda relación es, ella misma, un múltiple²⁰⁸–, sino porque hay siempre un aspecto relacional en el ser de un múltiple. Las características de un múltiple no son precisables de antemano, salvo por la observación de que adquiere entidad en cuanto se inscribe *en otro múltiple*. Lo que se puede decir también del siguiente modo: *un ente es siempre ente de una situación*. Porque la teoría de lo múltiple puro da cuenta de la presentación de la propia presentación, el operador de pertenencia

207 *Ibid.*, p. 170.

208 *Cfr.* Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., apéndice 2: “Una relación, o una función, no es más que un múltiple puro”. [pp. 485-489]

es su única y preciada herramienta. La ontología de Badiou rinde culto a la abundancia y la diseminación. Y toda relación posible entre las situaciones depende de la pertenencia.

Badiou atiende así al requisito de una ontología sin objetos. Sólo hay múltiples y vacío, y *tejiéndolos*, otorgándoles entidad, están las relaciones. Simondon también intentaba pensar el espacio que permiten los diversos juegos de relaciones. En su filosofía el pensamiento y el ser se seducen mutuamente para producir una matriz donde se enclava el proceso de individuación. La individuación simplemente prescribe la conexión entre dos órdenes del mundo completamente diferentes. Se trata de una vinculación hasta entonces inexistente, producida por la intimidad entre ser y pensar, que tiende a mostrar lo común que hay entre dos planos heterogéneos. Eso es una topología: una relación de dos o más relaciones cuyo propósito es mostrar las similitudes y diferencias entre dos estructuras. Por eso Simondon tiende tácitamente a la confección de un *espacio*. Un paraje donde el pensamiento se efectúe al mismo tiempo que el ser y en cuyo seno broten, sin mayores presupuestos sustanciales, individuos. Ciudades, nubes, barcas. Todo naciendo, sin cesar, en medio de una voluptuosidad imparables.

Badiou no está lejos de esta orientación cuando expone en sus últimos desarrollos la relación entre ser y aparecer: ofrece las herramientas para medir las vecindades y lejanías entre los entes, para intentar precisar sus lugares de aparición. Meditar sobre el espacio –pero también *en* el espacio, *entre*, *junto*, *a distancia* del espacio especulativo y ontológico abierto por otros–, es una exigencia de cualquier continuación de la filosofía. El espacio como categoría filosófica sólo puede surgir cuando se ha percibido que la historia de la filosofía es, en sí misma, una configuración espacial.

Había una necesidad de este tipo gestándose ya en esos textos de Bachelard sobre la poética del espacio²⁰⁹, en la meditación de Sloterdijk acerca de las esferas –las burbujas, los globos, las espumas–²¹⁰, o incluso en la inédita propuesta de Lautman de un sistema de orientación de esencia matemática aplicable a los dominios más concretos de la vida sensible²¹¹. Un espacio sin sujeto, y fuera de los

209 Cfr. Bachelard, G. *La poéticas del espacio*, Buenos Aires, FCE, 2000.

210 Cfr. Sloterdijk, P. *Esferas I, II, III*, Madrid, Siruela.

211 Cfr. Lautman, A. *Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique*, París,

constreñimientos de la ciencia física; uno que eleva o desarma regiones, depresiones o cimas, y también huecos y columnas. Maleable, ligero, plástico: un receptáculo donde las relaciones se extienden pero también donde otras son reveladas. Pura inmanencia del espacio. Ser y pensar disponen una relación de relaciones. Habría que convocar aquí a una *khôra* platónica pero sin paradigma, una potencia donde todo lo virtual es pasible de florecer. La increíble potencia política que poseería una filosofía fiel a este estilo está aún esperando ser actualizada.

La ontología ya ha desplegado la totalidad de sus componentes. Tenemos de ella, primeramente, la decisión que implica el no ser de lo uno. Tropezamos entonces con la certeza de que lo que hay debe ser múltiple y sin embargo acabamos por darnos cuenta de que aquello que la teoría de lo múltiple presenta, no es sino una estructuración de algo que se evade y reniega, que huye de la inscripción. Es gracias a la presentación que inferimos que algo, previo a la cuenta-por-uno, subyace excluido de la ontología. Pensamos lo múltiple, sí, pero como un efecto de cuenta. Lo consistente es una huella de la inconsistencia.

Sabemos además que esta huella es el vacío. Y que además de él no contamos más que con el infinito, acoplándose ambos bajo la forma de lo múltiple. Aquí se ve porqué el propósito de Badiou no puede reducirse a la recapitulación ontológica. Todo lo que está «antes» y «después» de la ontología, más allá de ella, acaba por interpretarla. La pone en su sitio. Bastará con retener sus partes principales para deslizarlas hacia ese exterior y averiguar cuál es la verdadera eficacia de la maquinaria ontológica en relación con la filosofía de Badiou.

Esa relación saluda en la deducción matemática la interrupción del velocísimo circuito mercantil. Unívoco y a-significante, rompe a la vez con el imperio de la imagen y con el cálculo de los medios para atraparla. El *matema* evacua lo imaginario en favor de lo real; él no es pasible de interpretación. Ésa es la seriedad con la que Badiou enfrenta las risas del espectáculo contemporáneo. No sólo vuelve a pensar el ser, también lo hace hablar en el más absoluto rigor racional. El resto de sus consecuencias descansan sobre aquello que lo trasciende: el acontecimiento, la verdad, el sujeto.

2. «Más allá del ser». El acontecimiento

2.1. Lo que queda fuera de la ontología

Una vez establecidas las categorías primordiales que informan el ser –múltiple, vacío, estado de la situación, infinito– resta examinar “lo que no es el ser en tanto ser”. Badiou retendrá de Heidegger que el lugar del pensamiento de *lo que no es el ser es lo que no es la naturaleza*. Heidegger vuelve a aparecer, una y otra vez, como el horizonte del pensar y el oponente a rebatir. Puesto que ella es la sucesión ordenada de multiplicidades estables –presentadas y representadas–, su negación será lo anormal, lo inestable, lo antinatural. Estas multiplicidades serán llamadas *históricas*.

Lo anormal está constituido por múltiples presentados pero no representados, múltiples que pertenecen a la situación pero no están incluidos en ella, que son elementos pero no partes. Se trata de singularidades. Si el estado de una situación es el mecanismo de recuenta-por-uno, “la forma múltiple de la historicidad se encuentra por entero en lo inestable de lo singular, es aquello que la metaestructura estatal no puede capturar. Es un punto que se sustrae al reaseguro de la cuenta a través del estado.”²¹²

Existe, además, una posibilidad extrema dentro de los múltiples históricos: un múltiple, tal que *ninguno* de sus elementos esté presentado en la situación a la que dicho múltiple pertenece. Un conjunto cuyos elementos no están presentados en la situación que lo presenta y que hace las veces de base. Si uno pudiera ver a través de los ojos de la situación que lo presenta, ese múltiple sería lo primero que encontraría y observaría que no tiene nada en su interior. Este múltiple es un sitio de acontecimiento. El sitio está presentado, pero nada *por debajo* de él lo está. Nada de lo que lo integra está en la situación. De este modo, como un múltiple está incluido en otro sólo si todos los elementos que presentaba están también presentados en este último, el sitio no está incluido en la situación. Es decir que pertenece a la situación pero no es parte de ella. Se trata de una dinámica clave para seguir la intención de Badiou, que pone el ejemplo de una familia. Una familia de personas

212 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 197.

constituye un múltiple presentado por la sociedad pues viven juntos, comparten los gastos de alimentación, etc. Asimismo, es un múltiple representado, es una parte, porque *cada uno* de sus miembros está inscripto en el registro civil, es de nacionalidad argentina, tiene carnet de vacunación, etc. Sin embargo, si alguno de los miembros de la familia fuera clandestino, si no estuviera inscripto legalmente, si saliera sólo por las noches, disfrazado, se puede decir que esta familia está presentada pero no representada. Es, por ese motivo, *singular*.

A diferencia de un múltiple natural, que conserva la normalidad donde sea que se lo encuentre, el sitio de acontecimiento puede ser singular en una situación y normal en otra. Por este motivo, la naturaleza es absoluta y la historicidad es relativa: no hay un sitio *en sí*, un múltiple es un sitio sólo en una situación determinada. Una situación será llamada histórica si posee al menos un sitio de acontecimiento.²¹³ En ese sentido, los sitios *fundan* la situación, en cuanto conforman su última capa perceptible. Como nada de lo que los compone está presentado por la situación, bloquea la regresión al infinito que supondría indagar por los elementos de cada múltiple contenido allí. Son múltiples admitidos en la cuenta de esa situación sin provenir de cuentas anteriores; no caen en la trampa de la representación que propone a cada momento el estado.

La entrada de un múltiple cuyos elementos no puedan ser controlados por el estado de la situación es central, pues hace pensar que algo puede llegar a suceder, algo está esperando agazapado para irrumpir, puesto que nada puede asegurar el conteo y la localización de todos sus componentes. Hay una calma buscando romperse en este hiato entre cuenta y recuenta. Crece una atmósfera tensa.

En la naturaleza, por lo tanto, no hay acontecimientos; sólo hechos. Se puede decir que una situación histórica, en la medida en que posee un sitio, está al borde del vacío: ningún elemento del sitio que le pertenece está presentado en dicha situación. Badiou explica y condensa su idea de historicidad de esta manera: “La historicidad es la presentación en los límites de su ser. A la inversa de Heidegger, sostengo que el ser adviene a la proximidad presentadora por la localización

213 La noción de sitio será revisada en *Lógicas de los Mundos*, siendo identificada sin más con la de “múltiple acontecimental”. Esta manipulación le permite a Badiou evitar algunos problemas que traía aparejada la relación entre estructura e historicidad, a la vez que simplificar su esquema.

histórica, porque algo es sustraído a la representación o al estado.”²¹⁴

2.2. El acontecimiento como límite

Llegamos, una vez realizada esta distinción, a la piedra de toque de la construcción badiouana. Preguntemos qué es un acontecimiento y cómo se inscribe en una situación. Lo primero que hay que saber es que el acontecimiento no es propio de la analítica de lo múltiple; no forma parte de la ontología. De esta manera, el plano de exposición que traía *El ser y el acontecimiento* se quiebra, produciendo un salto y develando su apuesta central. No es fácil definir un acontecimiento. La exigencia de pensarlo –que proviene de Heidegger y Deleuze– no conduce a Badiou tanto a formular una noción alternativa como a incursionar en una nueva manera de relacionarlo con el ser y con la lengua. El problema es cómo adviene y cómo se identifica un acontecimiento en relación con el terreno donde se genera; cuál es la dialéctica que lo vincula a un estado de cosas determinado. Porque nuestro tiempo exige pensar la pluralidad de acontecimientos pero también porque la recuperación misma de la filosofía depende de esta meditación: “Son estos acontecimientos del *matema*, del poema, del pensamiento del amor y de la política inventada los que prescriben el retorno de la filosofía, en la aptitud a disponer un lugar intelectual de abrigo y acogida para lo que actualmente es nombrable de estos acontecimientos.”²¹⁵ Podemos comprender por consiguiente en qué medida la problemática ontológica, pero también lo que la traspasa, se vuelven el alma de todo el proyecto filosófico de Badiou. El ser y el acontecimiento son, entre otras cosas, los dos nombres que dan consistencia a su filosofía toda.

La escueta caracterización que Badiou ofrece de un acontecimiento se corresponde con su opacidad estructural: “Llamo acontecimiento de sitio X a un

214 *Ibid.*, p. 200. Para Badiou la Historia no existe. No al menos como una progresión con sentido único, como cierta tradición ha sostenido con insistencia. Sí es pensable, en cambio, la *historicidad* de ciertos múltiples. Evidentemente, esto somete el planteo badiouano a una línea de trabajo un tanto compleja: sin temporalidad del ser –producto del recurso al *matema*– y con una historicidad sólo pensable en la secuencia aleatoria de múltiples, encuadrar el acontecimiento, cuya máxima peculiaridad estriba en un desenvolvimiento temporal que lo vuelve inasible, puede volverse algo titánico. No deja de resonar aquí aquello que señalamos más arriba sobre la identificación del *instante* que aparece en el *Parménides* y el acontecimiento. En efecto, el instante está “fuera del tiempo” aún si es la condición de posibilidad de todo cambio.

215 Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, op. cit., p. 51.

múltiple tal que está compuesto, por un lado, por los elementos del sitio y, por otro, por sí mismo.”²¹⁶ Es decir que el acontecimiento hace un múltiple de sí mismo y de todos los múltiples que pertenecen a su sitio. Él reúne todos los factores que ya estaban allí, dispuestos, y se agrega a sí mismo como un «elemento de más». Él mismo es un *término* del acontecimiento y por eso le es inherente esta especie de auto-calificación como tal. Hay un acto de suma, de agregación, que releva todo lo que había en un lugar e introduce algo más, algo de lo que ni siquiera puede saberse si viene desde «dentro» o desde «fuera». Eso vuelve al acontecimiento algo desestabilizador. La Revolución francesa, por ejemplo, incluyó en su despliegue no sólo el infinito las palabras, las cosas y los movimientos que la propiciaron sino también el nombre de “Revolución”, sancionado incluso por sus detractores. El acontecimiento es ese múltiple que llega para presentar a todo su sitio y al significante de sí mismo, conteniéndose porque se instituye, violentamente, en el preciso momento de su efectuación; aparece y desaparece sin mayor autorización que su propio nombre. Es la máxima insolencia.

Habíamos dicho que era factible ilustrar la ontología de Badiou como un reservorio de infinitas relaciones y entrecruzamientos. El acontecimiento sería entonces lo que saca a la luz una relación imposible, algo imprevisto, bestial, anómalo. Donde todas las relaciones están expuestas y se vuelven visibles, hay una que, prohibida, falta. Algo como lo que sucede en *Brazil*, de Terry Gilliam. En la primera escena, luego de que un televisor encendido detrás de una vidriera anuncia en la voz de un periodista: “Vamos a hablar de conexiones”, se produce una explosión que hace volar por los aires todo lo que estábamos observando. Es una metáfora del resto de la película: un mundo tecnificado y burócrata donde las conexiones son reinas absolutas –donde la comunicación guiada por unos caños en la pared, la omnipresencia de los tuberías de aire acondicionado y las pantallas que inundan el ministerio de información son capitales– se asegura, como la madre del protagonista Sam Lowry lo hace con su hijo, que nada se salga de control. Sin embargo, la no-relación que significa el continuo desencuentro entre Sam y su amada, está siempre por venir a implantarse como una afirmación. Entre sueños, bailando en la locura, el acontecimiento amoroso deslumbra en un mundo de puras relaciones visibles, y lo hace reventar.

216 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 202.

Un acontecimiento es algo excesivo. Aun si cuando logramos localizarlo vemos que aparece en una reducida parte de la situación. Él está unido al lugar que concentra la historicidad de la situación. El múltiple que lo contiene es, de modo previsible, un sitio de acontecimiento.

Naciendo y muriendo al mismo tiempo, destellando mientras rompe con la tranquilidad de un mundo, el acontecimiento provoca un desajuste con la situación en la que aparece. Es una fractura mínima por donde lo incontrollable brota y se esparce por la superficie de las cosas. Es *trans-ser*: está «más allá del ser», pasa velozmente a través suyo y lo interpela. Este «más allá del ser» evoca aquel *epekeina tes ousian* de la República platónica, cuando el griego se refería a la Idea del Bien: un hiato, no necesariamente trascendente, pero que plantea el problema de la articulación con lo que lo circunda. Una metáfora perfecta sale de la *Iliada*: “[...] brincando en la llanura, resplandeciendo como el astro que viene al fin de la temporada y cuyos fuegos deslumbrantes brillan en medio de las estrellas innumerables y en pleno corazón de la noche.”

El acontecimiento funciona por ende como un ataque a la tradición. Veamos la siguiente viñeta griega. Dentro de los relatos fundadores de Atenas, Tucídides refiere en la *Guerra del Peloponeso* que el asesinato de Hiparco, hermano del tirano Hippias cuyo exilio traería la democracia, no conformó un verdadero comienzo de la democracia al haber dependido de la mera contingencia. ¿Por qué? Porque los asesinos, los amantes Harmodio y Aristogitón, perpetraron el crimen menos como el gesto fundador de una nueva forma de gobierno que como una defensa de sus intereses sentimentales. Hiparco se interponía entre ambos y por eso lo han matado. Contra el relato que los hizo mártires de la democracia, su accionar ha dependido de la excepcionalidad. Tucídides dice que todo se ha producido “por el vértigo de un instante”, en medio de las vicisitudes de un conflicto erótico. Que Tucídides encuentre un acontecimiento allí donde ha querido observarse la estabilidad del mito tradicional y donde ha querido consumarse un origen incuestionable, devuelve la historia a su fragilidad constitutiva. El acontecimiento la remite al azar. Al hacerlo, desequilibra la edificación del saber.

2.3. La indecidibilidad, centro del acontecimiento y del *matema* en general

Ahora bien, el problema es revelar el funcionamiento del acontecimiento en relación con el contexto –cuál es su posición y cuáles sus lazos–. La cosa es determinar su pertenencia o no pertenencia a una situación porque, al tratarse de algo suplementario respecto de un orden dado, es difícil establecer las dimensiones de su existencia y el grado de autonomía que posee respecto de dicho orden:

Llego aquí al fundamento de todo mi edificio, ya que, en el punto en el que nos encontramos, resulta imposible responder a esta simple pregunta. Si existe un acontecimiento, *su pertenencia a la situación de su sitio es indecidible desde el punto de vista de la situación en sí*. En efecto, el significante del acontecimiento es necesariamente supernumerario respecto del sitio. ¿Acaso corresponde a un múltiple efectivamente presentado en la situación? ¿Cuál es ese múltiple? ²¹⁷

El acontecimiento se afina en una indecidibilidad básica. Sabemos que ninguno de los elementos del sitio están presentados en la situación y que por eso decimos que el sitio está al borde del vacío. Sólo nos queda la posibilidad de preguntar si el propio acontecimiento, que es elemento de sí mismo, pertenece a la situación. Esta indagación entraña una circularidad. En ella está la raíz de la indecidibilidad. Si α pertenece a α , cada vez que se indague por los elementos de α , se tendrá como respuesta al propio α . ¿Y cuáles son los elementos de ese α ? Otra vez el mismo α . Al tratarse siempre del mismo múltiple, la indagación no termina jamás, de modo que no podríamos establecer si el acontecimiento pertenece o no a la situación si la siguiéramos de modo indefinido. Solamente una intervención podrá decidir lo indecidible, ratificando que el acontecimiento está presentado *de hecho* en una situación. Nos hallamos ante una encrucijada, porque podría suceder también lo contrario: que nada marque verdaderamente la existencia de un acontecimiento, que todo haga parecer que nada ha sucedido, que, incluso si algún nombre extraño ha

217 *Ibid.*, p. 204.

sido oído por un segundo, se tienda a asimilarlo como una palabra más de la situación.²¹⁸ Esta encrucijada no sólo se abre con la indecidibilidad propuesta por el acontecimiento, sino que será actualizada una y otra vez cada vez que la existencia del acontecimiento, anteriormente decidida, sea puesta en jaque. En lo que respecta a la operación fundamental, la decisión -impronunciada- de Badiou de dotar de existencia la identidad entre ontología y matemáticas una vez que se produjo el azaroso encuentro entre *matema* y filosofía, no deja de revestir la misma lógica. Encuentro fortuito, estela evanescente y decisión. La única peculiaridad que tiene este gesto de origen es que se trata de una decisión que convocaría a un acontecimiento fuera de condición o, en el mejor de los casos, bajo condición de la composibilidad entre la propia filosofía y una de sus condiciones: la ciencia.

Un acontecimiento es el vuelco de la inexistencia a la existencia absoluta. Más específicamente, Badiou pide que ese paso posea un grado de aparición máximo, que sea radiante. La suprema presencia que adquiere un elemento hasta ese entonces difícilmente visible es la marca del acontecimiento. Se nos aparece con virulencia. No hay nada más dañino para cualquier dogma que dotar de existencia a aquello que no la poseía, trayendo ante la mirada lo que era imposible. Eso es lo que provoca la poética de Celan, el rompimiento del EZLN o la postulación del principio de incertidumbre realizada por Heisenberg a principios del siglo pasado.

Resulta tan indomable que también desarma internamente el registro escrito de Badiou, quien se ve en la obligación de pasar de la exposición ontológica a una metaontológica. *El ser y el acontecimiento* está dividido en dos: una parte consagrada a la ontología; otra dedicada a explorar lo que sucede con el acontecimiento y aquello que le sigue.

Lo curioso es que ese hiato está inducido por la propia teoría de lo múltiple. El acontecimiento es un concepto que se ubica por fuera de la ontología matemática porque hay un axioma, el de fundación, que lo excluye claramente. Se trata de una

218 Con todo, si un acontecimiento es *decidido* en situación, si está certificada su pertenencia allí, se distingue conceptualmente de su sitio por la interposición, entre el vacío —ése al que está siempre presto a precipitarse el sitio— y él, por él mismo. Por eso es que el acontecimiento cumple la función de nominar ese vacío previo, de sacarlo a la luz en la medida en que lo designa. Es curiosa la fisiología del acontecimiento: impide la irrupción del puro vacío en la medida en que lo fija. ¿Qué vacío? Aquel que bulle en una situación histórica, cuando se nota que en su interior hay al menos un múltiple cuyos elementos no están presentados en dicha situación. Cuando ese vacío estalla, el acontecimiento lo encarna, pero simultáneamente lo sosiega otorgándole un nombre, un código, una forma visible.

Idea de lo múltiple que Zermelo agregó tardíamente y que consiste en excluir a todo múltiple que se pertenezca a sí mismo.²¹⁹ Su uso es en general meta-teórico, puesto que no reviste mayor importancia en lo que hace a los resultados parciales a los que accede la teoría. Estamos ante una especie de ley destinada a controlar el tipo de material con el que trabaja la teoría de lo múltiple puro cuyo objetivo es proscribir la inconsistencia.

En síntesis, el axioma de fundación dictamina que el acontecimiento *no* es, por lo que, respecto a él, la ontología tiene que callar. Desde luego, la fractura del discurso ontológico solicita un reordenamiento del proyecto badiouano. Todo el armazón filosófico queda a la intemperie por un momento. El axioma de fundación equivale al “y” del título en *El ser “y” el acontecimiento*. Es un articulador que separa la ontología de la segunda parte de la especulación y que no obstante deja constancia de dicha exclusión.²²⁰

Originados también por en este salto, están la verdad y el sujeto. Dejemos establecido esto: *un sujeto es siempre sujeto en relación con una verdad y una verdad depende siempre de un sujeto*. Son conceptos inseparables. A la vez que para ambos es imprescindible el de acontecimiento. El mapa es bien simple si se lo analiza con cuidado. La verdad y el sujeto, solapados, hacen coincidir su comienzo con la ocurrencia del acontecimiento. Y como este último casi no goza de entidad, su ocurrencia depende exclusivamente de que un sujeto y una verdad la hagan manifiesta, dejándola entrever sólo mediante sus propias existencias.

219 Más técnicamente, en afirmar que todo múltiple no vacío está *fundado* si le pertenecen sólo múltiples distintos de sí mismo o, análogamente, que la intersección de un múltiple con todo múltiple que le pertenece es vacía.

220 Existe sin embargo otra vía. Debo a Javier Blanco el conocimiento de la teoría de conjuntos no bien fundados (NWFS, por sus siglas en inglés) desarrollada por Peter Aczel en 1989. Dicha teoría está conformada básicamente por los mismos axiomas que Z-F pero en lugar del axioma de fundación utiliza uno de antifundación (*Antifoundation axiom*). En la medida en que se puede demostrar que Z-F y que NWFS poseen el mismo nivel de consistencia y que Badiou reconoce que podríamos elegir un dispositivo matemático más adecuado para hacer tema del ser-en-tanto-ser, habría que evaluar las consecuencias de adoptar esta segunda vía en lugar de aquella por la que se decide nuestro filósofo. Lo que puede preverse con certeza es que el acontecimiento quedaría ahora incluido en la ontología y que la verdad y el sujeto probablemente también. Sé que no es una elección fácil desde el punto de vista conceptual pero, como en toda instancia del pensamiento, vale el riesgo. Podremos ver algunas de sus consecuencias en el Apéndice I de esta tesis.

2.4. De la indecidibilidad a la decisión: las verdades

En lo que concierne a las verdades, sabemos a estas alturas tres cosas. La más notable es que no hay una verdad sino *verdades*. Muchas verdades: unas veces simultáneas, otras veces sucesivas. La segunda, es que éstas no son prodigadas por la filosofía sino por sus condiciones. La tercera, por último, es la constatación de que una verdad se origina en un acontecimiento, constituyendo, como ya dijimos, a la vez un punto y un trayecto.

Una verdad ofrece un punto sustraído al saber, pero también explora las palabras empleadas para aprehender el acontecimiento. Por eso es un recorrido: indagando cautelosamente, discierne los nombres que intentan a duras penas designarlo. Poco o nada hay en esta idea de lo que la tradición ha entendido por verdad. Ni la correspondencia de ciertos enunciados con el mundo, ni la coherencia de algunas proposiciones entre sí, ni una medida de la adecuación entre fines y medios.

Badiou recupera, en cambio, el ensalzamiento lacaniano de lo interrumpido del discurso, lo fracturado, lo fallado por donde se suelta el inconsciente. De esta experiencia de la discordia, de la imposible relación sexual —e incluso del defasaje entre conocimiento y verdad que el maestro sugiere—, tomará su carácter positivo. Y lo pondrá a funcionar en el concepto de verdad. Ella es una cesura en la lógica de un saber, un hueco. Pero de un modo más radical es la articulación de los predicados que se le sustraen. Una verdad es absolutamente inmanente porque está rodeada por la lengua establecida y se define negativamente en función de ella.²²¹ La deprime hasta desfondarla. La cala. Anula así la posibilidad de una verdad mesiánica, trascendente y lejana, y por eso inefable.

Todo comienza entonces con una decisión, allí donde la pertenencia o no pertenencia del acontecimiento a una situación estaba en juego. Se decide que algo ha tenido lugar; se afirma su existencia. ¿Cómo? Un nombre no presentado y nuevo —aún si pertenece a una lengua antigua y foránea— enuncia la pertenencia del

221 Badiou responde de este modo a una exigencia de su tiempo: pensar la inmanencia en la más pura inmanencia. Esto lo acerca, claro está, a Deleuze, aunque no lo exime de debatir con él a propósito de este concepto. Cfr. Badiou, A. *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997, con especial atención a los capítulos 2, 4 y 7. Y también “El acontecimiento según Deleuze” en Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 423.

acontecimiento a la situación. Así sucedió con el movimiento “dodecafonista” iniciado por Schönberg o con el peculiar sintagma “madres de plaza de mayo”. Disuenan en el tímpano de las personas y las inquietan; llegan para establecerse como significantes arbitrarios, algo inaudibles, a punto de caer fuera de toda gramática, pues ninguna ley de la representación puede tolerarlas. Es completamente ilegal. Quizás por eso, en las experiencias históricas, la represión estatal es el primer síntoma de la instalación de un nombre acontecimental. El estado quiere borrarlo, disputa su uso por medio de la saturación o la neutralización. Se lo apropia y lo pervierte conduciéndolo hacia un campo controlable. Domestica los reclamos populares a través de los discursos parlamentarios o utiliza la categoría abstracta de «pueblo» para tomar las «medidas» que éste aparentemente necesita, no haciendo en realidad otra cosa que victimizar a los sujetos políticos y someterlos a una pasividad absurda. Para el estado, nada hay más desagradable que algo nuevo con posibilidad de disputarle poder. En las dictaduras hay palabras prohibidas; en las democracias, palabras vaciadas de sentido.

El nombre del acontecimiento decide allí donde nos golpeó un múltiple paradójal. Ante una situación indecidible, hay que decidir. Es necesario descarriarse del camino circular para que una verdad florezca. Como el negativo de Bartleby, para quien la decisión es sólo una retirada, la elección que se reclama compromete positivamente una existencia y reviste un coraje fundacional. Y es que decidir es crear la escena misma de la verdad.

En su *Conferencia acerca de la sustracción*²²², Badiou indica cuatro momentos de una verdad. Sabemos que, desde el punto de vista ontológico, es un sub-conjunto genérico de una situación: una parte indiscernible que reúne a términos que no tienen nada en común excepto pertenecer a esa situación. No hay una propiedad que los reúna, de manera que vuelve anónima la zona en la que están. Por eso se dice que la parte es indiscernible. Esta evasión es en realidad un movimiento que va desde lo indecidible, pasando por lo indiscernible y lo genérico, hasta lo innombrable.

La indecidibilidad se vincula, desde la perspectiva formal, con un enunciado que no es clasificable por una norma explícita de la lengua. La estructura habitual de una proposición indecidible define que ella no cae bajo la prescripción de la norma sin

222 Conferencia “Acerca de la sustracción” en Badiou, A. *Condiciones*, op. cit., pp. 171–186.

quedar al mismo tiempo fuera de la misma. Es algo que no puede separarse nítidamente, difuso e incómodo. El vocablo procede de uno de los célebres teoremas de Gödel llamado “Sobre sentencias formalmente indecidibles en *Principia Mathematica* y sistemas afines”. Allí, el lógico descubrió que en todo sistema axiomático que contenga suficiente aritmética era posible hallar una proposición verdadera cuya demostrabilidad estuviera siempre en suspenso. Lo indecidible coincide con el primer momento del resplandor acontecimental, aquél donde se identifica un múltiple cuya propiedad peculiar es la de pertenecer a sí mismo, abriendo un círculo revulsivo que desarticula nuestro lenguaje tranquilizador, lo mismo que solemos experimentar cada vez que traspasamos el umbral de nuestras tierras y comenzamos a recibir la severidad de la voz extranjera. Hay que pensar también que lo que un acontecimiento requiere para mantenerse –y devenir verdad– no es sólo la localización de su advenimiento, sino también una cadena de nombres que se dediquen a reflotarlo infinitamente, cada vez, a fin de que su volatilidad natural no acabe aún más temprano. Una vez asignado el nombre a aquello que *habrá ocurrido*²²³, se procede con la búsqueda de esos nombres. Pero ¿qué la soporta? En efecto, nada lo hace, no hay un concepto para respaldar ese trazado. Hay que elegir una y otra vez cada palabra para relanzar el acontecimiento. En las sucesivas *Declaraciones de la Selva Lacandona* el Ejército Zapatista fue entrelazando novedosas frases que se mostraban fieles a la irrupción de 1994. En la *Tercera Declaración* dicen, por ejemplo, “Para todos todo, para nosotros nada”, despreciando el resorte más íntimo del capitalismo. Otras veces, recurren a términos indígenas, o inventan designaciones –en algunos casos modificando la ortografía de palabras ya dadas– para sus propias jerarquías o sus encuentros multitudinarios. Nada conecta a estos nombres entre sí salvo el deseo de otorgarle constancia a eso que era mínimo.

Como ningún criterio hace diferir a dos términos, la elección es azarosa. ¿Qué hacer pues cuando no hay más ley que no tener ley? Gozar de la libertad que

223 El uso del futuro anterior es habitual en Badiou para referirse al par acontecimiento-verdad. Sucede que este tiempo verbal concentra una temporalidad paradójica que indica que algo sucedió a partir de una decisión tomada con posterioridad, una decisión tomada en un futuro respecto del momento de la ocurrencia. De ahí la idea misma de “futuro anterior”, nudo de tiempos complejos que da cuenta de la extrañeza acontecimental. Explica Badiou que “una verdad no es representable más que en el futuro anterior, o sea en el tiempo verbal conocido como antefuturo o futuro perfecto de indicativo. Ella habrá tenido lugar como infinitud genérica”. [Badiou, A. *Condiciones*, op. cit., p. 183]

provoca esta in-diferencia. Una verdad se construye, en la recolección de los sucesivos significantes, a partir de este campo abierto por lo indiscernible. Es su fragmento indistinto. El sujeto está allí donde dos términos se indisciernen y por eso hablamos de “lo abierto” de una verdad, un espacio donde el sujeto es libérrimo.²²⁴ En lo indiscernible se encuentran el azar y la libertad porque de lo que se trata es de elegir sin norma que dictamine qué nombre concreto debería escogerse. Incluso si debemos conectarlo con el acontecimiento y eso supone una especie de regla –que Badiou llamará «operador de conexión»–, nada nos dice que haya que conectar un término y no otro. Es sólo cuestión de actuar sin mayores certezas, como lo hacen los hombres de guerra o los artistas poseídos por el entusiasmo, alcanzados por un vértigo divino que los muestra locos, idiotas perdidos, buscando un destino en la más estrepitosa errancia.

Hay una especie de límite al conocimiento humano. Casi una confirmación del feliz desamparo en el que estamos sumidos como ateos. No podemos saber casi nada acerca de las opciones libres que encarnamos como sujetos. Estas decisiones son puntos. Cada decisión convoca un punto, donde se refleja la alternativa entre dos opciones. Sí o no. Seguimos o abandonamos. Un sujeto es lo que valida en cada punto una decisión y la sostiene frente al mundo. Y todos esos puntos posibles adquieren la forma de un espacio. Por eso hay mundos átonos –que no comportan ningún punto, como puede ser el mundo del materialismo democrático– y mundos tensos –plagados de puntos– donde es necesario decidir a cada paso. Si un sujeto siempre indaga de manera finita los términos en cuestión, ¿cómo se inmiscuye la infinitud en la verdad?

Lo finito se conecta con lo infinito a través de lo genérico, ese subconjunto cuya única propiedad es no dejarse recapitular por ningún predicado de la situación de la que forma parte. Él no tiene ninguna propiedad y jamás podremos acceder con claridad a lo que se encuentra en un submúltiple así porque cada uno de sus elementos, ligado a los otros por la mera contingencia, siempre puede sorprendernos con algún rasgo inesperado. Pero también porque siempre se puede sacar un nuevo elemento, dado que no hay una propiedad que delimite un rango

224 Badiou dice en *Condiciones*, op. cit., p. 182: “Un sujeto es lo que desaparece entre dos indiscernibles, lo que se eclipsa en la sustracción de una diferencia sin concepto. Tal sujeto es el golpe de suerte que no puede abolir el azar, pero que lo efectúa como verificación del axioma que lo funda”.

específico de términos que le corresponden. Lo único que podemos advertir de una parte así de la situación es sólo eso: que es una parte. Imposible de erradicar. Inscripta en la situación, desfonda la soberanía del saber, previniendo que siempre habrá algún elemento no contado, aún disponible. Lo genérico autoriza de este modo la potencia de lo infinito, pues su acabamiento es una ficción.

Una verdad está siempre, por esa razón, poco dicha, entredicha o algo enterrada. Así permanece alerta frente al asedio del Todo y sus celebrantes. Ella extrae una secuencia significativa con cierto despotismo pero eso no sirve para escribirla y decirla *toda*. Hay, como dice Lacan, algo que “no cesa de no escribirse” y que hace que una verdad alcance también un tope innombrable. En un universo determinado, un término innombrable es aquel que no puede ser acaparado por ninguna fórmula: se sustrae al nombre propio –casi rompiendo con el anonimato mismo– y se evade de cualquier predicado de la lengua. A diferencia de lo indiscernible o de lo genérico lo innombrable es una partícula apartada y exacta. Es algo que opera como un límite. Aún si no detiene la indagación subjetiva, recuerda que ésta no puede ser global ni omnisciente, que es parcial y un tanto ciega. Una verdad, sin destino consolidado, es lo que ilumina fugazmente el mundo a partir de una precariedad extrema. No le hace falta mucho más para volverse eterna. Podemos solicitar el retorno de las verdades y del sujeto reclamando coraje y diligencia, pero siempre con la cautela de no llenar de inmediato, de no anegar, el deseo de hablar toda la verdad. Walter Benjamin ya nos prevenía de ello cuando afirmaba en *Teorías del fascismo alemán* que el amante demasiado locuaz corteja mal.

2.5. El sujeto es el correlato de una verdad

¿Cómo hace piel el sujeto estos cuatro momentos de una verdad? ¿Cómo se lee el trayecto de una verdad desde la óptica del sujeto que lo sostiene? Al igual que con las verdades, el sujeto será cada vez un sujeto singular. Será “toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad”.²²⁵ Pero cuando Badiou escribe su *Teoría del sujeto* y dos capítulos en ambas partes de *El*

225 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op.cit., p. 431.

ser y el acontecimiento con ese mismo título, manifiesta además una intención más amplia: recuperar una dimensión activa en un tiempo que nos solicita desidia y abandono. El sujeto retorna al texto filosófico luego de la muerte que Wittgenstein, Heidegger o el mismo Foucault le propinaran, pero también después de que se lo asimilara como un consumidor, como mera fuerza de trabajo o como un paciente psiquiátrico. Contra ellos, Badiou intentará pensarlo en la brecha abierta por un acontecimiento, ubicándolo en el centro de una nueva época filosófica.

Ni sustancia, ni punto vacío, un sujeto es más bien una «forma de subjetivación», un gesto dinámico donde el sujeto emerge como resultante de un proceso. No es posible siquiera imaginar que un sujeto sea la organización del sentido de la experiencia o una constatación universal; un sujeto es, como dice Spinoza al final de la *Ética*, “tan difícil como raro”. Su rol es nominar desde el interior de la situación y darle persistencia al acontecimiento. Y proseguir, siempre sometido a un azar que lo excede, reuniendo los términos que remiten a él.

No obstante, el sujeto no «conoce» ni «se ajusta» a la verdad porque no puede determinarla plenamente, porque él mismo pertenece a la situación y se ve superado por la infinitud del subconjunto genérico. Cree, en cambio, que hay una verdad y *confía* en ella. Cuando lo hace, colecciona palabras que no tienen un referente en la situación –aún si habitan en ella– sino que construyen una nueva situación, nacida al adjuntarle una verdad a aquella situación primaria. En esta nueva situación las relaciones de referencia son del todo originales: las palabras que antes querían decir ciertas cosas, ahora sirven para crear un nuevo presente, van hacia adelante, tan ingravidas como estratégicamente elegidas, repartiendo la noticia del acontecimiento.

El proceso que lleva a cabo el sujeto puede llamarse también *forzamiento*. Este nombre proviene otra vez del ámbito matemático, más específicamente del descubrimiento realizado por Paul Cohen en la década del sesenta del pasado siglo. Cohen creó una técnica que permitía vincular un término de la situación inicial con un nuevo enunciado, comprensible en una segunda situación. Es una forma de delinear y otorgarle un rostro al hueco que conforma una verdad. Un término fuerza un enunciado si su conexión con el acontecimiento *fuera* a su vez al enunciado a ser verídico en la nueva situación. Por eso es que un sujeto se ubica en el cruce entre verdad y saber; muñido con palabras de la situación conocida, construye una

nueva lengua para contener la verdad que acaba de llegar.²²⁶

¿Cómo pasa el sujeto de una palabra a otra? Sirviéndose de un operador de conexión, de una regla elegida libremente que permite saltar entre los términos. Cuando ese operador es seleccionado, el sujeto se encarga de discernir, en situación, a los múltiples que dependen de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental. Estos múltiples son esos términos encargados de sostener el acontecimiento a los que nos referíamos antes. Nos hallamos ante la *fidelidad* o la *militancia* de un sujeto. El sujeto entraña siempre coraje. Embiste y perdura, como el oleaje del mar, sin saber exactamente porqué, como el fuego que quema sin saberlo. El coraje es la facultad de sostener un estandarte frente a la tempestad, aun si no hay más objetivo que permanecer. Aristóteles lo define en la *Ética a Eudemo* como un espasmo introducido en la duración, condenado a resucitar una y otra vez. No se confunde con el heroísmo, que consiste solamente en una postura sin resistencia frente a lo imposible. El coraje es la esencia del sujeto fiel porque aun si en el fondo teme tanto como lo hacen los prudentes, se enfrenta a su temor, sabiendo que nada sabe, sólo para salvar la verdad de su propia debilidad.

Por eso en la militancia también interviene algo del orden de la imaginación. Sartre decía que “el acto de imaginación es un acto mágico. Es un encantamiento destinado a hacer aparecer el objeto pensado, la cosa que deseamos, de manera que podamos poseerla. Hay, en este acto, siempre algo de imperioso y de infantil, un rechazo de asumir la distancia, las dificultades. Así el pequeño niño, desde su cama, actúa sobre el mundo a través de órdenes y pedidos. A estas órdenes de la conciencia los objetos obedecen: aparecen. Pero poseen un modo de existencia muy particular que intentaremos describir [...] Por lo demás, el objeto en imagen es un irreal. Sin dudas está presente pero, al mismo tiempo, está fuera de alcance. No puedo tocarlo, cambiarlo de lugar: o más bien puedo hacerlo, pero con la condición de hacerlo irrealmente, de renunciar a servirme de mis propias manos, para recurrir a las manos fantasmagóricas que distribuirán de ese modo los gestos irreales: para actuar sobre los objetos irreales, es necesario que yo me desdoble, que yo me

226 Así resume la mecánica del sujeto: “Un sujeto, instancia finita de una verdad, realización discernida de un indiscernible, lengua autonómica [autonyme], es aquello que fuerza la decisión, descalifica lo desigual y salva lo singular. Por esas tres operaciones, de las que sólo nos obsesiona su rareza, el acontecimiento viene al ser, cuya existencia había suplementado”. *Ibid.*, p. 450.

irrealice".²²⁷ La fidelidad exige la presencia de un objeto irreal, difícil de escrutar como el acontecimiento, y acepta en simultáneo una inminente conversión subjetiva. El acontecimiento está en el centro de esta convergencia porque se debate entre la afirmación de su ocurrencia y los cambios futuros que trae consigo. Dado que la fidelidad agrupa múltiples relacionados con el acontecimiento y que éstos se hallan incluidos en la situación donde se alojaba el sitio, este proceso constituye una especie de contra-estado de la situación, de contestación y disputa. La fidelidad es siempre un poco institucional; pone a jugar un régimen de representación opuesto al que está gobernando.

Arribamos a un aspecto crucial que late desde *El ser y el acontecimiento*. ¿Existe un operador de conexión privilegiado? ¿Prescribe el acontecimiento la propia regla de su continuación? Badiou es categórico con su respuesta:

En una misma situación y para un mismo acontecimiento pueden existir criterios diferentes, que definen fidelidades diferentes, por el hecho de que sus resultados –esto es, los múltiples reagrupados de acuerdo a la manera en que se conectan con el acontecimiento– no componen forzosamente partes idénticas. [...] Sabemos, empíricamente, que hay muchas maneras de ser fiel a un acontecimiento: stalinistas y trotskistas proclamaban su fidelidad a Octubre del 17, pero unos masacraban a los otros.²²⁸

El operador de conexión descansa sobre un terreno abierto a la rivalidad. Es, quizás, el costo que asume Badiou para consolidar el azar en su sistema y para desterrar también un determinismo que sería inexacto respecto de las acciones históricas. En su propuesta, el azar y la disciplina conviven perfectamente; ella es lo suficientemente sólida como para fomentar un nuevo estilo de filosofía sin quitarle espacio a lo inmanejable. Se cuida tanto de la posmodernidad líquida como del esencialismo más conservador. Con Badiou se tiene todo el tiempo la sensación de estar suspendido entre dos épocas: la de las deconstrucciones y la de otro orden

227 Sartre, J-P. *L'imaginaire*, París, Gallimard, 1958, p. 239–240.

228 *Ibid.*, p. 261.

sustantivo para el pensamiento. Es un cuidador también: mientras levanta las condiciones para este tránsito, nos protege de tropezar con un oscurantismo siempre presto a retornar.

En *Lógicas de los mundos*, reencontrará al sujeto en el marco de una reflexión sobre el aparecer. Nos enfrentamos ahora al sujeto como cuerpo, como organismo soporte de una verdad. En cierta medida, un sujeto no es otra cosa que la formalización de un cuerpo; sólo una física –que será abordada hacia el final de *Lógicas*– puede dar cuenta de él. “La física es siempre más difícil que la metafísica”²²⁹ escribe sin ironía alguna. La corporalidad de un sujeto es una especie de vértice que polariza los objetos de un mundo de acuerdo con el destino de una verdad. Un cuerpo sostiene una verdad, le da visibilidad en el mundo, declara y defiende su existencia.

La innovación más llamativa que sugiere *Lógicas* es la inclusión de figuras del sujeto. A diferencia de su primera sistematización en *El ser y el acontecimiento* donde sólo había un sujeto definido en función de la fidelidad al acontecimiento, aquí se agregan el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. Si el sujeto fiel es un cuerpo que sigue la huella de un acontecimiento, el sujeto reactivo niega la huella acontecimental oponiéndose a la reivindicación del sujeto fiel y produciendo una tachadura del presente que aquel pretendía abrir. El sujeto oscuro, por su parte, esconde ese presente detrás de la brillantez de un cuerpo pleno, de una categoría intocable: Dios, la Ciudad, la Raza. Una figura se entrega a la huella, la explora y la sigue mientras las otras dos la niegan y la ocultan respectivamente. Esta modificación hace más sutil la comprensión que Badiou ofrece del sujeto, la vuelve más amplia y, en cierto sentido, adecuada.²³⁰

Por supuesto, la cuestión del sujeto no se termina en lo que dejan ver los textos. Hay algo que insiste ahí, impensado y descomunal, algo similar a lo que sucedía cuando hablábamos de la relación entre condiciones y filosofía. Lo mismo que está condensado en aquel gesto originario de abrazamiento del *matema* que hemos designado como la operación fundamental y que a lo largo de esta tesis intentamos

229 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 68.

230 Estas figuras son completadas por una tipología resultante del cruce de cada una de las destinaciones subjetivas –negación, ocultación, resurrección– con las posibles efectuaciones de un sujeto en el arte, el amor, la ciencia y la política. El análisis se ramifica de este modo tornándose más sutil, aunque el concepto de sujeto sigue funcionando como antes: en proximidad con la verdad.

exhumar. Las impostaciones que no se terminan de acomodar a un esquema homogéneo –metaontólogo, filósofo, traductor, hombre político y dramaturgo–, señalan un nudo. En especial por el lado del sujeto.

Éste ya no es para Badiou un trascendental ni una conciencia cognoscente. Ahora bien, si sólo está ahí en el mundo, se vuelve difícil pensar al sujeto filosófico que postula la existencia de este nuevo sujeto objetivo. El filósofo sería quien, determinando todo, jamás habla en nombre propio. La filosofía sustrae su lugar de enunciación. Es sintomático lo que Badiou dice en su teatro, donde se halla un filósofo doblemente enmascarado –detrás de la dramaturgia y detrás del personaje al que le da voz. El protagonista de *Ahmed, philosophe*, es un filósofo del que Badiou se distancia. Sin embargo, la ficción hace síntoma pues la primera pieza (“La nada”) anuncia: “¿Qué miran? No hay nada aquí. Yo, Ahmed, no soy absolutamente nada. Superlativamente nada. Y me encanta decirles que mirar la nada es casi lo mismo que nada mirar. Observen un poco cómo es que soy nada”.²³¹ Aquí Badiou quiere y no quiere hacer notar que el filósofo se esconde para hablar como un inconsciente, como un dios, y lograr de ese modo que su palabra sea oída desde todos lados y desde ninguno en particular, dotándola de un sentido total. Porque quizás la repetición del acontecimiento platónico no pueda ser pronunciado, ese pasaje que acabamos de leer se presenta casi tan enigmático como ese último acto –en una simetría que esconde la identificación con el primero– que se llama “La filosofía” y comienza diciendo: “Con todo lo que les he dicho, con todo lo que no les he dicho, y que es al menos tan importante, [...]”²³² Badiou sabe que lo silenciado es tanto o más importante que lo dicho. Su propia concepción de verdad lo recuerda.

Desde los orígenes remotos de la civilización, se hizo necesario limpiar la suciedad de cualquier sistema filosófico con pretensión de universalidad. Hubo que eliminar los vestigios que lo signaban como algo fabricado, oponiéndolo a lo eterno. Hay una larga tradición –iniciada con el rétor latino Frontón y rastreable hasta Quignard– que detesta que los filósofos hablen y en sus indagaciones olviden la corruptibilidad de su oración. Esta denuncia fue convertida en un secreto por los filósofos. El primero en conocerlo fue Platón, alma secreta del personaje Sócrates, quien asumió que le estaba permitido mentir –crear una novela del origen– con el

231 Badiou, A. *La tétralogie d’Ahmed*, Arles, Babel, 2010, p. 165. [La traducción es mía]

232 *Ibid.*, p. 289. [La traducción es mía]

solo objetivo de fundar una ciudad y comandarla. Quizás su filosofía entera fuera este engaño. Como si necesitara ausentarse para gobernar el destino de la urbe, para curarla o protegerla. Borges ya hizo notar en “De alguien a nadie” que Dios y ningún ser son la misma cosa. El amor a la ciudad, como cualquier amor, puede sin embargo dañar, como lo sabían los griegos, que decían del mismo modo antídoto y veneno.²³³ En la *República*, la mentira filosófica, ésa que está habilitada, es caracterizada con esa misma palabra.²³⁴

Badiou comprende estas vicisitudes del pensar en su relación con la política. Intuye que toda verdad esconde su propia carencia pero supera el problema decidiendo y avanzando por sobre estos laberintos de la justificación. Calla lo que tiene que callar y comienza de nuevo allí donde es necesario construir. Piensa que es la única forma de dotar de cierta prepotencia política a su planteo todo. Desconoce que esa prepotencia es insuficiente para rearmar sujetos políticos con capacidad de transformación real. Cree que hay que callar sólo para que el propósito de la Idea prospere y funda esa Idea en el vacío.

3. La indecidibilidad acontecimental como núcleo de conexión Platón-Badiou y garante de la operación y de la metaoperación (operación sobre la operación)

3.1. Condiciones formales de la indecidibilidad

Escrutamos, al menos eso intentamos, el momento de encuentro entre matemáticas y filosofía. El primero, el platónico, y el que pretende serle fiel, el de Badiou. La indecidibilidad es definida por este último como una característica propia del acontecimiento. Sin embargo, el *matema* en sí mismo, sometido a la prueba de su origen, comporta una serie de características que lo vuelven terreno de indecidibilidad intrínseca. En lo que sigue, proyectamos la noción contemporánea de

233 Derrida, J. “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997.

234 Cfr. Platón, *República*, 389b.

indecidibilidad sobre aquella emergencia del *matema*, en la juntura con su apropiación filosófica, habilitando las peculiaridades del caso griego. La esencia del matema se dirige -al menos parcialmente- hacia la indecidibilidad. La filosofía no sólo acoge esta indecidibilidad cuando decide que el matema sea su condición, sino que al mismo tiempo la determina, como dispositivo de discurso todavía exterior a éste, y de esa manera limita su riesgo de *devenir fou*. Este movimiento, donde el acontecimiento es decidido a la vez que determinado conceptualmente (pues si hay algo que queda poco esclarecido en la obra de Badiou es precisamente qué hace la filosofía cuando acoge las verdades que los sujetos sostienen y en qué difiere de este sostenimiento y en cuánto lo acompaña), no deja indemne a la filosofía. Ella dictamina la indecidibilidad propia del matema, reconoce además una indecidibilidad específica del momento de encuentro entre éste y ella misma, y decide su existencia, al precio de suturarse al vacío y asumir la racionalidad matemática como forma natural de su texto. Veamos cómo funciona esta retroproyección de la indecidibilidad.

Esta noción resulta aquí menos un artilugio retórico que el nodo que articula una parte crucial de la hipótesis de esta tesis, a saber, que el *matema* instala en la filosofía [de Platón] lo indecible mismo. Quienes alguna vez se hayan familiarizado con algunos textos del siglo veinte pertenecientes a la tradición continental, podrían pensar de inmediato que este concepto está ligado de inmediato a una corriente antifundacionalista y «posmoderna», cuyo fin sería echar a rodar lo paradójico en el marco de la filosofía platónica. Y, aunque ciertamente posee una cierta impronta²³⁵,

235 Por caso, la consideración que hace Jacques Derrida de la letra matemática merecería una mayor atención de la que le he brindado en estas páginas. Menos por la atención directa que le otorga que por lo que se deja entrever en páginas aisladas de su obra capital *De la Gramatología* (podría atenderse también al tratamiento que hace del tema en la *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl* pero en esa instancia la cuestión no alcanza el carácter sinóptico que se observa en *De la Gramatología*). Allí condensa la idea de que las matemáticas poseen un origen y un soporte por sí mismo subversivo que las liga indefectiblemente a lo indecible [*indécidable*]. Resulta lamentable que no extraiga más consecuencias de esta intuición. Sólo por mencionar algunos ejemplos refiero aquí algunos pasajes. “Ya hicimos alusión a la matemática *teórica*: su escritura, ya se la entienda como grafía sensible (y esto supone ya una identidad, por tanto una idealidad de su forma, lo que en principio vuelve absurda la noción tan corrientemente admitida de “significante sensible”), como síntesis ideal de los significados, como huella operatoria a un nivel distinto o, inclusive, más profundamente, que se la entienda como el *pasaje* de unos a otros, nunca estuvo ligada a una producción fonética” en Derrida, J. *De la Gramatología*, Siglo XXI editores, México, 1998, p.17. (Dónde ‘producción fonética’ indica para Derrida el *statu quo* dominado por el ejercicio falologocéntrico); “Pero por importante que sea, y aunque sea universal o esté llamado a serlo, este modelo particular que es la escritura fonética *no existe*: nunca ha existido una práctica que fuese puramente fiel a su principio. Incluso antes de hablar, como lo haremos más adelante, de una

lejos de difuminar el concepto detrás de un lenguaje también indecible, se trata en este caso de una determinación formal que poco tiene que ver con la sumisión del pensamiento a una diferencia primordial. En cambio, el mayor porcentaje del escrutinio del concepto en cuestión deberá atravesar esta «extrañeza» que provoca la lengua griega, tan ajena en su construcción sintáctica como en el mundo que ella proporciona.

Digamos, para comenzar, que el terreno donde se pretende instalar el concepto de indecidibilidad es precisamente aquél del cual la noción emergió y logró independizarse: las matemáticas. Es a través de los célebres teoremas de Gödel que se introduce por vez primera el concepto de indecidibilidad desde un punto de vista técnico. En su artículo de 1931 intitulado “Sobre sentencias formalmente indecibles de ‘Principia Matemática’ y sistemas afines”²³⁶ Kurt Gödel demuestra que, en cualquier sistema axiomático, siempre existirá alguna proposición verdadera que no sea susceptible de ser demostrable o bien indemostrable a partir de dichos axiomas. El término “*proposiciones indecibles*” se refiere entonces a sentencias que no pueden ser demostradas como derivables o como inderivables *dentro* de un sistema axiomático formal dado. La publicación de este texto generó importantes repercusiones no sólo en el campo de la producción lógico-matemática sino también en toda el área de filosofía de las matemáticas, provocando innumerables debates y reestructuraciones que continúan hasta nuestros días.²³⁷ Pero la emergencia de la noción de indecidibilidad ha posibilitado también la trasposición del concepto a otros campos y a diversas construcciones especulativas. Para ser más preciso, el sitio de emergencia de la noción se encuentra en el límite entre las matemáticas y otros regímenes discursivo-ontológicos, es decir, sobre los límites. En este encuentro

infidelidad radical y necesaria a priori, pueden ya señalarse fenómenos masivos en la escritura matemática o en la puntuación, en el *espaciamento* en general, que son difíciles de considerar como simples accesorios de la escritura.” *Ibid.*, p. 52. Y acto seguido comenta: “El simbolismo *vacío* de la notación escrita –por ejemplo el de la técnica matemática– es también para el intuicionismo husserliano lo que nos exilia lejos de la evidencia clara del sentido, vale decir de la presencia plena del significado en su verdad y abre así la posibilidad de la crisis.” *Ibid.*, p. 52. Cfr. también pp. 344, 354 y 359.

236 Gödel, K. *Sobre sentencias formalmente indecibles de ‘Principia Matemática’ y sistemas afines*, Teorema, Valencia, 1980. Por lo demás, suele ser recomendable para una primera aproximación la versión canónica expuesta en Nagel, E. y Newman, J.R. *El teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid, 2005.

237 Una buena recensión de las consecuencias inmediatas del teorema está en Lucas, J.R. *The conceptual roots of mathematics: An essay on the philosophy of mathematics*, específicamente el capítulo VIII “The implication of Gödel’s theorem”.

entre el *matema* y su afuera -que en el caso que nos interesa es la filosofía- el primero halla las barreras para hablar acerca de sí mismo.²³⁸

Este aspecto, que se encontrará en numerosas paradojas de la matemática moderna –y que depende de un clásico recurso a la autorreferencialidad–, no deja de ser un operador primario de la instauración de lo indecible en el texto platónico. Incluso si en 1977 Jeff Paris logró desligar el concepto de indecidibilidad de aquel de paradoja, mostrando cómo construir enunciados formalmente indecibles que no incurran en una estructura autorreferencial, sucede que su formulación primaria se debe a la edificación lingüística elaborada por Epiménides ¿Por qué entonces el corte, la cesura y la concentración en ese terreno limítrofe que fuerza la paradoja? Quizás porque existe una filiación histórica –muy curiosa por cierto– entre la aparición de lo indecible a través del *matema* griego y su instalación conceptual definitiva en el siglo XX. Mientras que en la época platónica las matemáticas advienen en tanto dispositivo a instalar lo indecible en el seno de la filosofía a causa de su extranjería radical, es decir, que lo indecible nace como la dialectización entre filosofía y matemáticas mediante un original formato discursivo y la violencia que supone la univocidad de la letra, en el siglo pasado la indecidibilidad hallada en proposiciones matemáticas alcanzó a independizarse como noción y, mediante un proceso análogo (aunque no idéntico), ha producido fuertes conmociones en todo el terreno teórico. Hay, no obstante, una forma general de la indecidibilidad.

Así, en un sentido elemental, indecible es la suspensión súbita y obligada de la elección respecto de dos o más alternativas incompatibles entre sí, ya sea por la falta de razones para cualquier elección o bien porque el atolladero es susceptible de ser resuelto sólo apelando a un nivel lingüístico de orden superior que logre describir de manera independiente el funcionamiento intestino de la indecidibilidad y, de ese modo, disolverla. De ese modo, lo indecible instala dentro de un horizonte de realidad (las opciones hasta ese momento viables) un elemento suplementario, extraño y perturbador para la lógica de determinada situación. Luego de un intervalo

238 El punto de partida para esta reflexión está dado por el mismo Gödel en su artículo de 1933 “The present situation in the foundation of mathematics” [“La situación presente en los fundamentos de las matemáticas”]. Hay traducción castellana en sección ‘Historia’ de *La Gaceta de la RSME*, Vol. 9.3, 2006, pp. 761-788].

“x” de tiempo la indecidibilidad puede resolverse en función de una elección deliberada de algún agente individual o colectivo que se ordene a resolver el complejo aporético. No obstante ello, la indecidibilidad tiende a reaparecer indefectiblemente. Cumple un efecto de propagación tan increíble que, pese a poder ser subsanada en alguna instancia, se sobrepone reintroduciéndose, retornando con plena soberanía. De hecho, en el campo matemático, la radicalidad de la prueba de Gödel estribaba menos en el descubrimiento de la existencia de sentencias formalmente indecidibles que en la garantía de que, dado cualquier sistema axiomático deductivo, incluso cualquiera que haya sido ya modificado ante la presencia de tales sentencias, siempre será posible mostrar la verdad de alguna proposición indecidible que le pertenece.

La inscripción del *matema* entre proposiciones filosóficas, aunque grave y violenta, perfila una edificación, una suerte de fundación, donde se torna necesario a un mismo tiempo la superación de lo que ya estaba dado y la elevación de una nueva estructura especulativa. Platón se dispondrá de este modo como la clavija que abre Occidente a la vez que el *matema* es condición necesaria mas no suficiente para dicha fundación. Una imagen del trabajo humano es perfecta para el caso: levantar cualquier construcción requiere de la previa conformación de los cimientos y éstos, a su vez, necesitan de la excavación del terreno. Las matemáticas serán para la filosofía tanto el acto de barrer con la tierra como el de emplazar en esta hendidura el plano formal de lo que será la verdadera obra visible. Quita y planificación; dinámica de sustracción y fijación de un vacío primordial en cuya superficie se distribuyen las marcas de lo que podrá asirse, eso preludia el *matema*. Su positividad queda ciertamente restringida a este doble movimiento, pero no deja de insistir ahí donde se piensa que inexistente o que ha desaparecido por completo. Es eso y no otra cosa lo que confirma su carácter acontecimental. Siempre hay un vocablo dispuesto a recordar que el *matema* vive a su través y que brota incesantemente. Dichos términos son variables y derivan de un sistema de relevos, de sucesiones azarosas que alcanzan a trazar su perímetro positivo²³⁹.

239 En Platón, más que en Badiou, ubicamos una serie de señalamientos lingüísticos dispersos que dan cuenta de esta inaprehensibilidad e inestabilidad esencial. Sólo por mencionar los más relevantes, habría que reparar en: *poreouménê* (Rep. 510b): “travesía, tránsito”; *aptéon* (Rep. 525b6): “emerger, escapar”; *hyperphyôs* (Rep. 525b2): “de modo extraordinario, maravillosamente”; *oneiróttousi* (Rep. 533b9): “entre sueños”; *ónar ápti* (Men. 85c12): “justo como en un sueño”; *anóetoi eisin* (Eutid. 290b7): “[riesgo] de perder la cabeza”; *tís mechanè tèn toiaútên homologían potè*

Esta noción “intuitiva” de indecidibilidad –que ancla en su demostración formal– señala que dados dos conjuntos o niveles de lenguaje cualesquiera definidos por propiedades diferentes, no se puede saber si el *matema* pertenece *con exclusividad* a uno de los dos polos de la tensión (a uno de los dos conjuntos) porque: (a) o bien si pertenece a un conjunto pertenece al otro conjunto; (b) o bien se distingue simultáneamente de los dos conjuntos. En el caso que nos ocupa, dispuesto el choque entre dispositivos, hay un momento en que ninguno de los dos podrá salir indemne: cuánto la filosofía adoptará del *matema* y cuánto éste será determinado por aquella es, sin embargo, imposible de precisar. Lo que sí se puede asegurar es que hay un momento en que el *matema* como tal no es propiamente extrafilosófico ni intrafilosófico. Y ese momento, instantáneo, in-diferencia la anterioridad y la posterioridad de una situación que pasó -puede pasar- a ser otra.

Hay algo de básico, primigenio y originario en esta idea, algo sumamente necesario para una comprensión cabal del fenómeno en su conjunto que se enuncia así: la indecidibilidad depende, forzosamente, de un *momento* de indiscernibilidad. Sucede que toda nebulosa que impide decidir –lo que podría pensarse no ya en un plano formal sino también subjetivo– convoca en un comienzo la indistinción entre las alternativas seleccionables, su profunda confusión. El propio teorema de Gödel requiere de la indiscernibilidad sintáctico-semántica entre el nivel aritmético (matemático) y el metamatemático para que la indecidibilidad pueda presentarse. En suma, ambas nociones no deben mezclarse, pero es necesario percibir su dependencia para sopesar correctamente la dinámica, el carácter cinético, de lo indecible. El mismo abreva en un instante en que se hará imposible discernir el par de contrarios, en este caso caracterizados por la situación pre-encuentro matema/filosofía y la situación post-encuentro, gracias a la emergencia acontecimental.

epistémên genésthai; (Rep. 533c6): “¿Qué *artificio* convertirá semejante encadenamiento en ciencia?”; *ta loipá [...] diexióntes* (Rep. 510c9): “atraviesan el resto” (Desde la firmeza de los supuestos hacia la estabilidad de la conclusión).

3.2. La indecidibilidad inherente del *matema*, aplicada al caso griego

En la medida en que se intenta una delimitación del concepto en el contexto griego y en su lenguaje, la primera detención obligada está en el término *lógos*. En la inabarcable polisemia de este vocablo, pueden encontrarse al menos tres niveles de indecidibilidad:

1. En primera instancia, *lógos* presenta desde su significación tanto la *palabra* como la *proporción*, el *orden* y la *razón*. El discurso acerca de las cosas y las cosas mismas poseen caracteres comunes que son captados por este *lógos*. No hay dos momentos ni dos entidades discretas: lenguaje y mundo. Sencillamente, *lógos* involucra de modo coligante lo que se dice y escribe junto con lo que hubiera en el mundo, no existiendo una separación tajante entre la representación y la cosa. Este es el opaco motivo por el cual las matemáticas griegas en tanto pensamiento deberían faltar al debate epistemológico contemporáneo. Poco puede decirse acerca de si las matemáticas “ex-isten” en el universo, son descubiertas por una facultad mental y condensadas en un procedimiento discursivo o, por el contrario, son sólo una “invención” humana que *a posteriori* se aplica a la naturaleza. No tendría sentido alguno. La indecidibilidad ante una bifurcación que exige elegir entre “entes matemáticos *allí* disponibles” y “meras intuiciones o nombres similares a *flatus vocis*” responde en cierta medida al defasaje metodológico que proviene de querer precisar el carácter de las matemáticas griegas, a partir de un desplazamiento “fuera” del contenido semántico del *lógos*.

2. El segundo nivel presupone el primero. Las matemáticas podrían recortarse como un subconjunto de la vastísima semántica de *lógos* y, esencialmente, como la parte indeleble de su significación, esto es, como la parte que reúne como sus elementos a los aspectos más representativos de ésta. En efecto, *tà mathematiká* asume, a la vez:

(a) Como dijimos, su ser como discurso, palabra, lo que se dice de algo, lo que dice efectuando algo o actualizándolo. Por lo demás, es eso que se dice a otro: *máthema* es, por definición, lo que se enseña y

se aprende.

(b) El motivo profundo de su existencia como cristalización o fijación de los *aspectos* que pertenecen rigurosamente a las Ideas, que son en sí mismas “aspectos”, la captación del “aspecto” inmutable de las cosas en un sentido propio. La producción de lo matemático responde, según el modo que sugiere el símil de la línea dividida, a la mera aprehensión de rasgos capitales del paradigma. En particular, se trata de *la proporción, la medida y la simetría*. Fueren lo que fueren los «objetos ideales» matemáticos, ellos conservan y *sólo se dedican a conservar* –desde el punto de vista ontológico– la medida, la proporción y la simetría que guardan las Ideas entre sí y cada una consigo misma, son casi un reaseguro de la identidad, su garantía susceptible de ser trabajada mentalmente (gracias a una operación *dianoética*) o de ser dibujada sin más en la tierra (recurso a esquemas sensibles). Es la forma precisa en que *tà mathematiká* conforma el subconjunto más representativo de la semántica del *lógos*: anuda y explicita la significación metríctica y proporcional que éste posee desde siempre. El *matema* separa estas propiedades y las condensa en un nuevo ámbito intermedio. El rigor que imponen la proporción y la armonía de cada parte del todo [*hólon*] consigo mismo y con las demás, produce la introducción o más bien la suscripción al *canon* de belleza clásico²⁴⁰. Es por eso que Aristóteles puede decir que “las formas más elevadas de lo bello son el orden, la simetría y lo definido y es ahí, sobre todo, donde aparecen las ciencias matemáticas” o “lo bello es el objeto principal de las demostraciones matemáticas”²⁴¹. Es, de la misma manera, lo que permite que en la actualidad la belleza de las pruebas matemáticas (su simpleza y pulcritud) sea uno de sus criterio de validación.

En el preciso acto de fijación de tales aristas, las matemáticas se

240 Cfr. Reale, G. *Por una nueva interpretación de Platón*, Apéndice al capítulo décimo “Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego”, Herder, 2003.

241 *Aristóteles*, *Metafísica*, 1078b.

sustraen a la posibilidad de ser ellas mismas captadas de forma absoluta, sea desde «dentro» del discurso matemático –lo que está prohibido por definición, puesto que el matemático es aquel que opera según ciertas reglas sin saber exactamente en qué se fundan—²⁴², sea desde «fuera» del mismo, pues incluso el dialéctico no puede aseverar ni garantizar la existencia discreta de entes matemáticos. Aunque sí determinar su aspecto, y es eso lo que sucedería en el momento en que se efectúa la operación fundamental que evaluamos en esta tesis. El dialéctico está más preocupado por la verdad que por la belleza y el *matema*, entendido como acto que recorta de la contemplación eidética las propiedades de medida, proporción y simetría, desaparece en su propia efectuación y se condensa, finalmente, en el discurso. La tentación de identificarlo con el hiato mínimo que se produce en ese instante de fijación es grande. Pero las matemáticas involucran *todo* el proceso (captación-sustracción-localización retroactiva en el lenguaje) que permanece inscripto singularmente en el discurso y que reconduce la potencia del *lógos* hacia su sitio preciso, haciendo emerger otro nivel de lo indecible sobre sí. No será posible ubicar a las matemáticas en comunidad plena con las Ideas ni tampoco con la mera visibilidad del orden que éstas prescriben. Este desajuste es la causa de que pueda establecerse este registro de lo indecible sobre el plano del lenguaje.

3. Una tercera nota de la indecidibilidad que, sin dejar de visitar la cuestión de la lengua, anuncia una nueva dimensión de análisis, responde exactamente a la definición formal de indecidibilidad dada más arriba. Las matemáticas han instalado en el seno de la historia de la filosofía un elemento extraño. Si bien es cierto que el establecimiento de los principios lógicos básicos se asume desde el poema de Parménides, lo que sucede en el caso platónico es por completo distinto. Como se sabe, en su célebre poema, Parménides entrelaza pensamiento racional y fuerza emotiva produciendo la explicitación de los principios lógicos que prescriben lo que puede pensarse sobre el ser. En la efectuación pura del poema, la lógica clásica

242 Cfr. *República*, 510b; 527a.

parece dar sus primeros pasos en el marco de una lengua cara a la pedagogía poética griega del siglo VI y V a.C. Se intuye allí un equilibrio, una tensión compleja e irresoluble que anuncia el despuntar del carácter racional de la filosofía griega. En Platón, en cambio, la introducción «desde el exterior» de un dispositivo que es diverso del estrictamente filosófico (siendo ello comprendido por el propio Platón), marca ya la pauta de la aparición de una lógica suplementaria, marginal hasta el momento, que viene a disputarle incluso el centro de la escena a un saber cotidiano generalizado en la ciudad de los libres. La independencia de tal lógica, la separabilidad de su funcionamiento respecto del mecanismo situacional (*i.e.* la disputa entre *epistémé* y *doxa*), la alteridad radical que plantea en relación con los dispositivos discursivos hasta entonces conocidos, garantizan la heterogeneidad necesaria para la instalación de un complejo indecible. Cuando Platón, entonces, pone a la dialéctica bajo condición matemática, no hace sino consumir un movimiento de articulación jerárquica. Se ha generado una suerte de introducción forzada, necesariamente violenta, que no agrada ni a filósofos ni a matemáticos: los unos tienden a la contemplación general sin involucrarse –según el paradigma de la *epistémé theoretiké*– en los asuntos cotidianos, los otros son técnicos que nada saben sobre los fundamentos de su saber. La delicada torsión exige una pérdida por parte de ambos, por lo que, en adelante, el filósofo estará supeditado al aprendizaje de una ciencia que no le es propia, deberá seguir su regla y acordarse a ella. No hay otro camino para la verdadera filosofía. Por contrapartida, el matemático encuentra su límite allí donde toma la posta el filósofo pues no sabe, ni podrá saber jamás, lo que opera “detrás” de sus razonamientos dado que su elaboración se sustrae al principio de consistencia que la gobierna. Si se dedicara a evaluar sus presupuestos epistémicos, dejaría de hacer matemáticas; esa es su condena.

He ahí todo un instante de aparición política de lo indecible. Platón cerca el conocimiento de la verdad con la obligatoriedad del conocimiento de los números, las superficies y los volúmenes. Y ante esa novedad, ante lo que en definitiva no es más que su proyecto político-pedagógico, se produce una interrupción instantánea del juicio. Previo a su restablecimiento, se da *de súbito* un momento de inestabilidad que no puede disimularse más que a costo de dar por supuesta la homogeneidad connatural de matemáticas y filosofía. La interrupción del triplete *doxa/tragedia/sofística* es posible precisamente gracias a este hiato mínimo que

moviliza lo dado, introduciendo «desde fuera» lo extraño y obligando a la sustracción del pronunciamiento inmediato. La *apháiresis*, la abstracción que tanto acompaña al pensamiento matemático, significa también eso: sustracción, retiro, eliminación de cualidades sensibles inmediatas. Precisamente es lo que efectúa en un primer momento la intrincación de filosofía y *matema*, y también lo que obliga a la detención y redireccionamiento de la situación. Sin embargo, no todo desemboca ahí. Hay que decir que lo indecible se *decide* en los diálogos. Se solicita una decisión. Del mismo modo que se entra a la Academia, las matemáticas quedan suturadas y fundamentadas retroactivamente por la dialéctica tal y como se esforzará por transmitir la *República*.²⁴³ No obstante ello, la clave está en captar el momento exiguo en que el *matema* surge para desestructurar lo reglado. El «entredós» que media estados de cosas diferentes: uno concreto e histórico, el otro sugerido e ideal. En esa captación se juega la potencia de la indecidibilidad ya no semiológica del *matema*, ni ontológica en un sentido estricto, sino más bien política. La indecidibilidad es el nombre de la implosión de un régimen y su pedido de sustitución en el específico instante que se suspende entre ambos. El *matema* localiza esta indecidibilidad.

4. Una cuarta dimensión pertenece al registro topológico-formal. Se entiende por ello la disposición «espacial» que adquieren las matemáticas en el marco del esquema onto-epistémico de Platón permitiendo capturar algunos de los rasgos característicos de la indecidibilidad del *matema*. Asimismo, depende en igual medida tanto del despliegue del ámbito semiológico iniciado por el recorrido de *lógos*, como del mecanismo político de institución y exclusión propiciado por la propedéutica matemática previa a la *epistème*.

El concepto central aquí es el de *tò metaxý*. La traducción habitual de dicho término es “lo intermedio”: las matemáticas, al igual que (a) el amor [*éros*], (b) la amistad [*philía*], (c) el deseo [*epithymía*] y (d) el filósofo pertenecen a un sitio intermedio que no logra identificarse con las Ideas pero que tampoco puede reducirse a la multiplicidad de lo sensible. Podría decirse que “lo intermedio” se

243 Baste aquí con señalar la articulación en el célebre símil de la línea dividida de *República* 509d y también, en perspectiva genética de la obra platónica, en la secuencia *Diálogos socráticos-Menón-Eutidemo-República*.

define por la errancia, por lo que pueden igualarse ese Amor –hijo de *Poros* y *Penía*, la Carencia y la Abundancia, que siempre desea, que nunca deja de moverse, que jamás alcanza la completitud– con el filósofo que busca la eternidad de la Idea pero que no encuentra en él mismo la plenitud que le otorga su objeto de deseo: el filósofo es un hombre, un alma caída, un muerto en la ciudad. *Metaxý* resulta entonces que articula y reúne sobre sí dos aspectos radicalmente diversos. Así lo pretende indicar Aristóteles en su crítica a la concepción matemática que lee en Platón: “Y hay que investigar también necesariamente lo siguiente, si hay que afirmar que sólo hay sustancias sensibles o también hay otras aparte de estas y si es único o son muchos los géneros de sustancias, por ejemplo tal cual sostienen quienes hacen las especies y las cosas matemáticas como intermedias entre éstas y las cosas sensibles”²⁴⁴. *Tò metaxý* es menos una particularización de objetos que poseerían la propiedad de “ser intermedios” que la palabra que designa un gesto, un movimiento de introducción en medio de dos instancias. Por eso Platón lo utiliza para calificar a la *diánoia*.²⁴⁵

Existe un significado a menudo olvidado de *tò metaxý*, mucho menos frecuente, y es el que podría traducirse por “durante” o “mientras tanto” que abre un segundo sentido –temporal éste– labrador de un horizonte insospechado en la cuestión de la indecidibilidad. De una manera evidente, la noción de intermediación hasta aquí trabajada obedece a un mapeo topológico y la dirección del análisis está dado por la localización de las matemáticas en función de la ubicación del par dialéctica/creencia y su aparición como defecto respecto de la una y exceso respecto de la otra. Hay allí una delimitación del espacio propio que le pertenece al matemático. El espacio y el tiempo organizan *a priori* series diferentes: al espacio le corresponde la coexistencia y copresencia de los elementos componentes mientras que al tiempo le compete la sucesión y la sustitución continua de un elemento por otro. La posibilidad de un sentido temporal de *tò metaxý* abre el horizonte de comprensión global que remite a la simultaneidad: dos o más eventos que se dan en un mismo tiempo y con cierta comunidad de origen. Pero ¿simultaneidad de qué? ¿Qué se efectúa al mismo tiempo? ¿Qué es lo que se da allí, que cosas comparten o incluso componen un

244 Aristóteles, *Metafísica*, 995b13.

245 Platón, *República*, 511.

instante? Si se dijo que el tiempo efectivo depende de la sucesión, la simultaneidad es la anulación exacta del mismo. De ahí que suscribiendo a la serie temporal, si se observa con cuidado, el tiempo quedaría anegado en una espacialización de lo que habita simultáneamente, de lo que construye una coexistencia localizable. Esa es la razón por la cual *tò metaxý* coliga de modo íntimo el campo temporal y espacial de su significación. Indisolubles ambas direcciones, resta indagar qué es lo que indica esta simultaneidad de “lo intermedio”.

Por un lado, el “durante” sostiene la conjunción de dos rasgos extraños entre sí. Al respecto ya se ha mencionado el doble carácter que Aristóteles le asignaba al *matema*. Pero más fundamentalmente el “durante” señala la posibilidad de la concurrencia de dos o más componentes de un complejo. Más aún: señala que esta concurrencia es necesaria e insuperable pues no hay “durante” sin la pluralidad equilibrada en coexistencia inextinguible mientras este se extiende. *Metaxý* obliga pues a la copresencia de los componentes. Reaparece así el origen de indiscernibilidad de todo acontecimiento, tal y como el que se presenta en el corazón de la operación fundamental.

En suma, la indecidibilidad que el *matema* presenta en sus disímiles vertientes es precisamente una muestra de su carácter *metaxý*, como discurso que actualiza sus objetos en cada preferencia, armonía captada de las formas y resuelta en el lenguaje, disrupción política, cada uno a su manera, indica la mutua génesis de dos alternativas, de su advenimiento inesperado y del deseo –infinito– de la decisión. Este deslumbrante cariz de lo “intermedio” es el que recoge retroactivamente, en el texto platónico, el total de la indecidibilidad y lo pone a jugar en una ontología ajustada a una arquitectura metafísica.

4. De la ontología al aparecer, con perspectiva política

4.1. Primeras precisiones sobre la Gran Lógica

La categoría que ordena el pensamiento reciente de Badiou es la de mundo. Sucede –aunque tal vez podría decirse que subsume– al antiguo concepto de

situación; es más amplia y extensa. «Mundo» será un concepto ligado al aparecer de los objetos. Ya no estamos en los asuntos del ser, ya salimos de la ontología pues no era suficiente con ella. Había que sobrepasarla, había que pensar *cómo es que el ser aparece* y se dona en un mundo, cómo se encadenan los hechos y se descarrilan las excepciones.

Badiou consagra *Lógicas de los mundos* a la cuestión del aparecer. Abandona momentáneamente la determinación ontológica de las cosas y se interna en la manera en que adquieren visibilidad en un mundo. Por eso hay diferencias sustanciales entre este libro y su antecedente: en el método, porque a las meditaciones sistemáticas de *El ser y el acontecimiento* se les opone un variopinto de ejemplos particulares que reflejan la complejidad de los mundos; y en el uso de los formalismos, pues el abordaje ontológico de la primera parte era dirigido por un trabajo conceptual y axiomático, contrario al que propone *Lógicas de los mundos* con un estilo más calculista, acomodado en el límite entre la topología y el álgebra. Estamos ante una distinción crucial: por un lado, las matemáticas que tocan el ser; por otro, la lógica que codifica el aparecer.

Ahora bien, tampoco vislumbramos una ruptura. ¿Cuál es la relación entre el ser y el aparecer? Parecería que *Lógicas de los mundos* no es una mera prolongación del primer tomo sino que se monta sobre éste:

Si *Lógicas de los mundos* merece el subtítulo de *El ser y el acontecimiento*, 2, es en la medida en que la travesía de un mundo por una verdad, captada primero en su tipo de ser, se encuentra aquí esta vez objetivada en su aparecer, y su incorporación a un mundo despliega lo verdadero en su consistencia lógica.²⁴⁶

Análogamente, en lo tocante a la operación fundamental, *Lógicas de los mundos* viene acomodarse sobre *El ser y el acontecimiento*, dependiendo, en igual medida tanto de éste como de aquella. Ambos libros están separados por casi veinte años de estudio y por la aparición de algunos otros textos. En particular por el *Breve*

246 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 56.

*tratado de ontología transitoria*²⁴⁷, cuya publicación atestigua la necesidad de abastecerse de un armazón teórico antes de enfrentar la complejidad de *Lógicas*. Podría imaginarse que *El ser y el acontecimiento* nos deja en el umbral de un viaje, al mismo tiempo que nos invita a aventurarnos en él. Badiou ofrecerá este pequeño libro ubicado entre ontología y aparecer a fin de asegurar la travesía. De la misma manera en que la moral provisional ayudaba a Descartes a fortalecer el método de la duda, Badiou avanzará con la ontología transitoria sigilosamente, tan consciente de que se trata de un tránsito como obsesionado por la meta.

Lamará ontología transitoria a “la ontología que se despliega entre la ciencia del ser en tanto que ser, o teoría de lo múltiple puro, y la ciencia del aparecer, o lógica de la consistencia de los universos que efectivamente se presentan”.²⁴⁸ El progreso de esta ontología transitoria depende de un tema recurrente en su filosofía: la superación del giro lingüístico. En el corazón de este giro se encontraba la identificación formal de lógica y matemática, permitida en última instancia por la matematización de la lógica que cultivaran Boole, Frege, Russel y Hilbert.²⁴⁹ Esto tenía dos consecuencias. La primera era que las matemáticas quedaban desprovistas de potencia ontológica al perder su dimensión pensante. Ellas cedían su esencia a un tipo de lenguaje particular, que es la lógica, quedando extenuadas en un mero juego operatorio. Se volvían dependientes, escuálidas, entregando su vocación y su cuerpo a otro discurso. La segunda es que la lógica, para ser el instrumento que constriñe y vacía esa potencia ontológica de las matemáticas, tenía que ser sólo un lenguaje formal. Una colección de símbolos que garantiza la primacía del lenguaje por sobre el mundo. Como las matemáticas quedaban regidas por la lógica y la lógica es sólo una secuencia de letras ordenadas según convenciones, el mundo sucumbía así a la potencia del formalismo mientras se consumaba el giro lingüístico.

Badiou por el contrario se dedicará a elaborar una separación entre matemática

247 Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002.

248 *Ibid.*, p. 9.

249 Cfr. Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*, op. cit., p. 104 y ss. “Sucede, en particular, que el giro lingüístico de la filosofía contemporánea se halla en último término, y en gran medida, regido por una tesis más o menos explícita de identificación de la lógica con las matemáticas. Y respecto de esta tesis, el logicismo de Russell no es más que una forma extrema y no necesaria. Una tesis, por otra parte, facilitada por la íntegra matematización de la lógica. Y una tesis, como ya hemos dicho, de procedencia aristotélica o leibniziana”. (*Ibid.*, p. 104)

y lógica. La matemática es la ontología. Y la lógica será desde ahora algo distinto del lenguaje en el que se escribe la matemática. Ella depende sin embargo de lo matemático porque expresará la *parte observable* de los mundos matemáticamente desplegados, *lo que aparece* en ellos. Será insertada como un régimen que relata las características de un mundo particular, siendo inherente a él. Se monta, como *Lógicas de los mundos* lo hace sobre *El ser y el acontecimiento*, sobre la ontología. Su lugar es *inducido* por la matemática pero no se confunde con ella. La operación fundamental lejos de retraerse, insiste. Y avanza: toma por campo de batalla el aparecer fenoménico, siempre tan esquivo a la lógica y al detalle racional; y lo gobierna. Pero además, deja, cada vez, cada vez más, sin aliento al poema como forma de acceso privilegiado al ser, recortándole incluso la posibilidad de develar los grados y matices en que lo múltiple se nos ofrece. El poema, a esta altura, aún si es reconocido como condición, ha cedido por completo ante el *matema* en lo concerniente al ingreso a lo real, tanto como a la opción de la filosofía por un tipo de estilo, retórico, modélico y expositivo.

¿Mediante qué recurso redefinir, entonces, la relación entre lógica y matemáticas? El filósofo encontrará en la *teoría de las categorías*²⁵⁰, cuya construcción se liga al concepto de *topos* o de «universo», un nuevo estilo para la presentación matemática de la lógica: “Puedo decir que, al colocar a la filosofía bajo las condiciones estipuladas por la teoría de los *topoi*, he podido, después de mucho tiempo de vagabundeo o de abstención, resolver, al menos parcialmente, mi problema”²⁵¹, comentaba en el *Breve Tratado*.

Esta teoría deja establecido que la lógica es una dimensión local de los universos posibles de la matemática. Los teoremas allí contemplados deberían poseer la estructura siguiente: si un universo tiene tal característica ontológica – matemática–, se indica en él tal o cual característica lógica. La teoría de las categorías nos propone una *descripción* de esos universos posibles: asevera que a

250 La teoría de las categorías constituye una de las ramas con pretensión fundacional más abstractas de la matemática contemporánea. Fue introducida en topología algebraica por Eilenberg y MacLane a mediados del siglo pasado y consiste, sintéticamente, en pensar *de manera matemática* la esencia de una clase de «objetos» matemáticos, buscando lo que vincula a estos objetos y los vuelve una clase. Las categorías elaboran invariantes de estructura, aplicaciones constantes de ciertos objetos matemáticos que suelen llamarse *morfismos*. Las categorías pueden también relacionarse entre sí a través de *funtores*, que son una especie de función trazada entre dos universos categoriales.

251 *Ibid.*, p. 107.

cada universo le corresponde una lógica interna con sus rasgos distintivos. *Dado* un universo, pensamos sus matices y gradaciones.

Badiou encontraba en el *Breve Tratado*, a través de la asignación de nuevas funciones tanto a la lógica como a las matemáticas, la herramienta que le permitiría construir más adelante toda una lógica del aparecer. Es una consecuencia de la operación fundamental, pero una de no fácil hallazgo. Es, en ese sentido, una profundización de una dirección elegida de antemano pero en favor de unas derivaciones mucho más potentes y amplias. Acertaba ya allí con que esa lógica del aparecer se abocaría a la *localización* de un ser, de su forma de mostrarse *ahí*, en un rincón del mundo. El emplazamiento de un ente será siempre local y situado. Un ente puede hacer valer su entidad sólo porque aparece *en un mundo*.

Sobrepasada la tarea preliminar de este pequeño libro orientador, llega *Lógicas de los mundos* y el *Segundo manifiesto por la filosofía*. Allí, el concepto de mundo –y su correlativo de aparecer– son desplegados hasta sus últimas consecuencias. La tarea de *Lógicas* es pensar el ser-ahí de una multiplicidad. Y para ello había que arrancar la lógica de la constricción del mero formalismo y de la predicación, de eso que Badiou designa como «pequeña lógica»: una gramática de los enunciados correctos escoltada por una teoría de la deducción y por una sistemática de las interpretaciones. La pequeña lógica, como se puede prever, es sólo uno de los casos particulares de la Gran Lógica, una región muy acotada de lo que presupone una completa lógica del aparecer. Ella nos quiere hacer pensar que no hay pensamiento lógico más allá de ciertos símbolos encadenados correctamente; es la lógica de la que disponíamos antes del *Breve Tratado* badiouano.

En un sentido totalmente distinto, la Gran Lógica posee como objetivo principal desarrollar una teoría del ser-ahí que alcance a dar cuenta primeramente de tres asuntos –lo *trascendental*, el *objeto* y la *relación*– para luego organizarlos en función del *cambio*. La pregunta fundamental que pretende responder la Gran Lógica es cómo es posible el cambio en el ámbito del aparecer. Como sucedía con aquella identificación de ontología y matemáticas que sustraía el lenguaje de los matemáticos de su hermética ensoñación sintáctica y los enfrentaba con su verdad, la declaración de la existencia de una Gran Lógica, tuerce la comprensión habitual que se posee de la lógica para extraer lo que ella tiene para decir sobre el aparecer.

Aparecer no es, al modo de Kant o Husserl, hacerlo ante una constitución

subjetiva o una conciencia intencional. Ya sabemos que para Badiou el sujeto es lo que arriba último –junto con un acontecimiento– y no lo que precede a toda experiencia, por lo que el aparecer, lejos de estar ligado a ella, es algo mucho más simple: la certeza de que un múltiple, más allá su determinación ontológica, *está ahí*. Y como tal, se vuelve localizable.

4.2. Un múltiple aparece

Cuando un múltiple es tematizado desde la óptica de su identidad consigo mismo –y de su grado de similitud con otros–, se lo nombrará como un ente. Badiou introduce esta distinción a fin de no mezclar el aparecer de un múltiple con su puro ser. Y un mundo será simplemente el múltiple que alberga las operaciones de medición de identidades y diferencias de los entes que lo componen. La lógica del aparecer incluye algo del orden del matiz, de la perspectiva, de la atenuación. Lo que quiere decir también que el-ser-en-tanto-ser no prescribe todo el ser-ahí de un múltiple, no exige que aparezca de tal o cual manera.

El aparecer dependerá de lo que Badiou califica como «organización trascendental».²⁵² Ésta no es un sujeto sino una parte misma de ese mundo. Lo primero que hay que leer en la Gran Lógica es que un mundo se muestra gracias a un campo impersonal denominado trascendental. Éste es un operador encargado de medir los grados de identidad y diferencia entre un ser-ahí –un ente– y otros entes, proponiendo de ese modo una escala, una gradación, que evalúa el aparecer de algo en un mundo específico cuyas “identificaciones y relaciones son siempre locales”²⁵³. Por lo pronto, cada mundo tiene un trascendental y dos mundos compuestos por las mismas cosas pueden ser completamente diferentes si poseen trascendentales distintos. El aparecer consiste en evidenciar relaciones y no en determinar elementos; la lógica es una teoría formal de las relaciones. Por eso lo que mide un trascendental no es la intensidad de aparecer de un ente aislado sino la diferencia de aparecer entre dos o más entes.

252 Se puede ampliar esta breve exposición con los libros II, III y IV de *Lógicas de los mundos*. En particular, las respectivas primeras secciones de cada uno de estos libros se dedican a desarrollar rigurosamente los conceptos que aquí presento.

253 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op.cit., p. 134.

Llamaremos “aparecer” a aquello que, de un múltiple matemático, es capturado en una red relacional situada (en un mundo), de modo tal que ese múltiple adviene al ser-ahí, o al estatuto de ente-en-un-mundo. Es entonces posible decir que ese ente es más o menos diferente de otro ente que pertenece al mismo mundo. Llamamos “trascendental” al conjunto operatorio que permite darle sentido al “más o menos” de las identidades y de las diferencias, en un mundo determinado.²⁵⁴

Un trascendental es una sección del mundo que tiene por función atribuir valores de aparecer a lo que hay. Para ello, debe contar con una estructura que ordene dichos valores, albergando en su interior un máximo y un mínimo. Basta para conformar una lógica del aparecer la simple convergencia de tres elementos: un grado mínimo de aparición, la posibilidad de combinar los valores de aparición de dos o más múltiples y, por último, la capacidad de sintetizar globalmente los valores de aparición de una cantidad cualquiera de múltiples. Con eso ya tenemos nuestra escala. Por lo demás, que el trascendental esté incluido en el mundo es lo que garantiza la inmanencia mundana del aparecer. Eso quiere decir que nos hallamos cada vez ante la lógica de un mundo particular, diferente de las demás y plenamente contenida por el propio mundo.

¿Cómo logra medir el trascendental la intensidad de aparecer de un ente en un mundo? Asigna, a través de lo que Badiou llama una *función de identidad*, uno de sus valores a dos elementos de un múltiple en virtud de cuánto “más” o “menos” se parecen en ese mundo. Si esos dos elementos son completamente distintos, se dirá que su grado de identidad es mínimo. Si es el más alto que posee el trascendental será, en cambio, máximo. El valor que adquiere la función de identidad cuando es aplicada a un solo elemento es designado «existencia»; ella nombra el grado de identidad de una cosa consigo misma.

Un trascendental puede descubrir también el grado de aparición de una parte del mundo –por gigantesca que sea. Eso quiere decir que hay un grado de aparecer que encierra, siendo el más pequeño que lo hace, a los grados de aparecer de los múltiples que constituyen esa parte. Permite asimismo conocer lo que hay de común

254 *Ibid.*, p. 140.

entre dos entes (dados dos grados de intensidad, existe un tercero que es simultáneamente “el más cercano” a los dos), establecer una medida del grado de vinculación entre dos seres-ahí –su «dependencia»–, o hallar un ente que sea el reverso de otro (que sea, dentro de los que no tienen nada en común con el ente en cuestión, el que mayor grado de aparecer muestra).

Ciertamente, hay muchas sutilezas en el examen de las lógicas. Los detalles que comporta no representan, sin embargo, mayores limitaciones para comprenderla: sólo a través de un tranquilo seguimiento de los razonamientos lógicos surgirá la riqueza de un mundo. Las divisiones restantes de la Gran Lógica – los objetos y las relaciones– abren paso a esa abundancia del aparecer.

Badiou decreta que un objeto es una multiplicidad cuyas partes elementales son *todas* prescritas por la ontología. Este objeto no supone ningún sujeto y es, al decir del filósofo, el momento de lo Uno de la Gran Lógica, pues “hay que entender por objeto lo que cuenta por uno en el aparecer, o lo que autoriza a hablar de ese ser-ahí como el que es, inflexiblemente «él mismo»”.²⁵⁵ Parece una intuición sencilla. No obstante, hay algo que se juega hondamente en ella y es el vínculo positivo del aparecer con el ser. Badiou va a decidir que el aparecer queda excluido de lo virtual y constreñido a arraigarse, siempre, en algún punto de la composición ontológica *actual*. Ésta es una decisión especulativa, no deducible. Que el aparecer esté indefectiblemente ligado al ser es una «exigencia materialista». Para satisfacerla, complementará la definición de objeto con una teoría de las partes más pequeñas de un mundo: los átomos de aparecer. Se trata de los componentes básicos de todo objeto, de su tope inferior. En ellos se apoya el principio fundamental del materialismo –«todo átomo de aparecer es real»– indicando que, en el nivel más bajo, un átomo de aparecer de un objeto se identifica con un «átomo real» prescrito por un elemento del múltiple que soporta a dicho objeto. Un «átomo real» no es otra cosa que una parte indescomponible de un objeto donde el ser y el aparecer se encuentran. Podríamos ponerlo así: en el punto mínimo de la existencia, el ser y el aparecer se funden; un elemento real de un múltiple prescribe un átomo de aparecer.²⁵⁶ Por lo demás, es lo que garantiza, desde el punto de vista intrasistémico, la posibilidad de atribuirle también a *Lógica de los mundos* la

255 *Ibid.*, p. 221.

256 *Cfr.* Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, *op. cit.*, pp. 246-250.

operación fundamental. Por ejemplo, en el mundo consistente en un estadio de básquetbol repleto, el grupo de los simpatizantes del equipo rojo será un objeto de ese mundo puesto que no sólo es reconocible –gracias a la indexación trascendental del mundo– sino porque la caracterización del grupo entero es posible gracias a un individuo de ese grupo. Hay un simpatizante que encarna del modo más ajustado – por su atuendo, por sus cánticos, por su conocimiento de la historia del equipo– el hecho de “ser simpatizante del equipo rojo”. Él es el paradigma que reúne a todos los “simpatizantes del equipo rojo”. Cuando todos los átomos de aparecer de un múltiple son reales, tenemos un objeto. Los bosques, los grupos políticos, las plazas públicas, también son objetos. No se trata de esencias ni de cosas provistas de contornos definidos. Pero tampoco de una mera invención: el postulado del materialismo hace que los objetos posean una suerte de anclaje en el ser que los vuelve pesados y palpables. Es verdaderamente fundacional. Vincula de forma estructural las dos tomos de *El ser y el acontecimiento* al anudar el ser y el aparecer bajo el sello de lo Uno, fijando también la relación de encastre entre matemáticas y lógica.

Badiou escribe otro capítulo en la larga tradición materialista. No aquélla burda que confunde todo lo que hay con la resistencia física de las cosas, sino una que recupera la certeza de que el universo es algo concreto y consistente, pensable pero fuera de toda abstracción artificial. Una que sólo pretende la búsqueda atea de sus leyes y excepciones. Los atomistas griegos, y también toda esa contra-ilustración que levantaron algunos hombres como Luciano, Marcial, Cátulo, Poggio, Arentino o Maquiavelo, ensayaron este programa aún inacabado que sigue hasta Marx y Althusser.

4.3. Determinación relacional de un mundo

Ya con los objetos en el mundo, sobrevienen sus posibles relaciones. Una relación entre objetos depende de la verificación de que ese mundo está clausurado, lo que significa que no se puede salir de él por más repetidas que estén las operaciones con las que cuenta ese mundo. Todo mundo contiene recorridos incontables, trillados o distintos, en varios sentidos y direcciones, pero siempre de un

modo interno e insuperable. Las relaciones otorgan densidad a un mundo, lo consolidan. El mundo “universidad pública en la Argentina actual” está resguardado por relaciones pedagógicas, administrativas, laborales, políticas. Los estudiantes se definen por una relación con los docentes, el Estado y la sociedad misma de la que forman parte que los pone en lugar de recepción, acumulación y producción del conocimiento; los docentes y los no docentes, por su parte, tienen una relación de dependencia económica con el Estado y de responsabilidad ante la sociedad y los estudiantes; los egresados una relación siempre oscilante entre la caída fuera del mundo y la inserción a través de la investigación, la docencia, la militancia *intra* y *extra*universitaria o la extensión. Hay muchas ligaduras en ése y en cada mundo, anudando objetos que se reflejan entre sí, se amparan y enlazan unos con otros. En ese sentido, una relación no crea ninguna existencia, sólo preserva la estructura del aparecer y su definición depende estrictamente de aquella de los objetos, por lo que es una categoría secundaria y sin incidencia frontal en la construcción de un mundo. Nunca es acontecimental sino más bien conservadora: ella cuida la estructura del trascendental del mundo.

Del hecho de que un mundo esté clausurado, se deduce que es lógicamente completo o, lo que es lo mismo, que toda relación es perceptible desde cualquier punto de ese mundo. Este es el segundo postulado del materialismo. Cualquier relación es legible desde un objeto cualquiera del mundo, de tal manera que esa observación sea, a su vez, observable desde otro punto de la relación.²⁵⁷ Todo punto de vista queda contenido en el mundo.

La Gran Lógica es una reflexión sobre la localización. Un mundo se diversifica así en mapas, redes, lugares, intersecciones; todo lo cual se dirige a configurar algo más que una retórica del espacio. El seminario que derivó en la publicación de *Lógicas de los mundos*, cuyo nombre, con clara reminiscencia kantiana, era “Orientarse en el pensamiento, orientarse en la existencia”, apuntaba secretamente a destronar a Heidegger. En la correspondencia originaria que el germano notaba entre ser y tiempo, el espacio quedaba bajo el predominio de una temporalidad fundamental. Develarla para Heidegger era también denunciar que los sitios y los parajes se habían convertido en meros lugares, que el orbe entero se había transformado en un mundo natural. En todos los casos en donde el espacio se

257 Cfr. Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., pp. 347-357.

insinuaba en su obra, el análisis lograba reconducirlo hacia su constitución ontológica temporal.

Tanto en la ontología como en la lógica badiouana florece por el contrario una experiencia del espacio. Todo lo que hay está ahí dispuesto, enfrentándonos. Y lo que no lo está, es precisamente el acontecimiento, es decir la figura de un tiempo imposible ubicado siempre entre pasado y futuro. Sabemos que el acontecimiento era eso que se desvanecía en cuanto se hacía notar, lo que lo confinaba a ser una división entre lo que *ya fue* y lo que *aún no es*. Era lo que se resistía a quedar paralizado en la pura visibilidad.

No hay reducción del tiempo al espacio en Badiou, sino trabajo sobre el espacio a partir de la retirada del tiempo. ¿Cómo se produce esta retirada? Mediante la instalación de un presente continuo en el que no hay sucesión, en el que no hay antes ni después, en el que el tiempo no pasa. Recordemos que un sujeto fiel era quien pretendía instaurar un nuevo presente luego del trastorno acontecimental. Entonces, el acontecimiento se torna la marca en el espacio de un tiempo en retirada. Quedará señalado en el espacio de mil maneras: en el arado de los campos, en la arquitectura de una época, en los libros, en los muros derribados por la multitud. Es un rasguño que abre paso a lo eterno.

El transcurso del tiempo es un hecho irremediable, pero eso no destruye la certeza de que lo que hay en el mundo depende de su existencia localizada. Y esto le compete tanto a la ontología matemática como a la lógica del aparecer, que son pleno espacio. En cualquier instancia de la especulación badiouana, el tiempo es dirigido hacia su mostración espacial. “La lógica del aparecer es topológica”²⁵⁸, sanciona Badiou, y en simultáneo verifica que “la transición entre lo ontológico y lo lógico se vuelve visible cuando se consideran los puntos de un mundo. Por eso los puntos son, metafóricamente, índices de una decisión del pensamiento. Esa decisión anónima opera en la cesura de la palabra onto-logía. Hace aparecer lo que está en el entretejido de una lógica. O también: indica la topología latente del ser”.²⁵⁹ El espacio subyace a todo ente en un mundo.

Como cada cosa, cada relampagueo –por mínimo que sea– acaba por configurar una cartografía posible. Un mundo es la superposición infinita de planos y

258 *Ibid.*, p. 486.

259 *Ibid.*, p. 453.

dibujos. Un mapa, lejos de representarlo, es una de sus capas fundacionales. El espacio reina. Badiou olvida a Heidegger para olvidar la tragedia del tiempo, la putrefacción y el ser-para-la-muerte. Badiou sigue buscando salir de Heidegger: borrar el poema, aún cuando no lo diga. En ese trayecto, el espaciamiento resuena persistentemente.²⁶⁰

Sin embargo, en este espacio que conforma el aparecer aún no tenemos lugar para lo que no es objeto ni relación ¿Qué ocurre con lo ausente de la Gran Lógica, con aquello que no se puede captar con el trascendental? Badiou quiere pensar el cambio una vez asegurado de que la Gran Lógica alcanza para describir el aparecer estático de un mundo. Como es previsible, hará depender el cambio de la noción de acontecimiento.

4.4. Tenor de la potencia del inexistente

Habíamos visto que gracias a la indexación trascendental podemos determinar el nivel de aparecer de un múltiple como máximo. También es posible, no obstante, que ese grado sea tan bajo que se trate de un «inexistente». Este concepto es crítico: “La teoría de lo inexistente es muy importante: que haya un inexistente comanda en efecto que un acontecimiento pueda sobrevenir y desorganizar localmente la relación entre los múltiples de un mundo y la legislación trascendental de sus identidades y diferencias inmanentes”.²⁶¹ Un inexistente es un elemento cuya intensidad de aparecer es la más baja que puede otorgar el trascendental. Badiou recurre aquí al ejemplo clásico del proletariado. Incluso dotado de ser económico y social, el proletariado no *existe* políticamente, no aparece como tal en el mundo político, se sustrae en una primera instancia al aparecer.

260 Quizás, aprendiendo de su condición matemática, la misma filosofía no sea más que la plasmación espacial del tiempo. Este desplazamiento es paralelo al que se produce con el vacío y es producto, luego de la operación fundamental, del encuentro originario *matema/filosofía*. Ella absorbe las verdades que los procedimientos genéricos producen para fijarlas, gélidas, en un lugar aglutinante. Ya desde su comienzo platónico la filosofía intentaba cristalizar en el cielo –*topos noétos*– el aspecto atemporal de las cosas. Una Idea no era más que este acto de captación que detiene el devenir. La filosofía sería de este modo la lectura de un presente disparado por un acontecimiento: una expedición hacia la eternidad. Y el presente, cuando no es más que pura estática, es precisamente lo eterno. Si estas verdades son agrupadas –pensadas en su composibilidad– es porque comparten un lugar a salvo de la corrupción y el desgaste. Badiou, otra vez, es el protector de la Idea.

261 Badiou, A. *Second Manifeste pour la philosophie*, op.cit., p. 71. [La traducción es mía]

Hay un paso más en esta teoría, algo que Badiou nombra como «teorema metafísico». Teorema, en la medida en que puede demostrarse a partir de la lógica de la que disponemos en el aparecer; metafísico, porque liga el aparecer de un múltiple con la *no-aparición* de un elemento de ese múltiple, pero también porque está bajo condición del principio fundamental del materialismo que ya enunciamos. Este teorema dice que si una multiplicidad aparece en un mundo, un elemento suyo y solo uno, es un inexistente del mundo. Así, todo mundo está listo para que un acontecimiento se produzca en su interior.

El esquema ontológico y lógico de Badiou siempre acaba por afrontar dos bloques divididos por el intersticio del acontecimiento. El primero examina las características de lo que hay y cómo aparece. El segundo es exactamente posterior a la efectuación de un acontecimiento y se dedica a describir cómo éste afecta a un mundo. Este bloque piensa el cambio. Aquellos fuertes y radicales, pero también los suaves y aparentes. Es una voluntad transformadora la que se sublima en los libros de Badiou. Ni la inmovilidad del matemático ser-en-tanto-ser, ni la lógica del aparecer nos brindan el cambio verdadero. Ya fuera de la Gran Lógica –en analogía con aquella exclusión del acontecimiento que formulaba la ontología–, nos entregamos a pensar qué fuera la subversión de un mundo sólo compuesto de objetos y relaciones.

Poco importan las meras *modificaciones*. No responden al cambio real porque están presupuestas en el aparecer de los objetos; ellos asumen las variaciones en el tiempo y en el espacio. Una flor o una escultura localizables en un mundo encierran en este momento su breve historia, como dato esencial de su ser-ahí actual. El objeto absorbe estas modificaciones que lo inscriben en el tiempo del mundo, que lo hacen aparecer como tal. La modificación “es la parte del devenir constitutiva de todo ser-ahí”.²⁶²

El cambio verdadero depende, a la inversa, de una excepción. Pero no cualquier tipo de excepción. Una que no sólo interrumpa un régimen de aparecer. ¿En qué está pensando Badiou? En una perversión simultánea del ser y del aparecer. El término excepcional debería poseer la capacidad de trastocar a la vez la regulación ontológica y la descripción fenoménica del mundo donde se presenta el cambio, incluso mixturándolas y volviendo por un instante obsoleta su distinción.

262 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op.cit., p. 400.

Es necesario que un múltiple, habitual soporte de los objetos, intente adquirir él mismo la objetividad, que aspire a aparecer gracias a su propia indexación trascendental. Un múltiple que aparezca sin cumplir más reglas que su propia ley: autónomo, apátrida, irreverente. Su carácter paradójico reside en que, por un lado, es objetivado por la indexación trascendental de sus elementos pero, por otro, se objetiva a sí mismo, pues está contado dentro de sus propios elementos. Badiou llamará a este ente «sitio», introduciendo un giro sustancial respecto de *El ser y el acontecimiento*. Identificará sitio y multiplicidad acontecimental –que antes eran conceptos separados– para evadir la conflictiva dialéctica entre estructura e historicidad.

Un sitio es un ser al que le ocurre existir por sí mismo. Él se cuenta a sí mismo en su propio aparecer; se comporta con su ser igual que con sus elementos. Dado que se manifiesta como un múltiple acontecimental, se autopertenece, violando así las reglas del ser, pero también anulando transitoriamente la diferencia entre ser y ser-ahí. Su existencia es efímera como el sueño de una sombra. Su precariedad es suprema. Badiou escoge para ilustrarlo el ejemplo del 18 de marzo de 1871, jornada que dio inicio a lo que se autoproclamó “Comuna de París”. Allí, lo que se hace oír es “la aparición del ser-obrero en el espacio de la capacidad política y gubernamental. [...] El 18 de marzo es un sitio por el hecho de que, además de todo lo que aparece en él bajo el evasivo trascendental del mundo «París en la primavera de 1871», aparece él mismo, en tanto inicio fulminante, y totalmente imprevisible, por una ruptura (todavía, es verdad, sin concepto) con aquello mismo que norma su aparición”.²⁶³

Nada indica el valor de existencia del sitio. Todo podría quedar reducido a una simple modificación. Para Badiou, un sitio que no existe máximamente es un simple *hecho*, ontológicamente supernumerario, pero existencialmente pobre. Para que un acontecimiento pueda advenir al régimen de aparecer, es necesario que un sitio posea intensidad máxima. Y el sitio así dotado de existencia es una *singularidad*.

Tenemos tres formas del cambio: la *modificación*, el *hecho* y la *singularidad*. Cuando las consecuencias que se extraen del sitio se vinculan fuertemente con los otros elementos del objeto que lo ha presentado, estamos ante una singularidad fuerte o acontecimiento. Si en cambio ese vínculo es intermitente, nos hallamos

263 *Ibid.*, p. 405.

frente a una singularidad débil. Toda la fuerza de una singularidad reside en la capacidad de hacer existir a sus consecuencias. Por eso un acontecimiento será un sitio con el poder de llevar al máximo el valor de la relación entre un inexistente – cuyo valor es mínimo– y el valor máximo que ya poseía el sitio. Sacar al inexistente de la inexistencia gracias al valor máximo del sitio, eso hace el acontecimiento. Este acto, que Badiou designa como “acarreamiento”, posee existencia también máxima. Y cuando la aceleración de la inexistencia hacia la existencia se produce, algo del aparecer, una pequeña porción o un dato, es destruido. Donde se advierte la llegada de un inexistente, se destruye lo que lo confinaba a la inexistencia. El mundo cambiará; el cambio ha atravesado furtivamente un mundo:

Cuando el mundo se encanta violentamente por las consecuencias absolutas de una paradoja del ser, todo el aparecer, amenazado por la destrucción local de una evaluación habitual, debe reconstituir una distribución diferente de lo que existe y de lo que no existe. Bajo el impulso que el ser ejerce sobre su aparecer, no puede advenir al mundo sino la chance, existencia y destrucción mezcladas, de otro mundo. De ese otro mundo el sujeto, insertado en la huella de lo que advino, es en lo sucesivo el príncipe, eternamente.²⁶⁴

Hagamos una crónica del mundo “Córdoba capital en mayo de 1969” para clarificar el funcionamiento de estos conceptos. Nos hallamos ante una ciudad cuya intensa actividad gremial y popular se ve continuamente asediada y en algunos casos sabotada por la dictadura de Onganía y sus representantes locales. El ministro de economía Krieger Vasena, ligado a organismos internacionales de crédito, profundiza las medidas liberales mientras el descontento de los trabajadores crece. Se habían congelado los convenios colectivos de trabajo. El sindicato de Luz y Fuerza mantenía un abierto enfrentamiento con el gobierno cordobés a causa de la privatización parcial de la empresa provincial de energía eléctrica, a la vez que entre metalúrgicos y transportistas también reinaba la irritación por los bajos salarios, las suspensiones y la persecución política. En una misma jornada se suprimió el sábado

264 *Ibid.*, p. 421.

inglés y se aumentó el boleto del transporte público. Entretanto, el Gobierno cordobés había suspendido sobre la hora una asamblea de *Smata*, que condujo a un fuerte choque entre obreros y fuerzas represivas y culminó en un paro total.

El día 15, a raíz de un problema suscitado en el comedor universitario de Corrientes, muere un estudiante y de inmediato son convocadas numerosas jornadas de protesta en repudio. El 22, Rosario es declarada Zona de Emergencia por las reiteradas manifestaciones que se extenderán hasta el 28 y serán conocidas como “El rosariozo”. El 23, los estudiantes, solidarizados con la lucha obrera, ocupan violentamente el barrio Clínicas y las universidades también se hacen eco de los reclamos, ante lo cual intervienen la gendarmería y la policía Federal. Agustín Tosco –dirigente combativo de Luz y Fuerza– participa mientras tanto en un caldeado acto en la Universidad Católica. El lunes 26 observamos asambleas por cátedras, reuniones masivas donde las bases estudiantiles se organizan. Todo está por suceder; la ciudad casi no duerme y el aire nervioso está cargado de sospechas y aun de confianza.

Finalmente, llega el 29 de mayo. La CGT había programado un acto en Plaza Vélez Sársfield. A media mañana comienza el abandono de los lugares de trabajo para asistir a la concentración. Las columnas se dirigen al centro lentamente y la vigilancia policial se empieza a hacer notar.

Un mundo, con un trascendental propio que mide la intensidad de aparecer de algunos objetos y relaciones. Tenemos a los trabajadores de Luz y Fuerza arribando desde el norte, los estudiantes –concentrados en el barrio de Alberdi y en el paseo Sobremonte– llegan desde el este, los mecánicos desde el sur y, desde el oeste, se acercan los metalúrgicos. Son grupos políticos identificables porque poseen indicios colectivos. Sus integrantes se cohesionan detrás de reivindicaciones específicas, los une cierto saber y cierta camaradería de trabajo, también compartir el espacio de la fábrica o poseer igual rango salarial. Está asimismo la policía que, representando el poder estatal, sigue de cerca cada movimiento y empieza a vallar el casco céntrico y las zonas que se prevén conflictivas. Completan la escena algunos comerciantes y grupúsculos de ciudadanos, algunos reaccionarios y otros dispuestos a colaborar con las grandes movilizaciones.

Hay uno de los manifestantes que caracteriza del modo más adecuado el espíritu del grupo. Como vimos, cada objeto posee átomos de aparecer que

pertenecen al plano ontológico. Todo grupo que aparece en ese trazado de las marchas se liga efectivamente a una dimensión actual del ser. Las columnas, con sus respectivos nombres y rasgos peculiares, *son*, y aparecen a su vez con una intensidad considerable en relación con otras existencias que el trascendental mide.

Se pueden rastrear también innumerables relaciones entre estos objetos. La principal, ejercida entre todos ellos y en ambos sentidos, es la de apoyo logístico y militante. También hay ciudadanos no enrolados que aportan a la lucha de distintos modos: proporcionando armas, información o escondite a los trabajadores organizados, simplemente obstaculizando el trabajo de la policía o sumándose de manera directa a la manifestación. La relación de las masas populares con las fuerzas represivas son de oposición, claro está, pero sumidas en una tensión que involucra la medición de potencia y el análisis estratégico. El enfrentamiento repone sucesivas provocaciones e insultos; la atmósfera se enardece poco a poco. Eso es lo que cohesiona a los objetos-columnas y les otorga visibilidad. Ese antagonismo fija, por lo demás, los espacios ocupados por la policía, sus rediles y bastiones. También define a los ciudadanos en favor o en contra de la movilización, vinculándolos o desconectándolos del movimiento masivo. Sin embargo, ninguna de estas relaciones crea ni modifica el grado de existencia de los objetos que intervienen en ellas.

Recordemos mientras tanto que la constitución de este mundo se hunde en la contingencia pues cada uno de sus objetos poseen, en los múltiples que les subyacen a nivel ontológico, algún elemento inexistente.

En este caso particular, la forma que adquieren los inexistentes del conjunto de las columnas populares es la misma: son los golpeados por el sistema capitalista, los desprovistos de sus derechos básicos, los que contrastan su cuerpo desgastado con las comodidades que gozan los dueños de las empresas y los gobernantes. Podemos darle sin mayores problemas el rótulo de «proletariado». El inexistente general del mundo “Córdoba capital en mayo de 1969” es la capacidad política del proletariado. Arrancados de sus derechos y de lo que por regla debería corresponderles, son los que no tienen voz ni rostro en la alta esfera de las decisiones gubernamentales pero tampoco en el entramado perverso de la economía diaria. Los estudiantes, identificados –a veces materialmente– con el proletariado, actuarán en consecuencia. Su insistencia a plena luz del día hace

tambalea la débil tranquilidad del orden mundano donde el devenir, contenido en la simple modificación, hace su trabajo pacientemente. Y en este trabajo se halla también eso que en el fondo constituye la fragilidad de este inexistente, pues su emergencia, como veremos, aún siendo máxima en algún punto, mientras siga desapareciendo después de esa emergencia maximal, es lo que de algún modo configura el problema esencial del traslado del vacío ontológico fundamental al horizonte político. Y ésta es la consecuencia básica de la operación fundamental, por cuanto lo que acontece es en realidad ese vacío forcluido inicialmente, abrazado en aquella defección del poema en vistas de recostar todo pensamiento -incluida la política- en el matema.

Alcanzamos, de todos modos, el momento crucial donde algo está por suceder. Es inminente. Estamos sin dudas ante un sitio al que podemos llamar “29 de mayo”. No sólo porque es el día en que comenzó ese acontecimiento gigantesco que conocemos como “Cordobazo”, sino porque, en él, se concentra gran parte del mundo en cuestión y también él mismo, tomado como inicio fulminante. Aparece gracias a una ruptura, aún sin nombre, con aquello que reglamenta su aparición. Y es un sitio porque significa en cierto sentido la aparición del ser-proletario en el terreno de la efectividad política. Ocurre que una hora antes de comenzar el acto sindical, se lanza el avance del pueblo. Caen destrozados algunos escaparates comerciales, las barricadas se multiplican y el movimiento gana en extensión mientras la policía -y las mismas conducciones sindicales- comienzan a ser desbordadas. Las sedes de las principales empresas multinacionales son atacadas, el casco céntrico está casi controlado por la insurrección. Es fácil ver ahí cómo lo que surge en el sitio es un sujeto novedoso que no estaba convocado hasta entonces. Proletariado remite aquí a un poder sin precedentes que se apropia de la escena sin mayor autorización que su propia acción política de irrumpir violentamente en el mundo donde se pretendía reducirlo al silencio. El sitio “29 de mayo” puede subvertir las reglas del aparecer -el trascendental- de un mundo otorgándole visibilidad a una parte del ser “29 de mayo”, en cuyo interior yacía desde siempre la posibilidad de la existencia obrera hasta entonces controlada y ocultada por el aparato estatal. Se trata de algo superlativamente nuevo. Incluso los obreros y estudiantes organizados no encuentran puntos de referencia. La columna de *Smata*, por ejemplo, supera sin atenuantes la resistencia policial y excede asimismo a la

conducción sindical. De un momento a otro se ha tomado posesión total de la ciudad y es necesario improvisar formas de sostener la intervención. Se oye, repetida mil veces, murmurada o gritada, la extraña frase “el pueblo ha perdido el miedo”, incluso cuando los muertos se multiplican. Las autoridades gubernamentales reconocen que ya “nadie” tiene el control de la situación. Excepto por los que eran considerados “nadie”. Córdoba es puramente ese “29 de mayo” en el que, bajo el impulso del ser, el aparecer ha invertido las reglas de aparición general, forzando una evaluación trascendental inédita. Pero el sitio, multiplicidad reflexiva donde se suprime la distancia entre ser y ser-ahí, es instantáneo. Se desvanece en cuanto adviene. Funda, obligando a extraer de él todas las consecuencias que sean posibles, en el mismo acto en que desaparece. Es como un cadáver. Aún arrojado sobre la tierra, sigue significando.

El “Cordobazo” es precisamente ese largo intervalo en el cual hay que empezar a desentrañar las consecuencias que acarrea haber tomado el control de la ciudad. El sujeto que se dedica a ello –incrustado en un cuerpo colectivo– es un sujeto fiel. Este cuerpo será el agente de una verdad dedicada a endurecer, contra los intentos de los sujetos reactivos y oscuros, la evanescente voz del acontecimiento.

Lo que queda es indagar cuál es el grado de intensidad con que ha aparecido el sitio. Sabemos que si ese grado es menor que el máximo, estamos ante un hecho. Distinto de la simple modificación, pero sin potencia efectiva de trastornar el mundo. Si el sitio no hubiera producido un entusiasmo generalizado en el pueblo de Córdoba y hubiera acabado siendo algo más que una manifestación programada sin mayor eco que alguna cobertura periodística, nos habríamos encontrado con un hecho. Los mundos están plagados de hechos. Son su regla, por lo que es difícil determinarlos. Muy poco sucede cuando sólo hay un encadenamiento de hechos.

Pero como en este caso el grado de aparecer es igual al máximo, es decir que el sitio se ha presentado a sí mismo de modo absoluto en su propia proyección objetiva, estamos ante una singularidad. Ella afecta, en general, a todos los elementos que formaban parte del objeto en que apareció el sitio. No podemos decir aún que se trate de un acontecimiento pues podría ocurrir que la singularidad no sobrepase, en su poder de cambio, la situación. Digamos que si la revuelta denuncia algunas relaciones de poder y logra algunas conquistas parciales en función de los reclamos de algunos gremios menos aguerridos, estamos ante una singularidad

débil, sin posibilidad de modificar estructuralmente el mundo. Un acontecimiento o singularidad fuerte afecta por el contrario la constitución misma del trascendental mundano haciéndolo explotar desde dentro y obligándolo a reinventarse a partir de sus esquirlas. La eficacia que tenga sobre el trascendental el valor absoluto que adquirió el sitio es lo que nos autoriza a hablar de un acontecimiento, pero más rigurosamente la llegada al mundo del inexistente. Volver absoluta y perdurable la existencia del inexistente es lo que nos hace hablar de un cambio real. Y eso es lo que sucede con el “Cordobazo”: el proletariado –conformado no sólo por aquellos trabajadores cuyas noches cansadas tejían el plan secreto de la sublevación– logró instalarse de una vez y para siempre en la escena política de la ciudad y el país, conformando uno de los hitos irrecusables de la lucha popular por la emancipación. Ciertos sujetos serán los encargados de mantener este nombre en virtud de su capacidad de seguir trastocando el mundo cada vez que una injusta dominación gobierne. Esa cosa quebradiza y a la vez incalculablemente promisorio es la que no cesará de repetirse, siempre de una manera algo opaca, en cada combate, en cada mesa, en cada giro de esquina que recuerde el paso voraz de hombres y mujeres que también sintieron, en aquel pasado, los ecos de sus propios pasos en la conciencia. Así lo recuerda filosóficamente Badiou: “Romper con el empirismo es pensar el acontecimiento como advenida de lo que se sustrae a toda experiencia: lo in-fundado ontológico y la discontinuidad trascendental. Romper con el dogmatismo es disjuntar el acontecimiento de todo dominio de lo Uno. Es sustraerlo a la Vida para devolvérselo a las estrellas”.²⁶⁵ Y esta disyunción atañe en definitiva a la operación fundamental porque muestra, en definitiva, la primera insuficiencia del *matema*. La operación fundamental es básicamente una elección siempre contingente, que apela al *matema* en primera instancia, a la teoría de lo múltiple puro en segunda, para decir que aún en esa firmeza que el *matema* nos ofrece, hay algo que lo quiebra, que lo divide como Uno, y que revela su lado ciego, y es la inconsistencia máxima del acontecimiento.

265 *Ibid.*, p. 430.

IV. CUARTA PARTE. DE POLÍTICA

1. La arista política del (re)comienzo platónico

1.1. La confianza en la actualidad de Platón

En lo que respecta a la operación fundamental, Platón refleja retroactivamente el gesto badiouano mientras y revela en este primer encuentro entre filosofía y matema consecuencias insospechadas y tardíamente recuperadas -algunas, como la indecidibilidad- por el propio Badiou. A su vez, Platón insiste como la llave de la recuperación de una filosofía con estatuto sistemático, no sólo porque él mismo es signo de esa instauración en la filosofía antigua -instauración que se ha insistido en identificar con los albores de la metafísica-, sino porque también revisita a lo largo de su obra los mismos pocos temas, bajo el aspecto de una diversidad enorme de situaciones y de formas de acceso a los mismos. Hay, no obstante, una persistencia más del texto platónico en ese centro medular de la obra de Badiou que hemos denominado operación fundamental y que tiene que ver con las propuestas platónicas acerca de cómo ordenar una ciudad justa. Sin embargo, un paso antes, está la lectura badiouana de esta persistencia. Y eso es lo que nos interesa aquí, para completar la imagen de esa operación platónica tan atávica y de la forma en que ésta se completa en la operación fundamental. Antes que el relevamiento de la política platónica, la asunción badiouana de esa arista política que complementa la arista epistémica de la operación originaria efectuada por el ateniense.

Comencemos con una pequeña viñeta. Se dice que Diógenes el comentador, a propósito del encarcelamiento de Platón en Sicilia, relataba que fue llevado al tribunal y como no se defendía, y estaba pronto a recibir cualquier suerte que le tocara, no lo juzgaron digno de muerte y determinaron venderlo por esclavo.

Con Platón se tiene la certeza de que su persistencia en la historia de la filosofía está menos en lo que dice que en sus omisiones. Está lleno de pliegues. Podemos imaginar lo que hubiera querido decir, pero nos confundiríamos, poniéndonos a

bucear en vano detrás de una revelación que no llegaría jamás. Se trata de un fantasma. Quizás el mismo que alimenta la vieja idea de que existe *un* sentido de su obra, encerrado en un mensaje primitivo que sería, además, transmisible. Gracias a este malentendido, el platonismo ha acabado siendo una enorme maquinaria donde Platón únicamente puede observar en silencio cómo otros se debaten por su nombre.

Para Badiou, en cambio, Platón sirve *sólo* a través de su traslado a otro tiempo, es decir a través de una metáfora. La etimología de metáfora indica que algo es movido de un lugar a otro. En este traslado estamos expuestos al descuido. Desentrañar este riesgo y reconstruir el método utilizado por Badiou para leer a Platón es fundamental porque el ateniense lo es en su obra. Éste oficia de paradigma, al cual todos los frentes aparentemente distintos de su filosofía remiten.

Hay un llamamiento constante, unas veces tácito y otras explícito, donde el método –aún si Badiou no refiere a una cosa así– echa luz sobre ciertos aspectos de su filosofía: la utilización de las matemáticas, la valoración filosófica del arte, el lugar del amor en relación con la verdad y, más profundamente, la forma de pensar la política. Este método aflora como algo enigmático en la filosofía de Badiou. *Si Platón es el filósofo que funda filosóficamente la política, o al menos ésa es su pretensión, podríamos preguntar políticamente por su función en el texto de alguien que pretende refundar la filosofía.*

Contra todo objetivo hermenéutico, la insistencia de Platón en el texto badiouano es signo de la confianza en un dispositivo, en la forma de funcionar que tiene un pensamiento, en sus componentes y las relaciones que los unen. No en el sentido de un esquema total, porque en este diálogo esencialmente dificultoso con Platón no florece sentido alguno, sino la *forma* de una reflexión que se muestra todavía pensable. Eso es un dispositivo: un ordenamiento conceptual susceptible de ser utilizado cuando se desee. Sólo se lo desempolva para ejercer una meditación actual. Para ser honestos, Platón apareció brevemente en la historia de la filosofía y se convirtió en un dios. Duró un segundo, duró el momento que supo que su reinado caería, si creemos que Platón pudo haber adivinado sus propios límites, aquellos que señalaba abiertamente cuando decía en la Carta Séptima que no hay ni habrá obra suya que trate de los temas más importantes.

En el seminario de la *École Normale Supérieure* –cuyo sugerente título era “Para hoy: ¡Platón!”– exponía: “Pienso que el dominio de la temporalidad es un punto esencial de la libertad. [...] «Para hoy» significa una evocación de Platón en nuestro presente, y no de una exposición sistemática del pensamiento de Platón. [...] No hay que olvidar que si Platón puede ser nuestra guía en nuestros tiempos desorientados, es porque él mismo experimentó la desorientación”.²⁶⁶ Un ordenamiento conceptual puede marchar mucho después de producido y acomodarse a una época distinta de aquella que lo concibió. Eso es una *transposición*. Y una transposición lo es siempre de *alguna parte* de un dispositivo elegido entre los infinitos dispositivos posibles.

En primer lugar, decíamos, su presencia en la filosofía de Badiou es una declaración contra el antiplatonismo en boga. Si antaño era indigno no reverenciar a Platón, desde hace tiempo su denostación es signo de buen gusto, ese gusto que Deleuze adhería a toda filosofía. El empleo de Platón como dispositivo, desautorizado y provocativo, persigue revertir estas fuerzas: “enunciar el fin del Fin, de este Fin, viene de nuevo inevitablemente a reabrir la cuestión de Platón. No para restaurar la figura prescriptiva a la que la modernidad quiso sustraerse, sino para examinar si no es otro gesto platónico de donde nuestro porvenir de pensamiento debe sostenerse.”²⁶⁷ Platón es un guardián legendario: no de lo sabio, siempre susceptible de ser rebatido, sino de la institución filosófica, del movimiento por el cual un filósofo se nombra como tal ante los otros. Ese movimiento es también la manía de Badiou. Podríamos decir que aquí comienza la primera decisión de la operación fundamental: antes que el recurso al *matema*, el recurso a Platón, que es quien apeló por primera vez a aquél. Y esto es lo que autoriza, una vez más, la tarea de recensión que llevamos adelante en esta tesis.

Badiou desarma partes del dispositivo, las proyecta y les otorga una nueva configuración. Eso pasa, por ejemplo, en la segunda meditación de *El ser y el acontecimiento*, cuando una de las hipótesis del *Parménides* es utilizada para extraer las consecuencias del no ser de lo Uno. “Si lo uno no es, nada es”, anuncia el epígrafe, anticipando que la empresa de Badiou será un platonismo sin uno. De

266 Pasaje del seminario trianual de Alain Badiou dictado en la ENS, disponible en <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>. La traducción es mía y ha sido tomada de la transcripción de Daniel Fischer.

267 Badiou, A. *Condiciones*, op. cit., p. 57.

ese primer axioma ontológico derivará la necesidad de una teoría de lo múltiple.²⁶⁸ Algo similar ocurre cuando desglosa, a propósito de la invención del Otro en *Lógicas de los mundos*, algunos pasajes del *Sofista* y del *Timeo*.²⁶⁹ Las referencias de este tipo se propagan por todos lados en la obra de Badiou. Platón reaparece en ella casi como aquello que Deleuze y Guattari llamaban un personaje conceptual, ese portavoz de las ideas.²⁷⁰ Los personajes conceptuales, como Platón lo es para Badiou, son los intercesores de una filosofía, sus verdaderos agentes.

El «gesto platónico» se resume en “levantar el acta del final de una edad de los poetas, convocar como vector de la ontología las formas contemporáneas del *matema*, pensar el amor en su función de verdad, inscribir las vías de un comienzo de la política: estos cuatro rasgos son platónicos.”²⁷¹ En esta definición Badiou recurre a un lenguaje lo suficientemente neutro como para que le corresponda por igual al ateniense y a sí mismo; es su forma de ponerse a dialogar con Platón.²⁷²

Badiou observa con cuidado la proscripción platónica de la poesía y valora que haya desenmascarado la complicidad de sofistas y poetas en su compromiso *democratoso*. Allí, de hecho, hallamos la pretensión y el producto inmediato de la operación fundamental. Platón, como vimos, se había visto obligado a separar a los poetas del destino de la ciudad. El relevo entre poema y *matema* es factible porque se trata de discursos esencialmente ligados: ambos eran artes para los griegos. Y la

268 En la línea de la lectura heterodoxa que plantea el proyecto general en el que se enmarca esta tesis doctoral, es posible también “utilizar” otra de las hipótesis fundacionales del *Parménides* para extraer otras consecuencias ontológicas incluso «dentro» del planteo badiouano. Se puede mostrar que existe otra opción a la hora de evaluar las consecuencias para lo múltiple de la adopción de la tesis existencial y predicativa “lo uno no es”. Así, de la tercera hipótesis, se desprenden no sólo dos tipos de multiplicidad (consistente e inconsistente, sino también una cierta predicación de existencia de dichas multiplicidades, que no nos arrojarían, como sostiene Badiou a la tesis “nada es”, sino más bien a una forma de existencia cuyo origen sería lo múltiple mismo y no el vacío. De modo tal que la decisión de configurar una ontología de lo múltiple puro se hallaría ahora como consecuencia de la decisión ontológica de la negación de lo uno y no como una protodecisión, supuesta en la existencia inicial del vacío. Cfr. Platón, *Parménides*, 156d-159e.

Y esto estará en sintonía con lo que presentaremos en el Segundo Apéndice de esta tesis, en relación con una variante posible de la ontología, a partir de la teoría de conjuntos no bien fundados, (NWFS) crucial para obtener una ontología que permita una cierta anticipación del acontecimiento, tan reclamada por una política programática materialista, cuya búsqueda es la que orienta, en el fondo, esta investigación.

269 Cfr. Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op.cit., Introducción al Libro II: Gran Lógica 1, lo trascendental.

270 Cfr. Deleuze, D. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 70.

271 Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*, op. cit., p. 69.

272 Cfr. a propósito de esta idea de diálogo A. J. Bartlett “Plato” en *Alain Badiou. Key Concepts*, (A. J. Bartlett y J. Clemens editores), Reino Unido, Acumen, 2010, pp. 107–116.

discusión es, como hemos insistido en proponer, siempre con Heidegger. Por eso mismo, y con el objetivo puesto en una nueva filosofía, Badiou empezará por recomponer el movimiento platónico (Saqué trozo repetitivo sobre interpret de Hei):

Por mi parte, propongo no una inversión sino *otra* disposición de esas dos vías. Admito de buen grado que el pensamiento absolutamente originario se mueve en la poética y en el dejar-ser del aparecer. Esto queda probado por el carácter inmemorial del poema y de la poesía, y por su sutura establecida, y constante, con el tema de la naturaleza. Pero este carácter inmemorial testimonia en contra del surgimiento acontecimental de la filosofía en Grecia. La ontología propiamente dicha, en tanto figura nativa de la filosofía occidental, no es –ni podría ser– el advenimiento del poema en su intento de nombrar el aparecer, en potencia y esplendor, como venir-a-la luz del ser, o no-latencia. Esto es mucho más antiguo en el tiempo, y mucho más variado respecto de los lugares (China, India, Egipto...). Lo que constituye el acontecimiento griego es, por el contrario, la *segunda* vía, la que piensa el ser sustractivamente, en el modo de un pensamiento ideal o axiomático. La invención propia de los griegos consiste en que el ser puede ser dicho a partir del momento en que una decisión del pensamiento lo sustrae a toda instancia de la presencia. [...] Los griegos no inventaron el poema. Más bien *interrumpieron* el poema con el *matema*.²⁷³

Esta interrupción orienta su *lectura*; dicta la forma de *transponer* a Platón. Y esta es la esencia de la operación fundamental: interrupción axiomática -con su doble cara epistémica y política-, sustracción del ser, incluido su aspecto político. Todo lo cual se cifra en una lectura que Badiou ejerce sobre, Platón. Leer es, según sus orígenes latinos, *escoger*. Platón es elegido para que hable ahora mismo, sin demoras, en el corazón de una filosofía renovada, para clausurar los síntomas románticos pero también para derribar el capital-parlamentarismo. “Para hoy: ¡Platón!”, dice Badiou. En el primer *Manifiesto*, la filosofía debía asumir un «gesto

273 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, op.cit., p. 146.

platónico». El segundo *Manifiesto* confirma que está al orden del día un materialismo platónico, un materialismo de la Idea que será desarrollado con profundidad en *Lógicas de los mundos*.²⁷⁴

1. 2. La raíz profundamente política del gesto platónico

Si la apropiación del gesto pasaba velozmente en lo concerniente a la ciencia, al arte y al amor, en lo tocante a la política se demora un poco. En los párrafos que Badiou le dedica a esa problemática, el contenido de la propuesta platónica para Atenas se desvanece. Ella consiste para Badiou sólo en “inscribir las vías de un comienzo de la política”. Estamos ante una frase que acentúa el imaginario de una tarea lenta, que recién se inicia pero que en ningún caso ofrece un programa predeterminado. La propuesta badiouana es menos precipitada en este plano que en lo referente al poema y al *matema*; está antes de cualquier determinación de contenidos concretos. No dice “la política es tal o cual forma de organizarse; la política es este conjunto de normas jurídicas; la política responde a esta moral”, sino que solamente pide abrir la posibilidad de un nuevo comienzo. De algún modo, con esta precaución, está preludiando su definición de política, que es la que también se nos presenta como insuficiente, en perspectiva con lo que esta tesis pretende siquiera comenzar a explorar. Y es, como puede verse, esencialmente insuficiente: anclada en el pensamiento sustractivo del ser, y centrada en un vacío original que sólo reaparece bajo la forma de inconsistencia máxima del acontecimiento, no puede más que ser estas “vías de recomienzo”. Es otra decisión (y no mucho más que eso) evaluar estas vías como algo fértil y suficiente en el mundo contemporáneo.

Todo esto quiere decir que para Badiou estamos obligados a repensar las condiciones generales de la política desde su despliegue griego y no específicamente el proyecto platónico de fundación estatal. Esa inducción, ese estiramiento del texto antiguo, tiene el nombre preciso de «hipertraducción». Badiou emprendió hace algunos años la tarea de verter la *República* al francés, *aggiornándola*. Primero actualiza el lenguaje de Sócrates, reordena la clasificación canónica de los capítulos, modifica su título –una de las primeras tentativas del

274 Cfr. Badiou, A. *Second Manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009, p. 67. [La traducción es mía]

mismo era el rimbombante “Del comunismo”–, acorta algunos pasajes, extiende otros, juega. Ejercida sobre el diálogo platónico, es una postura general acerca de cómo apropiarse del pasado, pero más específicamente es la cristalización de la actitud de Badiou ante la invención política. Para pensar la política de Badiou, hay que pensar qué hace cuando hipertraduce a Platón.

¿Por qué una traducción? ¿Por qué, una vez asumido que la mirada deberá cernirse sobre Platón, una traducción de la *República*? Badiou dice que el texto de la *República* ha sido academizado porque la traducción ha sido confiada a los helenistas. Y aclara:

No lo digo para criticar a los helenistas, que se han constituido como guardianes de una lengua griega hoy efectivamente amenazada. El resultado es sin embargo que el texto del que disponemos es un texto datado –y no se trata de una fecha situada precisamente en el pasado, sino más bien de una fecha atemporal–, cuyo efecto es una lectura que observa de inmediato que estamos ante la traducción de una lengua antigua. Es de allí de dónde he intentado –no sin dificultades de todo orden– escapar. Por otra parte, no soy el primero en comprometerme en una vía tal concerniente a textos antiguos. En realidad se trata de una tentativa por escapar de lo que Lacan llamaba, en su doctrina de los cuatro discursos, «el discurso de la Universidad».²⁷⁵

Mediante algunas operaciones puntuales, el nuevo texto, menos participante de una circulación académica que de una interrupción literaria en el límite entre la filosofía, la filología y la historia, alcanza su sitio en el sistema de Badiou mientras nos anuncia su concepción de la política.

Hay que ver lo que dice en su seminario. Allí no quiere dirimir si hay una forma de gobierno más adecuada o si existe un candidato mejor que otro para ocupar un cargo presidencial. Eso no es en principio lo que le interesa a la política sino a su

275 Pasaje del seminario trianual de Alain Badiou dictado en la ENS, disponible en <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>. [La traducción es mía]

antagonista, encarnado actualmente por la democracia. La palabra «democracia» organiza hoy eso que Badiou llama la “opinión autoritaria” puesto que está prohibido cuestionarla, dando por sentado que la humanidad aspira a ella sin excepción. El consenso castiga a quien no consensúa. Pero Badiou nota que esa opinión es también la que respalda guerras –“guerras para llevar la democracia a países que no la poseen”–, la que persiste en aquietar las aguas ante una posible irrupción anticapitalista y la que ensalza la figura del Estado como ente supremo. La democracia, encarnada en el régimen estatal, es un instrumento del capital y, por lo tanto, una garantía de la dominación.²⁷⁶

La definición de política que da Badiou, como la que entrega Platón, tiende a separarse de esta opinión generalizada. Ella no puede suscribir a la falsa igualdad –basada solamente en la posibilidad de consumir de los individuos– ni al imperio de la deliberación sin horizontes emancipatorios. La política se presenta, por el contrario, cuando una excepción que rompe con la calma democrática es organizada por y para la igualdad.

Badiou sólo busca resaltar las condiciones necesarias para que esa política –que nada tiene que ver con la administración de recursos– pueda surgir. Eso no implica en ningún caso desligarse de los procesos inmediatos donde las cosas suceden. Hay que pensar e intervenir allí donde estamos, hay que habitar el campo social, deformarlo. México, Polonia, Argelia, Argentina, Venezuela, Egipto, Francia, Grecia, Portugal están constantemente apareciendo en los cursos de Badiou. También las usinas y el campo, las zonas limítrofes y los cercos que en ellas se construyen, las cárceles. Sin embargo, eso no quiere decir tampoco que tengamos que perpetuar las reglas que han sido definidas en esas situaciones. La política es primero la capacidad que tiene un sujeto colectivo de hacer algo en la esfera de lo que es visible por todos. Badiou evita asignarle cualquier contenido, cualquier directiva sobre una forma de organización particular, con el solo objetivo de reactivarla integralmente como aptitud subjetiva. De ahí que la “insuficiencia de la política” que nosotros advertimos en esta tesis es menos una balance político exterior que una consecuencia intrínseca de la definición de política que el propio

276 Cfr. Badiou, A. *Abrégé de métapolitique*, París, Seuil, 1998. Especialmente el “Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie”, pp. 89–108. Hay traducción al español *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Badiou ofrece. Y es eso lo que nosotros sí evaluamos como una deriva directa de la operación fundamental:

La apuesta de *La República* es prescribir un imperativo formal con respecto a un cierto tipo de efectividad, la efectividad política; la intención es determinar aquello a lo que debe conformarse una comunidad política. Es sorprendente que la *Politeia* de la que se trata el diálogo que lleva este título se presenta como más allá de cuatro políticas históricamente experimentadas (de las que recuerdo los nombres: timocracia, democracia, oligarquía, tiranía), ella es supernumeraria con respecto a éstas. ¿Se trata para Platón de un quinto tipo de Estado? Podemos sospechar ya que no será nombrado: no habrá un quinto nombre. En realidad, lo que le interesa a Platón son las disposiciones subjetivas que corresponden a los tipos de Estado. En *La República*, su objetivo es proponer una construcción subjetiva, de donde se pueda eventualmente inferir, en un segundo momento, un nuevo tipo de Estado; se trata de elaborar el sujeto de una verdad política nueva. Si pensamos, a la inversa, que Platón en *La República* efectúa la descripción de un nuevo tipo de Estado (un quinto tipo), la totalidad del diálogo se vuelve, a mi juicio, ilegible, todos los elementos se objetivan y el resultado que se obtiene posee tanto interés como “una cría de caballo bien cuidado” (la expresión es de Lacan). Esta cuestión es *nuestra* cuestión: pues nosotros salimos de un período encarnado en un nuevo tipo de Estado (el Estado socialista). Lenin creía, y no ha cesado de repetirlo, que la cuestión del poder, la cuestión del Estado, es la cuestión ineludible. No es sino hoy, luego de que los *impasses* de los Estados socialistas han devenido manifiestos, que tomamos conciencia de que ése no es un buen acceso.²⁷⁷

277 Pasaje del seminario trianual de Alain Badiou dictado en la ENS, disponible en <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>. [La traducción es mía] *Nota bene*: Los seminarios están en este momento siendo traducidos al castellano por María del Carmen Rodríguez, comenzando en orden cronológico, de modo tal que, antes o después, contaremos con este material editado.

Este es el papel que desempeña en el fondo la recuperación platónica. Badiou encuentra en ella más una intuición que una guía para formar el buen gobierno. Halla la contraseña para reavivar la política donde se ha adormecido. Así como es necesario reanudar la filosofía porque se había decretado su disgregación absoluta, también se impone revertir la retracción de la subjetividad política. Ella ha quedado acaparada por los aparatos de representación: el estado, los partidos, los sondeos y la gestión. Ha sido perfectamente objetivada y por lo tanto regulada. Ahí el recurso a Platón es clave, pues resuelve el siguiente interrogante: ¿Cuál es el punto imposible, cuál es el real impronunciable de la política como capacidad subjetiva? La comunidad. Si Platón fue considerado por muchos como el primer comunista no lo fue tanto por sus ideas sobre la propiedad y el trabajo sino más bien por la idea de una política entendida como potencia colectiva de producir lo nuevo: “Sí, la filosofía es más importante que toda forma histórica del poder, más importante, en consecuencia, que toda “democracia” instalada. Es, hoy en día, mucho más importante que el capital-parlamentarismo, forma obligada de la gestión de los fenómenos en nuestro «Occidente». Por eso, desde Platón, la filosofía está destinada al comunismo. ¿Qué es el comunismo? El nombre político de la disciplina igualitaria de las verdades”.²⁷⁸

La comunidad es el tópico que la política no puede moldear, ni siquiera tocar, porque, en cuanto intenta hacerlo, desaparece. Por eso Badiou dirá con Jean-Luc Nancy que la comunidad es inoperante; con Giorgio Agamben que la comunidad está por venir y, finalmente, con Maurice Blanchot que la comunidad es inconfesable. Todo es tan frágil como una comunidad de los amantes. Secreta y breve. En ese sentido, si la comunidad es el real –el soporte inconsciente e inmanejable– de la política, deberemos distinguir de antemano que no se trata de una comunidad del consenso ni de una comunidad con centro en una lengua o una raza. El comunitarismo, surgido de un tosco intento de oponerse al individualismo liberal, no tiene nada que decir respecto a la comunidad, como tampoco puede hacerlo la lógica consensual ni la construcción institucional democrática. Por eso tampoco hay que oír a la filosofía política. Ella no es más que un recubrimiento ideológico que siempre bloquea y distorsiona la ocurrencia de la rara comunidad, sólo engendrada por la fricción conflictiva entre los hombres. Badiou logra explicitar de este modo el

278 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op.cit., p. 610.

verdadero nudo problemático de la política. E insistirá sobre él para obtener alguna respuesta.

La alternativa es una y siempre la misma: vincular, poner en proximidad a la comunidad y la verdad. Uno se topa sin cesar con este par impronunciable de la política –que es por lo mismo su más abominable objeto de deseo– en la *República*. Glaucón se desespera porque Sócrates no logra precisar si la ciudad ideal puede advenir a lo real: “No nos hagas perder el tiempo, ¡habla!”.

Ahora bien, cuando emparentamos la comunidad con la verdad deberemos estar alertas para no confundir la verdad con lo necesario, recordando que ésta no es jamás la regla sino su ruptura. Platón mismo, en el libro sexto, se empeña en decir que el sofista es aquel que confunde la naturaleza del bien –de lo inteligible en general– con la de lo necesario. A diferencia de la verdad, lo necesario es lo que no puede ser de otro modo; es la ley y los mecanismos de conservación de esa ley. Por eso no puede ser bajo ningún punto de vista lo que regule la política para Badiou. La distribución de lo necesario es en realidad lo opuesto de la política, su perversión. Cuando lo posible se funde con lo necesario, con lo que el estado de la situación²⁷⁹ dictamina como imperioso, la política se inhibe.

Si fuera el arte de prolongar circunstancias conocidas, no tendría efectividad real. Si se logra por el contrario sustraerla al terreno objetivo de la necesidad y se la reconduce hacia una disposición subjetiva, ya resucita. Por ello es que cuando Badiou sueña con exceder la lógica corriente y habla de desplazar este desierto que crece –aquél de las democracias parlamentarias occidentales–, refiere también a una fractura del sistema de representación. La política comienza con aquello que se presenta y que no es representado: un colectivo no necesita la autorización de nadie –ni de nada– para determinarse, para pensar y decir política. Se produce por ende a *distancia* del Estado. La política es organización que no entra en el entramado estatal, sino que más bien lo interpela. Como esos bellos ejemplos que exponía Clastres en *La sociedad contra el Estado*²⁸⁰, donde desfilaban comunas sin otro poder político que el que detentaba la misma comunidad ni mayor ley que la que se

279 Con la utilización intercalada de “estado de la situación” y “Estado”, así como con la alternancia entre “estado” y “Estado”, intento preservar una ambigüedad central de *El ser y el acontecimiento*. Si bien es cierto que Badiou matiza esta identificación en sus desarrollos ulteriores, sigue siendo de suma importancia para comprender el papel representativo que cumple del aparato estatal en el ámbito político.

280 Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Buenos Aires, Terramar, 2009.

daba a sí misma. La distancia de la comunidad con el Estado vuelve a la política incondicionada y cuando eso sucede, cuando es irreverente, y se le agrega además una declaración de igualdad, no puede ser otra cosa que emancipatoria. Esto será lo que Badiou denominará la *hipótesis comunista*.

La hipertraducción de la *República* pone en contacto una determinación filosófica de la política con la noción, estrictamente política, de la hipótesis comunista. En realidad, la elaboración conceptual de la hipótesis no sale de la línea badiouana sino que la intensifica. La hipótesis es una Idea –y no un programa– cuya única certeza se resume así: hay un estado de dominación real que puede ser subvertido a través de la organización colectiva. Esta subversión equivale a postular la igualdad. Si quien está subyugado ante el poder –económico, simbólico, moral, religioso– declara que es igual que su dominador, y proclama en ese mismo acto que ha dejado de ser una víctima, la política se está produciendo. Se genera una reversión del orden y una liberación del sujeto dominado. Marx llamaba acertadamente «comunismo de movimiento» a esta acción. La hipótesis comunista no es más que la conceptualización de las sucesivas postulaciones de igualdad que la historia ha mostrado; un recuento que se dedica a exponer la continuidad de cada una de estas experiencias, la forma en que cada una de ellas se refleja en todas las otras. Como sabemos, la cualidad de aparecer en contextos diferentes es propio de una verdad, transmundana y eterna. La tarea de Badiou posee en sí misma una significación crucial. Al conectar los sitios donde la emancipación ha surgido concretamente, le da alcance universal a la Idea comunista y nos confronta con la urgencia de nuestro presente.

La hipótesis ha recorrido la historia de la modernidad. Badiou identifica dos secuencias. Una que va desde la Revolución Francesa hasta la Comuna de París; otra que se extiende entre el Octubre ruso, pasando por la Revolución Cultural China, hasta Mayo del '68. En el primer arco asistimos al despuntar de la hipótesis, mientras que en el segundo localizamos las primeras tentativas de su realización. Hoy, sin embargo, vivimos en un mundo donde el sintagma «hipótesis comunista» es casi impronunciable. Vivimos en lo que, en el lenguaje de *Lógicas*, sería un mundo átono: experiencias tan ramificadas y matizadas, tan propensas a la dispersión, tan enemigas de lo común, que ninguna instancia de decisión se nos presenta. Nada pone a prueba a nadie. Por esa razón, en este mundo del materialismo democrático,

lo que se requiere para reinstalar la hipótesis comunista es fidelidad. Sostener su débil materia en esta noche del pensamiento es cuestión de coraje.

La reescritura de Platón expresa por eso mismo un acto valiente. No tanto por lo que significa enfrentarse a la hoz del academicismo sino más bien por la pretensión de renovar el sentido de una subjetividad militante. El gesto de Badiou se ofrece como una defensa de la eternidad porque opta nuevamente por la Idea. La hipótesis comunista es el peregrinaje de esa Idea de emancipación, aparecida mil veces como mil veces se encuentra la misma roca en el mar a través de las estaciones. Es incluso, y sobre todo, la visibilización de aquellos que la soportaron colectivamente.

Que el trabajo necesario para hacerla reconocible sea la recuperación de la *República* atestigua la centralidad de la enseñanza platónica en la construcción de dicha hipótesis. La hipertraducción funciona en la obra de Badiou como el borde entre filosofía y política; Platón mismo insiste desde ese territorio. En consecuencia, su paso por la superficie del texto badiouano transita entre la destitución del tiempo de clausuras, atraviesa la recomposición filosófica y resplandece finalmente en una disposición activa de los sujetos. Hacia el final de *Lógicas de los mundos*, el *philosophe* escribe: “Vivir es entonces, también, siempre, experimentar en pasado la amplitud eterna del presente”.²⁸¹ Él vive al encomendarse a la eternidad descubierta por Platón en la Idea. Ésta no es más que el “arcano del presente puro”. Platón es quien puede brindar el entusiasmo para una afirmación conjunta de la filosofía y de la emancipación política, anidadas en esa repetición de la operación originaria que es la operación fundamental.

2. De la insuficiencia y la necesidad de proseguir, políticamente hablando

Insinuamos, hasta ahora, que la insuficiencia no es algo que provenga -sólo- de un balance político externo, sino que inhiere específicamente a la definición de política que brinda Badiou. Sintéticamente, la necesidad de una política que no oblitere, con su necesidad de “decirlo y anticiparlo todo”, su potencia creativa, otorgó una definición que consiste en la organización original que un sujeto lleva a cabo

281 Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 560.

luego de un acontecimiento. Y esta organización es casi siempre novedosa, y el acontecimiento no es más que evanescente, y nunca se puede clausurar el sentido de un proceso político abierto en dicho acontecimiento. Se trata, en definitiva, de una definición de política que se ubica siempre en ese gesto de recomenzar, a partir de una decisión, a sostener y defender la idea de igualdad. Si la política es, entonces, esta forma gestual del recomienzo, anudada a una forma del vacío proveniente de la inconsistencia acontecimental, y esperando su aprehensión por parte de un sujeto político siempre parcialmente ciego a un programa general (cuando no al vacío operatorio de la filosofía), la insuficiencia es parte misma de su definición. La política no lo puede todo. Aún si es la condición que más preocupa a Badiou, él pareciera confesarnos esto. La política, encerrada en un círculo de autoafirmación de sí misma cuando se la califica como imposible, no inscribe más que eso: a sí misma. Y esta circularidad es la marca de la insuficiencia que aquí nos interesa.

Ahora bien, desde el punto de vista del balance político exterior, no es extraño pensar que una política de contenidos -opuesta a esta reiteración del vacío-, toda vez que esté ligada a propósitos emancipatorios reales, es también una forma de afirmación de la política en sí misma, cada vez que se propugna en la voz de sus militantes.

Sucede, y está es una hipótesis de lectura subsidiaria, que Badiou vio bien claro cuando dio sus primeras definiciones de política que no era posible enunciar una política de contenidos cuando lo que fracasaba, a diestra y siniestra, era precisamente eso. Sin embargo, hoy, no sólo asistimos a una cierta constatación histórica de la impotencia de esta política badiouana (llevamos ya cerca de treinta años recuperando la misma tipología de acontecimientos históricos sin poder hilvanarlos en formas de subjetivación masivas a la vez que observamos, por contrapartida, sujetos con capacidad de transformación real que provienen formas políticas tradicionales como partidos y Estado) sino a una cierta repetición de dicha definición que empieza a resonar como dogma. Ese signo, leve, podría llamarnos la atención.

No obstante, este problema no es un problema teórico. Y por cierto no podemos adscribirle a Badiou que su definición de política no cumpla con las expectativas que origina. La profecía es siempre adversaria del pensamiento y, con ese criterio, cualquiera de nuestras aspiraciones de izquierda debería ser abandonada. Lo que

aquí nos interesa es pensar si esa definición teórica de política es *ella misma*, políticamente tentadora hoy. Y esta definición teórica, dependiente en última instancia de la operación fundamental, es lo que pondremos en juego. Para ello, conviene ver como funciona dicho concepto con aquello que para una buena parte de la tradición consituye a la política misma y que en el caso de Badiou ejerce, en tanto concepto, una problemática presión interna: la historia. Por otra parte, pensamos que hay que complementar al menos de manera incipiente este análisis con una evaluación del funcionamiento del mentado concepto de política con aquel de ideología. Si al comienzo dijimos que el diagnóstico que origina la investigación donde esta tesis se enmarca era una profunda derrota ideológica, de algún modo, también, es una indagación por el viejo ajuste de cuentas de Badiou con el marxismo. Si explicitamos la aceptación del supuesto althusseriano de que es Marx quien origina la necesidad de una filosofía verdaderamente materialista a la vez que deja trunco este proyecto, sabemos que lo que estamos buscando es una forma de avanzar en eso que nos interesa sobremanera: la reconstrucción de una filosofía tal. Y en medio, la medición de cuál es el rol que Badiou desempeña allí.

2.1. La cuestión con la historia

2.1.1. El planteo en torno a la historia de la filosofía

Dado que la historia no es, por definición, la propia filosofía, lo primero que habría que pensar es cómo aparece a la luz de la compleja relación entre filosofía y condiciones. Se trata de un litigio aún pendiente en su obra. ¿Qué hay de la historicidad de la filosofía? ¿Qué sucede con el indomesticable entretejido de la producción filosófica escrita, hablada, transmitida por veintitantos siglos? Hay que cuestionar lo que está ausente, lo que «no se presenta» en sí mismo tanto o más que el motivo de su falta. Ahí donde se omite «eso», se impone su puesta en juego, el devolverlo a su carácter negado, el asignarle un lugar en esta exposición, el autorizar su reenvío a lo reprimido que allí se inscribe. Hacia el comienzo de *El ser y el acontecimiento* se insinúa la presencia de una falla, el ocultamiento deliberado y la consciencia fatal de que volverá innumerables veces a la palabra a través de la

memoria. Badiou no alcanza a pronunciarlo y somete la cuestión al abandono, sin dejar por ello de evidenciar la señal de la inconsistencia:

De esta tesis [ontología = matemáticas] se desprende que la filosofía no tiene como centro la ontología –que existe como disciplina exacta y separada–, sino que circula entre esta ontología, las teorías modernas del sujeto y su propia historia. La conjunción contemporánea de las condiciones de la filosofía abarca precisamente todo aquello a lo cual se refieren mis tres primeros enunciados: la historia del pensamiento «occidental», las matemáticas post-cantorianas, el psicoanálisis, el arte contemporáneo y la política. La filosofía no coincide con ninguna de esas condiciones, ni elabora su totalidad.²⁸²

Que la filosofía circule entre la ontología, las teorías modernas del sujeto y su propia historia ¿no hace de esta última una condición de la primera? ¿Qué sería sino, en la enumeración subsiguiente, “la historia del pensamiento «occidental»”? Significante por lo demás excedente respecto de las cuatro condiciones genéricas reconocidas por Badiou y consignadas de inmediato: “las matemáticas post-cantorianas, el psicoanálisis, el arte contemporáneo y la política”. Un devenir del pensamiento diverso del científico, político, erótico y artístico. Una historia del exceso. El sintagma “historia de la filosofía” indica hacia “historia del pensamiento «occidental»” como categoría supernumeraria respecto de los cuatro procedimientos genéricos. En ningún otro pasaje de su obra Badiou volverá siquiera a sugerir la existencia de un elemento tal. La aparición de la historicidad de la filosofía y de torsión que supondría un autocondicionamiento se esfuma en el mismo párrafo: “La filosofía no coincide con ninguna de esas condiciones, ni elabora su totalidad”, se lee. Entonces restan dos alternativas posibles. O bien la filosofía no se identifica con ninguna de esas condiciones, ninguna de las cinco que conforman el listado, y por lo tanto la “historia del pensamiento «occidental»” es algo por completo diferente de ésta, lo cual merecería algo más que una elucidación posterior dado que resulta en demasía abstruso; o bien la misma no coincide con ninguna de las cuatro

282 *El ser y el acontecimiento*, op.cit, p. 12.

condiciones reconocidas habitualmente y deberá ser forzosamente identificable con dicha historia, extrayendo de allí consecuencias indeseables para el planteo de Badiou. Quizá este atolladero hable más allá de sí mismo y enuncie lo que el filósofo no puede decir sino bajo el aspecto de un equívoco. La filosofía no se leería en ninguna de las condiciones, ni en las cinco, ni en las cuatro, porque la historia de la filosofía debe ser borrada de la operación filosófica de captación de verdades. Y esta negación aparece denunciada en su puesta en juego y retirada simultánea en este párrafo en aparentemente inocuo. De ahí su persistencia como guía de indagación. ¿Qué se produce en el preciso momento en que se identifica la disciplina filosófica como el simple acto de captación de verdades? La obliteración de su historicidad inherente. Se sabe que, para Badiou, la Historia no existe²⁸³. No obstante ello, la historicidad queda salvaguardada en el desenvolvimiento temporal de las condiciones, en el acaecimiento efectivo –local– de la sucesión de acontecimientos.

En *Lógicas de los mundos* el examen del devenir comprende la simple modificación, la categoría de sitio (que incluye, como vimos, los hechos, la singularidad débil y la singularidad fuerte o acontecimiento). ¿Alcanza este reconocimiento –que siempre parece *ad-hoc* en *El ser y el acontecimiento*– al ámbito filosófico? Al parecer no. La filosofía, aunque condicionada por procedimientos que poseen la marca del tiempo, yace inmune en su determinación fundamental como actividad aglutinante de verdades. A eso apunta la caracterización de la misma a partir de un vacío que se distingue -y a la vez se acopla con- aquel que le da nombre propio al ser, a la vez que insiste en la sustracción de un objeto propio, según el mandato althusseriano Este vacío que hemos visto proliferar en la ontología y que acaba por trasladarse a la política que aquí medimos siempre en virtud de aquella operación fundamental, que aquí es la que aparece para desplazar la historia hacia las condiciones.²⁸⁴ Y esta proximidad entre la operación fundamental y la silente anulación de la historia está latiendo cuando Badiou señala en *La filosofía, otra vez* que “la esencia de la filosofía es una esencia activa, podemos entender mejor la razón por la cual, para Louis Althusser, no existe una real historia de la filosofía”²⁸⁵ Allí Badiou no sólo empieza a perfilar una filiación que en realidad es casi un

283 Cfr. *El ser y el acontecimiento*, op. cit, p. 199.

284 Dicho mandato se complementa con la tesis de Althusser de que no existe propiamente una historia de la filosofía. Cfr. también Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1990, p. 68.

285 *La filosofía, otra vez*, op. cit, p. 76.

montaje ideológico (pues va a acentuar la tesis de su maestro para omitir que lo que pretende es una supresión casi completa de la historia como concepto antes que de la historia de la filosofía), sino también sobrevalora esa “esencia activa” que no es más que eso que nosotros condensamos en la definición de política badiouana: el acto de recomenzar. La filosofía, como la política, no es más que esa captación activa, recurrente, de verdades, como la política no es más que la emergencia ciega y sin previsión de la inscripción de sí misma en un campo que pretende negarla. La política es, entonces, también, (sólo) “esencia activa”, sin contenido alguno.

Naturalmente, Badiou dará un paso más. La filosofía no sólo evita quedar sujeta a una temporalidad que le sería inherente, sino que, quizá por ese preciso motivo, elude ser condición de sí misma. La separación subterránea de la filosofía respecto del «espacio» del ser y la omisión deliberada del condicionamiento que la propia filosofía ejerce sobre sí misma obedecen al imperativo de re-comienzo, y por tanto remiten a la operación fundamental.

Así también el intento de desontologizar la filosofía. El abandono de la historicidad de la filosofía es una consecuencia directa de la ruptura con la tradición ontologizante en buena medida porque -si asumimos que estamos pensando después de Heidegger- ya no habrá más historia del ser para la filosofía. Y, conjuntamente, éste es el supuesto necesario para el olvido de la historia de la filosofía. Retirar la dimensión inmanente de la historicidad del significante filosófico es la apertura para el sigiloso corrimiento de los términos, para un ligero pase de prestidigitación que culmina con un desconocimiento deliberado de la tradición filosófica. Ello no significa que en la obra de Badiou no deambulen Platón, San Pablo, Pascal, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Sartre o Deleuze. Por el contrario, su recurso continuo a estas figuras recubre un movimiento de alejamiento crítico que acaba por parecerse al despojo. *El ser y el acontecimiento* se abre sugestivamente planeando un camino sustraído a las tres tendencias filosóficas actuales, pero reteniendo de ellas sus aciertos fundamentales.

La sustracción de la historicidad de la filosofía responde también a un requerimiento intrafilosófico: el pensamiento de Heidegger nos ha legado el trabajo floreciente de una historia de la interpretación [histórica] del ser. El resultado de *Sein und Zeit* no sólo define una intimidad indisoluble entre la temporalidad, la pregunta que interroga por el sentido del ser y la analítica existencial del *Dasein*, sino

también un relato homogéneo de la determinación –lingüística– que ha adquirido el ser a través del devenir occidental. Badiou, en sintonía con su pretensión de refundación a la que aludimos en la primera parte, trasciende esta prescripción heideggeriana reclamando ostensiblemente el fin de la “temporalización del concepto”, al mismo tiempo que quita, en silencio, la historicidad local, textual y material que le corresponde a la filosofía misma. Se trata de una separación respecto del requisito antiplatónico de los siglos XIX y XX, que condensaba la muerte de la eternidad a manos de la temporalidad conjunta del sujeto y el objeto, reunidos por el concepto.²⁸⁶ Se trata, complementariamente, de la ya mencionada fidelidad a Platón que rezuma por todos lados aquí, quién entrelazaba sin más en el Fedón²⁸⁷ la adquisición del conocimiento filosófico con el «vivir eternamente» y quien anunció la apertura del verdadero «real» eterno. El deseo badiouano de filosofía es, en definitiva, deseo de lo que allí dentro yace y se decodifica y eso significa, para Badiou, la eternidad de las verdades.

Este paso acaba por trasladar dicha eternidad a una actividad especulativa que se repetiría ciegamente, sin fin. La filosofía es repetición creativa, pero la creación permanece del lado de las condiciones. ¿Qué entraña la repetición de la filosofía? Es imprescindible rehacer aquí el doble sentido del genitivo: Badiou, en efecto, propone una repetición de la filosofía a partir de un reposicionamiento de la misma en proximidad con sus grandes temas y, más fundamentalmente, con la verdad. La repetición, volver a postular su nombre con el vigor que requiere, es cuestión de coraje. Y ello supone menos un grito desesperado que una lectura aguda de la exigencia de nuestro tiempo. La filosofía, siempre inactual, no arriba aún a lo que de ella se solicita aquí y ahora: la posibilidad misma de su existencia e institución como disciplina.

Casi todo esto queda resumido en el siguiente pasaje de *Condiciones*: “La filosofía debe autodeterminarse de tal suerte que sea *ella* la que juzgue su historia, y no su historia la que la juzgue a ella. Semejante operación de olvido de la historia y de invención axiomática supone hoy que se acepte *definir* la filosofía. Definirla,

286 A propósito del tema, resulta sintomática la célebre sentencia de Hegel: “El tiempo es el ser-ahí del concepto.” [*Die Zeit ist der Begriff da*]

287 Cfr. Platón, *Fedón*, 114c.

justamente, de otro modo que por su historia, de otro modo que por el destino y la declinación de la metafísica occidental.”²⁸⁸

El reconocimiento explícito del olvido de la historia -y de la historia de la filosofía en particular- es a la vez invención axiomática, es decir: porque necesitamos recomenzar, y porque este recomienzo depende de la inserción de algo con la función de corte de un axioma, debemos olvidar la historia. En particular, la interrupción axiomática que relanza la filosofía, implica una autodefinition, que no puede más que evadirse respecto de una historia que era, al menos hasta Heidegger, destinal. Aquí podría discutirse con Badiou que la ruptura con esa historia no era necesariamente una ruptura con *la* historia, pero es cierto que, como hemos sugerido ya varias veces, en la época en que Badiou pensó esto, su enunciación era de lo más estratégica y, quizás, la única posible para lograr ser conducente.

Podríamos admitir aquí de buena gana aquel precepto althusseriano y badiouano de que la filosofía no tiene objeto, siempre y cuando leyéramos ahí algo diferente, que sonaría como la filosofía no tiene objeto eterno, sino más bien variable, determinado por la época y las urgencias que aquella extrae de ésta. No es asombroso que Althusser haga corresponder la tesis de la falta de objeto de la filosofía de aquella de su falta de historia: “Como la filosofía no tiene objeto, nada puede ocurrir en ella. La nada de su historia no hace más que repetir la nada de su objeto”²⁸⁹. En esa repetición especular se cifra la obliteración de la historia de la filosofía como tema filosófico, cuya potencia desideologizante está latente.

La interdicción de la historia de la filosofía que hereda Badiou es parcial. Althusser admite que es posible rastrear una cierta historia de la filosofía, asociada a sus grandes nombres, y alimentada por las disputas entre ellos. Sin embargo, lo que no va a cesar de repetirse, dice Althusser, es esa guerra, pudiendo subsumirse esa historia que antes desplegábamos en su linealidad en un mero gesto repetitivo. Que la filosofía tenga una historia, escribe, y que sin embargo nada ocurra en ella deviene entonces inteligible, “ya que la intervención de cada filosofía, que desplaza o modifica las categorías filosóficas existentes, y produce entonces esos cambios en los discursos filosóficos en los que la historia de la filosofía ofrece su existencia, esa

288 *Condiciones*, op. cit., p. 53.

289 Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008

intervención es lisa y llanamente la nada filosófica cuya reiteración hemos constatado, ya que efectivamente una línea de demarcación no es nada, no es siquiera una línea, siquiera un trazado, sino el simple hecho de distinguirse, por consiguiente *el vacío de una distancia tomada*".²⁹⁰

Si revisamos el concepto de existencia desplegado en *Lógicas de los mundos*, podremos iluminar aún más la cuestión. Tenemos, por un lado, que aquello de cuya existencia depende en gran medida cualquier política de liberación -el acontecimiento- es nombrado como lo inexistente, que viene a suplementar supernumerariamente la lógica del aparecer de un mundo dado. Se entiende perfectamente que en su esquema el inexistente sea decisivo, pero ése es el signo que aquí no dejamos de subrayar: que la emancipación sea posible sólo a través de un inexistente, nos ofrece una perspectiva en donde el estudio de lo que otorga consistencia material a un mundo se halla ausente. La historia, en su dimensión existencial también, aparece relegada en tanto ciencia porque su entidad efectiva está también supuesta pero de soslayo. La historia de la filosofía no es la excepción.

La filosofía ni siquiera cae bajo la órbita de este precario análisis existencial. Es, a mi juicio, muy difícil dar una caracterización propia de la filosofía sin este componente. Que la filosofía pueda dar cuenta de la materialidad de su discurso a partir de explicar sus condiciones de emergencia es dotarla de una fuerza de la que hoy carece, porque hasta Badiou ella depende siempre de un *habrá sido* acontecimental que adquiere la doble debilidad de situarse en el pasado y de depender de un gesto meramente voluntarista que garantice su existencia.

Por otra parte, la pregunta persistente de Badiou acerca de cómo volver posible la filosofía y luego aquella de cómo sostenerla o distinguirla de sus dobles la desconecta, por abstracta, una y otra vez, de las condiciones objetivas en las que es elaborada: quién la difunde, quién la canoniza, hacia quién se dirige, qué alcance inmediato y mediato tiene.

Creemos que, después de Marx, es inadmisibles que la historia de la filosofía no se revele como la sucesión de los modos de producción de la filosofía. Y que la ciencia encargada de esta historia se dedique definitivamente a relevarlas. ¿Qué sería una ciencia tal? ¿La propia filosofía podría encarar esta tarea? Quizás

290 Althusser, L. *Lenin y la filosofía*, Nueva Visión, 1994, p. 69

estemos, nuevamente, como con Marx, como con Aristóteles, en busca de una ciencia «buscada».

En efecto, si buscamos un balance materialista de la época, las condiciones de posibilidad de una filosofía son equivalentes a sus condiciones de producción efectivas. Estar a la altura de una época -aun si suscribiéramos al retraso de la filosofía respecto de su tiempo- no puede consistir sólo en las consecuencias de su producción teórica sino en también en la profundidad que exhibe el autoanálisis que ella realiza (o debería realizar). El esfuerzo consistiría en introducir aquello que Althusser llamó, a propósito de Lenin, «una teoría no filosófica de la filosofía». En suma, por carecer de nombre por el momento, podríamos decir una economía política de la filosofía, que depende, como bien mostró Marx, de una ciencia de la historia, o al menos de su consideración. Aunque también el nombre de eso que se introduce bien puede ser el de historia. La filosofía de una época, en ese sentido, como describe Gramsci, “no es la filosofía de tal o cual filósofo, ni la de tal o cual grupo de intelectuales, ni la de tal o cual gran parte de las masas populares: es una combinación de todos esos elementos, que culmina en una dirección determinada a lo largo de la cual ésa su su culminación hace norma de acción colectiva, o sea, se hace historia concreta y completa (integral)”.²⁹¹

Karl Korsch, en *Marxismo y Filosofía*, hace notar que adolecer de una lectura así radica en la imposibilidad de superar un cierto punto de vista de clase. “La tercera barrera del conocimiento de la historia de la filosofía no puede de ningún modo ser saltada por los filósofos e historiadores de la filosofía burgueses, porque para lograrlo tendrían que abandonar el *punto de vista de clase burgués* que representa el *a priori* de toda su filosofía y ciencia de la historia de la filosofía”²⁹². Nótese que esta imposibilidad perjudica al unísono a la filosofía y a la historia de la filosofía y que Korsch además otorga el estatuto de ciencia a la disciplina abocada sobre esta última.

Este punto de vista insuperado es algo que sintomatiza a lo largo de una buena parte de las filosofías contemporáneas. Es quizás lo que todavía falta para emancipar a una filosofía que se precia excesivamente de propiciar la emancipación. Althusser atribuye el desprecio que los filósofos han tenido por Lenin a dos factores

291 Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Nueva Vision, Bs. As., Pág. 27

292 Korsch, K. *Marxismo y filosofía*, Nueva Era, México, 1971, p. 72

esenciales. Primeramente, ellos no pueden tolerar la idea de que un no-filósofo pueda enseñarles algo, en especial un hombre político. En este aspecto Badiou no personificaría a un intolerante, puesto que para él es fundamental comprender que la filosofía debe aprender de aquello que no es ella misma. En segundo lugar, ellos, los filósofos, no creen posible que la filosofía pueda ser objeto de una teoría, es decir de un conocimiento objetivo. Este conocimiento podría ser sin dudas una historia de la filosofía originada en un análisis de sus condiciones materiales de emergencia. Y aquí es donde Badiou sí pareciera acoplarse a ese desprecio por cierto discurso político crítico.

Hay que advertir, sin embargo, que entre el texto de Gramsci y el de Althusser recién citados hay una diferencia de más de treinta años. En este caso, lo que aparece como horizonte unificador es el marxismo, y bien podría ser que ese horizonte, ausente en el Badiou que más se ha difundido (y no por casualidad), retorne al corazón de la filosofía, dotándola de una nueva vitalidad. La época que reclamamos se compondría de esa presión material objetiva junto a la laboriosa construcción de un horizonte de discusión que puede ser transversal en el tiempo.

Ahora bien, llegados a este punto cabe re-preguntarnos: ¿cuál es la razón por la cual Badiou descarta una materialidad histórica tal del texto filosófico? La primera intención se hace evidente: evacuar toda posibilidad de que la filosofía tenga un objeto propio, quitando de este modo la preponderancia de cualquier dominio existente en lo que hace a la atención filosófica. De esta manera, se evita todo riesgo de sutura, sino de identificación perniciosa de la filosofía con otro ámbito del saber, del pensar o del hacer humano. En eso responde bien a la presión material objetiva de la época en que formuló estos conceptos. El segundo motivo, más profundo aún, depende de una anegación de la temporalidad en la ontología de Badiou en favor de una reconstrucción topo-lógica, tanto del ser-en-en-tanto-que-ser como del «hay» de los entes, que intentamos explicar en lo que sigue y que constituye, cómo no, un aspecto crucial de la operación fundamental.

Por lo demás, una filosofía que repare en la historia de la filosofía lo que va a poder ver, en última instancia, lo que en la introducción insinuamos y descartamos de inmediato para ser tratado aquí mismo por cuestiones de límites: la forma en que creemos que debe re-encauzarse hacia la senda materialista, interponiendo a la

“alta” filosofía actual una “baja”, inmanente al calor material de la producción filosófica misma.

2.1.2. Historia, temporalidad y espacio

Escribe Badiou:

En *Théorie du sujet*, había introducido la tesis según la cual la Historia no existe. Se trataba de refutar la concepción marxista vulgar sobre el sentido de la Historia. En el marco abstracto de este libro, vuelvo a encontrar esa idea bajo la forma siguiente: hay sitios de acontecimiento en situación, pero no situación de acontecimiento. Podemos pensar *la historicidad* de ciertos múltiples, pero no *una* Historia. Las consecuencias prácticas - políticas- de esta concepción son considerables, porque comprometen una topología diferencial de la acción. La idea de una conmoción cuyo origen sería un estado de totalidad es imaginaria. Toda acción transformadora radical se origina *en un punto*, que es, en el interior de una situación, un sitio de acontecimiento.²⁹³

En la misma *Théorie du sujet*, el debate entre álgebra y topología -también recuperada en *Le Nombre et les nombres*- es el que vertebra todo el tratamiento de la cuestión del sujeto.

En lo que respecta al texto referido, se trata de un párrafo de altísima relevancia conceptual. Por un lado, tenemos el ataque a la idea de Historia como totalidad y, además, como totalidad cerrada. Asimismo, tenemos una sustitución de ésta por la consideración de una historicidad -casi accidental- del acontecimiento (y por extensión de las condiciones) y por una concepción del cambio (en este caso llamado “acción transformadora”) identificada con el *trayecto* de un sujeto en el

293 *El ser y el acontecimiento*, op. cit, p. 199.

mundo. Esto nos da una “topología diferencial de la acción”, es decir, una forma de organización de la acción humana en vistas de la conformación de un conjunto de puntos. La “diferencia”, por su parte, aquí puede significar tanto la introducción de la diferencia minimal que cada punto va comportando en el trayecto de un sujeto, como la diferencia entre dos o más trayectos posibles para un sujeto, aunque también la idea de que lo que está en juego es otra forma topológica de entender la acción en general. Lo cierto es que esto tiene un carácter eminentemente político. Aquí Badiou está repitiendo lo que no cesa de decir en cada caso: la operación fundamental, bajo signo de la elección continua, siempre presta a (re)iniciar, una y otra vez, configura un sujeto, lo evidencia. Y la política no es más que este gesto de levantar el estandarte, y extraer las consecuencias de este primer punto.

Antes de avanzar con el estudio de la relación entre esta operación topologizante y la operación fundamental, conviene no dejar pasar las consideraciones sobre el marxismo que aparecen en este texto porque complementan lo que venimos de decir en el apartado anterior.

En primer lugar, debería subrayarse que la disputa con lo que Badiou llama “marxismo vulgar” -cuya construcción imaginaria también tiene toda una historia- le permitiría seguir reconociéndose en cierta tradición marxista “no vulgar”. Esto implica un reconocimiento mayor al que suele otorgarle en los libros de la década del noventa. Implica, en definitiva, poder ligar el marxismo a lo que él llama políticas de emancipación.

En segundo lugar, asistimos al corrimiento de una forma óptica de negación de la Historia hacia una forma ontológica. El dispositivo en que se aloja la idea de historia, sea ésta cuál fuere, ha cambiado y ese cambio -desde el plano de la necesidad ontológica hacia el de la contingencia óptica- es una de las condiciones de la negación de la historia.

La cuestión de cuál sería la diferencia entre la Historia y la historicidad se vuelve determinante. Si la historicidad es, en su totalidad, la concepción marxiana de la Historia pero sin *un* sentido, entonces no se explica cómo puede ser que algo como la filosofía -como práctica teórica situada- esté desprovista de una historia propia, ajustada a las tribulaciones materiales sucesivas. Si, por otra parte, la historicidad es algo que no se parece en nada a una forma de temporalidad secuenciada o a las estructuras sincrónicas que condicionan y propician la emergencia de los

acontecimientos, no se entiende cuál es su eficacia conceptual y menos la necesidad de preservar un término (historicidad) tan cargado teórica e ideológicamente. Decir que una situación es histórica sólo porque en ella hay al menos *un sitio* de acontecimiento está más cerca de una designación *ad-hoc* que de una característica verdaderamente histórica de la situación, y esta designación se adivina además como forzada.

Dicho esto, pasemos a revisar en detalle el proceso por el cual Badiou distingue analíticamente entre la anulación exterior de la Historia y el reconocimiento –parcial– de la historicidad por un lado, y la anulación deliberada del tiempo del dispositivo onto-lógico por otro. La razón por la cual este detalle es relevante aquí es porque constituyen mecanismos internos de la operación fundamental. Ante la imperiosa necesidad de salida del *pathos* romántico enunciada como condición negativa de dicha operación, una de las sub-operaciones consistirá en este doble mecanismo de anulación de la historia y del tiempo. Contra el clamor de finitud, habrá que declarar lo infinito matematizado y la existencia de una potencia inhumana contenida en el hombre relativa a este infinito; contra la temporalización del concepto y de la verdad, la eternidad de esta última; contra la exposición del cuerpo al placer bajo la marca de aquella finitud, la asunción del riesgo necesario para el sostenimiento militante de una verdad.

La actualización del platonismo confecciona su estandarte y la reintrincación de matemáticas y ontología la maquinaria interna que la torna posible. Badiou ha sabido leer en la tradición el error de que supone acudir a un concepto unificado y totalizante de Historia. Ni Hegel, ni Marx, ni incluso Heidegger han logrado escapar de la tentación del relato homogéneo que brinda la idea de Historia. Él se opondrá fuertemente a ellos. No hay historia del ser ni del pensamiento sino una historicidad local de cada acontecimiento. Este es el punto medular de la operación fundamental. Más aún, es imperioso desconocer la historia de la filosofía para poder definirla, “de otro modo que por su historia”, y verla renacer. La Historia no existe.²⁹⁴ El reconocimiento de la historicidad quedará reducido por Badiou a tres elementos:

- (1) Ésta se manifiesta desde el momento en que se observa que una

294 *El ser y el acontecimiento*, p. 199.

verdad es un proceso y no una donación.²⁹⁵ Se trata de una suerte de intra-temporalidad que se advierte en el trazo de una verdad.

(2) La historicidad pertenece al dominio de las condiciones. Responde, en definitiva, a la compleja construcción de los distintos regímenes sapienciales. Esta codificación temporal no puede abolir el azar que convoca todo acontecimiento pues no hay un significado histórico que penetre su lógica y vaya más allá de él.²⁹⁶

(3) No obstante ello, los múltiples históricos –que en la ontología de Badiou se disponen por fuera de la regularidad natural y por ello mismo presentan los llamados sitios de acontecimiento– quedan reservados para el polo más fecundo de su filosofía, a saber, el del acontecimiento.

Muerta la Historia e inscripta la historicidad en el redil de esta dinámica de tres vértices, aparece el mecanismo a través del cual se subsume la historicidad en la estática de un presente absoluto. El paso previo establece la conducción de la historicidad hacia la categoría de tiempo. ¿Cuál es la idea de tiempo que gobierna la historicidad en este esquema? El pensamiento de Badiou alza una filosofía del presente²⁹⁷ en dos sentidos. El primero y más intuitivo remite al deseo de reflexionar sobre el mundo actual y evitar el acopio fútil de datos filosóficos de la tradición. El segundo envía la totalidad de su trabajo a la noción directiva de presente, entendida como “el conjunto de las consecuencias de la huella acontecimental, tal como son realizadas por el tratamiento sucesivo de los puntos.”²⁹⁸ Un nuevo presente es el cometido de todo sujeto fiel, mientras que el sujeto reactivo y el sujeto oscuro se encargan de la tachadura y del ocultamiento del mismo. Este presente, que no es otra cosa que la *Idea*, acabará por absorber toda la historicidad antes reconocida.

295 Cfr. *Infinite Thought: Truth And The Return To Philosophy*, Continuum, Londres, 2005, p. 181.

296 Cfr. “El ser por los números” entrevista con Alain Badiou en *Revista Acontecimiento*, N° 11, Ediciones La escuela porteña, Bs.As., 1996, p. 22

297 Cfr. *Filosofía del presente*, Libros del Zorzal, Bs. As., 2005.

298 *Lógicas de los Mundos*, p. 70.

Dado que el soporte de esta última es una temporalidad regida “según el antes y el después”, la eficacia que posee la elevación del presente consiste en contrarrestarla por completo. El pase de prestidigitación queda resumido en la respuesta de Badiou a una entrevista que le realizara Lauren Sedofsky en octubre de 1994:

La filosofía tiene una relación con los diferentes tiempos heterogéneos de las verdades, desde que éstas son las que ella captura. Expone a estos tiempos a precisarse en un aspecto del tiempo que no es temporal. Porque lo que dentro del tiempo está constituido como verdad marca dos cosas, un nuevo tiempo y, estrictamente hablando, excede la singularidad de su tiempo. Lo que es específico para la verdad, después de todo, es lo que perdura. La filosofía trata de capturar la permanencia de la verdad, para capturar la eternidad contenida dentro del tiempo.²⁹⁹

¿Qué representa esta eternidad contenida “dentro del tiempo” o aquel aspecto del tiempo que no es temporal? Sin poder responder rápidamente, sólo hay lugar para indicar su fuga. En efecto, lo que implica aquel “aspecto del tiempo que no es temporal” no hace más que desviarse hacia el concepto de espacio.

A la inmanentización del infinito actual con el consecuente despliegue del aparato matemático para captar lo que hubiera allí de ser-en-tanto-que-ser, se le agrega el acabamiento del sistema con una exposición del aparecer bajo la rúbrica de la topología. Ésta se desenvuelve comenzando por una teoría de los puntos que condensa el modo en que una fidelidad subjetiva debe decidir entre dos alternativas para continuar el procedimiento de verdad. Así se lo indica en la Sección I del Libro VI de *Lógicas de los Mundos*, entre innumerables referencias posibles: “Un punto, que dualiza el infinito, concentra el aparecer de una verdad en un lugar del mundo. Los puntos disponen la topología del aparecer de lo Verdadero.”³⁰⁰ Desde este momento, todo mundo puede ser pensado como un espacio topológico en tanto considerado a partir de los puntos que un conjunto específico –el trascendental–

299 Cfr. “El ser por los números” entrevista con Alain Badiou en Revista Acontecimiento, N° 11, Ediciones La escuela porteña, Bs.As.,1996, p. 22

300 *Lógicas de los Mundos*, p.452.

evalúa respecto del aparecer de una verdad de dicho mundo. Hay una especie de *topos* latente del ser que se manifiesta como potencia de localización.

En resumen, la topología del aparecer excede y enmascara retroactivamente la disposición matemática, y por ende ontológica, presentando toda situación desde la perspectiva del espacio. Podría parecer que se denomina “mundo” a un nuevo tipo de evaluación de las partes de un múltiple dado y que se trata, en definitiva, de dos tipos diversos accesos epistémicos. Pero esa lectura es equívoca puesto que lo que aparece, lo que es-ahí, no es otra cosa que un múltiple puro determinado ontológicamente y, además, –y esta es la razón más potente– a causa de que existe un principio del materialismo que dice «Todo átomo de aparecer es real» garantizando de este modo la íntima fusión entre ontología y lógica, entre ser y aparecer. Toda unidad fenomenológicamente aprehensible depende en su constitución de una dimensión actual de lo múltiple que evita la caída del aparecer en lo meramente virtual.³⁰¹

En este punto sólo queda interrogar: ¿Qué hay de esta sigilosa anulación del tiempo en pos de una solución espacial de la onto-logía? ¿Se trata de otra repetición parcial de la doctrina platónica que le atribuye en el *Timeo* anterioridad al espacio como pura potencia de localización por sobre el tiempo?³⁰² Tal vez. Pero las consecuencias de la nueva ontología que moviliza este gobierno del espacio no pueden mirarse de soslayo en orden a toda filosofía del futuro. La centralidad de las ontologías –críticas, tácitas o autoproclamadas como ausentes– en los tiempos inactuales en que ha florecido alguna filosofía, atestiguan que cada cambio debe ser milimétricamente escrutado. Sólo cabe ensayar pues: «Hay» una política de la ontología.

Es la cuestión que creo debe presentarse sin reservas en el seno mismo de la filosofía de Badiou. Un interrogante que es siempre muchos, que se bifurca, desaparece, renace y subsiste. Era, desde siempre, lo que comenzaba a latir en *El ser y el acontecimiento*, y que fue cristalizado en *Lógicas de los mundos*. Es posible

301 Cfr. *Lógicas de los Mundos*. Libro III, Sección I y también *Second manifeste pour la philosophie*. Ciertamente, se impone agregar que Badiou nota que hay en el corazón de toda dialéctica una delicada tensión entre álgebra y topología. (*Second manifeste pour la philosophie*, p. 50; *Le Nombre et les nombres*, Seuil, Paris, 1990, p. 21 y *Théorie du Sujet*, Seuil, Paris, 1982, pp. 231-249.) No obstante ello, la distancia entre ser puro y aparecer estaría solamente dada por este último polo de la dialéctica. (*Second manifeste pour la philosophie*, p.50)

302 Platón, *Timeo*, 37d y 49a.

nominarlo sin más como *desplazamiento topológico* de la ontología. Someramente, podría decirse que es sólo cuestión de la apertura post-heideggeriana de la ontología y, sin embargo, requiere de un examen tan cuidadoso y una preparación tan delicada de la argumentación que obligaría a la imposible recensión especulativa del siglo XX filosófico, cosa que excede por mucho los propósitos y posibilidades de esta tesis.

Esta topologización se complementa a la perfección con aquello que decíamos más arriba sobre que la sucesión temporal no es más que un conjunto de decisiones. Badiou llega a decir que toda teoría del tiempo depende esencialmente de una teoría de la intervención. Carecemos de tal teoría dentro del planteo badiouano. Aislar, como estamos intentado hacer, la operación fundamental, es dar los pasos iniciales para conformarla.

2.1.3. La falta de (la) historia

Existe, sin embargo, un registro de la obra de Badiou que tiene una marcada sensibilidad histórica. ¿Cómo encaja en esta operación que venimos de describir? ¿Cómo, cuando se está ante su narración detallada de los episodios de la Revolución Cultural, o de la Comuna de París, o de la gesta de Espartaco, se puede decir que se olvida de la historia o que queda relegada a un segundo plano?

Ocurre que entre los acontecimientos-verdades que la filosofía va aislando, que son identificados por nombres como los que aparecen enumerados más arriba, es posible diagramar una suerte de correspondencia que los pone en relación. Por ejemplo: tanto el Mayo Francés como el Cordobazo tienen la propiedad de haber subvertido -parcial y acotadamente, es cierto- cierto orden político. Tienen además la peculiaridad de haber compartido la invención de un nuevo sujeto político, definido por la conjunción del sector obrero y del sector estudiantil. Lo que emparenta ambos acontecimientos-verdad es finalmente la definición formal de acontecimiento como aquello que llega, sin pertenecer a una situación, para alterarla. Que, en política, podamos rastrear una serie de estos eventos emancipatorios y reunirlos es lo que nos orienta para leer en el tiempo presente una posible nueva ocurrencia y disputarla a quienes pretenden negarla.

Es posible entonces forjar una representación general -aunque no abstracta- que refleje lo que de común tiene cada evento de la serie. Badiou llama a esta representación la “Idea del comunismo” (antes la denominaba “la hipótesis comunista” y este desplazamiento lingüístico es el signo de un aumento de confianza en la política comunista, en su contenido medular más que en su forma exterior, o bien un reconocimiento de la presión ideológica exterior para continuar haciendo audible su filosofía, cosa que se entronca con nuestro interés general de investigación, allende esta tesis).

Esta Idea es el único atisbo de anticipación de un acontecimiento que puede llegar a encontrarse en la escritura de Badiou. De hecho, «anticipación de un acontecimiento» es una contradicción en los términos, según la definición canónica de este último. Pensemos en lo que dice Alberto Toscano al respecto:

La tesis que domina la tentativa de Badiou de responder a la crisis del marxismo por su destrucción afirmativa y su recomposición heterodoxa, es que el marxismo ha quedado sujeto a la ficción política homogeneizante, o anti-singular, que imagina la posibilidad de medir, anticipar y representar la acción política.³⁰³

Sin embargo, creemos -quizá a pesar del propio Badiou- que la Idea puede funcionar como esta forma de enlazar retroactivamente, pero también, por identificación del patrón formal que reúnen los acontecimientos-verdad, prospectivamente algunas ocurrencias emancipatorias. Y esta forma de releer Badiou no exigiría una nueva teoría del sujeto (político) no ya expectante sino proactivo.

Esta elaboración, tardía, (pensemos que “La hipótesis comunista” es un libro de 2009) tal vez dependa de cierta consciencia de la debilidad a la que había quedado sometida la política después de su planteo de los años ochenta tardíos - condensados en *El ser y el acontecimiento* y el *Manifiesto*-, donde el acontecimiento mostraba por primera vez su preponderancia pero concentraba asimismo demasiado

303 Toscano, A. “L’expatriation du marxisme ou le tournant d’Alain Badiou” en *Fugures du marxisme*, s/d, página inicial.

peso en lo que respecta a la política de emancipación y no resolvía su difícil dialéctica con la situación, siempre a medio camino entre la separación y la destrucción, actualizando un viejo problema estructuralista.

No obstante, Badiou se precavía ya en aquel momento, y acertadamente a nuestro juicio, de reducir su planteo a una mera teoría del acontecimiento. Uno de los aspectos de esta precaución es el que evita que el acontecimiento aparezca como un comienzo radical. Y es el mismo aspecto el que arroja mas luz sobre la constitución temporal del acontecimiento. Para evitar la circularidad que se produce entre el acontecimiento -decidido por la intervención- y la intervención -atada a la existencia de un acontecimiento-, opta por “atribuir la posibilidad de intervención a las consecuencias de *otro* acontecimiento”. No hay, entonces, posibilidad de intervención sin la red de consecuencias de algo decidido con anterioridad. Esto quiere decir, indica Badiou, “que la teoría de la intervención es el nudo de toda teoría del tiempo. El tiempo, si no es coextensivo a la estructura, si no tiene la forma sensible de la Ley, es la intervención misma, pensada como distancia entre dos acontecimientos. [...] Para que haya acontecimiento se requiere que se pueda estar en el punto de las consecuencias de un otro”. Esto, que además confirma lo que venimos de mostrar en relación con la definición de la temporalidad como un conjunto de puntos-intervención y rehabilita por ello la relevancia de pensar la operación fundamental como gesto básico y originario de esa intervención multiplicada, implica que ninguna intervención funciona bajo el título de originaria o inicial. Es lo que impide que el acontecimiento sea sinónimo de comienzo radical. Lo que nos indica que la noción de acontecimiento recae menos sobre la ocurrencia que sobre la necesidad de seguir sus consecuencias.

El acontecimiento supuesto es lo que permite decidir un nuevo acontecimiento. Este diagrama, que no es legible de inmediato en términos de anticipación (de hecho, exige un esfuerzo de profundizar en la retroacción de la intervención), consume sin embargo, desde el punto de vista analítico, una red, que vincula hechos históricos y que los vuelve inteligibles uno a la luz de otros y todos en virtud de dicha red, nunca total. Esta figura del Dos, tan habitual en Badiou, es la posibilidad misma de la introducción de la historia, fundada en una temporalidad peculiar. Es por eso que Badiou puede decir que la fidelidad es “el control organizado del tiempo”. Por lo

demás, esta gran precaución badiouana clarifica perfectamente el funcionamiento de la Idea en los textos mas recientes.

Esta articulación no sólo codifica un reticulado a través del cual el sujeto puede advertir una nueva ocurrencia con potencia de liberación sino también el mapa general estático que da cuerpo a la Idea del comunismo. Este mapa es una forma refinada de esa anegación del tiempo en favor de la topologización del campo del devenir.

Vayamos a una de sus últimas obras, cuyo sintomático título ostenta una falta mientras pretende salvarla. En *El despertar de la historia* Badiou rehabilita el vocablo que había largamente vituperado antes. “El despertar de la historia” es una declaración, pero para quienes confiamos que la historia nunca estuvo verdaderamente dormida no podemos dejar de pensar que es una autoincriminación del propio Badiou. La historia despierta en realidad en su pensamiento, después de un largo adormecimiento. Y no se trata de una herencia directa de Althusser, para quien, incluso afirmando que la historia de la filosofía no existe, la historia en general, la que contiene aquello que el mundo produce y relata de sí mismo, sí lo hace como tal, aún si fragmentada, aún si superficial en relación con sus estructuras basamentales. Entre su tiempo y el del maestro ha sucedido mucho y la pregnancia de ambos discursos no puede depender de los mismos factores. Entonces cabe preguntar: ¿de qué historia habla Badiou? ¿De qué historia puede hablar si aspira, como suele hacerlo, a la consistencia interna a la vez que a garantizar la transmisibilidad de su pensamiento?

Apenas comenzado el libro ya podemos leer que “el despertar de la Historia, debe ser también el despertar de la Idea”³⁰⁴. Que la Idea porte una provocadora mayúscula no es curioso en la obra de Badiou, siempre presto al sostenimiento de categorías extemporáneas con propósitos fundacionales, pero que reaparezca el término historia y con la misma mayúscula enfática no puede pasar desapercibido. Ahora bien, si la Historia despierta con la Idea, es decir, si la Historia que antes no existía ahora *comienza a existir*, entonces quizá algo suceda. Pero en realidad no estamos ante más que otra variación de la topologización de la que hablábamos antes: la Historia despierta pero para ligarse de inmediato -y subordinarse- a la Idea, expresión máxima de la topología del ser-del-sujeto. Por eso, a propósito del

304 Badiou, A. *El despertar de la historia*, Buenos Aires, 2012, Nueva Visión, p. 11

ejemplo político, dice: “si las revueltas deben señalar el despertar de la Historia, será necesario que estén de acuerdo con una Idea”³⁰⁵.

No pareciera haber nada nuevo bajo el sol, incluso la salida de éste es imaginaria. El despertar sería como despertar dentro del sueño. Pero con el agregado pernicioso de que Badiou realmente considera que la historia estuvo paralizada, pues de lo que se trata ahora es de “reabirla”³⁰⁶. La Historia, señalada por una cantidad de acontecimientos, está mediada por una Idea, de cuya existencia dependen aquellos para subsistir con relativa fertilidad. Cada revuelta local es además la forma primitiva de algo más general y potente, que Badiou llama “la revuelta histórica”³⁰⁷.

Todo ocurre como si el recomenzar de la Historia fuera sofocado de inmediato por la Idea. Y con ello, la confirmación de que la operación fundamental, tan necesaria antaño, no cediera todavía, cesión asimismo tan necesaria para el tiempo presente. Y que esto que fue tan habilitante funciona hoy como un tope. Y, para colmo de males, que ese tope se disimule a sí mismo bajo el aspecto de una continua apertura (pues, ¿qué sería una axiomática sino ese espacio de libertad apenas creado, o qué sería la política más que esa espera de la forma inventiva de la organización emancipatoria?).

Es que la Idea es también una configuración racional de lo que es formalizable de un conjunto de acontecimientos. Badiou dice que “cuando la Historia despierta, lo que importa es el despertar, es a él al que hay que aplaudir y lo que la Idea debe invertir son sus consecuencias racionales”³⁰⁸ pero delata la complicidad entre esa sobrevaloración del recomienzo y la ausencia de un programa sustantivo (por caso, el marxista de abolición del capital), tan imperioso, y no solo por presión del contexto político actual. Por un lado, el despertar queda aislado, acabando por identificarse con el gesto interruptivo del acontecimiento mismo. El despertar “vale por sí mismo”³⁰⁹ y “ya veremos en cuanto a los resultados”³¹⁰. Cabe preguntarse si esta falta, que parecía pregnante en un momento en donde el fantasma del totalitarismo

305 *Ibid*, p. 28.

306 *Ibid*, p. 103.

307 *Ibid*, p. 29.

308 *Ibid*, p. 106.

309 *Ibid*, p. 106.

310 *Ibid*, p. 106.

aún reinaba o estaba demasiado cerca, sigue siéndolo hoy. O más bien si es conducente. Por otra parte, además de este aislamiento del despertar, lo que queda como tarea inmediata es la gestación y el aclaramiento de la Idea, como investidura de una serie de consecuencias racionales, sin más tiempo que el implicado en el proceso de decisión colectiva, que finalmente será eclipsado por la fijeza de la Idea misma.

Es que, en el fondo, se trata de un viejo ajuste de cuentas con el marxismo que no acaba de revertirse. Si en *¿Se puede pensar la política?* lanzaba que “la singularidad del marxismo” consistía en “extraer los trazos de la Historia”, Badiou seguirá dedicándose todavía hoy a atacar el antecedente por medio de la negación de la pertinencia del consecuente. Es el secreto motivo por el que la ciencia se transforma para Badiou siempre en ciencia dura, asociada al paradigma físico o al matemático, como un buen ilustrado que es. Cómo es posible olvidar que la ciencia, ésa que condiciona a la filosofía para Badiou, es, para un marxista, fundamentalmente *ciencia de la historia*. Una ciencia que además es ciencia de la estructuración de lo social con centro en la lucha de clases. Y así es que toda esta problemática desaparece en el Badiou de los ochenta y noventa junto con el léxico que tiene emparentado. Y por eso podemos hablar de ese “despertar de la historia”.

Pero la decisión filosófica de hacer un balance de cierre con el marxismo sigue siendo explícita y tiene como residuo inmediato una claudicación respecto del lugar de la historia en aquello que de potente puede tener una filosofía. La historia para una buena parte de la tradición marxista es el ámbito de lo real, del desenvolvimiento efectivo y material de lo que sucede, siempre abierto pero siempre esencial.

Con Badiou, en cambio, la historia se nos muestra como algo estéril, procesual pero sólo de manera exterior, puesto que sólo puede recorrerse de manera retroactiva y su llamado despertar no balbucea ni una sola línea sobre lo que concierne al mundo que comunmente hallamos como objeto de la historia en tanto ciencia. Del mero relato de hechos, no hay nada; de la historia como fuerza última determinante del curso de la humanidad, tampoco.

La cuestión del diferendo con Marx a propósito de la cuestión de la historia pareciera resolverse en esta oposición, recubierta por una coincidencia aparente como ésta: en ambos casos la historia esta ligada (e incluso es el ámbito que contiene) a aquello que es central en la política de emancipación: en un caso, el

conjunto de los acontecimientos, en el otro la lucha de clases y su resolución a través de la revolución (que vale pensar en su determinación última como interrupción de la historia, al igual que el acontecimiento, que aunque local, comporta una temporalidad paradójica y sustraída a la historia misma).

Hay, creemos, una razón por la que «la historia» se ausenta durante dos décadas y también razones por la que su retorno a la obra badiouana no puede ser sino forzado. Badiou se hace eco más de una necesidad coyuntural que de una voluntad propia de reintroducir el concepto. ¿Cuál es el sentido, podríamos preguntar, de decir que la historia se despierta cuando desde el punto de vista especulativo ésta no desempeña función diferencial alguna? La respuesta no puede ser que durante el período en que se prescindió de ella en el esquema badiouano, ella no tuvo entidad objetiva. El sentido en realidad es ideológico, es decir, que tiene que ver con una forma de recubrimiento del discurso -en este caso filosófico- que tiene como propósito volverlo vuelve verosímil y persuasivo. Badiou necesita estar a la altura de un nuevo tiempo. Pero no pareciera estar dispuesto a modificar drásticamente su planteo fundacional, cuyo centro es la operación fundamental. Nosotros diremos: o se está dispuesto a trastocar incluso esta operación, o no hay margen para un relanzamiento real de la historia como concepto. Si, como vimos, el recurso al *matema* es el que va paralelo a una anulación de la historia. Si, además, la historicidad de la ontología ha permanecido para Badiou inmune a sus propias viscosidades (ver el Segundo Apéndice, donde insinuamos una posible modificación de la ontología, con una perspectiva que podría incluir una cierta noción de historia). Si, la historia sigue siendo aquella que no es más que la temporalización del concepto y la de la finitud humana, y es el infinito matematizado el único que viene a devolvernos la esperanza de una filosofía robusta (y no se atiende a la posibilidad de volver a dotar a la historia con la propiedad de la infinitud contingente de acontecimientos), entonces no hay aparentemente posibilidades de desatar la oposición entre operación fundamental y negación de la historia.

Analicemos un poco el detalle del funcionamiento de la operación fundamental en relación con la historia. El recurso al *matema* comporta, de entrada, esa defección de la temporalización que mencionamos. Sin embargo, dentro de la ontología hallamos -como también mostramos más arriba- múltiples históricos. Ahora bien, estos múltiples históricos no casualmente son los encargados de preservar “en

su interior” la contingencia, que la naturaleza, por definición ordenada, no ofrece. La forma de preservación de esta contingencia es conteniendo un múltiple al borde del vacío, es decir, un múltiple cuyos elementos no son representados por la situación. La preservación del vacío -y de la posibilidad de albergar un acontecimiento- es de hecho una parte esencial de la operación fundamental, lo que podríamos llamar su parte limitante, es decir, la que exige que no todo sea controlable por la ontología y luego, por extensión, por la política. Esta preservación está del lado de lo que Badiou llama «histórico». Sin embargo, esta incontrolabilidad queda reducida de inmediato a un efecto local, respondiendo este “local” tanto a una necesidad de parcializar como de ubicar lo real como un espacio. La contingencia queda reducida entonces a un punto, difícilmente pensable como una sucesión, y anulante de toda historicidad real por sentar la preminencia espacial de la que hablábamos antes.

No sería descabellado ensayar una definición “badiouana” de la historia a partir de la consideración de la sucesión de formas subjetivas. Hay aquí una diferencia clara con Marx, pues para éste la historia consiste esencialmente en el desarrollo material por parte de la sociedad humana de distintos modos de producción. De todos modos, quizás esta diferencia no sea más que una reedición de la delicada dialéctica entre sujeto y estructura -incluido el problema de la determinación-, donde uno acentuaría un aspecto y el otro su par. Pero en esta separación no hay una distancia definitiva, precisamente porque para ambos esa dialéctica es relevante. E incluso, ni siquiera para Marx podría desestimarse que la historia sea el conjunto heterogéneo de las formaciones subjetivas, puesto que, como indica Kolawkoski, “en la conciencia de clase del proletariado, la necesidad histórica coincide con la libertad de acción; la oposición entre la libertad humana y el curso ‘objetivo’ de los hechos deja así de existir, resolviéndose el dilema entre fatalismo y utopismo”³¹¹.

Nos atrevemos a ensayar esa definición badiouana de historia porque creemos que hay una suerte de pulsión marxista inconfesada por Badiou. Cuando se nos dice que el acontecimiento y todo lo que llega con él (verdad y sujeto) están “más allá del ser”, es decir, están fuera de la ontología, no habría razón para intentar dar cuenta de estos en el marco del discurso ontológico. Y sin embargo Badiou lo ensaya. Dota tanto al sujeto como a la verdad de sendos dispositivos matemáticos para volverlos inteligibles; toda vez que inteligibilidad significa aquí cristalizables por un discurso del

311 Kolakowski, L. *Las principales corrientes del marxismo*, Alianza Editorial, Madrid, Vol I, p. 330.

estilo del que disponemos para tematizar el ser-en-tanto-que-ser. ¿Qué es esto sino una pretensión incipiente de ofrecer un discurso científico sobre la historia, menos explícito pero no menos real que el viejo intento de fundar el materialismo histórico? De este modo, el vínculo entre operación fundamental e historia se opaca lo suficiente como para hacernos dudar sobre si necesariamente habría que renunciar aquel gesto originario si se pretende reasumir el curso de la historia como crucial para toda política emancipatoria (toda vez que para nosotros es un supuesto que nos acompaña desde el comienzo).

Empero, aunque haya ciertas revisiones, aunque la lectura filosófica actual vuelva imperioso, luego de las experiencias fallidas de la llamada posmodernidad, estrechar la relación entre filosofía y política, Badiou no acaba de entregarse por completo a aquellas intuiciones post-marxistas que lo lanzaron a una cruzada contra la Historia.

En el momento en que parecía necesario que la filosofía evitara su desvanecimiento líquido, la flexibilización de su talante político parecía la única vía posible. Fue Badiou quien más rápidamente lo comprendió y logró canalizarlo de modo tal que su discurso -y con él de la filosofía- fueran nuevamente audibles, sin que esto implique una traición al modo de los *nouveaux philosophes* de los años 70. Permitidos ahora su existencia, al menos en términos relativos a los del momento de su recomienzo, y su contacto con sus temas clásicos, ¿no será hora de repensar su relación con nuestro tiempo? ¿No requeriríamos a esta altura de un tercer *Manifiesto*? Ciertamente, pienso que si es cierto que la filosofía está bajo condición de lo que sucede en el mundo, es hora de comprender que hay variaciones entre el mundo que posibilitó *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, la *Teoría del Sujeto* y el actual. Y que hay algo de esta relación que además tiene que ser re-pensado a la luz de lo que para nosotros y nosotras, materialistas, asumimos en términos de lucha de clases y crítica del capitalismo.

Sabemos, después de ciertos desarrollos, que la historia es a la vez la diacrónica y sincrónica. Presenta y entrelaza hechos según el antes y el después a la vez que define estructuras que coligan una determinada cantidad de hechos en un mismo tiempo y que les brindan sentido local. La temporalidad es la materia de la historia. Si la historia es, en los términos marxianos a los que suscribo y con los que Badiou ajusta cuentas, la historia de los modos de producción que la humanidad ha

puesto en marcha; si la historia de la humanidad es, además, la historia de la lucha de clases, entonces es esto de lo que adolece la filosofía actual de Badiou. Sucede como si la promesa no tan lejana de la *Teoría del Sujeto* hubiera quedado trunca. Si el marxismo es indefendible -escribe allí Badiou- entonces hay que iniciarlo. O, con su habitual sutileza polemista, “debemos hacer el marxismo”. Pero puesto que la historia queda reducida al nombre de historicidad y que éste no es más que el reconocimiento exterior y sólo estratégico del carácter deviniente de las llamadas condiciones, no puede ser el caso.

No podemos olvidar, en esa línea, que si es la historia la que debe nutrir el nuevo cuerpo de la filosofía, no puede carecer de una geografía particular, aquella que indica las relaciones hemisferiales de subordinación político-económica, una de cuyas derivas Deleuze llamó “geopolítica de la filosofía”, tan vigente en nuestro tiempo como ausente de la obra badiouana. Perry Anderson recomendaba que “ninguna historia verdaderamente materialista puede silenciar las condiciones geográficas, como si se tratara de algo meramente externo a los modos de producción. El mismo Marx insistió en el medio natural como factor primario e irreducible de toda economía”³¹².

Y es que sin esto, ya no sólo el discurso filosófico deja de ser potente en términos de eficacia política real, creemos que incluso en el mundo actual incluso cede terreno en su capacidad persuasiva. Lo que nos abre paso al siguiente punto.

2.2. La cuestión con la ideología

2.2.1. Breve balance y lanzamiento de la cuestión

Creemos que, mas allá de su labor especulativa, la gran virtud de Badiou proviene de su enorme capacidad estratégica para tornar su filosofía un producto ideológicamente eficaz. Badiou es un estratega sin precedentes. Y eso no debería debilitar en nada la estatura de su reflexión. Por el contrario, la toma de consciencia por parte de los filósofos de que una buena parte de su tarea depende de las formas

312 Anderson, P., *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1979 p. 266

de transmisión y exposición del discurso filosófico es lo que distingue una filosofía medianamente potente y con alcance universal de que no puede más que quedarse trunca, aún si sólida en el nivel de consistencia interna. Esta habilidad que exhibe Badiou no es una muy usual en los filósofos y se opone frontalmente a la actual profesionalización de la filosofía.

La capacidad estratégica depende de un tipo de consciencia sobre la historia, estructural, que es a-histórica si se la toma en sí misma. Es decir: es trans-epocal que los grandes pensamientos tienen un grado de percepción máximo del momento de la historia en el que les toca anidar.

Esta forma peculiar de la consciencia histórica de la filosofía reúne dos rasgos esenciales y complementarios: (1) nunca puede pronunciarse del todo; en cuanto se expone en exceso se disuelve su capacidad comunicativa, pues depende en gran medida de no exponer que se sabe que hay una intencionalidad persuasiva a la base de todo; (2) puede percibirse por lo general en (a) variaciones epocales de una obra (como lo que sucede entre el Badiou de los setenta, el de fines de los ochenta y el de la primera década del presente siglo) o en (b) el registro formal de una obra, es decir, el tipo de textos que la tejen. En este caso, los textos contraperiodísticos de Badiou son un indicador de una necesidad de penetración ideológica, pues en ellos encontramos una muy sutil mixtura de sentencias universalmente accesibles, de análisis de casos políticos concretos y actuales y una referencia continua y simple a los pilares de su filosofía. Los textos literarios son otro de estos casos. Su teatro, pensado como teatro “infantil” con una clara vocación pedagógica, por ejemplo. Pero el caso mas evidente es el de *La República de Platón*, donde monta una ficción con el solo propósito de replantear las vías para el comienzo de una nueva política. Como suele sostener nuestro filosofo a partir del *dictum* lacaniano: una verdad esta siempre en una estructura de ficción (y de fijación también). Curiosamente, lo que aparece aquí es un *lapsus*, del estilo de aquel que ponía a la filosofía bajo condición de sí misma. “Según esto, se puede presentar una verdad con una parte de ficción, incluso si es una verdad filosófica”.³¹³ Una verdad filosófica, de existencia antes explícitamente prohibida, ahora admitida, tiene que ser introducida bajo una estructura de ficción. A confesión de parte, relevo de pruebas. Como aquella “noble

313 *Lo que implica vivir, op. cit.*, p. 96

mentira” de su maestro Platón. La operación fundamental tiene también, en esa repetición platónica en la que consiste, su componente ideológico irreducible.

Antes de pasar al tratamiento de la cuestión ideológica propiamente dicha en la obra de Badiou, quizá quepa resumir muy escuetamente cómo observamos el mapa general de la cuestión en relación con lo que venimos diciendo.

Digamos, entonces, que las consecuencias de semejante intento de ajustar cuentas con el marxismo incluyen las modificaciones de la relación entre filosofía, política e historia que venimos de mostrar. Podríamos resumirlos como sigue: la secuencia abierta por *El ser y el acontecimiento*, y prevista en cierta medida por la *Teoría del Sujeto*, reviste un aparente alejamiento de la preocupación política de la filosofía, una de cuyas consecuencias sería un desconocimiento deliberado e ideológico de la historia de la filosofía. En efecto, la posibilidad de dicha de-sutura reside en la identificación de una/s instancia/s de sutura previa, de sus motivos históricos y de la necesidad, histórica también, de sobrepasarla.

Esto está también posibilitado por un recubrimiento ideológico que borra, como veremos, un desplazamiento entre un punto de vista proletario de la ciencia y uno burgués, que entraña a su vez, no paradójicamente, un abandono de la propia noción de ideología.

2.2.2. Badiou frente a la ideología

La filosofía de Badiou es, quizás con la excepción de Husserl, de las pocas que apela al término Idea después de la invención del término ideología. La de Badiou es la primera, sin embargo, en conservar esa palabra una vez que el vocablo «ideología» ha caído en un descrédito tal que hoy es sinónimo de anacronismo, cuando no de caducidad o de politiquería trasnochada. Ciertamente, no se trata de algo casual. Al dictamen del fin de la historia realizado por Francis Fukuyama, se le asocia una crítica descarnada a la época que tuvo la osadía de elevar dicha historia al rango de esencia de cualquier proceso político humano. En esa crítica, dirigida directamente contra las experiencias emancipatorias que en todo el planeta habían ocurrido durante los años sesenta y setenta, estaba incluido un ataque fulminante a los modelos teóricos que les habían dado soporte. Una de las primeras operaciones

de este ataque inmediato consistió en utilizar el término «ideología», pensado intensamente por y contenido en aquellos modelos teóricos, como equivalente a cada uno de estos modelos, o el conjunto de ellos, en su totalidad. Así, por ejemplo, el edificio teórico marxiano se convirtió en «la ideología marxista» o en «la ideología comunista». Esta operación permitió consumir al mismo tiempo un doble movimiento: desbancar el privilegio teórico de una discusión en torno a la ideología y reducir un desarrollo teórico-político fértil a uno de sus aspectos parciales.

El segundo momento de este ataque se consumó en la calificación negativa del concepto de ideología. Ella suele aparecer vinculada o bien a un discurso falaz o bien a una forma de sujeción que atentaría contra las formas de libertad individual. Estos dos argumentos que vuelven a la ideología algo pernicioso tienen su origen, no obstante, en algunas de las definiciones clásicas de la ideología que se han formulado incluso desde la izquierda (sobre todo aquella que la retrata como un bloqueo directo de la libertad humana). Se trata entonces de un gesto de torsión, más deliberado que azaroso. Es, en definitiva, una cierta victoria del capitalismo la que ha impulsado este estado de cosas. Su eficacia puede medirse no sólo en la distancia que media ya entre nosotros y la posibilidad misma de su inserción más o menos conducente en el discurso mediático sino también en que los llamados teóricos post-marxistas han abandonado casi por completo su uso. A veces lo sustituyen funcionalmente por otros; otras veces lo eluden sin siquiera rodearlo.

Eagleton, en su canónico libro *Ideología*, se pregunta: “¿Cómo explicar este absurdo? A qué es debido que en un mundo atormentado por conflictos ideológicos la noción misma de ideología se haya evaporado sin dejar huella en los escritos posmodernos y posestructuralistas?”³¹⁴ Y la respuesta general que da a lo largo del libro es que se trata de un anudamiento entre tres doctrinas clave del pensamiento posmoderno: (1) el rechazo a la noción de representación; (2) un escepticismo epistemológico que impediría identificar cualquier forma de conciencia a lo ideológico y (3) una reformulación de la relación entre racionalidad, intereses y poder, que torna redundante el concepto de ideología sin más.

Más allá, o más acá, de esta tríada, el foco de atención de Eagleton está puesto en la estructuración del llamado pensamiento posmoderno, que tiende a ver en toda ideología un producto “teleológico, totalitario y con raíces metafísicas”. Lo curioso, va

314 Eagleton, T. *Ideología*, Paidós, Madrid, 2005, p. 13

a señalar Eagleton, es que “esta ideología del «fin de la ideología» es que tiende a concebir la ideología de dos modos bastante contradictorios, como algo ciegamente irracional y excesivamente racionalista (sic) a la vez”. Estos dos modos, además, se hallarán medianamente replicados en el interior de la teoría marxista de la ideología, que el autor agrupará en dos vertientes.

Una tradición central, que va de Hegel y Marx a Georg Lukács y a algunos pensadores marxistas posteriores, se ha interesado más por las ideas de conocimiento verdadero o falso, y, en ese marco, por la noción de ideología como ilusión, distorsión y mistificación. Otra tradición de pensamiento alternativa, por su parte, ha sido menos epistemológica que sociológica, y se ha interesado más por la función de las ideas dentro de la vida social que por su realidad o irrealidad, o por su acuerdo o distancia con algo así como lo real. La herencia marxista se ha anclado entre estas dos corrientes intelectuales.

Lo que de momento me parece más interesante en el esbozo de Eagleton -y lo que va a resultar más pertinente para pensar el dispositivo de Badiou en torno a este problema- es la intuición de que:

El abandono de la noción de ideología corresponde a un titubeo político más profundo de sectores enteros de la antigua izquierda revolucionaria, que frente a un capitalismo temporalmente en posición ofensiva ha emprendido una firme y vergonzante retirada de cuestiones «metafísicas» como la lucha de clases y los modos de producción, la acción revolucionaria y la naturaleza del estado burgués.³¹⁵

Como sabemos a esta altura, Badiou, aún perteneciendo a la época que describe aquí Eagleton, no es precisamente un pensador post-metafísico, motivo suficiente para pensar cómo se ubica en este cuadro, es decir, cómo localizamos en el mapa especulativo a alguien que se alza contra el fin de los grandes relatos, el fin de los sistemas, el fin de las políticas de emancipación y que, no obstante, abandona el arsenal léxico y conceptual del marxismo sin más, so pretexto de refundarlo.

Mi tesis central en este capítulo es que la causa por la que Badiou pareciera

315 *Ibid*, p. 14

haber abandonado su «preocupación ideológica» tiene que ver con un pasaje entre estas dos corrientes (desde un punto de vista que toma la ideología como campo de disputa hacia uno donde la ideología es todo lo que no es ciencia), quizás asociado la estrategia general que todo este trabajo intenta delinear y que se ubica, inicialmente, en eso que llamamos operación fundamental. Dicho pasaje coincidiría además con el momento de torsión de su filosofía que identificamos en la década del ochenta, relativo también al balance que aplica sobre el marxismo. Allí mismo, se produciría diagonalmente otro pasaje, coincidente en parte con el primero, entre un uso/producción de ciencia proletaria con propósito emancipatorio a la uso/producción de un tipo de ciencia burguesa, que no osa decir su nombre. La condición de posibilidad de este último, reside en el primero, pues para una de las formas de hacer pasar inadvertido el cambio de posición de clase en ciencia es desbancar la posibilidad misma de que existan como tales, y oponer de golpe la ciencia tomada en su totalidad a todo lo que sería mera producción ideológica.

De momento, con prescindencia del sentido equívoco que pudiera adquirir el término «ideología», podríamos avanzar la pregunta directriz de este capítulo. Se trata de una pregunta que nada tiene de inédito, pero que sin embargo vuelve a estar a la orden del día: ¿Qué función cumple el problema-ideología en relación con la puja, antiquísima, entre filosofía y política? Quizás nuestro propósito último sea desentrañar si existe una relación -y de qué tipo- entre una filosofía de la Idea y el mentado problema-ideología. En principio, no puede tratarse de una mera coincidencia lingüística.

Si revisamos el marco general en el que se recorta esta tesis, la cuestión de la ideología se adivina además como uno de los puntos sobre los que consideramos que la filosofía debe rearmarse si se quiere retomar la senda materialista. Para poder recomenzar, esta filosofía, otra vez, como siempre, como cada ocasión en que ha sido amenazada en su existencia misma o en sus aspectos emancipatorios centrales. La cuestión de la ideología sería entonces *el problema filosófico de la ideología* pero, sobre todo y más profundamente, el de cómo opera -o puede operar- ideológicamente una filosofía.

Así, estamos también ante el viejo problema de la filosofía y su lenguaje, es decir, de cómo transmitir y enseñar un mensaje filosófico. Es notable cómo el paradigma que intrincaba filosofía y pedagogía ha ido cediendo terreno a manos de

otro, donde la filosofía es o bien una técnica con pretensión científica o bien una especulación conformada para expertos. La pedagogía, por su parte, ha quedado en reductos académicos y laberintos burocráticos, bastante herméticos también.

Una de las deudas más grandes de la filosofía contemporánea con Badiou se ubica en este preciso punto. Él más que nadie ha puesto el acento nuevamente sobre la voluntad enseñante de la filosofía. Y aunque en esta prevalencia luego veamos que se esconde -o se vehiculiza- la capitulación respecto del marxismo, no deja de ser crucial a la hora de pensar la relación entre ideología y política.

La repetición de aquel *leitmotiv* platónico-socrático de la «corrupción de los jóvenes» no puede ser casual. Implica, por un lado, la reposición del gesto inaugural de la filosofía como disciplina pedagogizante, cuya palabra está consagrada a prorrumpir en la *pólis*, y, por otro, por causa de su destinación a los jóvenes; ella tiene una vocación de futuro, y eso es algo que ha permanecido invariante a lo largo de los años del pensamiento badiouano. Podríamos decir que la verdadera invariante comunista que encontramos dentro de su reflexión es la confianza en la juventud y su deseo, abierto y honesto, de que el trabajo sea continuado por otros. En una entrevista de los años sesenta, un Badiou de corta edad conversa con los maestros Foucault, Canguilhem, Dreyfus, Hyppolite, Ricoeur. Allí dice, como quien deja caer las palabras, que enseñar filosofía es la única manera de volverla posible, de preservarla de sus enemigos. Creemos que de esto es de lo que hablamos cuando referimos al problema de fondo de esta tesis, a su marco marxista de referencia aquí mayoritariamente excluido, del que esta tesis no es sino un primer paso.

Es que la enseñanza de la filosofía y la filosofía misma no son separables. Los primeros filósofos lo sabían perfectamente. Heráclito era ante todo un guardián iniciático que quería torcer el sentido común en favor de una palabra elevada. Parménides relata a los mortales aquello que la diosa le ha revelado. Fue Platón, sin embargo, quien institucionalizó el sentido de este vínculo indisoluble. Es él quien convirtió la filosofía en una tarea educativa de largo aliento. Su filosofía toda podría pensarse como el establecimiento -escalonado, persuasivo y muchas veces velado- de un programa de formación para los aspirantes a filósofos. Este programa era además una enseñanza contra la *paideia* dominante. Era una contra-pedagogía. Es probable que lo más profundo de lo que Badiou llama su gesto platónico sea la

instauración de una nueva contra-pedagogía, que se acopla o se identifica con una ideología subversiva, contra aquella dominante.

Una de las necesidades de esa contra-pedagogía es el desarrollo de una ética. Badiou va a requerir de una forma del discurso filosófico que predisponga a quienes aún no viven “una vida verdadera” a hacerlo. Y esto es lo que tiene que ser bautizado -de manera ideológica, claro está- como una ética.

La *Ética* de Badiou se concentra en dos puntos. Por un lado, en el despliegue de un diagnóstico crítico del mundo contemporáneo y, por otro, en el intento por definir qué sería una ética deseable en dicho mundo. Digamos para abreviar que la ética de Badiou es en el fondo una arenga para que vivamos consagrados a las verdades y que es esta consagración la que caracteriza a toda vida buena. Ahora bien, una lectura atenta vuelve inevitable empezar a pensar en la política. Casi de inmediato. No podría ser de otro modo cuando lo primero que tenemos es una descripción planetaria en donde lo que falla es la democracia, el paradigma de los derechos humanos y donde lo que se pone a circular bajo el nombre de “ética” es, para el propio Badiou, un dispositivo (contra)ideológico. Pero también porque el propósito de un llamamiento general al interés y al apasionamiento por un acontecimiento erótico, científico o artístico, difícilmente puedan constituir la piedra de toque para subvertir el orden mundial que Badiou rechaza. *Más allá de la ética de las verdades* quiere decir para mí, ahora mismo, reconocer su necesidad, saludar su vocación de interrupción de la languidez consumista y pasiva contemporánea, pero emprender un nuevo viaje, una nueva segunda navegación (exploratoria, claro) producida en gran medida por una situación que ha mutado, al menos ligeramente. No hay, dice Badiou, “sino una cuestión en la ética de las verdades: ¿cómo voy, en tanto que alguien, a continuar excediendo mi propio ser? ¿Cómo ligar de manera consistente lo que sé con los efectos de la captura por lo no-sabido?”³¹⁶ Habrá que excedernos ahora una vez más. *Más allá* significa también acentuar el proceso por el cual “la ética de las verdades es siempre más o menos militante, combatiente”³¹⁷. *Más allá* designa entonces, ahora, también, un *más allá de la ética*. Hacia la política. En situación. Y más allá de aquella propuesta por Badiou. Esto se vuelve mas comprensible toda vez que asumimos que la insistencia ética de Badiou es ese

316 Badiou, A. *Ética*, Nueva Visión, Bs. As., 1995, p 130.

317 *Ibid.*

signo de insistencia con el vacío, centro de la ética, que no es mas que una exhortación subjetiva sin objeto, a la vez muestra de la insuficiencia inherente a la operación fundamental.

Es probable que lo que estemos reflatando una vez más, es el problema de la relación entre filosofía y política. La filosofía está estrecha, esencial y preponderantemente ligada a la política, incluso más de lo que el propio Badiou estaría dispuesto a confesar. La equipolencia de las condiciones es sostenida en general con demasiada dificultad, incluso en términos biográficos.

Y estamos hablando sólo de la fuerza de esa relación (política/filosofía) que se arremolina por todos lados y gana terreno. Si además agregamos a esto lo que venimos de decir acerca del concepto de historia, notamos que la exigencia de afianzar la relación entre política y filosofía se vuelve cada vez más acuciante.

Repensar la cuestión de la ideología, en este marco, es en el fondo tratar de pensar, otra vez, la cuestión del sujeto. Del sujeto *frente a y en* la formación social. Del sujeto en-situación-de-acontecimiento, diría Badiou, que no coincide con esa formación social proveniente del repertorio marxiano porque es uno de sus puntos de distancia. El posicionamiento del sujeto frente a lo que ocurre en el mundo, lo que ve y lo que no alcanza a percibir, es eso que Badiou no deja de explorar. Ahí está su tratamiento velado del viejo tema de la ideología. Él escoge un nombre preciso para pensar esa disposición subjetiva: ética. Y la califica no casualmente como “un dispositivo ideológico”³¹⁸.

Ya no es “probable”, que estemos reflatando el problema de la relación entre filosofía y política. Es evidente. Y así, en esa línea, hay que reflatar lo que de central esta relación tiene, según consideramos, después de Marx. ¿Por dónde podemos comenzar?

2.2.3. Badiou y Althusser bajo la forma del «traspaso»

Hay un nudo, digamos, muy tratado, suficientemente utilizado por la tradición de izquierda para recriminar y descalificar a pensadores y hombres y mujeres de la

318 *Ibid*, p. 8.

política. Quizás se trate *del* nudo, en lo que concierne a la cuestión de la ideología en la teoría marxista. Tiene que ver esencialmente con la intersección entre el saber y el sujeto. Si la ideología es ese vínculo privilegiado -consciente o no- del sujeto con el saber que condiciona sus prácticas sociales e *intra muros*, entonces la forma que adquiera esta relación cuando se trata del sujeto político colectivo, es capital. La consciencia es, en principio, el estado en que el sujeto cobra noticia de algo cuya forma es flexible pero determinable, de algo preciso, ante los ojos. El presente es el tiempo de la consciencia. La memoria es su prolongación hacia el pasado, en continua función presentificante. El nudo se construye con la relación imposible entre lo que el sujeto sabe, lo que no sabe y lo que los otros saben sobre aquello que no sabe (e incluso por sobre lo que cree que sabe). Así, el gesto de trasponer a otro un saber del que su supone carece es una forma de estructurar una falta. En política, la relación entre el acto de la suposición de aquello que un sujeto que no sabe y el acto de detentar dicho saber -muchas veces idénticos- establece un pacto de asimetría. Quien (cree que) sabe lo que hay que hacer, disminuye inevitablemente en algo a su otro. Y pretende dirigir. Es el rol que históricamente han asumido las vanguardias. Y de Althusser a Badiou, con diferencias de acento pero en sintonía con una larga tradición heterodoxa de izquierda, existe una crítica a este esquema asimétrico entre quienes detentarían el saber-poder político y quienes deben dejarse conducir. El caso más espinoso, sin dudas, es el de Althusser, quien sin claudicar a su compromiso con el Partido (el PCF), mantuvo, aparentemente sin vacilaciones, una crítica incesante a esta idea dirigista. En *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, señala que el “pseudoprincipio” que dice que “la toma de conciencia nunca es espontánea”, “suena excesivamente a ganas de recordar unas prerrogativas del partido sobre el movimiento obrero para señalar que es el partido (su dirección) quien detenta la conciencia verdadera, en relación con la cual la consciencia de los trabajadores está a menudo retrasada”³¹⁹.

En este texto de 1978 -es decir luego de la experiencia crucial del Mayo Francés-, Althusser emplea una suerte de método de escritura reticente al modo del libertinismo erudito. Los títulos y subtítulos son más lacerantes y precisos que el resto del texto. A «Cómo tratar el error en política» le siguen «La organización: una máquina para dominar», «Los militantes, en una situación imposible», «Un modo de

319 Althusser, L. *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Siglo XXI, México, 1998, p. 15.

funcionamiento que hay que cambiar completamente», «Un partido calcado del aparato del Estado y del aparato militar», «Un pacto entre los dirigentes» y así prosiguen. Se dirigen contra el funcionamiento del PCF, su forma anquilosada de centralismo democrático, su incapacidad para revisar desvíos y su autocrítica al borde de la pantomima, su modelo militar de compartimentación y su estructura de democracia parlamentaria, que replican en última instancia “el modo de funcionamiento burgués de la política”³²⁰.

Este golpe es similar al que Badiou le propina al Partido, pero en este último caso el derrotero político concreto ha estado más ligado a la exploración (primero hacia el maoísmo y luego en esa forma del autonomismo refinado de los ochenta) que al intento -como el althusseriano- de trastocar los vicios partidarios “desde dentro”. Sin embargo, lo que aquí interesa es que ambos reconocen que el Partido no puede seguir ocupando el lugar del saber por contraposición a las masas. Y si la conducción ha conservado esta perspectiva caduca es gracias a una forma de cimentación ideológica. Existe, entonces, una forma ideológica que opera dentro del partido y, por lo tanto, en este caso, de la matriz de vanguardias. Althusser va a mostrar que esta ideología del partido “descansa en una emocionante confianza de los militantes en sus dirigentes, que encarnan para ellos la unidad y la voluntad del partido, heredero de la tradición revolucionaria nacional e internacional” y, a su vez, paralelamente, “se da la explotación de esta confianza por medio de una ideología cuidadosamente formada y modelada por la dirección y sus funcionarios”³²¹. Esto redundante en una identificación de la unidad del partido con su dirección. Althusser advierte que en la tradición marxista ni la unidad del partido ni el propio partido constituyen un fin en sí mismo, sino que éste es “la organización provisional de la lucha de la clase obrera”³²² y no sirve “más que para la lucha de clase y su unidad se justifica al servicio de su acción”³²³. Luego nos vuelve a ofrecer, por vía indirecta, un rasgo capital de la ideología, de acuerdo a este período del pensamiento althusseriano:

320 *Ibid*, p. 65.

321 *Ibid*, p. 38.

322 *Ibid*, p. 73.

323 *Ibid*, p. 74.

Si el partido está paralizado y esclerotizado, su unidad podrá ser todo lo aparentemente perfecta que se quiera, porque mientras sea formal e inútil el partido estará cimentado, es decir, paralizado por una ideología esclerotizada e inmóvil. Si el partido está vivo, su unidad será contradictoria, y el partido estará unificado por una ideología viva, que será forzosamente contradictoria, pero abierta y fecunda.³²⁴

La ideología puede ser, entonces, algo polémico, brotante, que se divide en sí mismo y por sí mismo para dar paso a la novedad. Sin embargo, aún si la ideología es divisible, contradictoria y ebullente, el centro de la tarea política sigue siendo de un otro concreto, del otro dialectizado respecto de lo teórico, de algo que está antes de toda constitución subjetiva incluso: “Sin embargo, ¿qué hace que un partido sea vivo? Su relación viva con las masas, con sus luchas, sus descubrimientos y sus problemas” va a decir el maestro de Badiou.³²⁵

Digamos entonces que en el iluminismo vanguardista también hay una operación ideológica necesaria, que Althusser reconoce y de la cual reniega hasta cierto punto en la práctica; que Badiou no reconoce explícitamente pero de la cual pretende alejarse (sobre todo con un pensamiento de la igualdad como postulado), y a la que ambos quedarían sujetos, menos por propia voluntad que por falta de una autocrítica certera, historizada y geopolíticamente precisa.

Hay, en esa enumeración en la que Althusser hace depender cualquier proceso político de la acción de las masas, una expresión, rara, «fuera de registro» retórico: “la prodigiosa sorpresa de mayo del '68”. En todos los otros casos la expresión límpida, no calificada, da cuenta de un proceso objetivo que pareciera inscribirse en las fuerzas de la historia, pero sobre ese evento se nos dice que se trata de una “prodigiosa sorpresa”. Justamente sobre el Mayo Francés, ocurrencia sobre la cual se va a producir la divergencia entre el Althusser-maestro y el Badiou-discípulo. Althusser clasifica esa ocurrencia casi en los términos badiouanos: algo inesperado, y con carácter milagroso. Es, diríamos, inequívocamente un acontecimiento.

Todo sucede pues como si ambos se montaran a una secuencia precisa de la

324 *Ibid*, p. 73.

325 *Ibid*.

historia de las ideas. Althusser comienza a anticipar aquello que será el núcleo del pensamiento propiamente badiouano, a la vez que Badiou, en sus trabajos más recientes comienza a balbucear, tal vez a su pesar, un nuevo acercamiento -que no dudara de calificar de pernicioso cuando se producía en la obra de Althusser- entre filosofía y política. Lo que aquí nos interesa es la posibilidad cierta de comprender esta especie de traspaso. Parece como si fuera el mundo, lo otro de la filosofía, lo que fuerza a asumir distintas estrategias para volver la filosofía posible. Es esto lo que sobre lo que intentamos llamar la atención en esta parte de la tesis. Es esto también lo que llamamos estrategia de la filosofía. Y de lo cual la ideología no es mas que su matriz. Esto, por lo demás, es compatible con el esquema de condicionamiento -político en este caso- que formulan ambos autores.

Si en ambos casos las torsiones finales de sendos pensamientos parecen acoplarse sin muchos problemas al pensamiento que les ha sucedido o les debería suceder (en el caso de la filosofía presente) es menos por el azar o incluso la discusión interna entre los pensadores que por la presión que ha ejercido el mundo les ha sido contemporáneo. Es decir: si el Althusser de fines de los setenta comienza a mostrar ciertas reservas nada menores sobre la cuestión del partido y comienza a mostrar un léxico más propicio al penar del acontecimiento es porque la experiencia del estalinismo, de la Revolución Cultural y del Mayo Francés -entre otros- están influyendo. De igual modo, el Althusser de los ochenta -pienso esencialmente en el Althusser del materialismo aleatorio- avisa sin dudas la necesidad de una meditación en torno a la ontología, que Badiou retomará como proyecto vertebrante de su filosofía. Una ontología de la singularidad, minuciosa, que Althusser asociará a una corriente subterránea de pensamiento que ha sido reprimida por ser considerada peligrosa. Una ontología materialista pero fuera del registro de Marx, o más allá de él pero no al modo de una prolongación necesaria como la que antes era requerida, sino más allá en el sentido de un agujereamiento, de una salida, si es que es posible. Una ontología de la que intentará no salir, y a la que le costará enormemente renunciar. En *Lo que implica vivir*, dirá, sin ambages, que sobre lo que no hay que ceder es sobre el tratamiento ontológico (y sobre la muerte de dios). Nosotros ensayamos aquí un seguimiento bastante respetuoso respecto de esa solicitud, pues nuestra crítica se concentra en describir los alcances y las insuficiencias de la operación fundamental pero sin abandonar ni el proyecto

ontológico ni su corazón (matemáticas=ontología). Sin embargo, no estamos seguros de que no sea factible y/o deseable. En cualquier caso, lo único que proponemos someramente aquí es la posibilidad de revisar si es Z-F el mejor dispositivo matemático para dar cuenta del ser-en-tanto-que-ser, o bien si existe otro más potente y más acorde a las demandas políticas del mundo actual³²⁶.

Retornemos. Estábamos en el primer traspaso. El que el último Althusser se encuentra con un Badiou ya crítico del marxismo ortodoxo. En ese encuentro, se halla este tardío materialismo ontológico que plantea Althusser y que resume como:

Un materialismo del encuentro, así pues de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo ³²⁷ (p. 31)

Lo que pareciera estar en juego en esta propuesta, además de la necesidad de un nuevo pensamiento ontológico por causa de la muerte de dios en proximidad con una línea post-metafísica, es el viejo problema del azar opuesto a la necesidad. Este azar que Badiou incluirá en aquello inconsistente que no se deja apresar, o lo hace a duras penas, por una estructura-de-consistencia, o cuenta-por-uno, tan crucial en la operación fundamental. “El «materialismo» de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia” ³²⁸, dirá por su parte Althusser. La intuición fundamental de que la filosofía es un vacío operatorio, cuya forma de acción se asocia a la recepción y demarcación del campo político sigue viva, pero se le agrega una diferencia sutilísima: la filosofía renuncia a dotarse de un «objeto», dice, “para partir sólo de nada (rien), y de esa variación infinitesimal y aleatoria de la nada que es la desviación de la caída”³²⁹. Una variación mínima y aleatoria de la nada, que es

326 Sugerimos aquí al lector complementar con la lectura del Apéndice I en torno a una variante ontológica.

327 Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid, 2006, p. 31

328 *Ibid*, p. 31.

329 *Ibid*, p. 40.

centro de una ontología materialista, pensable en segundo término por la filosofía. No hace falta insistir demasiado en el aire de familia que este planteo tiene con lo que Badiou nos proporcionará en su etapa más propia, más propositiva, aquella de *El ser y el acontecimiento*. Y aunque él ha reconocido públicamente que se trata de su libro más «raro», no deja de ser también el libro a través del cual su obra ha sido leída y la que abre paso a su pensamiento más sistemático.

Ahora bien, si asumimos que esto mismo puede estar sucediendo con Badiou en la actualidad (precisamente por los indicios a los que nos referíamos más arriba), en esta sucesión lo que queda por ver es cómo se sale, cómo se profundiza y se trasciende el gesto que Badiou está ofreciendo en esta última etapa de su obra, aún inconclusa.

Sabemos una cosa: esta forma de salir es, como enseñó Badiou, extraer las consecuencias todavía inesperadas de lo que nuestros antecesores nos dan que pensar. Eso es también una forma de la fidelidad. Y dicha fidelidad no es, no puede ser, nunca, una repetición sin más. Sabemos, por Althusser sobre todo, que una filosofía es lo opuesto de un dogma. El tono filosófico que esta tesis pueda tener depende entonces de su capacidad relativa para formular, siquiera provisoria y parcialmente, un reflejo más allá de Badiou. Y, sin embargo, más allá designa también el sitio en donde Badiou no puede ser el término omnipresente, pero sí el que habilita a pensar el mundo, aquel que se impone: como condición necesaria de toda filosofía materialista; como espacio que impide la totalización vulgar de lo que se formula discursivamente. Y todo esto, en la línea de esa filosofía materialista que todavía buscamos fundar (o continuar). Hago más aquí y ahora las *actuales* palabras de aquel joven Badiou de *El (re)comienzo*:

Para concluir, quisiera subrayar la necesidad absoluta, y al mismo tiempo el riesgo de este (re)comienzo del materialismo dialéctico. Ante todo, debo decir que en mi opinión no existe actualmente otra posibilidad, si se quiere poder *hablar* al menos de aquello a través de lo cual la realidad silenciosa (silenciosa en la *teoría*) nos interpela y nos hace “portadores” de funciones históricamente determinadas. No existe otra posibilidad si

queremos pensar lo que constituye nuestra coyuntura política.³³⁰

Y así como Althusser volvía a Badiou portador de esa verdad del marxismo que es su recomenzar incesante -algo que no cede en ninguna etapa de la filosofía badiouana y que resplandece en la operación fundamental-, él mismo asumiría, con su maestro, también ese requerimiento general de recaer en una ontología y una de la multiplicidad y de la contingencia.

Pero hay que sopesar concienzudamente la forma de este montaje entre Badiou y Althusser. Hacerlo es casi una necesidad surgida de la vocación de nuestra investigación marco, que tiene como propósito rehistorizar la filosofía y volverla a poner bajo los supuestos de la verdad-marxista.

Starcembaum³³¹ sostiene que hay cuatro etapas en la relación entre Badiou y su maestro. La primera, interrumpida con el acontecimiento de 1968, en donde Badiou está completamente influenciado por el althusserianismo. Una segunda, abierta en ese preciso momento y que corre hasta fines de los setenta marcada, por la crítica maoísta a Althusser. La tercera, aquella sobre la que hemos insistido en más de una ocasión, es la que corresponde a la década del ochenta, desarrollada en oposición al althusserianismo; y, finalmente, una cuarta, iniciada en la década del noventa, en la que Badiou esbozaría un “rescate” de Althusser.

Aunque cabría matizar en cierta medida esta periodización -sobre todo en lo atinente a lo que significaría la ‘oposición’ de la década del ochenta- es útil para pensar que las orientaciones del discurso filosófico derivan, sino de la afectividad primaria de dos personas, al menos del mundo, más amplio o más restringido, que los circunda. Así, ‘la adjudicación a Althusser por parte de Badiou de un lugar en el contexto político-intelectual de mediados de la década de 1960 se inscribe en el marco de una concepción del estado del movimiento comunista internacional’, comenta Starcembaum. En este período, signado por el ataque al dogmatismo de la conducción del PCF, los textos fundamentales son *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, *El concepto de modelo* (cuya publicación fue precisamente aplazada por la irrupción del Mayo Frances) y *De la ideología*, todos gobernados por la

330 “El (re)comienzo del materialismo dialéctico” en *Cuadernos de Pasado y presente* N° 8, Córdoba, 1969, p. 33.

331 Starcembaum, M. “Alain Badiou lector de Althusser” en *Revista Laberinto*, N° 37, 2012, p. 1

conceptualización marxista y la necesidad de evitar cualquier desvío teorístico o, lo que es equivalente a estas inquietudes, la fidelidad a la pregunta althusseriana de qué fuera una filosofía marxista.

Todavía en el corazón de esta vigencia, en *El concepto de modelo*, Badiou gira en torno a un tipo de materialismo que declarará años más tarde haber abandonado: uno propio de la materialidad de las marcas y de los símbolos, exposición de lo real que se sustraería al dato empírico tanto como a los objetos intuitos por la consciencia. El abandono se hace en favor de un materialismo que el filósofo no duda en calificar de «ontológico», que dona un privilegio a la evidencia del «hay» y se funda en la marca del vacío. La razón de este pasaje proviene a su vez de una ruptura con la epistemología dialéctica de Althusser.

Sin embargo, este “pasaje” -como lo llama Badiou-, no deja de tener consecuencias para la reconstrucción que nosotros intentamos montar aquí, que oscila cada vez entre las posibles definiciones de ideología y su correlato con aquello que cubre, o descubre, que posibilita u oblitera, que no deja de ser lo real, y que en esta investigación viene identificándose, casi por hipótesis, con cierta forma de la materialidad económico-política. De esta correlación surgen los distintos materialismos posibles. En ese contexto, cabe pensar lo que Badiou desplegaba en este libro, atravesado literalmente por el Mayo Francés, y todavía cobijado por la preocupación althusseriana de la posible elaboración de una producción teórica con posición proletaria en el seno del capitalismo.

La organización del proletariado, todavía a la orden del día para Badiou en aquel entonces, era inescindible de la práctica teórica. Y para conseguir estos objetivos era necesaria «la preparación ideológica de las masas», es decir, «una vasta campaña vasta de rectificación ideológica». Este libro entonces designará también un momento en ese nudo entre ideología y real que describíamos. Esa preparación a la que se refiere no puede darse por fuera del propio dispositivo del que estamos hablando en este caso: el matemático. Hemos usado el montaje en la relación discípulo-maestro para poder introducirnos en el desde una perspectiva histórica.

En aquel entonces Badiou sostenía, en un lenguaje que no abnegaba del marxismo pero tampoco de cierto aire francés de época, que “un sistema formal es una máquina matemática, una máquina para la producción matemática y ubicada en

el proceso de esta producción”³³², siendo el instrumento científico, él mismo, “un resultado científico”. Esta última cláusula otorga garantía de inmanencia al dispositivo pensante del que se trata aquí: nada está fuera en el proceso de producción, nada externo es requerido para su funcionamiento, de modo que la retroalimentación es su ley. En ese sentido, el concepto de modelo “no designa un afuera que hay que formalizar, sino un material matemático que hay que experimentar”³³³.

Lo que aquí nos interesa es la proximidad no accidental entre el concepto marxista de producción y el del dispositivo matemático. El materialismo de esta época se cifra en el hallazgo de que aquello que inscribe lo real es, a su vez, un medio de producción, conjugable -aunque Badiou no lo diga- con una fuerza de trabajo intelectual. Los dispositivos escriturales son, así, “medios de producción, en el mismo sentido en que lo son, para la física, el tubo de vacío o el acelerador de partículas”³³⁴. Badiou, en el nudo entre ideología y real al que nos referíamos más arriba, presenta en una primera instancia una lectura ideológica de un dispositivo científico, revelando su naturaleza contingente pero sin ceder a la tentación meramente crítica. Que el dispositivo sintáctico sea “teoría materializada” constituye el centro de este proyecto de confrontación ideológica. Implica, por un lado, un pensar de la producción teórica en términos estrictamente immanentes. Por eso es que Badiou va a poder decir más adelante que “la inteligencia de los montajes formales matemáticos se despliega en la práctica conceptual de las matemáticas mismas”³³⁵. Refiere, en segundo término, a una forma concreta de la materialidad, al mismo tiempo sustraída a la equivocidad y al artificio noético. De ahí que pueda preverse que su proyecto se erige frente a un sistema de dominación específico, que no duda de designar como “epistemología burguesa”:

El discurso de Carnap, como el de Lévi-Strauss, es una variante de la epistemología burguesa. En la combinación, que aquí exhibe, de nociones empiristas relativas al “problema del conocimiento” y de procesos científicos tomados de la lógica

332 Badiou, A. *El concepto de modelo*, LBE, Bs. As., 2009, p. 105

333 *Ibid*, p. 111

334 *Ibid*, p. 105.

335 *Ibid*.

matemática, combinación que define la categoría filosófica de modelo, la ideología es dominante y la ciencia, sometida.³³⁶

La cuestión será aquí disputar el concepto de modelo así definido por esa epistemología. Existe una epistemología materialista y ésta describe una doctrina de la producción de los conocimientos científicos, en cuya evolución hallaríamos el concepto de modelo como un “índice epistemológico, por cuanto se descifra allí la dialéctica experimental de la producción matemática y se arranca a esta última de su condición idealista de conocimiento puro, formal, a priori”³³⁷. «Modelo» designa aquí un espacio privilegiado para esa disputa. Es el nombre que provee un acceso a otro término caro del Badiou de la época, y central para nosotros, el de historia. El modelo expresa “la causalidad retroactiva del formalismo sobre su propia historia científica, historia conjunta de un objeto y un uso”³³⁸, es decir, una instancia que denota el carácter experimental, abierto y eminentemente práctico de la ciencia, instanciado en este caso en el dispositivo formal matemático. Es “la red cruzada de retroacciones y anticipaciones”³³⁹ de la historia de la formalización la que teje esta historia.

Sucede que Badiou está al borde de decir es que incluso las matemáticas, paradigma de limpieza y neutralidad, se nutren del trabajo -heteróclito, no necesariamente acumulativo- de los científicos, pero, en definitiva, del trabajo a secas. Es éste y no otro el nudo de todo materialismo que se precie de reconocerse en la filiación marxista. Badiou está próximo a este nudo. Que Badiou esté tan cerca y a la vez que marque esta pequeña distancia a partir de la ausencia mínima (mínima por cuanto los conceptos de producción y de historia están, en cambio, aceitadamente en marcha en esta epistemología materialista) habla del despuntar de la divergencia con el marxismo ortodoxo pero no deja de ser un indicador de: (a) lo que significa el materialismo en aquel momento histórico para Badiou; (b) lo que lo separa de su actual definición de materialismo, menos ligada a estas ideas que a una idea abstracta y secundaria respecto de otras prioridades especulativas y,

336 *Ibid*, p. 111.

337 *Ibid*, p. 75.

338 *Ibid*, p. 123.

339 *Ibid*, p. 124.

finalmente, políticas.

Lo que hay que correr, en este caso, es una barrera ideológica. Y se trata de una barrera ideológica que tuvo como objeto precisamente el abandono de la centralidad de la ideología -y luego su obliteración-, así como aquella de la historia, como venimos de mostrar. Sendos abandonos y desplazamientos son índice de la capitulación badiouana respecto del programa marxista. De ahí el trastocamiento de la ideología bajo el signo de la Idea platónica contemporánea, evidencia de este bloqueo. De ahí la posibilidad de decir que, “en el fondo, para comprender bien la cansada palabra «ideología» lo mas simple es quedarse cerca de su conformación: es ideológico lo que procede de una Idea”³⁴⁰.

Mi tesis de fondo en este punto -tácita pero latente en esta investigación- es que la paulatina desaparición del concepto de ideología en el esquema de Badiou es obra de una sustitución por el concepto de Idea, que no coincide exactamente con aquel (la prueba reside en este intento tardío de (re)definición de el primero en términos del segundo), y que esta lenta sustitución ha sido acompañada por un viraje en la concepción de filosofía, que ha pasado de ser una lectura abiertamente marxista sobre los predecesores y el mundo político, a una ideología (ella misma con anclaje en una ciencia con punto de vista burgues; en esto consiste esencialmente la operación fundamental). Primero autopoibilitándose como tal, en una época que reclamaba su fin, y luego rearmando la factibilidad del cambio en el mundo. La misma ideología que hoy bloquea el cambio radical (marxista) que vino a reabrir.

En efecto, en la obra de Badiou todo se presenta como si asistiéramos a un cambio de paradigma en el triángulo conformado por la ideología, la filosofía y la ciencia. En un primer momento existe una ideología proletaria, distinta de la ciencia. La ciencia, determinada como un materialismo histórico cuyo propósito es revelar las reales condiciones materiales de la existencia, está conectada pese a su diferencia con aquella ideología proletaria. La filosofía, por su parte, cumple la función -althusseriana- de intervenir demarcando la diferencia entre aquel saber que correspondería a esta ciencia y aquel que, por el contrario, reproduce el aparato de dominación burgués. Luego, en un segundo momento, atravesado el desplazamiento ubicado entre la *Teoría del Sujeto* y *El ser y el acontecimiento*, la ciencia, ya convertida sin ambages en la axiomática de conjuntos de Z-F, cumple la

340 Badiou, A. *Circonstances* 5, op. cit., p. 189. [La traducción es mía]

función de tematizar el «hay» de la ontología. Esto es lo que condensa la operación fundamental. El relanzamiento antiescético y antirromántico de la filosofía, pero al costo de inhabilitar dos elementos cruciales: lo histórico atinente a la filosofía y el punto de vista proletario de una ciencia, distinto de la ideología. El borramiento del concepto de ideología no es sólo un abandono del léxico marxista; es la condición de posibilidad de disimular que lo que se ha hecho es optar por un punto de vista burgués en ciencia, por cuanto se reconoce una “mera historicidad” del dispositivo matemático pero se desoye su carácter constitutivamente material, es decir, producido por ciertos medios y relaciones de producción. Hemos perdido terreno cuando creíamos que lo ganábamos.

Y esto no deja de repercutir en la cuestión esencial del sujeto (político), pues no deja de ser una capitulación también reconducir casi toda su política hacia aquello que antes descalificaba. En efecto, en *De la ideología*, leíamos:

Ni los esclavos ni los siervos han podido dotarse jamás de otra cosa sino de reagrupamientos transitorios, generalmente armados, ligados a la particularidad de una revuelta. El aplastamiento de la revuelta era siempre ineluctablemente la dislocación e inhibición de todo principio de organización. La organización era contemporánea de la propia revuelta y no podría sobrevivirla: organizaciones de masas, por tanto, y no de clase.³⁴¹

Entonces, aún si Badiou poseía ya la intuición fundamental de que el centro de gravedad del sujeto político estaba en la organización, qué puede decirse de la distancia operada sobre esta idea de que es la organización de clase, dialectizada con aquella de masas, la que posee privilegio organizativo -y eficacia real- en el mundo político. De ahí que Badiou pueda decir también que “El proletariado es la primera clase explotada en la historia en estar dotado de organización de clase específica”³⁴². Sin historia, una vez más, perdemos el eje de lo que encarna el verdadero proceso de lucha emancipatoria. El resto, son sólo intentos vacuos y

341 *De la ideología*, op. cit., p. 49

342 *Ibid*, p. 49.

condenados a su desaparición. Ese resto -y no más- es lo que Badiou nos ofrece en *El ser y el acontecimiento*. ¿Cómo podría interpretarse este paso sino como una capitulación? ¿Cómo no hacerla flotar sobre la discusión mas profunda con Althusser, que aun ya despuntando en *De la ideología* no acaba sino por cristalizarse en *El ser y el acontecimiento* y en *¿Se puede pensar la política??*

Ceder, como se ha cedido la centralidad del proletariado es dictamianr la irrelevancia de la ideología. Aquí podemos pensarlo a la inversa: la ausencia de la ideología en los términos originalmente planteados -o su subsunción a esta forma pre-marxista que la vincula a la Idea- es una manifestación de la pérdida de la potencia (lógica) emancipatoria del sujeto identificado bajo su única forma de eficacia real (el proletariado):

No existe ya por lo tanto la ideología dominante y lo que la resiste de enorme e invariable. Existen dos ideologías: burguesa y proletaria. Ciertamente, la ideología está siempre escindida y todo es reflejo de clase. Sin embargo, el proletariado es lo que da forma a esta escisión, divide la lógica misma, y somete irreversiblemente el pensamiento al reconocimiento de su propia escisión. El proletariado no es el inventor de la resistencia ideológica: es el primer lógico.³⁴³

Cuando el “primer lógico” ha dejado paso a la dureza del *matema* sin sujeto, anterior a todo sujeto, ya tenemos un primer paso hacia atrás. Cuando este *matema* sin sujeto es, además, no ya índice de la materialidad histórica de la producción sino residencia del presente absoluto de la ciencia. Cuando, además, esta intelección lógica se dirige no ya a la política sino al “hay” ontológico en general, la operación está completada. Es el movimiento velado de la operación fundamental.

Y hay que reparar aquí en que en el fondo estamos asistiendo a un corrimiento entre las dos grandes concepciones de ideología que aislaba Eagleton. Pasamos de aquella que enfrentaba a dos registros de lo mismo -aun si una tiene un cierto anclaje científico- pero con sentido opuesto (ideología burguesa e ideología proletaria), para alcanzar una versión que opone el *matema*, como ciencia, al

343 *Ibid*, p. 59.

ideologema romántico, sofístico, democrático de la contemporaneidad y que Badiou no se cansa de denunciar, incluso si no lo nombra demasiado como ideología. Que no lo nombre como tal no implica que no funcione de esa manera sino más bien es un índice de la necesidad de erradicar el término para poder efectuar tranquilamente su propia operación de desplazamiento ideológico.

Y así, sucede al revés de la mayoría de los casos. El Badiou de los setenta podría ser tranquilamente un crítico lector del posterior (si seguimos suscribiendo a la senda marxista). Leamos el siguiente pasaje e intentemos no pensar que se trata de un ataque a las peripecias del pensamiento político badiouano de los ochenta:

Esta cuestión es materialista: y ella requiere que la potencia lógica del proletariado sea asignada a procesos objetivos. Para que el marxismo-leninismo aparezca como realidad viviente, como lógica de la historia, es preciso que su desarrollo esté orgánicamente ligado a la posibilidad de recoger, clasificar, sistematizar las ideas justas resultantes de las revueltas de masas, y de dirigir la lucha entre las ideas verdaderas y las ideas falsas en la esfera de la ideología. Estas condiciones son cumplidas mientras exista *una capacidad permanente para superar la dispersión de las experiencias y para elaborar una fuerza subjetiva que no sea esporádica o ligada a un episodio particular de la lucha de clases sino que opere como lugar de balance de la experiencia de todas las luchas sucesivas.*³⁴⁴

Imposible. Suena como una capitulación deliberada, consciente, completa. ¿Por qué esta resonancia? En el paso hacia el Badiou posterior estamos ante una maniobra calculada, donde la crítica al marxismo busca la posibilidad de hacer el discurso filosófico audible nuevamente, y con la máxima llegada posible. Allí ya resonaba esa intención tan omnipresente en los últimos diez años de la obra badiouana: corromper a los jóvenes. La pedagogía primó por sobre los contenidos programáticos de la política y por eso avanzamos que la filosofía, así dependiente de una ciencia burguesa, ha comenzado a operar como una ideología. Y no es poco,

344 *Ibid*, p. 48.

y no fue un paso necesariamente equívoco, pero ciertamente hoy es insuficiente, más si seguimos con aquella pretensión de volver la filosofía un objeto de circulación -mediata- en la sociedad.

En ese sentido, se puede pensar que, del mismo modo que Badiou sostenía en el *Manifiesto* que la filosofía pregonaba su muerte por una suerte de culpa por no haber anticipado o evitado el exterminio nacionalsozialista, hoy todavía pagamos las consecuencias del llamado “fracaso” de las experiencias socialistas. Lo notable es que Badiou, que lo advierte en el comienzo mismo de *La hipótesis comunista* y con menor énfasis en *¿Se puede pensar la política?*, no logra salir del *pathos* de dicho fracaso y deja en exceso debilitado el programa marxista y algunas de sus intuiciones fundamentales, habida cuenta de que dicho fracaso es siempre relativo y que la tarea de la emancipación humana está a la orden del día, como él sabía perfectamente al menos toda la década del setenta.

El caso de Badiou es extraño, singularísimo. Es lo opuesto a un derrotado; incluso los detesta. Vitupera cada vez que puede a sus viejos camaradas rojos que han capitulado. Positiviza la filosofía, autonomiza la política. Dice que esta última tiene todo por hacer y se empeña en que la juventud reciba este mensaje. Y sin embargo, desde la década del ochenta, nos ha dejado sin clases, sin ideología, sin historia, sin análisis del económico del capital, sin lucha de clases, sin masas, sin revolución. ¿Cómo se escribe el marxismo -crítico- sin estos nodos? ¿Cómo hacer para saber dónde colocar el límite entre lo que todavía sigue vigente del marxismo y aquello que ha perimido?

Por eso, quizás, sea el filósofo *entre* los siglos: posibilitante, exige una salida que lo profundice. Nada hace pensar que esa profundización no pueda retomar algunos temas tan caros de la filosofía materialista, a riesgo de re-sutura. En *Lo que implica vivir*, ante la pregunta por cómo se imagina la filosofía *después* de Badiou, él responde: “Yo estoy convencido que, junto a otros, no hago más que abrir posibilidades”. Para concluir un poco más adelante: “En consecuencia, la filosofía se hace para que la vida sea apasionante y no siniestra. Es su objetivo fundamental aunque esto plantee un problema. Pienso que los tres dominios que creo haber abierto [el ontológico, el del condicionamiento, el de la subjetividad] , van a continuar después de mí”.

V. CONCLUSIONES

I

Hemos avanzado con nuestra inquietud. En el marco de la preocupación política tácita en toda esta tesis -que es, creemos, en definitiva, una muy incipiente pero válida forma de rehabilitación de la cuestión del marxismo como pensamiento político-, encontramos que Badiou, además, diagonalizó el campo de inmanencia abierto por el Marx. Y ciertamente renovó su fertilidad.

Para ello, tuvo que establecer una serie de problemas y rodearlos de conceptos (re)creados. Dentro de esa serie se destaca no ceder sobre la cuestión de la ontología. Así lo expresa en la entrevista que se ubica como apéndice de este escrito, a propósito de los legados de su filosofía, que son en definitiva una nueva indagación sobre tópicos clásicos, pero con una aguda mirada dirigida al mundo presente. Esta combinación es lo que lo ha hecho quizá el mejor exponente contemporáneo de lo que hemos denominado «estrategia de la filosofía».

Digamos, algo provocadoramente, que el programa marxista con centro en la lucha de clases está por recomenzar. Y la filosofía digna de tal programa sigue en ciernes, por hacerse. Badiou ha significado en este punto un avance y un retroceso. Avance por cuanto ha restituido la importancia de un pensamiento filosófico activo capaz de reclutar para sí el viejo problema de la emancipación humana. Avance también por cuanto restituyó a la dimensión política de la filosofía la necesidad de un mensaje universal, dirigido especialmente a los y las jóvenes, elevando su carácter pedagógico nuevamente a un rango de primera magnitud. Dijimos en la introducción que nuestra pretensión más general era avanzar hacia una filosofía materialista en el sentido de una filosofía próxima a las condiciones mundanas de su emergencia, motivo por el cual pensábamos que la docencia de la filosofía podía, hoy más que nunca, renovar al unísono, la efectividad de la mayéutica popular y el primer paso en el requerimiento marxiano de conocer las condiciones subestructurales determinantes de toda realidad social. Sucede que, además, esta refocalización del sujeto filosófico nos permitiría enfocarnos en actores a menudo olvidados a la hora de registrar la producción filosófica. Para decirlo brevemente: si la filosofía también

es su enseñanza, entonces no se ve en qué medida ésta, en cualquiera de sus niveles y ámbitos de despliegue posible, debería ser excluida al momento de precisar su definición. Badiou avanza en esa línea aún si no profundiza al respecto ni avisa la tesis materialista que define a la filosofía como el conjunto de sus trabajadores/as.

Retroceso, no obstante, por desfaltar el problema de la emancipación quitándole de su centro el problema de la economía -que si no puede reducirse a ésta, al menos no deja de estar relacionado- y con él el de la historia y (parcialmente) el de la ideología.

II

Comentamos que, en el marco de nuestra inquietud materialista primordial, encontrábamos una hipótesis. Ésta se ubica como la parte más pequeña determinable de la inscripción de Badiou en el mentado linaje materialista. Por eso la aislamos tanto como hemos podido. Evaluar la hipótesis en este momento, a modo de cierre, es entonces recolectar matices y resplandores donde la operación fundamental se ha autoexhibido y allí donde ha mostrado cierta renuencia a ser verificada.

Definimos la operación fundamental, en primer término, como la instancia de selección del dispositivo matemático como posible totalización de la ontología, con el propósito conjunto de interrumpir la *doxa* democrática contemporánea y de relanzar los tópicos clásicos de la filosofía. La operación fundamental es entonces una elección en un doble sentido: tiene, por un lado, el contenido latente de un trascendental que opta exteriormente por un dispositivo y no otro, en virtud de necesidades teóricas y políticas específicas; comporta, por otro lado, una forma axiomática que, en línea con la elección exterior, establece un corte discursivo lo suficientemente abrupto como para interrumpir lo dado y fijar la necesidad de una inventiva racional nueva, tan nueva como ceñida a reglas estrictas, también nuevas.

Ambas elecciones redundan en una apertura. Se abre un campo, enorme, heterogéneo respecto del discurso filosófico, donde se cifra paradójicamente la rehabilitación de la filosofía. La operación fundamental, que deslocaliza el

pensamiento del ser y lo extrae de la filosofía propiamente dicha, habilita sin embargo que la filosofía pueda erigirse como un discurso válido en la época. Dice, haciendo pie en lo que la univocidad del *matema*, que los acontecimientos existen, y con ellos las verdades y sujetos. Y que las verdades son transtemporales, y que, aún inscriptas en la historia, la perforan, la recorren por vía subterránea, para entrelazarse formalmente entre ellas.

La operación fundamental queda pues circunscrita al momento en que la ontología es identificada con una parte del discurso matemático. Esta identificación es filosófica. Y eso hace que la filosofía pueda luego asumir con más naturalidad un tipo de racionalidad que, aunque le es caro y conocido, estaba ciertamente lejos, al menos hasta la intervención badiouana. Las consecuencias de este alejamiento -que tiene sus motivos históricos también, y que hemos desarrollado en la primera parte de esta tesis- habían hecho de la filosofía un discurso desfalleciente, al borde de la autoaniquilación o de su subyugación respecto de la poesía, al periodismo o a la neurociencia.

Dijimos asimismo que la operación fundamental es a la vez apertura y limitación. Si tuviéramos que resumir en una separación aquello que la operación fundamental permite y aquello que inhibe, podríamos decir, de inmediato, que habilita la ruptura con la época del poema, caracterizada por su subsidiariedad con el capitalismo y la retórica que le inhiere, y que, por otra parte, impide una correcta captación de la historia como concepto y como desenvolvimiento efectivo de lo real. Para concluir parcialmente podemos redefinirla a partir de los rasgos que le hemos hallado a lo largo de la presente investigación.

Empecemos mencionando que hemos mostrado que, en la topografía de la filosofía contemporánea, Badiou se ubica frente a y luego de Heidegger, en lo que serían una herencia renegada, cuya única filiación positiva está en la insistencia por la meditación ontológica. Las numerosas divergencias -que van desde la concepción de naturaleza hasta las derivas políticas antagónicas- tienen su origen, no obstante, en la diferencia entre el carácter sustractivo que Badiou le adscribe al ser y lo que él mismo llamará las ontologías de la Presencia. Nada desconectado de esto, hemos podido rastrear que la oposición más básica entre Badiou y Heidegger reintroduce la figura de Platón. Y que es la partición básica que éste forjó -y que Deleuze mostró tan bien- entre modelo, recta copia y fantasma, junto con el esquema de selección

que le viene adosado, lo que replican nuestros dos filósofos contemporáneos. Este mecanismo y no otro es el que conecta la operación originaria (platónica) y la operación fundamental. Detección y aislamiento de los pretendientes, selección deliberada y defección del fantasma. Siempre con horizontes políticos. Para Platón, la interrupción por el *matema* del triplete doxástico tragedia/sofística/democracia; para Heidegger la ruptura con la racionalidad eficiente que obliteró y borró la pregunta por el sentido y la historicidad del ser; para Badiou la interrupción del *pathos* romántico que nos sumió en la era de la finitud. La operación fundamental, bien entendida, no es más que este acto doble de separar y elegir, dispositivos diagonales y excluyentes.

Sucede, no obstante, que el dispositivo elegido tiene sus peculiaridades. Y como se trata esencialmente del mismo tanto para Platón como para Badiou, lo hemos calibrado primeramente en su ocurrencia platónica. También hemos marcado las diferencias no accidentales, que consignaremos más abajo. Lo cierto es que las matemáticas, de Platón a Badiou, han cambiado poco bajo una cierta perspectiva. Funcionan en estructuras de axiomas, cuya verdad permanece indemostrada dentro de la propia estructura, y luego construyen de modo deductivo, siguiendo reglas demostrativas y operadores de conexión entre las partes de su discurso que quedan, siempre, subordinadas a la potencia de los axiomas. Se agregan también criterios de eficacia y estéticos que ya estaban presentes en el siglo IV a.C. y que siguen vigentes aún hoy. Platón reconoce la insuficiencia del método matemático para dar cuenta de lo real precisamente por no poder pronunciar reflexivamente su verdad. Badiou, haciendo pie en los teoremas de Gödel, utiliza esto como punto de partida. Hemos demostrado, en ese sentido, que la operación originaria (y también la fundamental, pero por otra vía) nos imbuje en una indecidibilidad propia de todos los sistemas de deducción natural, distinta de aquella que va a aparecer en el acontecimiento, pero no desligada por completo de ella. En ambos casos, es la recursividad y la autorreferencia lo que está en juego. Cuando un lenguaje -o nivel de lenguaje- quiere dar cuenta de su verdad, tenemos inconsistencia.

Que la operación fundamental se halla rodeada de una serie de movimientos especulativos -algunos de los cuales son coadyuvantes y otros de los cuales pueden ser considerados meras consencuencias- es otra cosa que hemos querido mostrar en la parte central de esta tesis. Así como la filosofía es rehabilitada en parte gracias

a haberle quitado la potestad sobre la ontología (en otra parte gracias a haber adoptado el modelo axiomático para declarar su existencia y persistencia frente a la propaganda de su muerte), la emergencia de la categoría de verdad y de sujeto no pueden comprenderse al margen de dicha operación fundamental, que no sólo las ha ubicado en un ámbito específico -postontológico pero matematizable- sino que también le ha dado soporte racional frente a los embates disgregantes posmodernos.

Finalmente, en el tramo de cierre de la tesis, hemos querido mostrar que adoptar la ontología matemática tiene derivas -buscadas por Badiou en algún punto, pero no deseables en nuestro mundo actual. Estamos hablando de la renegación de la historia y de la exclusión de la cuestión de la ideología del campo de reflexión necesaria.

III

Digamos, entonces, para sistematizar, que la operación fundamental aparece tanto por aquello que inviste ella misma como por aquello que proyecta silenciosamente, incluso cuando esa proyección sea una inhibición. Tenemos, pues, que:

(a) La operación fundamental es una repetición acontecimental de la operación originaria. Segmentemos: (1) la operación originaria se inicia con el gesto platónico de toma del *matema* como (i) dispositivo de ruptura con la doxa y (ii) modelo de racionalidad general. Luego, en ese encuentro primigenio entre filosofía y matemáticas, vemos emerger la indecidibilidad (ilustrado perfectamente en el *Menón*). En realidad se trata del traslado de la indecidibilidad propiamente matemática hacia la juntura de este discurso y de la filosofía; (2) el caso de Badiou incluye una reproducción del gesto de toma del *matema* como auxiliar de la filosofía, sólo que allí aparece ligado a la ontología de manera exclusiva y también, residualmente, de una asunción de su racionalidad en lo que va a resultar ser todo un estilo escritural. En el caso de Z-F, la inconsistencia dejada afuera y retenida bajo la contención que supone el sello existencial del vacío, restalla luego, como

emergente puro, en el acontecimiento, que es el que introduce la indecidibilidad en el esquema onto-filosófico. (3) Si, como sabemos por la teoría del acontecimiento badiouana, cada ocurrencia acontecimental en un campo determinado remite indirectamente a un acontecimiento que ya habrá ocurrido en ese futuro anterior irreductible, entonces podemos decir que el acontecimiento que supuso el encuentro frontal de matemáticas y filosofía por primera vez -y que tuvo, como todo acontecimiento, consecuencias extraíbles- tendrá su réplica en la propuesta de Badiou, instanciada en la operación fundamental. Dicho de otra manera, al modo de *Lógicas de los mundos*, Badiou dota de existencia a un inexistente propio de la situación, surgido del (re)encuentro entre matemáticas y filosofía, y que nombra como "la tesis fundamental de toda su empresa". Ésta es, entonces, una reaparición de algo retenido por largo tiempo: así es como funciona todo acontecimiento. Estos acontecimientos, quizá, lleven el calificativo -prohibido por Badiou- de filosóficos. Y se conectan entre sí tramando una red. Y cobran existencia al ser decididos, nombrados y ligados a una cadena de nombres originales que se identifican con la colección de puntos que es todo sujeto.

(b) La operación fundamental implica el pasaje de una multiplicidad no pensable hacia una pensable, y esto es algo que también replica una intuición platónica. La adopción misma de la ontología matemática, identificada con Z-F, anuncia que todo múltiple es un múltiple dado al pensamiento, y que uno que fuera máximamente diseminado sería inconsistente, y por tanto no pensable. Se trata, como vimos, de la distinción platónica entre *pollá* y *pléthos*, que Badiou retomará sin profundizar demasiado en algo que es más que una coincidencia terminológica: *pléthos* significa también "mayoría democrática", "plebe", lo que incitaría a pensar que esta pensabilidad está subterráneamente conectada con la clausura del tiempo de la multivocidad insoportable de la democracia decadente; hoy vehículo del imperio capitalista.

Dijimos, además, que el pasaje platónico entre un tipo de multiplicidad y otro está dado por lo *exaiphnés*, es decir, por el instante, traducible también, en términos tanto lexicales como conceptuales, por acontecimiento. Esto comporta una clave de lectura que refuerza nuestra hipótesis. El surgimiento de la multiplicidad pensable depende de un acontecimiento, el acontecimiento del encuentro entre filosofía y

matemáticas, innombrado para Badiou como tal, y que nosotros designamos, en cambio, con todas las letras, operación fundamental. Ésta, en tanto acontecimiento, ocuparía el extraño lugar fuera de condición: un sitio en la juntura entre filosofía y una de sus condiciones, la ciencia.

(c) En el montaje sobre *El ser y el acontecimiento* que representa *Lógicas de los mundos*, asistimos a un avance del *matema* por sobre el poema, pues no sólo se trata de extender todo el dispositivo a un ámbito que, huelga decirlo, no estaba siquiera considerado en el primero de estos libros, sino también que lo que ahora queda retenido por dicho dispositivo es también toda la gama posible de los matices con que las cosas se manifiestan en un mundo. Eso conlleva que éstos, ligados tradicionalmente a la palabra poética, serán capturados también por el *matema* en tanto tal. El poema todavía sigue teniendo esa capacidad de formulación, tan atávica como imprescindible. De hecho, Badiou dirá que los nombres que componen la cadena que conforma, en definitiva, toda verdad, siguen surgiendo al modo de una preferencia poética, novedosa y inédita. Sin embargo, sobre lo dado, en su ser y aparecer, habla el *matema*, y ése es el alcance de la operación fundamental. La operación fundamental identifica retroactivamente el modo privilegiado de acceso a lo real en su completud.

(d) La operación fundamental designa una progresión. De la exterioridad de una elección hacia el traslado del vacío matemático como vacancia política.

1. Elección del dispositivo, primero matemático (repetición exacta de Platón), luego bajo la forma de una de sus expresiones conjuntistas contemporáneas (Z-F).

2. Decisión ontológizante del dispositivo.

3. Desbancamiento de lo Uno y reintroducción de la multiplicidad en el dispositivo ontológico.

Entre 1-3 se cifra, además, la exclusión de la inconsistencia y la aparición del ombligo, el *omphalus*, que indica su falta: el vacío. La cuenta por uno de esa nada inconsistente. Se trata no sólo del primer conjunto en la jerarquía iterativa sino también de la base de toda edificación conjuntista posible. Entonces, tenemos que:

4. Decisión existencial que sitúa al vacío en la base de la operación fundamental. Y así de la ontología. Badiou llega a decir que "el vacío es el nombre

propio del ser". Luego, la inconsistencia excluida reaparecerá bajo la forma del acontecimiento, conjunto que se pertenece a sí mismo, inhibido una y otra vez en la ontología por el axioma de fundación. Hay una complementación de este vacío ontológico que atañe también a la operación fundamental y se puede rastrear a partir del concepto de lo sustractivo, en el que bien podría incluirse al vacío ontológico.

Lo sustractivo no es, debe comprenderse, una negatividad sino más bien una afirmación. Es una positividad que evita anegarse a sí misma en su efectuación, dejando una vacancia inextinguible en el campo que ella ha abierto. Badiou se lo asigna sólo al trayecto de una verdad, pero es, creemos, extensible a campos colindantes, es decir, no ya sólo el trayecto de una verdad donde se suceden lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable, sino también:

-De entrada, la sustracción que implica la adopción de una axiomática, y que Platón ya conocía muy bien. Se trata de la delimitación de un campo donde todo está por inventarse y sobre cuyo gesto de delimitación no puede volverse sino a riesgo de la inconsistencia. Posee, como dijimos, una doble cara, epistémica y política. Epistémica por cuanto introduce un saber disjunto respecto del que viene dado por la situación. Política, pues interrumpe sin más, como parte de una decisión, aún si motivada por un acontecimiento, siempre intempestiva. Establece un corte que puede, además, subjetivar algo nuevo.

-El vacío operatorio de la filosofía. Un Vacío, con mayúscula inicial, como lo nombra Wahl, distinto del vacío ontológico, pero igualmente participante de lo sustractivo por cuanto inviste el *topos* hueco donde las verdades pueden ser albergadas, no sin cierto sobrecogimiento por parte de la filosofía.

-En el marco de lo sustractivo de la verdad, aquello que aparece como el tope innombrable. Este último punto de lo sustractivo, en apariencia disjunto respecto del vacío ontológico, es sin embargo una continuación mediada. A diferencia de lo que sucede con el Vacío operatorio de la filosofía, o con el vacío de la decisión que forja toda axiomática, aquí es la inconsistencia la que se resiste a ser fijada, y esa inconsistencia es precisamente aquello que el vacío ontológico forcluyó, obliterándola a la vez que llevándola siempre consigo, siendo su marca, su indicio, y su nombre primigenio. Que el centro de la política badiouana sea el acontecimiento es entonces el pasaje que buscamos. El acontecimiento político, emergencia del devenir loco inconsistente y regresivo, como cualquier otro acontecimiento, es

resistente a la nominación total. Se lo fuerza a establecer una cadena de nominación que lo hace sostenible (eso hace un sujeto fiel). Sin embargo, esa cadena nunca cubre, al modo del método cantoriano de la diagonal, todo lo que el acontecimiento es. Y esto es garantía de no clausura, es decir de vacancia. Y esto para Badiou es deseable además de necesario. Por lo demás, éste es otro de los motivos secretos para desbancar al poema: él siempre está presto a nombrar auroralmente lo que no quiere ser nombrado.

-Hay, además, una sustracción poco meditada. Aquella que se efectúa para quitarle a la filosofía el dominio de la ontología. Nuestro filósofo la relata así: "Sustracción de toda ontología a la filosofía, que no es más que la situación de la lengua donde las verdades, plural de sus procedimientos, son decibles como Verdad, singular de su enfoque"³⁴⁵. En esta sustracción se identifica el primer impulso de la operación fundamental.

(e) Cuando Badiou dice que su proyecto político estriba en "inscribir las vías de un nuevo comienzo de la política" está diciendo una insuficiencia. Está diciendo, como vimos, una falta y una capitulación. Una falta, porque su definición de la política no puede más que ser esa falta de nominación total, imposible de ser anticipada en un programa, por ejemplo. Una capitulación porque es esto algo diferente a lo que sostenía en sus textos de la década del sesenta y setenta, más próximos al ejido de las políticas marxistas de emancipación. Mostramos que esto se debe esencialmente a dos factores, intrínsecos a la operación fundamental:

(e.1) El recurso al *matema* como vía exclusiva de acceso al ser-en-tanto-que-ser debilita por completo el concepto de historia. La filosofía de Badiou lo destituye a la vez que impide su comprensión como problema en sí mismo. En ese sentido, hemos al menos establecido, con mayor o menor fortuna y precisión, que:

(e.1.1) Sin historia de la filosofía, no se puede pensar su continuidad o avance por la senda materialista, menos aún hacer el paso reflexivo que la pueda definir como "el conjunto de los/as trabajadores/as de la filosofía" como propondríamos, *a priori*, en nuestro proyecto de investigación ampliado.

(e.1.2) Sin historia como desenvolvimiento efectivo de lo real, desaparece también la comprensión de la política en términos de lucha de clases y la crítica al capitalismo como modo de producción económica.

(e.2) Este desplazamiento está a su vez velado por un movimiento ideológico. Al asignarle a las condiciones cierto grado de historicidad, Badiou pretende dar por saldado el problema de la historia, cerrando, por un lado, la gran cuestión de la Historia tal y como la elaboró Marx, pero sin caer en la deshistorización plena, clásicamente anglosajona. Pero sucede que la operación fundamental es, como hemos mostrado, la inhibición misma de la historicidad como tal.

(f) Todo lo cual se complementa con la sustitución de la ideología como objeto de pensamiento posible -también crucial en la meditación de corte materialista- por la fijeza de la Idea, representación de una verdad. Dicho borramiento constituye la condición de posibilidad de la elección de un punto de vista burgués en ciencia, toda vez que se abandona la capacidad de pensar el dispositivo científico -matemático en este caso- como resultado de la coordinación de medios y relaciones de producción.

Los puntos (e) y (f) codifican lo que consideramos el aspecto más crítico que se le puede dirigir a la filosofía de Badiou en términos políticos, en lo que conlleva la operación fundamental.

Ella no es más que el nudo a partir del cual se edifica el pensamiento completo de alguien que pretendió y pretende captar su tiempo y elevarlo a concepto, con suerte dispar.

Nada desprovee a Badiou de su centralidad en la historia de la filosofía contemporánea. Tampoco de su responsabilidad por aquello que no dice y que decide deliberadamente callar. Sobre lo que resta por decir, a partir de él y a veces en su contra, será cuestión de asumir que es tarea nuestra, de la que creemos que esta tesis es un pequeño inicio, un balbuceo.

VI. APÉNDICE I. BREVE TENTATIVA SOBRE OTRA ONTOLOGÍA POSIBLE³⁴⁶

Si se quisiera ensayar una vía por la cual no estuviéramos obligados a abandonar la operación fundamental existen algunas variantes de la axiomática de Z-F por las que podríamos optar. Buscamos alguna que a la vez permita: (a) una cierta forma de subjetivación pre-acontecimental; (b) conservar las garantías de inmanencia de la efectuación acontecimental; (c) reconocer el *dictum* badiouano de que la matemática es la ontología pero poner a rodar la idea de que ésta es esencialmente histórica y por tanto podemos optar por otro dispositivo matemático para hacer tema del ser-en-tanto-que-ser; (d) comenzar a reactivar así una idea de historia que podría acabar complementándose con otra que, inundando a la filosofía, pueda asumir que es este tiempo el que exige una nueva sutura y, con ella, un fortalecimiento del programa materialista en política. Creemos que la Teoría de Conjuntos No bien Fundados, puede ser el caso y ofrecemos aquí una brevísima y muy sucinta presentación filosófica del tema.

Dijimos que un conjunto es para Cantor “una colección en un todo de determinados y distintos objetos de nuestra percepción o pensamiento, llamados los elementos del conjunto”, o también, en una definición retomada por Badiou, “una multiplicidad que puede ser pensada como uno”. Vamos a llamar aquí a la teoría matemática que intentó construirse a partir de esta noción la teoría intuitiva de conjuntos. Esta teoría permitiría formalizar la noción de conjunto a través de una combinación de elementos en una totalidad dada por alguna ley o propiedad que indicare cuales elementos pertenecen a dicho conjunto. Por ejemplo, el conjunto de los mamíferos, el conjunto de los unicornios, el conjunto de los números primos, etc. Este principio de formación de conjuntos se conoce como el principio de comprensión, el cual permite, dado un predicado cualquiera, tomar su extensión como conjunto. Esta idea es atractiva y a primera vista indiscutible.

346 Agradezco a Javier Blanco el haberme permitido, primeramente, ponerme en contacto con la teoría de NWFS. En segundo término, por haberme permitido incluir en esta tesis estas reflexiones que son en gran medida compartidas. Roque Farrán, en ocasión de un pedido de informe/reseña, hizo observaciones a este desarrollo sumamente pertinentes.

Lamentablemente, conduce a inconsistencias, como quedó de manifiesto a partir de la paradoja de Russell, la cual marca un *impasse* fundamental de dicha teoría.

Dicha paradoja puede formularse como sigue. Consideremos el conjunto cuyos elementos son todos los conjuntos que no pertenecen a sí mismos, esto es $R = \{\alpha : \alpha \nmid \alpha\}$. Este conjunto estaría bien definido por el principio de comprensión, la autopertenencia es un predicado sobre conjuntos, el cual es satisfecho por algunos (por ejemplo, el conjunto de las entidades matemáticas es una entidad matemática, el conjunto de todos los conjuntos es un conjunto, etc.). Sin embargo, la existencia de R lleva a una contradicción, a partir de preguntarse si R es un elemento de sí mismo. Por la definición de R , vemos que $R \in R$ si y solo si R satisface el predicado de no pertenecer a sí mismo, es decir $R \nmid R$ sigue de esto que una teoría basada en el principio de comprensión irrestricto sería contradictoria.

Ha habido numerosos intentos de reconstruir la teoría de conjuntos eliminando este tipo de inconsistencias. Algunas soluciones han sido ad hoc, tratando de mantener la noción intuitiva de conjunto y aplicando diversas restricciones que impidan este tipo de paradojas. Sin embargo, una de las soluciones más exitosas, la cual de hecho se ha convertido en la teoría de conjuntos más usada, cambia la noción de conjuntos a una concepción iterativa de conjunto. En ésta, los conjuntos son contruidos en etapas, comenzando con el conjunto vacío (eventualmente también con elementos primitivos), en cada etapa se forman conjuntos nuevos a partir de los ya formados. Para capturar una noción de conjuntos adecuada a las necesidades matemáticas, estas etapas se extienden mucho más allá de los números naturales, pero no entraremos en detalles aquí.

Según George Boolos³⁴⁷, la concepción iterativa de conjuntos se funda en la autopertenencia. Que un conjunto se pertenezca a sí mismo parece contradecir la idea de Cantor de que se toma una colección dada de elementos y se los cuenta por uno. Es importante aclarar que no es esta la razón de la inconsistencia (veremos luego una teoría con autopertenencia), sino la existencia de conjuntos demasiado grandes como el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos.

De las varias teorías de conjunto basadas en esta concepción, la más usada es la de Zermelo-Fraenkel (ZF), la cual hasta ahora se supone consistente. El axioma

347 Boolos, G. The iterative conception of set. *Journal of Philosophy*, 68(8), 1971, pp. 215–231.

general de comprensión es reemplazado por el axioma de separación que permite usar predicados sólo para construir subconjuntos a partir de un conjunto ya construido. Esta teoría pone límite al tamaño de los conjuntos constructibles a partir de los axiomas, pero también restringe los conjuntos a conjuntos bien fundados (veremos un poco más adelante este concepto) excluyendo por lo tanto la autoper pertenencia. Aclaremos, sin embargo, que en la teoría axiomática de conjuntos, las paradojas no se evitan restringiéndose a conjuntos bien fundados, sino acotando el tamaño de los conjuntos.

Badiou, recordemos, tenía como presupuesto básico en *El ser y el acontecimiento* una ontología basada en la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel. Allí se asumía que el acontecimiento introduce una dislocación en el esquema del ser. Siendo la ontología -bajo la forma de ciencia del ser- y el acontecimiento los pilares sobre los cuales se traza la refinada dialéctica que estructura el pensamiento de Badiou, el resto de sus conceptos fundamentales configuran un sistema de reenvíos hacia este nodo central. Casi en el mismo momento de la aparición del mencionado libro en su versión francesa, Peter Aczel publicaba su teoría de conjuntos no bien fundados bajo el título de *Non well founded sets* (NWFS)³⁴⁸ postulando, como puede anticiparse, el axioma de anti-fundación (AFA) y reintroduciendo de este modo aquellos conjuntos paradójicos -acontecimentales que ZF excluía. La introducción del axioma de anti-fundación (en reemplazo del de regularidad) produciría un corte existencial tan provocativo como aquel que postulara el vacío como sutura sustractiva al ser y el de infinito como ordinal límite.

Los conjuntos no bien fundados han sido usados para el estudio de diversas paradojas lógicas (derivadas de la paradoja de Epiménides) en el libro de Barwise y Etchemeny *The Liar*³⁴⁹. Más recientemente, se ha usado la teoría NWFS para problemas de computación, de lógica modal, de teoría de juegos, etc.³⁵⁰

Entrevemos en esta frágil e inesperada sincronía una nueva posibilidad. Si ZF es susceptible de ser sustituido por un mejor discurso acerca del ser-en-tantoque-

348 Aczel, P. *Non-Well-Founded Sets*. CSLI, Stanford, 1988.

349 Barwise, J. y Etchemeny, J. *The liar; an essay in truth and circularity*. Oxford University Press, Inc., New York, NY, USA, 1987.

350 Barwise, J. Y Moss, L. "Vicious Circles: On the Mathematics of Non-Wellfounded Phenomena" en *CSLI Lecture Notes*. CSLI, Stanford, USA, 1996.

ser, ¿podrá ser la Teoría de Conjuntos no bien fundados (NWFS) este otro dispositivo? ¿Qué trabajo previo se requiere para su implantación en el corazón.

Reiteramos que detrás de la axiomatización de ZF existe una intuición fundante que es la de la jerarquía iterativa de los conjuntos. Esta noción intenta ser una intuición elemental sobre la cual se asientan los axiomas propuestos.

Para Boolos, disponer de esta noción de conjunto es la alternativa adecuada a la noción ingenua pre-cantoriana la cual ha dado lugar a las paradojas conocidas. Badiou plantea que la teoría ZF es una teoría acerca de lo múltiple, fundante del pensamiento del ser-en-tanto-que-ser, lo cual es coherente con esta noción de Boolos. Lo pensable sería aquello que puede estructurarse en etapas a partir del vacío. El tardío y metamatemático axioma de regularidad excluye de esta teoría todo aquello que no pudo ser construido de esta manera.

Ahora bien, la teoría de conjuntos no bien fundada de Aczel permite ver que otra noción de conjunto o de múltiple más general al menos es pensable, y que puede articularse como teoría axiomática sin poner en riesgo la consistencia.

Más aún, los conjuntos extraordinarios así producidos pueden responder a algunas intuiciones básicas (quizá no tan básicas como la jerarquía iterativa) y encuentran variados usos, desde la semántica de lenguajes autoreferentes (deberíamos decir de lenguajes *tout court*) hasta nociones aplicables de ciencia de la computación. En lo que a nuestro trabajo concierne, *podemos ver que el exceso acontecimental puede teorizarse intra-ontológicamente*, lo que permitiría redimensionar la operación fundamental, y a su vez remitiría a otra manera de pensar las situaciones, a otra extensión del pensamiento en situación y, por lo tanto, a revisar varias de las derivas de la presentación ontológico-matemático. Los conjuntos acontecimentales serán ahora múltiples.

Para poder hacer una presentación sucinta de la teoría de conjuntos no bien fundados de Aczel, introduciremos primero la idea de asociar un grafo a un conjunto dado. Consideremos por ejemplo los números usuales definidos en ZF

$$0 = \emptyset$$

$$1 = \{\emptyset\}$$

$$2 = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$$

$$3 = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$$

$$n = \{0, 1, \dots, n - 1\}$$

Podemos asociarles un grafo a cada uno de los primeros como en la figura 1. Estas figuras pueden simplificarse juntando los nodos que representan el mismo conjunto, por ejemplo el grafo del número 3 puede verse en la figura 2.

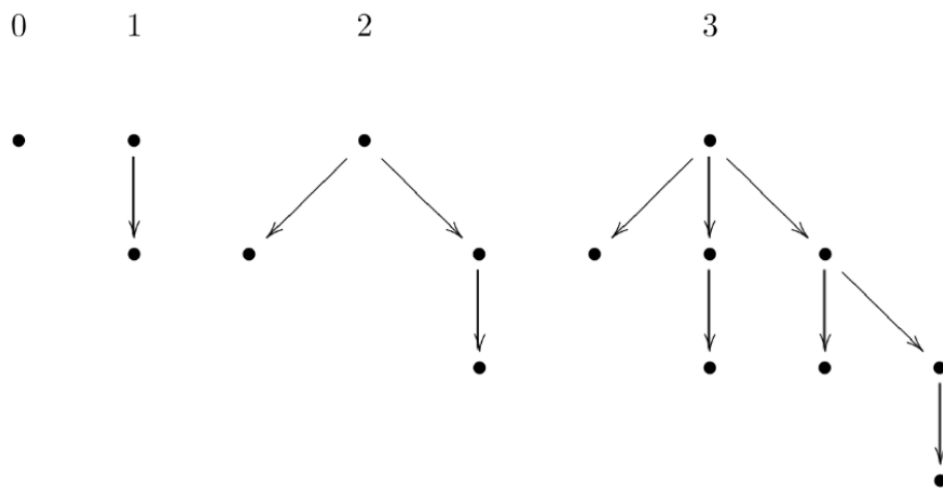


Figura 1: Grafos para los primeros ordinales

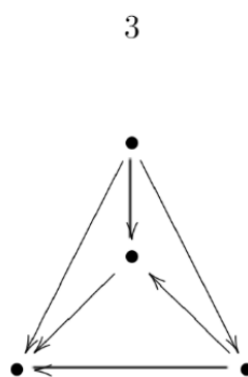


Figura 2: Grafo simplificado para el conjunto 3

Nótese que en estos grafos la relación de incidencia representa la pertenencia, mientras que los nodos representan conjuntos. Un nodo sin arcos que salgan de él representa al conjunto vacío. Una *decoración* de un grafo es la asignación de un conjunto a cada nodo de manera que se respete esta idea de que un arco indica pertenencia. Por ejemplo, consideremos de nuevo el grafo asociado al numeral 3 en la figura 2. La (única) decoración adecuada para este grafo aparece en la figura 3.

Dado un grafo bien fundado (sin ciclos ni caminos infinitos), existe siempre una única decoración para ese grafo. Esta propiedad se conoce como el lema de colapso de Mostowski. Ya hemos visto que para un conjunto dado pueden existir varios grafos diferentes, pero a un grafo sólo se le puede asignar un único conjunto.

Cuando los grafos no son bien fundados, el axioma de fundación prohíbe que se les pueda asignar un conjunto. Por ejemplo, consideremos el grafo de la figura 4. Si se le asignara un conjunto, llamémosle Ω , al único nodo del grafo, dicho conjunto satisfaría la siguiente ecuación.

$$\Omega = \{\Omega\}$$

Si este conjunto existiera, entonces el conjunto Ω no satisfaría el axioma de fundación, dado que no hay ningún elemento en él que sea disjunto con el total. Nótese también que otro grafo que puede asociarse al conjunto Ω es el de la figura 5.

La teoría no bien fundada de conjuntos reemplaza en ZF el axioma de fundación por el siguiente axioma de anti-fundación (AFA).

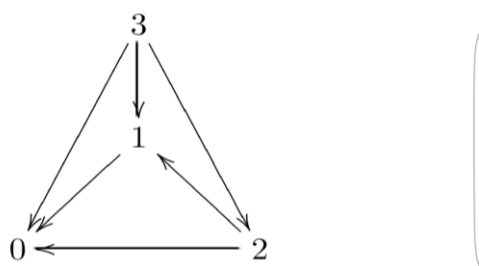


Figura 3: Decoración para el grafo de 3



Figura 4: Grafo cíclico de Ω

Axioma 2.1 AFA: *Todo grafo tiene una decoración única*

Este axioma extiende la noción de conjunto y tiene algunas consecuencias obvias, a saber:

- Todo grafo corresponde a un único conjunto
- Existen conjuntos no bien fundados

Una alternativa equivalente a AFA es postular la existencia y unicidad de soluciones a ciertas ecuaciones sobre conjuntos (por ejemplo, la que definiría a Ω sería $X = (X \rightarrow X)$).



Figura 5: Grafo expandido de Ω

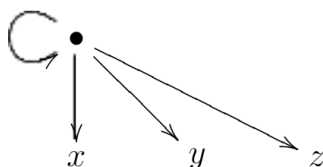


Figura 6: Grafo del matema del acontecimiento para $X = \{x, y, z\}$

IV. Hay algunas consecuencias en la adopción de esta teoría en lo que respecta al *matema* del acontecimiento, y por tanto para la operación fundamental, como forma teórica envolvente de este *matema*. En *El ser y el acontecimiento* se presenta, como vimos, el siguiente *matema*:

$$e_X = \{x \in X, e_X\}$$

Éste reviste exactamente la forma de una ecuación cuya solución única está garantizada axiomáticamente en la NWFS. Considerando el grafo asociado, si por ejemplo el conjunto X consta de tres elementos, digamos $X = x, y, z$, entonces el grafo de e_X es el de la figura 6.

La ontología así presentada es diferente de la de *El ser y el acontecimiento*, pero no necesariamente incompatible con ésta. Ciertamente admite un universo mucho más poblado, y las maneras de hablar sobre los diferentes tipos de conjuntos (ordinarios o acontecimentales) sigue mostrando diferencias intrínsecas. Por un lado, es claro que en esta teoría pueden separarse los múltiples ordinarios de los acontecimentales a través de una fórmula lógica (obviamente la fórmula del axioma de fundación es verdadera para los conjuntos ordinarios y falsa para los acontecimentales). En este sentido, tendríamos una ontología con tres tipos de múltiples, los naturales, los históricos y los acontecimentales.

Adoptar la teoría NWFS preserva todo el análisis realizado por Badiou sobre ZF en las tres primeras partes de *El ser y el acontecimiento*. A partir de ahí, habría que reconsiderar algunos puntos acerca de la naturaleza del acontecimiento y la conexión con la verdad y el sujeto. Creemos que es posible realizar este recorrido simplificando algunos de los puntos y sin perder las ideas esenciales del pensamiento de Badiou. La *ontología expandida* de NWFS permitiría una mejor articulación de los conceptos, preservando algunas nociones fundantes como la ausencia de la totalidad, la cuenta por uno, el estado de situación, el punto de exceso, etc.

El razonamiento sobre conjuntos acontecimentales requiere de encontrar las ecuaciones cuya solución es ese conjunto (o el grafo que lo representa). Pensar el acontecimiento sigue requiriendo de un acto creativo, de una postulación del exceso sobre la situación, esta vez de manera intrateórica. La homogeneidad teórica se extiende a estos múltiples, lo cual no elide las diferencias fundamentales, sino más bien permite evitar la necesidad teórica de saltos metaontológicos para razonar sobre ellas. Quizá una ontología así pensada permita desplazar algunos énfasis, habilite pensar el acontecimiento de manera menos excepcional, y a través de esta operación arrojar consecuencias aún insospechadas sobre una posible anticipación parcial del acontecimiento, en línea con lo que sostuvimos en el capítulo crítico acerca de la concepción badiouana de historia. No se trataría, en efecto, de establecer *a priori* el advenimiento histórico de un acontecimiento concreto, sino de reestructurar la potencia que posee el discurso ontológico a la vez que se libra una discusión frontal respecto de qué se juega en la dislocación que Badiou plantea entre ser y acontecimiento. Con NWFS en la mano, pueden darse tres escenarios:

1. Una ampliación de la ontología. El acontecimiento forma parte del ser, aunque no por ello permanece idéntico a otro tipo de múltiples. En ese sentido, se trataría de una modulación interna del ser-en-tanto-que-ser.
2. Un abandono de la hipótesis matemáticas=ontología.
3. Un rechazo de NWFS y una defensa de ZF que giraría en torno de la relevancia que adquiere la dislocación entre ser y acontecimiento para el pensamiento en general y para la política en particular.

Dado que nosotros no aceptamos 2 porque consistiría en una regresión absurda a un estado filosófico pre-badiouano, ni 3, puesto que consideramos que esta teoría tiene aún mucho para decir acerca de lo que fuera el ser, resta solamente examinar – cosa que no podemos avanzar demasiado aquí– en qué consistiría lo que llamamos anticipación parcial del acontecimiento. Toda esta reflexión deberá tener en cuenta:

(a) Que en el salto dialéctico entre ser y acontecimiento se juega el componente azaroso y arbitrario de la militancia subjetiva.

(b) Que la posibilidad de que el acontecimiento quede “contenido” en la ontología no involucra la posibilidad de señalar con precisión témporo-espacial una ocurrencia acontecimental futura. Sigue tratándose de una tesis acerca del discurso y lejos está la misma de ser susceptible de verificarse en términos correspondentistas.

(c) Que, empero, provocaría una reorganización del planteo ontológico, asumiendo diferentes niveles dentro del mismo y redefiniendo una novedosa potencia de la lengua.

En suma, es probable que NWFS, en lugar de atacar el hiato capital de la filosofía de Badiou, sólo contribuya a darle mayor alcance a su consistencia y, a través de ello, a radicalizar el profundo gesto platónico de intrincación de ser y matemáticas iniciado y condensado en la operación fundamental.

Barwise³⁵¹ indica dos modos de pensar a los conjuntos. Una manera es como construcción iterativa, es decir, los conjuntos se construyen en niveles a partir de la operación de cuenta-por-uno aplicada para crear nuevos conjunto a partir de otros de niveles inferiores. Otra manera de concebirlos es partir de estructuras matemáticas dadas y “olvidarse” de dicha estructura, quedándose así con el conjunto puro. Esta manera estaría relacionada con un proceso de abstracción de las estructuras esenciales, las cuales pueden hoy incluir conjuntos no bien fundados, dada su utilidad en diversas áreas recientemente reconocida. Si bien Badiou trabaja en detalle la concepción iterativa a través de un recorrido filosófico de ZF, la idea de que lo múltiple axiomatizado por la teoría de conjuntos sea el ser-en-tanto-que-ser permite ubicarse en la segunda perspectiva, ya que la ontología estaría funcionando como el discurso subyacente sobre el ser cuando toda otra estructura es puesta entre paréntesis, mostrando la forma última en la cual es pensable.

El acontecimiento revela “el punto vacío inadmisible en el cual nada es presentado”, dice Badiou. El hecho de que el acontecimiento esté excluido de la

351 Barwise. J. “Notes on branch points in situation theory”. en *The Situation in Logic*, number 17, CSLI Publications, Stanford, 1989, pp. 255–276.

ontología podría tener como consecuencia la necesidad de aceptar cierta heterogeneidad, cierta dualidad en la ontología. La maniobra teórica de Badiou consiste en que la verdad vuelva a ser un múltiple el cual se engendra en un acontecimiento extra-ontológico. El nombre del acontecimiento producido a partir de la intervención sería la huella en situación del acontecimiento impresentable en sí mismo. La teoría NWFS permite preservar la homogeneidad de manera mucho más simple. El acontecimiento puede seguir siendo irreducible al principio de extensionalidad, y de hecho la indecidibilidad sigue estando (en términos lógicos en lugar de ontológicos). De todas maneras, puede postularse el acontecimiento en situación, puede razonarse sobre él sin la necesidad de referencia constante a una lógica supra-ontológica, la cual para Badiou sería la filosofía misma: un *lógos* articulado sobre la ontología capaz de pronunciarse acerca de ella y describir sus bifurcaciones, su historicidad y sus modulaciones.

Una inscripción del acontecimiento en la ontología, podría tener consecuencias profundas acerca de los compromisos teóricos asumidos. Un ejemplo de esto puede verse en la crítica presentada en la siguiente cita de Žižek³⁵² a las suposiciones filosóficas necesarias para sostener la heterogeneidad entre ser y acontecimiento:

Las consecuencias políticas de esta reafirmación del psicoanálisis frente a la crítica de Badiou constituye lo opuesto del escepticismo psicoanalítico convencional acerca del resultado final de los procesos revolucionarios (el conocido cuento de que “el proceso revolucionario necesariamente se malogra y termina en una furia autodestructiva porque no tiene conciencia de sus propios fundamentos libidinales, de la agresividad asesina que sostiene su idealismo”, etcetera): más bien nos sentimos tentados de afirmar que la resistencia de Badiou al psicoanálisis forma parte de su kantismo oculto, que en última instancia también lo lleva a oponerse al pleno *pasaje al acto* revolucionario. Es decir que, aunque Badiou es extremadamente antikantiano y, en sus posiciones políticas, radicalmente izquierdista (no sólo rechaza la democracia parlamentaria, sino también la política multiculturalista

352 Žižek. S. *The ticklish subject : the absent centre of political ontology*. Verso, London ; New York, 1999.

de la identidades), en un nivel más profundo sigue siendo kantiana su distinción entre el orden del saber positivo del ser, por un lado, y por el otro el acontecimiento-verdad por completo diferente: cuando subraya que, desde el punto de vista del saber, no hay acontecimiento (es decir que las huellas del acontecimiento sólo pueden ser discernidas como signos por quienes ya están involucrados en el respaldo al acontecimiento), ¿No está repitiendo la concepción kantiana de los signos que anuncian el hecho noumenal de la libertad sin demostrarlo positivamente (como el entusiasmo por la Revolución Francesa)?

Revisar, completar, ampliar la ontología con múltiples no bien fundados puede permitir eliminar de la teoría este residuo kantiano, al homogeneizar el orden del Ser y el del Acontecimiento-Verdad, preservando toda su potencia.

De la violencia del corte, hacia una dialéctica de la modulación intra-ontológica. Quizá así podríamos pensar este modesto apéndice. El sujeto, no sólo concepto nodal en el desarrollo de Badiou sino también exigencia especulativa de toda filosofía, deberá posicionarse no ya como la conexión arbitraria entre el *habrá sido* del acontecimiento y el nombre supernumerario acordado a esta existencia pretérita sino como la voluntad de creación de una configuración –de entre las infinitas posibles– de un múltiple determinable.

Las herramientas de la teoría de conjuntos no bien fundados pueden permitir una reescritura de la noción de sujeto que incorpore de manera explícita la autorreferencialidad. Quizá esto provoque algún tipo de escozor pero también es necesario reconocer allí una renovada apuesta por un materialismo de lo dado que, sin anular el componente de lo imprevisto, analiza eliminar la espera mesiánica del advenimiento. Por lo demás, la verdad, estructura medular de la filosofía, permanecería igualmente fuerte ante los intentos sofísticos contemporáneos. El pensamiento, finalmente, ese ejercicio que nos convoca a diario sería lo único que jamás podría restar incólume; acaso no haya otra forma de serle fiel a Badiou que mediante una silente subversión de lo que él representa.

VII. APÉNDICE II. ENTREVISTA: LA ONTOLOGÍA, LA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA COMO TRABAJO

Breve presentación

Presentamos aquí la entrevista completa, en versión definitiva, que tuve el honor de hacerle a Alain Badiou, con ocasión de su visita a nuestra Universidad. La incluyo en esta tesis no sólo porque considero que es relevante por sí misma desde el punto de vista de lo que aporta como información a la misma, sino también porque, con cierta fortuna, permitirá terminar de precisar lo que se ha puesto en juego aquí entre un pensador y alguien que pretende exponer analítica y críticamente su pensamiento, bajo una luz que nunca acaba de despojarse de lo personal y lo afectivo. Las preguntas que siguen, elaboradas al calor de la admiración, el deseo de exceder los límites de una filosofía con nombre propio y de extraer de ella lo que no osa decir, son perfectamente acoplables con las que comandan el desarrollo de esta investigación. Se nutren, como en todos los casos, legibles en la superficie de este texto o disimuladas, de la preocupación por la política de su filosofía, el centro omnipresente que conforma Platón, la amplitud -la pretendida, en el doble sentido del término, y la real- de su aparato teórico. Por eso entiendo que este apéndice puede enmascarar retroactivamente todo este escrito y darle un tono definitivo. Y aspiro a que ese tono sea el que declama, sin cesar, que nuestro filósofo puede y quiere tomar el material de cada coyuntura y elevarlo a concepto. Y luego, con un gusto que no esconde y que no es sino el de un pedagogo orgulloso, pone a circular con vehemencia teatral o con una delicada escritura del detalle.

“Hay que hablarles a los hombres sobre sus asuntos, y sobre el asunto del momento, y ser comprendidos por todos, si se quiere tener un nombre. Hay que hacer panfletos como Pascal, Franklin, Cicerón, Demóstenes, como San Pablo y San Basilio: pues me olvidaba de ellos, grandes hombres cuyos opúsculos desengañaban al pueblo pagano de la religión de sus padres, abolían las antiguas

supersticiones, y conformaban nuevas naciones. Desde siempre los panfletos han cambiado la superficie del mundo”.

Eso pensó Courier justo durante un interrogatorio policial que tuvo lugar en 1824. Luego incluyó esa reflexión en su *Pamphlet des pamphlets*. Se transformaba en un nuevo cófrade de la tradición libertina e intuía que los pequeños escritos de coyuntura de los espíritus profundos, crean naciones de lectores clandestinos, que serán luego convulsionadas por futuros panfletos. No es mala idea contemplar esta entrevista como un panfleto, es decir, como un conjunto de intervenciones actuales con un tema común, más cerca del vértigo escalonado del ensayo que del tono científico, donde ese tema, es algo profundo: un análisis de la elemental naturaleza del hombre actual, un sobrevuelo por el fondo real de nuestra subjetividad. Esta fuerza de tema, asociada a una ligereza persuasiva del estilo, es la que lo convierte en un panfleto sobre las posibilidades de una teoría materialista del sujeto.

Desde ese punto de vista, si la esencia del materialismo contemporáneo, de un «materialismo activo» -como Badiou lo calificaba en su *Théorie du Sujet* de 1982- exige “mediante una inversión copernicana, la posición de una teoría del sujeto que aquél, antaño, tenía por función forcluir”, tenemos ante nosotros su fase más materialista. Es el sujeto el que se trasluce en sus edificaciones teóricas. El sujeto multiplicado, el que se corresponde con cada una de las condiciones de la filosofía: el erótico, el artístico, el político y el científico, pero haciendo presión, desde dentro, sobre un cuerpo parlante que resulta ser, como contadas veces a lo largo de la obra badiouana, el sujeto filosófico. Aquí hallamos esa teoría del sujeto antes reclamada, dispersada y dosificada con pericia y oficio. Pero también estamos ante la fase más materialista de Badiou porque en éste hay una consciencia alerta, sensible a la intensidad de ciertos sucesos, siempre acunando lo que de excepcional proporciona el artificio humano. Podría decirse que el concepto central e invisible de la entrevista es el de «afectación».

Es cierto que en el corazón de este materialismo, Badiou tiene un reflejo antiplatónico. Su pensamiento se consagra al cambio, pero es sólo un reflejo. Como cuando el Platón del *Parménides*, que también hemos visitado más arriba, se dedica a la teoría del instante extratemporal, tan platónico y tan cerca de la eternidad, para justificar la posibilidad del cambio. De inmediato, ese cambio radical que lo obsesiona se transforma en la cuestión de cómo éste se vuelve decisivo para

alguien, y así en el problema de cómo vivir la vida. Busca, como Platón, una vida verdadera. Intenta como él la sustitución de una forma de existir por otra, pero es terreno: lo que el griego cifraba en el dominio de las ideas, Badiou lo exhuma en su concepto de acontecimiento, entendido como revolución local. Comparten el gusto por lo absoluto inmanente; buscan su fórmula. Nuestro filósofo intenta escribirla en el centro de una ontología sin dios.

¿Qué es una forma verdadera de vivir para Badiou? Un destino abierto, iniciado en un cambio singular e inesperado. Un destino dedicado a hacer de este pequeño trastorno un punto relevante del mundo que, de lo contrario, iría directo a ser ocultado. En esto consiste la felicidad. Y por eso el reverso de aquella afectación, tan básica para el ejercicio filosófico, va a ser la «obra». La obra como antídoto para la finitud pasiva del animal que somos; una reposición energética al paisaje de la languidez consumista. Nadie puede declararle la guerra al capitalismo sin estos dos momentos: una afectación selectiva y una teoría general de la acción. Así es esta conversación se vuelve tremendamente materialista. Por eso y porque –como hemos sugerido en esta tesis– es la pasión política la que anima el pensamiento de Badiou. ¿Cuál podría ser sino la causa de una voluntad atea de cambiar el mundo?

La pregunta por la verdadera vida es la pregunta de todo sujeto, pero quien responde aquí es el sujeto filosófico –y entonces la contestación enhebra inevitablemente la biografía de Badiou. Él no esconde su propósito: corromper, otra vez, a la juventud, provocarla con el pensamiento, no para entregarla al dogma sino para devolverla a la rara disciplina de las posibilidades.

No obstante, pensando en términos históricos, quizás sea necesario aún un endurecimiento de la relación entre filosofía y política y una recuperación de los contenidos programáticos del marxismo. Pero es gracias a Badiou que reconocemos esta falta. Si no podemos concederle tan sueltamente el relativo descuido que su obra tiene para con Marx y para con ciertas conquistas althusserianas, tampoco podemos dejar de reconocer que ha sabido anticipar los senderos estratégicos para devolverles a estos aspectos una nueva fertilidad. Él es el filósofo *entre* los siglos porque, de algún modo, nos ofrece una moral provisoria, al estilo de aquella de Spinoza del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Nos provee las condiciones generales para que una conversión subjetiva tenga lugar. Condiciones que dependen de una representación, designada por él con el nombre de Idea y

conectada con una noción específica de verdad, que orienta a los seres humanos hacia una existencia militante, es decir, hacia una confrontación con una serie infinita de elecciones capitales.

Aquí reaparecerá el ya clásico tema badiouano de la política como disciplina autónoma y con éste la cuestión de su separación, que se convierte, por el registro afectivo que nutre la conversación, en la imagen de la soledad.

Badiou opta por resolverla a través de la relación –antigua y también platónica– entre lo posible y lo imposible. Denuncia la contingencia de la ley que prescribe aquello que es imposible. Dice algo conmovedor: no estamos obligados a la soledad. Quiere decir que la política emancipatoria existe, que aquello que parece un naufragio es parte de un mar que nos devuelve a la costa. Y entonces no hay más profetas trasnochados sino hombres y mujeres con potencia real de liberarse a sí mismos.

Una de las formas de esta liberación es la escritura. Sin embargo, Badiou nos hace saber que es cierto aquel dictamen oculto de Lispector: escribir es una maldición. Y sucede que la escritura del filósofo no lo es por obligarlo a confrontar lo ciego de la lengua, ni lo salvaje de la ficción, sino por ejercer de mera repetición de aquello que ya ha tomado forma mental. Nuestro filósofo nos revela que el momento de escritura es tedioso. La virtud de este texto oral es ubicarse más allá de esta repetición. Cada vez que un concepto brota, lo hace atado a una novedad biográfica y a una experiencia. Y a una escenificación también, de modo que adquiere volumen. Crece y acaba por dominar, por qué no, las cosas más cotidianas del tiempo humano.

Estamos ante una entrevista que busca el pulso de la antiquísima relación entre filosofía y política, pero que lo hace desde la postura de quien quiere precisar el carácter político de la filosofía. Entramos en una nueva definición de política sólo para explorar la imagen del filósofo, en la que se vislumbra la obsesión por comunicar a todos que la filosofía continúa, que sigue persiguiendo, algo maquínicamente, las verdades. La convocatoria de un anecdotario histórico o de operaciones argumentales es un señuelo. Somos reconducidos, una y otra vez, a la presencia fulminante del filósofo.

Novalis alcanza una revelación cuando dice que filosofar es una añoranza; una forma de sentirse en cualquier lado como en casa. Badiou funda un universalismo

para encontrarse en el cono sur como en el centro de la humanidad. Es un nuevo Blaquí: liberado por los astros, alumbra otro mundo.

Entrevista a Alain Badiou

Leandro García Ponzo: Buenas tardes a todos y a todas. Vamos a cerrar, acá en Córdoba, una jornada maratónica con Alain Badiou. Muchas gracias a ustedes por estar aquí, y muchísimas gracias a Alain por estar con nosotros y haber compartido este tiempo con tanta predisposición.

Quisiera comenzar por el amor. Tengo que decirles que me resulta terriblemente difícil confesarle mi amor filosófico a Alain Badiou, delante de todos ustedes que son muchos. De todos modos, sabemos desde Platón que no hay filosofía verdadera que no comience por el amor, y es en ese sentido que quisiera agradecerle a Alain Badiou el placer por el pensamiento, el deber de defenderlo públicamente y el entusiasmo para trocar lo injusto en justo.

Así pues, un tanto expuesto, voy a comenzar esta charla como en aquel texto bello de Alain Badiou que se llama *La confesión del filósofo*. De una manera tranquila, y un tanto despojada, le haré algunas preguntas conceptuales y otras que, *a priori*, aparecerían como accidentales, relacionadas con su biografía. Espero que disfruten tanto como yo de este momento.

Déjenme empezar por una pequeña anécdota recientemente pronunciada con motivo de la entrega del doctorado *honoris causa*. Quizás algunos de ustedes sepan que el primer texto de Alain Badiou en español fue traducido acá en Córdoba por un milagro editorial y político que se llamó *Pasado y Presente*. Revista cuya tirada hoy sería impensable para cualquier libro. En el número nueve se publicaron un texto de Althusser, uno clásico de Gramsci, y otro de un muy joven Badiou, que había escrito a sus treinta años: *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*. Debo agregar que en ese texto hay un pasaje que siempre se me presentó como muy tentador. Voy a empezar esta charla bajo ese estandarte, con una cita pequeña.

Alain Badiou, en ese texto dedicado a su maestro Louis Althusser³⁵³, dice algo así: «...si aparecen lagunas, espacios, entre lo que el texto engendra como norma de sí mismo y la producción textual de esas normas, buscaremos menos cuestionar el proyecto que suturar esas lagunas; introducir dentro del texto los problemas cuya ausencia está indicada por esas lagunas.» Es allí donde quiero alojar todas mis preguntas hoy, en la distancia necesaria, y por otra parte inevitable, entre el filósofo y su escritura.

Entonces, comienzo con una pregunta abierta hasta el extremo: ¿Qué es pensar?

Alain Badiou: (resopla) Esta pregunta es un poco comenzar por el fin (risas), es algo complicado. Yo creo que pensar es preguntarse cómo lo real puede responder a una pregunta. El pensamiento comienza siempre con una pregunta dirigida naturalmente a lo que hay. Si se trata de una cuestión política, está dirigida a una situación; si se trata de una cuestión amorosa, está dirigida a alguien; si se trata de una cuestión artística, se dirige a las formas sensibles. Por lo tanto, pensar es tener el medio para hacer una pregunta y también tener el medio para comprender cómo lo real va a responder. Yo diría que esto es el pensamiento. La filosofía se interesa por él cuando ella se pregunta qué es el pensamiento. Por ello, será necesario que se pregunte qué es una pregunta.

Si ustedes leen, al menos un diálogo de Platón, verán que la primera cuestión es la pregunta acerca de la pregunta. Esto se ve claramente en dicho filósofo. Creo que las personas a quienes se dirigía Sócrates no han sido bien interpretadas, pues no estaban en condiciones de preguntar, sino en la posición de quien tiene una respuesta. Entonces, Sócrates les enseña en primer lugar lo que es una pregunta. Por ello, para la filosofía será necesario saber lo que es una pregunta. Y luego, qué es una respuesta posible proveniente de lo real.

LGP: Siempre que lo leo, usted se me aparece como un punto sinóptico, una especie de resumen de la época. Después de todo, como dijo Hegel, cualquier gran filósofo es la elevación a concepto de una época. En ese sentido, siempre me gustó

353 Para evaluar la relación filosófica entre Badiou y Althusser, además del mencionado *Compendio de metapolítica*, puede consultarse el apartado consagrado al maestro en *Petit panthéon portatif*, La fabrique, 2008. Hay versión castellana: *Pequeño panteón portátil*, FCE, 2009.

imaginar que usted es el filósofo entre los siglos, el cual clausura definitivamente un tiempo y que, abriéndonos un terreno totalmente novedoso, nos invita a replantearnos el mundo y la posibilidad de cambiarlo. Aquí hay un ánimo de relectura. En su obra encontramos siempre la presencia de filósofos, poetas, artistas en general, políticos.

En ese ánimo de relectura voy a hacer una pregunta, más bien de historia personal: ¿cuáles son los libros a los cuales usted vuelve una y otra vez?

AB: No sé si voy a poder elegir. Hay un filósofo, creo que es Whitehead, quien ha dicho que toda la historia de la filosofía son notas al pie de página de Platón. De este modo, la filosofía es finalmente un comentario de Platón. Estoy bastante de acuerdo. Esa es la razón por la cual hice grandes notas, que voy a reescribir completamente.

Entonces, hablando de filosofía, escojo primeramente a Platón.

Luego, elijo a Descartes, porque con él comienza la historia moderna del sujeto, del concepto de sujeto, el cual parte verdaderamente de una noción de la filosofía griega. Sabemos bien que con Descartes comienza una transformación.

Por último, yo diría que Hegel, porque con él tenemos el inicio de la confrontación de la filosofía con la historia.

Resumiendo, podríamos decir que con Platón tenemos la cuestión del pensamiento; con Descartes, la cuestión del sujeto; con Hegel, la cuestión de la historia, la cual implica también la cuestión de la contradicción. Y con el pensamiento, el sujeto y la contradicción, debemos poder hacer todo; puesto que con Platón, Descartes y Hegel, es suficiente. No estamos obligados a leer otra cosa.

LGP: ¿Cómo trabaja Alain Badiou? ¿Cómo trabaja un filósofo? ¿Cómo se enfrenta a los textos? ¿Cómo pasa su tiempo, sus días, a la hora de elaborar un pensamiento?

AB: (dirigiéndose al público) Él es terrible (risas).

Yo querría responder desde tres puntos diferentes.

En primer lugar, para poder hacer filosofía es necesario aceptar hacer muchas otras cosas. En realidad, la filosofía no es una especialidad. Cuando es

tratada como tal, se cree que consiste en conocer su historia. Por supuesto que es necesario conocer la historia de la filosofía: Platón, Descartes y Hegel (risas). Pero esto todavía no es la filosofía, se trata solamente de filósofos, de la historia de la filosofía.

Pienso que es necesario comprometerse con las experiencias de nuestra época. Por ejemplo, leer novelas, leer poesía, ir al cine, participar en las manifestaciones cuando las hay, no todos los días, participar en las acciones políticas, vivir la pasión amorosa, contemplar la pintura contemporánea. Así pues, es preciso estar en todas partes donde encuentren ustedes un lazo entre el pensamiento y la vida.

La imagen del filósofo especialista en filosofía es espantosa; se trataría de una imagen que hace del filósofo una especialidad de profesor. Yo mismo soy profesor, no es ése el problema, pues ello no me impide considerar esa imagen como algo espantoso.

Para mí, en el trabajo de la filosofía hay una especie de apertura al mundo del pensamiento y de la creación, tan grande y tan contemporánea como sea posible.

Ahora bien, tengo el placer de poder decirme que cuando estoy mirando una buena película, trabajo. Ocurre lo mismo cuando hago una declaración de amor, trabajo. Y por supuesto, cuando participo de una reunión política, trabajo también; por cierto, es menos divertido, pero lo mismo es trabajo.

Cuando hago matemática, trabajo. Además, me pregunto en ese momento qué es pensar en dicho ámbito. No se trata simplemente de hacer cálculos y resolver problemas, sino preguntarse cuál es la relación entre el pensamiento y lo real: la pregunta y la respuesta, en el campo de la matemática.

En mi opinión, todo eso forma parte de la subjetividad filosófica. Aquí estaría el primer punto.

En segundo lugar, y en esto estoy de acuerdo con Sócrates, la filosofía es ante todo una práctica oral. Pienso que la escritura no es el comienzo, aunque al final ustedes puedan escribir voluminosos libros.

El movimiento filosófico, la práctica filosófica, consiste en dirigirse a las personas; es experimentar que ustedes pueden ser comprendidos y transmitir una cuestión, en general a los jóvenes. Y este momento creo que es absolutamente

esencial porque es donde uno está seguro que formula una verdadera pregunta. Por consiguiente, estar seguro de formular una verdadera pregunta es comprender que aquel al cual nos dirigimos la comparte. Sólo se va a compartir la respuesta y el camino de la respuesta, cuando ustedes sientan que la misma pregunta es un acto verdaderamente filosófico. Por ejemplo, en este momento yo estoy trabajando. No vengo a contarles acerca de un trabajo que yo ya hice. ¡No! En este momento estoy realizando el verdadero trabajo filosófico, quizás el más importante, que consiste en transmitir la pregunta.

En consecuencia, a lo largo de mi vida trabajé, en parte, para preparar y realizar este tipo de cosas; es decir, transmitir la palabra filosófica en situaciones muy diferentes.

Aún así, escribir es la tercera parte de mi trabajo. Debo hacerles una confesión: escribir filosofía no es muy divertido, porque en el fondo cuando se escribe ya se conoce de antemano lo que se está escribiendo. No es lo mismo cuando se habla, ya que no se sabe hacia donde los lleva la palabra. Si alguien les hace una pregunta, ésta puede conducirlos a cualquier parte.

Escribir es darle la forma más organizada posible a lo que ya conocemos. Finalmente, es un momento del trabajo que es más bien como una terminación, como darle un aspecto acabado a nuestro trabajo filosófico. Sin embargo, es quizás el momento más creador, el más inventivo. Luego, para escribir filosofía es necesario que yo olvide el trabajo más interesante, como la política y la ciencia. Es preciso que me recluya en la filosofía, que me refugie un mes o dos en algún lugar del campo escribiendo todo el tiempo. Y cuando termino siento una pequeña depresión, porque me digo a mí mismo: hice algo que he meditado desde hace tiempo, algo pensado, practicado, proyectado, documentado, etc., un algo que ha encontrado su forma y ya está. Ahora debo hacer otra cosa: lanzar el libro de filosofía al mundo.

Con todo esto, quiero decir que en el trabajo filosófico hay un ejercicio de la relación entre el pensamiento y la vida. Conocemos la dialéctica bien formulada por Sócrates, la dialéctica viviente, cuya palabra y cuyo pensamiento están dirigidos a alguien. Puede ser una discusión con un amigo, puede ser una clase pública, puede ser una conferencia, muchas cosas pueden ser. Luego viene la puesta en forma, el resultado conformado y documentado.

La lectura del filósofo debe hacerse a través de todo lo dicho. Se trata de elementos en medio de otros elementos.

Con esto creo responder lo más precisamente posible a tu terrible pregunta (risas).

LGP: Enfocándome en su trabajo más reciente le haré una pregunta de tipo conceptual. En ese movimiento de relectura usted se aboca a retraducir *La República* de Platón. Dijo recientemente, en algunas entrevistas, que finalmente la tarea política contemporánea, y por qué no filosófica, es la de separar las verdades de las opiniones. Mi pregunta es: ¿cómo?

AB: Verdaderamente esto va de mal en peor (risas).

Voy a tratar de quedarme cerca de los ejemplos dados, es decir, cerca de la política. Supongamos que ustedes participen en una gran manifestación de protesta contra el gobierno, contra el estado actual de la sociedad, etc. Pienso esta experiencia en sí misma. Usted es un individuo que se encuentra en una multitud reunida para decir algo. Por ejemplo, un joven egipcio que está en la plaza Tahrir, y que dice: «Que se vaya Mubarak». Hay dos maneras de ver esta situación. La primera consiste en decirse «yo hago esto porque los otros lo hacen». Esta manera implica estar dentro del movimiento sin formularse la pregunta por el movimiento mismo. Es una especie de entrenamiento personal, subjetivo: lo contarán, lo recordarán; pero en cierto modo no se ha convertido en su propia cuestión. En este caso, digo que tienen ustedes una posición de opinión, es decir, están en la opinión de los demás y la reafirman con su presencia.

La segunda manera es formular una pregunta a la situación en que se encuentran: estoy aquí, pero ¿Qué quiere decir esto? ¿Cuáles serán las consecuencias? ¿Esto cambiará mi vida? ¿Esta situación va a cambiarme? ¿Experimento que esto me cambia?

Vean las dos posiciones: ¿soy siempre el mismo con opiniones de antemano, siguiendo a otros?, ¿o bien es que está por comenzar en ese momento el cambio verdadero?

Yo diría que si se preguntan a ustedes mismos «¿esto me cambia?», se aproximan a la verdad del acontecimiento, a la verdad de lo que acontece.

Entonces, finalmente, lo que distingue en política la opinión de la verdad es lo siguiente: la posición de opinión consiste en enrolarse en un campo que ustedes no han creado ni han interrogado. Por el contrario, la posición de verdad es considerarse como un protagonista de esa situación y como tal van a preguntarse lo que hay que hacer, por qué están allí, cuáles serán las consecuencias y qué respuestas pueden proponer. Digo “verdad” porque están trabajando en función de lo que el movimiento es verdaderamente, siempre y cuando ustedes estén interiorizados, que sean protagonistas de esa situación y no simplemente manifestantes.

Tomaré la imagen de abrir la puerta. Estamos en la opinión, cuando entramos en cualquier parte en donde la puerta ya está abierta. Estamos en la verdad, cuando formamos parte de los que van a abrir la puerta; en ese momento, es necesario evidentemente preguntarse y conocer cómo se abre la misma.

LGP: A propósito de esta herencia filosófica que venimos trabajando, quiero detenerme en dos puntos nodales: la línea althusseriana de que no hay historia de la filosofía y la idea suya de que la filosofía es una repetición creativa. Siempre tuve la sensación de que en ambos casos, el gesto que se repetía era, de algún modo, un gesto parricida y en ese sentido la filosofía debía convivir con cierta orfandad. Pienso así porque en sus textos tempranos noto una clara influencia althusseriana y una relación muy ceñida y estrecha entre filosofía y política. Finalmente, ese proyecto althusseriano de la filosofía para la emancipación, de la filosofía como arma para la revolución, estaba de algún modo latente en esos primeros textos suyos, algo que, a mi juicio, desaparece un poco o se neutraliza en textos como *El Ser y el Acontecimiento* o el primer *Manifiesto por la filosofía*, en el cual la filosofía ocupa el lugar de vacío que capta verdades de las cuatro condiciones. Y sin embargo, esa actitud se retoma en sus últimos escritos, fundamentalmente con la novedad de la retraducción de *La República*. Hay como una reconfiguración de la relación entre la filosofía y la política. Dos preguntas al respecto: la primera es si usted está de acuerdo con esta lectura, y la segunda es, en caso afirmativo, por qué cree que sucede esto.

B: La cuestión de la relación entre filosofía y política ha sido siempre para mí una pregunta constante. La política es una condición para la filosofía, de eso estoy seguro. Sin embargo, no es la única condición. Querría recordarles lo que yo he afirmado anteriormente, que si consideramos una sola condición de la filosofía, o decimos que ésta plantea una sola pregunta, estamos suprimiendo algo de su libertad, transformamos la filosofía en reflexión de una sola práctica humana.³⁵⁴ Por ello sostengo que la filosofía es la experiencia en sentido amplio, pero también la política es una amplia experiencia. Al mismo tiempo, considero que la política tiene un rol particular. Vean ustedes, no me resulta fácil explicar esta cuestión. ¿Por qué la política tiene un rol particular en el ámbito filosófico? Creo que es debido a que la filosofía es una actividad pública. Ya lo he mencionado antes: la filosofía es una actividad que se dirige a todos. Y aquí está la cuestión política: ¿qué significa «todos»?

Por ejemplo, en Platón, Sócrates se dirige a todo el mundo, pero de hecho «todo el mundo» alude a un ciudadano griego de sexo masculino. No se dirige ni a una mujer, ni a un extranjero, ni a un esclavo. Y sin embargo, la idea es que se dirige a todos.

La filosofía no puede evitar la cuestión de saber qué es la humanidad del hombre, porque es hacia ella a quien se dirige. Ésta es la razón por la cual la política juega un rol especial. El problema de saber a quién se dirige la filosofía depende, de este modo, de una cuestión política: ¿quién es capaz de pensar?

Entonces, podemos ver que en la filosofía clásica, quien es capaz de pensar define algo que no implica a todo el mundo en el sentido moderno. Por ello, será necesario integrar en la filosofía la posibilidad de una respuesta a las preguntas: ¿qué es la humanidad? ¿quién es capaz de pensar? ¿a quién se dirige la filosofía? De alguna manera se trata de una cuestión previsible. En ese sentido, la política tiene una posición particular.

Ustedes saben a quiénes se dirigen empíricamente. En mi caso, sé que me dirijo a muy poca gente de manera directa. Por ejemplo, si me estoy dirigiendo a los tibetanos o a los indios de América del Norte, etc., cuando digo «todos», me refiero a mi convicción de que ellos pertenecen al público de la filosofía.

Yo sostengo que la filosofía debe dar una definición de su propio público,

354 Advertimos aquí el reparo que Badiou todavía tiene respecto del riesgo de sutura.

está obligada a hacerlo. Y ésta es la cuestión que se conecta con la política de una forma particular.

LGP: Sabemos que en *La República*, Platón autoriza una noble mentira para introducir un nuevo tipo de política, para fundar la ciudad más perfecta posible. Desde que leí por primera vez su versión de *La República* de Platón, me pregunto si el montaje ficcional que representa no es en sí mismo un intento de reescribir el comienzo de la política a partir de esta «nueva noble mentira».

AB: (Dirigiéndose al público) Él intenta tratarme de mentiroso (risas).

El problema es el lugar que ocupa la ficción en la filosofía. Más particularmente, el problema de la relación entre verdad y ficción.

Recuerden la frase de Lacan: «la verdad está siempre en una estructura de ficción». Según esto, pueden presentar la verdad con una parte de ficción, incluso si es una verdad filosófica.

En Platón hay muchas ficciones filosóficas que son asumidas por Sócrates. Platón considera que es necesaria la ficción, inclusive la mentira, ya que ambas están destinadas a servir de vehículo a la verdad. Son mentiras para decir lo verdadero. Podríamos preguntarnos si no es éste el momento artístico de la filosofía, porque una ficción que finalmente dice una verdad desconocida es una definición posible del arte de la escritura, de la novela por ejemplo.

Una novela es una ficción que cuenta algo como si hubiera existido en realidad. Trata de hacernos creer esta historia y, finalmente, intenta decirnos una verdad nueva sobre la existencia humana. Aún más, una gran novela debe transmitir verdades nuevas sobre la vida humana, sobre el amor, sobre la desesperación, sobre la traición; y para ello es necesario una ficción. Esto se aplica también al teatro y al cine. Todas estas artes narrativas proponen una ficción de verdad.

La filosofía es, en cierto sentido, también un verdadero arte, y esto nos lleva a la cuestión de la escritura filosófica, que es una cuestión muy extraña. Hace un rato les dije que escribir, para un filósofo, es la conclusión de su trabajo. Si miramos la historia de la filosofía, si la examinamos desde el punto de vista de su forma, nos podemos preguntar ¿qué escribieron los filósofos? Es una pregunta muy interesante. Por ejemplo, escribieron poemas: Lucrecio escribió un gran poema filosófico,

Parménides componía en formas poéticas y en la obra de Nietzsche encontramos poesía. Pero, los filósofos, en el extremo opuesto, también escribieron en forma matemática. Spinoza, por ejemplo, utilizó demostraciones, definiciones, teoremas. Yo mismo he usado la forma matemática cuando me fue necesario.

Los filósofos, como sabemos, han escrito diálogos, obras de teatro, etc., Platón fue el primero. Escribieron también fábulas, mitos, personajes imaginarios. Así pues, han escrito utilizando cualquier medio posible, de forma tal que todos los instrumentos de la lengua son buenos para la filosofía.

Podríamos decir que la lengua de la filosofía es absolutamente impura, mezclada: se pasa de la demostración a la ficción y de la matemática a la poesía. La filosofía circula por todas las lenguas y ésa es la razón por la cual no retrocederá frente a la ficción. Y en este punto, está bajo la condición de la obra de arte, es decir, de la poesía y de la novela contemporánea.

LGP: Si venimos de una época de exaltación de la muerte, de la finitud, del pesimismo, incluso de una mirada trágica respecto de la política, es porque en cierta medida somos herederos de una tendencia romántica cuya ontología creo que se expresa de la mejor manera en *Ser y Tiempo* de Heidegger. Porque de algún modo estábamos, o incluso en algún sentido todavía lo estamos, presos de la ontología temporal heideggeriana. Es gracias a usted, a mi juicio, que eso se ha interrumpido. Percibo que hay algo que yo llamo un desplazamiento topológico, una concentración en todas las ramificaciones posibles del concepto no vulgar de espacio, que se percibe tanto en la idea de sitio del acontecimiento como en la medición de vecindades y distancias en «Lógicas de los mundos», como también en esa secreta disputa con Deleuze por el nombre de Riemann. Si usted está de acuerdo con todo esto, mi pregunta es qué consecuencias cree que están aún por venir respecto de este profundo desplazamiento de la ontología.

B: Pienso que el fondo del problema es la muerte de dios. Estoy absolutamente convencido de su muerte, lo que no significa que lo sepamos verdaderamente. Nietzsche tiene razón cuando dice que es una novedad que va a llevar mucho tiempo para ser realmente comprendida. No es cuestión de saber si dios existía o si ahora no existe más. Tampoco implica la cuestión del ateísmo. El

hecho de que dios esté muerto significa que él no puede servir más al pensamiento. Podemos muy bien ser creyentes y al mismo tiempo vivir la muerte de dios. Actualmente, creer en dios es creer en un plus, es como un regalo suplementario. Pero ésta no es la solución para los problemas del pensamiento.

La situación es la siguiente: seamos creyentes, no creyentes, musulmanes o cristianos, todos somos huérfanos de dios.

La cuestión del ser, o sea, ontológica, es aquella que está directamente afectada por el tema de la muerte de dios, porque durante siglos de filosofía la respuesta a dicha cuestión ha estado, de una forma u otra, ligada a dios. Se trató de un dios inmanente como el de Spinoza y Hegel, de un dios trascendente como el de Kant y Descartes o de un dios matemático como el de Leibniz. En dichas posturas, hablamos de un dios metafísico que interviene en la solución del problema del ser. Cuando decimos dios metafísico nos referimos a una noción que sirve para resolver el problema del ser, en particular el problema «por qué hay algo y no la nada». Si dios está muerto, ya no puede ayudarnos a responder la pregunta del ser.

Nos podríamos conformar, tal vez, con la idea de que dios está cansado, fatigado, y por lo tanto no puede ayudarnos. Desde aquí podemos señalar dos posturas.

La primera consiste en decir que es necesario abandonar la cuestión en sí misma, ya que está ligada a la época religiosa en la cual dios estaba vivo.

La segunda consiste en decir «conservemos la cuestión ontológica». Esta orientación, a su vez se divide en dos líneas. Una propone conservar la cuestión esperando un nuevo dios, un dios renovado y moderno. Esto hace referencia a las últimas palabras de Heidegger: «sólo un dios puede salvarnos». Es su testamento. Naturalmente no se trata del dios muerto de la metafísica, es otro dios. Hay muchas teologías modernas que buscan un nuevo dios que no sería todopoderoso, ni trascendente, ni incognoscible, sino un dios más simpático (risas). Un dios que esté próximo a nosotros, que permita formular la cuestión del ser de una manera nueva.

La otra línea consiste en decir «no, dios ha muerto verdaderamente, no va a resucitar, no vamos a encontrar un nuevo dios». Entonces será necesario hacer la pregunta revisando la cuestión del ser, y responderla sin ninguna esperanza de que dios nos ayude. Es esto lo que yo intento hacer, diciendo finalmente que la respuesta a la cuestión del ser está exclusivamente en el ámbito de la matemática.

La matemática es aquello que nos permite pensar al ser en cuanto tal, al ser desnudo, sin cualidades (sin árboles, sin mariposas, sin hombres), el ser puro. De esto se ocupa la matemática, y por ello es una disciplina tan difícil, porque trata de pensar el ser sin ninguna propiedad particular.

Es este el panorama de posibilidades contemporáneas.

LGP: Para ir cerrando, en esa línea de la filosofía como parricidio de la cual hablábamos anteriormente, quisiera hacerle una pregunta cuya respuesta parecería imposible: ¿Cómo imagina una filosofía gracias a sus desarrollos teóricos y al entusiasmo que se ha generado en muchas personas a través de su pensamiento? ¿Cómo imagina usted el devenir futuro de la filosofía *con y después* de Badiou?

AB: (dirigiéndose al público) Él me está preguntando acerca de las consecuencias de mi muerte (risas). ¡Es mucho pedir!

Yo estoy convencido que, junto a otros, no hago más que abrir posibilidades. Considero haber abierto posibilidades en tres direcciones. La primera es la que acabamos de plantear: creo que es necesario conservar la cuestión ontológica. Desde este punto de vista, no soy partidario de declarar el fin de la metafísica, o cosas por el estilo. La muerte de dios es un hecho muy importante, pero la filosofía continúa. Debe conservar y renovar estas cuestiones esenciales y fundamentales, incluida la cuestión del ser. Para ello he propuesto ver al ser como una multiplicidad pura, pero no digo que esto cierre el campo, otras hipótesis son posibles y practicables. En el fondo, la discusión al respecto va a continuar progresivamente, de manera muy clara, sin dios. Aquí estamos frente a un acontecimiento.

La segunda posibilidad abierta es la relación de la filosofía con sus condiciones. Creo que esto es importante porque permite una lucha contra la especialización académica de la filosofía. Actualmente, en el campo académico, ella comprende diversas disciplinas: filosofía política, estética, lógica, historia de la filosofía, filosofía de la psicología, etc., como si se tratara de un conjunto de disciplinas cuyos objetos están definidos. Yo propongo que no debemos comprometernos con esta vía. Es necesario mantener a la filosofía como una suerte de centro de gravedad, para un dispositivo mucho más amplio que envuelva todas las condiciones en tanto que posibles. Así pues, un verdadero concepto filosófico es

un concepto que opera en cosas diferentes. Los conceptos que he propuesto, como verdad, genericidad, o los que ustedes quieran, exhorto a experimentarlos en campos diferentes. Para mí esto es la filosofía. No puede ser que la relación de la filosofía con la política sea «filosofía política», como disciplina; sino que debe ser una filosofía que implique una relación singular y nueva con la política.

Y por último, la tercera posibilidad. La filosofía debe estar convencida de que, en definitiva, su propósito es transformar la subjetividad. Es lo que Platón decía: «un despertar del sujeto». La filosofía no es un saber, no es como la geología, es una acción subjetiva o en todo caso debe tratar de serlo. Sino es así sería poco interesante.

Pienso también que en este campo hay muchos medios por inventar, por producir. ¿Qué es hoy en día transformar la subjetividad? ¿Qué tipo de compromiso tenemos? ¿De qué manera puede ayudar la filosofía a tal o cual forma de compromiso? ¿Cuál es la posición que adopta la creación artística, la política, la experiencia personal, en esta transformación subjetiva?

Finalmente, la cuestión de la filosofía es la de la verdadera vida. Pero, ¿qué es actualmente la verdadera vida? No es la verdadera vida en el sentido de la sabiduría antigua. Me sigo preguntando: ¿qué significa «quiero vivir»? ¿Voy a llegar a hacer todo de lo que soy capaz, en el sentido de la vida real?

En consecuencia, la filosofía se hace para que la vida sea apasionante y no siniestra. Es su objetivo fundamental aunque esto plantee un problema.

Pienso que los tres dominios que creo haber abierto, van a continuar después de mí. Aunque él (señalando al entrevistador) quiera preocuparme (risas).

LGP: Las proclamas del fin de la filosofía e incluso del fin del pensamiento en todos los sentidos posibles, estuvieron vigentes hasta no hace mucho tiempo. Pero es gracias a usted que sabemos que la filosofía va a continuar. Estuvimos a punto de olvidarlo. Es por Alain Badiou, entre otros, que hoy estamos en condiciones de pensar nuevamente, de tener el entusiasmo de volver a pensar y el coraje para sostenerlo. En ese sentido, hay que agradecer esa especie de corrupción de la juventud de la que usted habla.

En la última película de Godard, «Film Socialisme», en la que aparece Alain, hay una escena en la que el director lo hace pronunciar una conferencia ante un

auditorio vacío, dentro de un gran crucero que marcha a toda máquina sin mucha dirección. Le preguntaron a Godard qué quiso mostrar con eso, y él respondió que, de algún modo, quería señalar la soledad del filósofo. Tengo la sensación de que gracias a que estamos todos acá, gracias a los lectores, a los traductores, a los artistas, a los militantes, a todos aquellos que están dispuestos a correr el riesgo y a seguir la aventura de pensar, Alain Badiou no está solo. Le dejo la palabra y le digo muchas gracias.

AB: Para concluir voy a resumir con pocas palabras: en el fondo la filosofía consiste en transmitir, en dar algo. No sabemos el uso que se hará de ella. El filósofo no debe buscar controlar las consecuencias de su filosofía, puesto que ella se da libremente; y luego, cada uno en su vida personal, en sus propias creaciones, hace el uso que desea.

Michel Foucault decía que la filosofía era una caja de herramientas para trabajar la vida, y yo estoy de acuerdo con él.

Y ya que llegamos al final de este encuentro, quiero decirles algo: ¡trabajen su propia vida, no la dejen trabajar sola!

VIII. BIBLIOGRAFIA

- Wolff, F. "Tríos" en Nuestros griegos y sus modernos, Manantial, Bs. As., 1994
- Marx, K. "Ideología y críticas de las ideologías" en Textos de filosofía, política y economía, Gredos, 2016, trad. De Jacobo Muñoz
- Reale, G. Por una nueva interpretación de Platón, Herder, Barcelona, 2003
- Platón, Diálogos, Vol. I-IX, Madrid, Gredos
- Reale, G. Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta, Herder, Barcelona, 2002
- Rancière, J. Le philosophe et ses pauvres, Flammarion, 2007
- Nussbaum, M. La fragilidad del bien, La balsa de la Medusa, Madrid, 1987
- Gallego, J. La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política. Miño y Dávila, Bs.As., 2003
- Deleuze, G. Lógica del sentido, Paidós, Barcelona, 1989
- Derrida, J. "La farmacia de Platón" en La Diseminación, Fundamentos, Madrid, 1975
- Derrida, J. "Ousía y Grammé. Nota sobre una nota de Sein und Zeit" en. Márgenes de la Filosofía, Cátedra, Madrid, 1988
- Goldschmidt, V. Platonisme et pensée contemporaine, Vrin, Paris, 1970
- Heidegger, M. "El Poema" en Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, Ariel, Barcelona, 1983.
- Heidegger, M. "La época de la imagen del mundo" en Caminos de Bosque, Alianza, Madrid, 1996.
- Heidegger, M. La doctrina de Platón acerca de la verdad, Versión castellana de Juan David García Bacca. s/d.
- Nuestros griegos y sus modernos, Barbara Cassin comp. Manantial, Bs.As., 1994
- Lacoue-Labarthe, P. La ficción de lo político, Arena, Madrid, 2002.
- Heidegger, M. "El origen de la obra de arte" en Caminos de Bosque, Alianza, Madrid, 1998.
- Heidegger, M. "El Poema" en Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, Ariel, Barcelona, 1983.

Cfr. Heidegger, M., “Y para qué poetas” en Caminos de Bosque Alianza, Madrid, 1998, p.211.

Heidegger, M., Carta sobre el humanismo, Ediciones del 80, Bs. As

Derrida, J., La escritura y la diferencia, Anthropos, Barcelona, 1989,

Badiou, A. La filosofía, otra vez, Madrid, Errata Naturae, 2010

Badiou, A. À la recherche du réel perdu, Fayard, 2015

Badiou, A. Second manifeste pour la philosophie, París, Fayard, 2009

Badiou, A. Lógicas de los mundos, Buenos Aires, Manantial, 2008

Badiou, A. Manifiesto por la Filosofía, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990

Badiou, A. Filosofía del presente, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005

Frajese, A. Platone e la máthematica nel mondo antico, Studium, 1963

Toth, I. Lo schiavo di Menone : il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale, Vita e Pensiero, Milán, 2003.

Alain Badiou y Lauren Sedofsky, “Being by Numbers” en Artforum, vol. 33, número 2, 1994,

Badiou, A. El Siglo, Buenos Aires, Manantial, 2005

Deleuze, G. La imagen-tiempo, Buenos Aires, Paidós, 2005

Badiou, A. Condiciones, México, Siglo XXI, 2002

Badiou, A. El ser y el acontecimiento, Buenos Aires, Manantial, 1999, [Traducción Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados]

Besana, B. y Felthan, O. Écrits autour de la pensée d’Alain Badiou, París, L’Harmattan, 2007

Badiou, A. Condiciones, México, Siglo XXI, 2003

Badiou, A. “Ocho tesis sobre el universal” en Revista Acontecimiento, N° 29–30, Buenos Aires, 2005

Rancière, J. Mallarmé, La politique de la sirène, París, Hachette, 1996

Badiou, A. Le Nombre et les nombres, París, Seuil, 1990

Badiou, A. ¿Se puede pensar la política?, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990

Badiou, A. Circonstances, 4. De quoi Sarkozy est-il le nom ?, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2007

Bachelard, G. La poéticas del espacio, Buenos Aires, FCE, 2000

Lautman, A. Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique, París, Hermann, 1946

- Badiou, A. Deleuze. El clamor del ser, Buenos Aires, Manantial, 1997
- Sloterdijk, P. Esferas I, II, III, Madrid, Siruela
- Sartre, J-P. L'imaginaire, París, Gallimard, 1958
- Badiou, A. La tétralogie d'Ahmed, Arles, Babel, 2010
- Derrida, J. "La farmacia de Platón" en La diseminación, Madrid, Fundamentos, 1997
- Gödel, K. Sobre sentencias formalmente indecidibles de 'Principia Matemática' y sistemas afines, Teorema, Valencia, 1980
- Nagel, E. y Newman, J.R. El teorema de Gödel, Tecnos, Madrid, 2005
- Lucas, J.R. The conceptual roots of mathematics: An essay on the philosophy of mathematics, específicamente el capítulo VIII "The implication of Gödel's theorem".
- Reale, G. Por una nueva interpretación de Platón, Apéndice al capítulo décimo "Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego", Herder, 2003
- Deleuze, D. y Guattari, F. ¿Qué es la filosofía?, Madrid, Editora Nacional, 2002
- A. J. Bartlett "Plato" en Alain Badiou. Key Concepts, (A. J Bartlett y J. Clemens editores), Reino Unido, Acumen, 2010
- Althusser, L. La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, 1990
- Althusser, L. Lenin y la filosofía, Nueva Visión, 1994
- Althusser, L. La soledad de Maquiavelo, Akal, Madrid, 2008
- Gramsci, A. El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Nueva Vision, Bs. As.
- Korsch, K. Marxismo y filosofía, Nueva Era, México, 1971
- Infinite Thought: Truth And The Return To Philosophy, Continuum, Londres, 2005
- Toscano, A. "L'expatriation du marxisme ou le tournant d'Alain Badiou" en Fugures du marxisme, s/d
- Kolakowski, L. Las principales corrientes del marxismo, Alianza Editorial, Madrid
- Anderson, P., El Estado absolutista, Siglo XXI, Madrid, 1979
- Eagleton, T. Ideología, Paidós, Madrid, 2005
- Althusser, L. Lo que no puede durar en el Partido Comunista, Siglo XXI, México
- Althusser, L. Para un materialismo aleatorio, Arena, Madrid, 2006
- Starcebaum, M. "Alain Badiou lector de Althusser" en Revista Laberinto, N° 37, 2012

- Boolos, G. The iterative conception of set. *Journal of Philosophy*, 68(8), 1971
- Aczel, P. *Non-Well-Founded Sets*. CSLI, Stanford, 1988
- Barwise, J. y Etchemendy, J. *The liar; an essay in truth and circularity*. Oxford University Press, Inc., New York, NY, USA, 1987
- Barwise, J. Y Moss, L. "Vicious Circles: On the Mathematics of Non-Wellfounded Phenomena" en *CSLI Lecture Notes*. CSLI, Stanford, USA, 1996
- Barwise. J. "Notes on branch points in situation theory". en *The Situation in Logic*, number 17, CSLI Publications, Stanford, 1989
- Žižek. S. *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*. Verso, London; New York, 1999