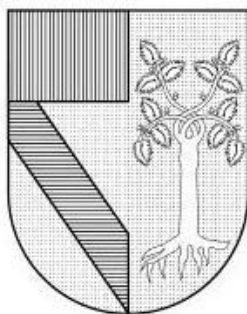


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL DE ESTUDIOS ANTE LA S.E.P CON NÚMERO
DE ACUERDO 20230089 DE FECHA 18 DE ENERO DE 2023.



“LA REPETICIÓN DEL GESTO PLATÓNICO: LA LECTURA AXIOMÁTICA
DE PLATÓN EN ALAIN BADIOU”

TESIS

QUE PRESENTA

VÍCTOR DANIEL OLIVAR PONCE DE LEÓN

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. ANDRÉ LAKS

Para Catalina

Agradecimientos

Debo mi reconocimiento a los académicos y compañeros que formaron parte de mis estudios en la maestría en filosofía antigua de la Universidad Panamericana. La diligencia de Mauricio Lecón facilitó tanto los procesos institucionales como los espacios de aprendizaje y discusión; su gestión ha permitido que contara con las posibilidades de realizar el programa, incluso durante los cambios a medio camino y los retrasos. Agradezco a Ma. Elena García Peláez por el seguimiento, la consideración y las invitaciones que me ha hecho estos años; espero llegar a ser un ejemplo digno de que la maestría, que ha impulsado y defendido en distintos frentes, ha valido su esfuerzo. También agradezco a David Levystone, quien siempre garantizó la calidad de los seminarios y del programa; a lo largo de la escritura del capítulo 3 tuve en mente tanto los comentarios que me realizó en el Taller de Modestia Epistémica como sus seminarios sobre la retórica antigua y el liberalismo político. Mi deuda con Alberto Ross es especialmente grande; su tutela me ha permitido buscar el sueño académico y nunca me ha retirado su confianza, a pesar de haberle fallado más de una vez; sus revisiones han hecho esta tesis menos imprecisa.

Guardo con mucho cariño la generosidad de André Laks y su defensa a mi libertad intelectual, especialmente en un momento en que enfrenté dudas internas y externas. Como en ocasiones anteriores, me ha dado su plena confianza y la oportunidad de desarrollar un pensamiento propio, incluso con lo inusual de mis intereses y mi resistencia a renunciar a lo menos importante. Ha sido un enorme placer aprender del rigor y la atención con los que trabaja, pero también observar su apertura y curiosidad intelectual. Mi convicción de que el pensamiento ocurre en distintos lugares se ha nutrido del espíritu inquisitivo con el que André se acerca a cualquier forma y material.

A Andrés Grisi: fiel interlocutor, cuyas ideas han sido estimulantes e inteligentes. A Ana Paola Gris: quien, con su *hilaritas* y su carácter templado e imaginativo, comparte con nosotros el ánimo de cambio y la vida interior. A mi familia: por el apoyo incondicional. La orientación y el acompañamiento de Andrea González Penela, quien, con una medida de paciencia que rebasa lo usual, me ha guiado a través de la ansiedad tanto de la escritura como de la no-escritura, ha sido el apoyo más importante para este proyecto. Gracias a ella, la siguiente tesis será más fácil y no por ello menos imperfecta.

Finalmente, estoy agradecido con Catalina León, que compartió la incertidumbre de la escritura conmigo y me prestó su escritorio, su música y su atención. Le agradezco que me haya escuchado y conversado conmigo durante horas y siempre lo haya hecho con afecto e interés. Ha sido el regalo más grande de la maestría.

Índice

Siglas de las obras de Alain Badiou	9
Introducción	11
Capítulo 1: El <i>antiplatonismo</i> del siglo XX y la continuidad de la filosofía	27
1.1 La lectura genealógica y el fin de la filosofía	27
La tesis del fin y la tesis de la continuidad.....	28
El antiplatonismo del siglo XX y la interpretación nietzscheana de Platón.....	34
La enfermedad-Platón y el concepto de «vida»	38
1.2 Presocráticos y poetas	43
Parménides: el enfrentamiento con Heidegger.....	47
Poema y matema: la exclusión platónica	62
1.3 Sofistas antiguos y modernos.....	71
La rehabilitación de la sofística.....	72
¿Qué es un sofista?.....	77
Capítulo 2: Del impasse del <i>Parménides</i> al platonismo axiomático	91
2.1 El <i>Parménides</i> de Platón y el impasse de la metafísica	92
La puesta en escena del diálogo y el acontecimiento-Parménides.....	95
El impasse de la metafísica: la dialéctica del Uno y el múltiple	101
La segunda hipótesis del Parménides y la sustracción al Uno	107
2.2 La exclusión aristotélica de la matemática.....	114
Aristóteles y las matemáticas	116
La crítica de Badiou a Aristóteles	121
La reevaluación de Badiou de la lógica aristotélica.....	126
2.3 El platonismo axiomático.....	131
República VI y VII.....	134
La intransitividad del pensamiento matemático.....	138
Pensamiento que depende de una decisión que da paso a lo indecible	141
El supuesto de que todo lo consistente existe	146
Capítulo 3: La interpretación axiomática de la <i>República</i> y la defensa de las verdades políticas ..	149
3.1 La <i>República</i> : el origen de la tradición de la filosofía política	149
La Idea, destructora del espacio político.....	151
La lectura genealógica de Hannah Arendt	159
3.2 La sustracción platónica: Badiou contra el liberalismo y el comunismo de Estado	163
El proyecto de Badiou: releer la República como una disyunción.....	164

La Idea del Bien como Idea de la Verdad.....	169
La calípolis como Idea	173
La Verdad política y el rechazo platónico a las opiniones	177
3.3 La interpretación axiomática de la alegoría de la caverna	188
La lectura materialista de la alegoría	188
La prescripción del retorno a la caverna	196
La paideía como transformación subjetiva.....	201
Conclusiones	205
Bibliografía	215
Traducciones utilizadas de fuentes primarias.....	215
Obras de Alain Badiou	217
Bibliografía secundaria	218

Siglas de las obras de Alain Badiou

Cito las obras de Badiou en el cuerpo del texto mediante las siguientes siglas. Para mantener un criterio uniforme en cuanto a los seminarios, he decidido citarlos por lección (L). Es importante advertir que el seminario *La République de Platon* (S.RP) corresponde a una transcripción no publicada realizada por François Duvert. Las referencias completas de las obras utilizadas se encuentran en la bibliografía.

TS	<i>Théorie du sujet</i> (1982)
S.Un	<i>Le Séminaire. L'Un: Descartes, Platon, Kant, 1983-1984</i>
S.Inf	<i>Le Séminaire. L'Infini: Aristote, Spinoza, Hegel, 1984-1985</i>
S.Parm	<i>Le Séminaire. Parménide. L'être 1 — Figure ontologique, 1985-1986</i>
S.Heid	<i>Le Séminaire. Heidegger. L'être 3 — Figure du retrait, 1986-1987</i>
S.VS	<i>Le Séminaire. Vérité et sujet, 1987-1988</i>
EE	<i>L'Être et l'événement</i> (1988)
S.RP	<i>La République de Platon (seminario inédito transcrito por François Duvert, 1988-1989)</i>
MP	<i>Manifeste pour la philosophie</i> (1989)
C	<i>Conditions</i> (1992)
AP	«L'âge des poètes», en J. Rancière (ed.), <i>La politique des poètes</i> (1992)
É	<i>L'Éthique: essai sur la conscience du mal</i> (1993)
SP	<i>Saint Paul. La fondation de l'universalisme</i> (1997)
AM	<i>Abrégé de métapolitique</i> (1998)
CT	<i>Court traité d'ontologie transitoire</i> (1998)
TW	<i>Theoretical Writings</i> (2004)
LM	<i>Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2</i> (2006)
S.Plat	<i>Le Séminaire. Pour aujourd'hui: Platon!, 2007-2010</i>
SMP	<i>Second manifeste pour la philosophie</i> (2009)
HC	<i>L'hypothèse communiste</i> (2009)
RP	<i>La République de Platon</i> (2012)

Introducción

Alain Badiou cree que no sólo es posible, sino necesario que la filosofía siga existiendo. Pero asegurar su continuidad depende, para él, de adaptar a Platón al mundo presente. Él mismo se autoproclama platónico, aunque su platonismo resulta extraño a nuestras concepciones habituales del término. Para él, el platonismo no defiende un mundo separado de las Ideas, no fundamenta la multiplicidad en un principio último y trascendente, y ni siquiera interpreta a Platón como un idealista. Su adaptación, a la que otorgó el nombre de *platonismo de lo múltiple*, contribuye a su proyecto filosófico general, en el que defiende la multiplicidad pura del ser y, simultáneamente, la existencia de verdades universales, sin recurrir a la teología ni a ningún principio último.

Tras haberse formado a nivel superior tanto en filosofía como en matemáticas, el platonismo de Badiou adquirió forma de manera paulatina. Desde sus primeros escritos se encuentra la convicción de que sólo por medio de la formalización matemática es posible preservar un discurso con pretensiones de verdad, especialmente en un contexto marcado por el relativismo lingüístico y el postestructuralismo. En su primer libro de filosofía, *Le Concept de modèle* (1969), no describe aún esta convicción como platónica, pero, en el período que culmina con *L'Être et l'événement* (1988), su *magnum opus*, y con *Manifeste pour la philosophie* (1989), descubrió que era posible hacer una lectura a-teológica de Platón, específicamente en los diálogos

Parménides y *Sofista*, que estuviera en sintonía con su matematismo. Desde ese momento hasta sus obras más recientes, Badiou ha adoptado el platonismo como bandera de su propia filosofía.

Durante tres años, de 2007 a 2010, dedicó su seminario anual a comentar la *República* y a presentar en público pasajes de su propia traducción, la cual fue publicada en 2012 y es quizá la razón por la que más se le asocia con Platón. Él mismo la denominó una «traducción cuco», «si por “cuco” entendemos el pájaro que pone sus huevos en nido ajeno» (*S.Pla*, L. 1). Se trata de una versión enteramente badiouana del diálogo, en la que, como él mismo describe en su seminario, utilizó cuatro estrategias de reescritura (véase *S.Pla*, Ls. 23 y 24). Primero, la reestructuración formal del texto, al que divide en dieciséis y no en diez partes, con el doble objetivo de preservar los cortes internos del pensamiento de Platón y de alejarse de la división canónica en libros, de herencia alejandrina, que responde a criterios externos al texto. Segundo, la universalización, que incorpora tres operaciones específicas: variar aquellos elementos que pueden adaptarse sin alterar la estructura argumentativa—por ejemplo, hacer a Adimanto una interlocutora femenina—, sustituir las demostraciones que se han vuelto opacas por equivalentes contemporáneas y eliminar aquellos pasajes que, por estar completamente enraizados en su singularidad histórica, como los relativos a la eugenesia (*República* V, 459a-461e), pueden ser suprimidos sin perder nada del contenido filosófico; esta estrategia supone que es posible distinguir las «particularidades antropológicas» del diálogo, aquellos rastros históricos que se explican por el contexto de Platón, del contenido propiamente universal, que permanece vigente para nosotros. Tercero, los desplazamientos conceptuales en los términos técnicos de Platón—por ejemplo, traduce *ousía* (*οὐσία*) no por esencia, sino por «lo que del ser está expuesto al pensamiento»—con el fin de liberar estos conceptos de lo que considera su aristotelización, generando un extrañamiento que logre apegarse

más a lo que Platón tenía en mente y menos a las categorías desgastadas que hemos heredado de la tradición. Finalmente, la contemporaneidad, cuyo propósito es hacer legible al lector contemporáneo el significado del diálogo.

La recepción de la traducción fue polarizada; los más críticos acusaron a Badiou de violentar y manipular a Platón para avanzar su propia postura política. Schiffer, por ejemplo, cuestionó por qué, si Badiou admite el carácter universal y eterno del diálogo, le resultaría aceptable adaptarlo al mundo contemporáneo; las estrategias de reescritura le parecen tan arbitrarias que las describe como «aberrantes» y advierte sobre la tentación totalitaria que las habría motivado¹. Un análisis minucioso de la traducción, de sus intenciones políticas y de la validez de sus estrategias es sin duda necesario, no tanto para evaluar la irreverencia que Badiou comete contra Platón ni el «narcisismo inconmensurable» que Schiffer le atribuye, sino porque nos obliga a preguntarnos por la fidelidad al texto, si el diálogo admite o no esas interpretaciones e, incluso, por el estatus de la historia de la filosofía y en qué sentido podemos ser violentos contra ella. Pero ese no es ese el propósito de esta tesis. Lo que me interesa es anterior a la evaluación, pues el hecho de que Badiou haya sido capaz de reescribir a Platón presupone una cierta clase de lectura que lo autoriza a hacerlo. Lo que busco comprender es qué encuentra Badiou en Platón que lo lleva a declarar su pertinencia para nuestros tiempos, y qué clase de lectura le hace posible adaptarlo y hasta reescribirlo para, como él dice, poner «sus huevos en nido ajeno».

Hay que partir de que sólo puede entenderse el platonismo de Badiou si se advierte que declararse platónico, en el contexto filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX, era un acto deliberadamente polémico. Este contexto estaba dominado por una lectura suspicaz de Platón basada, sobre todo, en el proyecto

¹ Schiffer, «Alain Badiou, inutile et incertain».

nietzscheano de invertir el platonismo. El propósito de ese proyecto era poner al descubierto, en palabras de Foucault, que «en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser»². Nietzsche y quienes adoptan su método de lectura buscan mostrar el carácter histórico y contingente de la filosofía, que en la tradición se presenta como un discurso capaz de aprehender y transmitir el ser. Platón es el principal blanco de esta tarea de desnaturalización, no por el hecho de que su doctrina se conciba como el comienzo de la filosofía, sino por ser él quien instituyó un régimen del pensamiento que subyace a cualquier doctrina posterior, por más ajena u opuesta que sea al mismo Platón. Es contra esta interpretación de Platón que debemos comprender el platonismo de Badiou, incluido su aspecto controversial³, pues, incluso habiendo quienes se distancian explícitamente de las motivaciones de Nietzsche, la valoración de que la historia de la filosofía es fundamentalmente platónica atraviesa el pensamiento continental de todo el siglo.

Tal es el caso de Heidegger, quien en *Platons Lehre von der Wahrheit* se propone encontrar, en la alegoría de la caverna, aquel acontecimiento en el que ocurrió el cambio de la esencia de la verdad, de la noción propiamente griega de *alétheia*, ‘desocultamiento’, a la platónica, de *orthotēs*, ‘rectitud’. Este acontecimiento sólo es determinable a partir de una exégesis (*Auslegung*) de la doctrina de Platón, en donde «doctrina» (*Lehre*) significa «lo no dicho en su decir»; en otras palabras, este acontecimiento no se encuentra en el conjunto de proposiciones enunciadas en el texto, se trata de aquello que el texto efectivamente hace sin ser declarado. La exégesis, por tanto, se distingue de la interpretación (*Deutung*) en que no explica qué dijo Platón, sino que extrae y

² Foucault, *Microfísica del poder*, 13.

³ En *Conditions*, Badiou admite de modo explícito el carácter polémico de su platonismo: «“platonismo” es una provocación, o una bandera, para enunciar la clausura del gesto romántico, la necesidad que hay de decir nuevamente: “Que nadie entre aquí si no es geómetra”» (158).

pone a la luz lo no dicho en su decir⁴. Al dejar al descubierto lo que el texto no dice, pero sí hace, la exégesis muestra la operación en la que «el hombre queda expuesto para que se consuma en ello» (*GA* 9, p. 205), de modo que la doctrina tiene un efecto en el lector que lo exponen a una transformación no evidente. Aunque Heidegger rechaza el proyecto nietzscheano de invertir el platonismo, puesto que Nietzsche todavía mide la verdad por su rectitud y permanece por ello dentro del desvío platónico, *Platons Lehre* es quizá el mejor ejemplo de la lectura suspicaz, pues persiste en él el deseo de *destotalizar* e historizar a Platón.

En este sentido, el lector nietzscheano de Platón se distingue del historiador de la filosofía en que no busca determinar qué dicen verdaderamente los diálogos, y del filósofo en que no pretende encontrar lo que hay de verdadero en su doctrina. Su tarea consiste en rastrear aquellos lugares—los síntomas, de los que la *lectura sintomática* recibe su nombre—en los que Platón revela, sin declararlo y sin siquiera ser consciente plenamente de ello, la institución del régimen normativo del pensamiento que dominó la historia de Occidente⁵. Wolff describe la lectura sintomática como aquella que busca:

concentrar gradualmente la lupa genealógica sobre un diálogo, un texto, una página, una frase que traiciona mejor que otra, donde se juega más que en otra parte, que expresa por sí sola el acto de nacimiento de esa voluntad de verdad que lleva el nombre de platonismo, [...] [que es] el nombre de una estructura constante de pensamiento y no de una doctrina⁶.

Con el fin de revelar esa estructura, el método sintomático se ocupa del contenido proposicional del texto, lo que el diálogo enuncia, sólo en la medida

⁴ Cfr. Abalo Cea y Sandoval Villarroel, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, 31.

⁵ Francis Wolff investiga lo que tienen en común Foucault, Deleuze y Derrida en su interpretación de la filosofía platónica, y señala que «los tres aceptan el mismo presupuesto según el cual la filosofía, y particularmente la filosofía griega no sólo está en la historia, no sólo tiene una historia (en el sentido de que existe una disciplina universitaria llamada “historia de la filosofía” dedicada a estudiar las doctrinas del pasado), sino que es una historia, en el sentido estricto de que puede inscribirse en un relato cuyo primer capítulo sería “esto empieza con Platón”» Wolff, «Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo», 171.

⁶ Wolff, «Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo», 172.

en que puede ayudar a exponer los actos, que permanecen ocultos para quien no se ha liberado de esa estructura, en los que se instituye este régimen.

La formulación más reconocida del método sintomático es probablemente la que propuso Louis Althusser, especialmente en *Lire le Capital*. Althusser explica el método sintomático como aquella práctica que «descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero»⁷. Este método lo utiliza para, por un lado, determinar el modo en que Marx leyó a los representantes de la economía política clásica y, por el otro, para rastrear él mismo las cegueras estructurales de Marx. La interpretación sintomática es necesaria porque los textos no pueden ver sus propias omisiones al encontrarse limitados por el horizonte de su problemática: «la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas»⁸; por lo que, para Althusser, ésta no consiste en rastrear acontecimientos, sino los puntos ciegos que el autor no era capaz de vislumbrar⁹. Al formular la pregunta ausente, es decir, al preguntar aquello que el texto responde sin saberlo, la lectura produce un nuevo conocimiento que permite mirar de manera más aguda el campo de la problemática.

Esta versión marxista del método sintomático es relevante por dos motivos. El primero es que Badiou fue alumno de Althusser en la École Normale Supérieure entre 1956 y 1961; tras un período alejado de París, en el que fue profesor de liceo en Reims, se reincorporó al entorno althusseriano en 1966; no obstante, a causa de mayo del 68, Badiou rompió con Althusser y se convirtió

⁷ Althusser y Balibar, *Para leer el Capital*, 33.

⁸ Althusser y Balibar, *Para leer el Capital*, 30.

⁹ La lectura sintomática es la operación por la cual se hace visible un «corte epistemológico» pues, detectar lo que el texto produce pero es incapaz de vislumbrar estructuralmente permite realizar un «cambio de terreno» que marque el límite de la ideología y el comienzo de un campo de conocimiento científico.

al maoísmo. Su lectura de Platón, no obstante, preserva las creencias de que la problemática del texto se revela también después de su escritura y que leer debe ser una empresa productiva. El segundo motivo es que la variante althusseriana deja en evidencia que el método sintomático es independiente del presupuesto antiplatónico. La motivación de Althusser es epistemológica: quiere mostrar que un campo teórico tiene puntos ciegos estructurales, no que el pensamiento tiene un origen contingente. En este sentido, para delimitar con más precisión la lectura suspicaz de Platón hace falta describir una segunda práctica abierta por la inversión del platonismo: el método genealógico.

Esta segunda práctica se inspira en la crítica de los valores morales que Nietzsche presentó en *Zur Genealogie der Moral* y cuyo propósito era cuestionar el carácter aparentemente dado e inmutable de los valores morales con los cuales se rige la conducta humana. El método para realizar esta crítica consiste en rastrear el origen de las nociones del bien y del mal a través de «un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose» (*GM*, I, 6). Al ser sometida a un escrutinio histórico, la moral se le presenta a Nietzsche como el efecto o el síntoma de una enfermedad que surgió de un conflicto singular, que tiene la forma de un conflicto de fuerzas o impulsos de la voluntad. Esta historización de la moral pone de manifiesto la naturaleza fabricada del bien y del mal y, una vez desmitificados, el método genealógico prepara el terreno para la transvaloración de los valores.

El método genealógico fue apropiado de muy diversas maneras por aquellos que heredaron la lectura suspicaz de Platón¹⁰. Foucault, por ejemplo, lo toma como el preámbulo de una historia efectiva, adversaria de la metahistoria y de la teleología, que se ocupa de mostrar que en el origen de la moral se encuentran

¹⁰ Para el uso del método genealógico en Deleuze, véase Sonna, «El Platón de Gilles Deleuze: la inversión del platonismo».

la singularidad, el azar y la lucha de fuerzas. A lo largo de la tradición, la metafísica ha operado bajo el presupuesto de que sólo vale aquello cuyo origen es pulcro y necesario, esto es, aquello que no se encuentra contaminado por las vicisitudes de la historia. El metafísico encuentra en el origen «la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo»¹¹; la verdad eterna que promulga es *descubierta* y, aunque se desdobra en la historia, su esencia permanece intacta. La genealogía, en cambio, busca la procedencia histórica de las categorías metafísicas para mostrar que son fabricaciones que surgieron de modo accidentado, dentro de conflictos singulares, y con ello las desnaturaliza a través de la ironía y el absurdo. El genealogista tiene la tarea, a la que denomina un «uso rigurosamente antiplatónico»¹², de destruir la teogonía metafísica a través de una búsqueda por el origen entendida como el rastreo del punto de emergencia (*Entstehung*)—la lucha de fuerzas que dio origen a la idea—y su procedencia (*Herkunft*)—la proliferación de accidentes y de linajes heterogéneos que se entrecruzaron para fabricarla. Al poner al descubierto el origen impuro e innoble de la idea, el genealogista muestra que no hay captación desinteresada del ser, sino voluntades de dominio que imponen su lenguaje.

Lo característico del método genealógico es su objetivo; se utiliza para desmontar la identidad original de los conceptos metafísicos y mostrar que son *fabricaciones* contingentes que fueron motivadas por una voluntad de poder. Aplicado al origen de la metafísica, es decir, a Platón, el método genealógico, apoyándose en el procedimiento sintomático, encuentra una voluntad de poder reactiva, un resentimiento ante la condena de Sócrates y contra la sofística ateniense. Para el genealogista, los datos biográficos adquieren un carácter

¹¹ Foucault, *Microfísica del poder*, 4.

¹² Foucault, *Microfísica del poder*, 25.

explicativo que la historia de la filosofía ignora; estos eventos, en su calidad histórica, son los puntos de emergencia de toda la metafísica. La subordinación de lo sensible por lo ideal y la fijación por lo eterno son un arreglo cuya procedencia debe rastrearse a la voluntad de Platón de excluir la multiplicidad e imponer la identidad sobre el devenir y la diferencia.

Por más diversos que sean los suscriptores de ambos métodos, genealógico y sintomático, considero posible identificarlos como parte de una corriente con un horizonte de lectura común, y cuyo principio es que la historia de la filosofía es platónica y nos encontramos en el momento de su clausura. Para ellos, si hoy somos capaces de comprender qué es realmente el platonismo—de identificar el acontecimiento que lo fundó, su estructura y sus consecuencias—se debe a que ya no somos completamente platónicos. Se ha abierto una distancia que nos permite distinguir y pensar el platonismo desde un lugar no-platónico, el cual nos autoriza a afirmar que éste ha concluido o que, por lo menos, nos encontramos en el momento de su clausura. Es este presupuesto el que me permite emplear el concepto de *lectura genealógica* con un uso distinto al *metodológico* de Foucault, específico para mi propósito: nombrar aquello que comparten autores tan distintos como Nietzsche, Heidegger, Arendt, Lyotard, Lacoue-Labarthe, Deleuze, Derrida, Foucault y Cassin, muchos de los cuales no se reconocerían necesariamente con el método genealógico en su uso técnico. Bajo esta nueva y distinta noción de *lectura genealógica*, utilizo «genealogía» en el punto en que *geneá* (γενεά) designa a la vez nacimiento y linaje, pues, para todos ellos, el pensamiento consiste en rastrear el nacimiento del linaje, es decir, el origen platónico de la tradición. Badiou suele utilizar la noción de *antiplatonismo* para designar la crítica nietzscheana, pero bajo este concepto incluye otros autores que no son herederos directos de la inversión del platonismo, como Popper, Carnap o Quine. La noción de *lectura genealógica*, en cambio, permite distinguir, de todas las clases de antiplatonismo que designa

Badiou (véase 1.1), aquella contra la que hay que situar más enfáticamente su propio platonismo.

Badiou comparte con la *lectura genealógica* algunas estrategias de interpretación. Sobre todo en el período alrededor de *L'Être et l'événement*, aplica el método sintomático a Platón. Por ejemplo, en su primer seminario sobre la *República*, impartido entre 1988 y 1989, reconoce que hay una diferencia entre lo que el texto dice y lo que el texto hace: «A pesar de su deseo de una conexión íntima entre la filosofía y la política, Platón produce involuntariamente una definición separada de la filosofía y la política. Este no era su deseo, pero el resultado es una intelectualidad separada de la política» (*S.RP*, L. 1). Aunque en la *República* Platón buscaría, expresamente, establecer la relación entre filosofía y política, lo que el texto realmente hace es mostrar su incompatibilidad, y es a partir de ella que evalúa la teoría política platónica. No obstante, conforme el platonismo adquiere preminencia en su pensamiento, se interesa cada vez menos en tratar los conceptos como síntomas y empieza a buscar aquellos *gestos* en torno a los cuales se organiza la filosofía de Platón. Ello da lugar a una estrategia de selección, en la que prioriza algunos pasajes y diálogos por encima de otros. Qué principios subyacen a esa selección y por qué son preguntas que intentaré responder a partir del concepto de *lectura axiomática*.

A lo largo de su obra, Badiou describe los *gestos* platónico de distintas maneras: como el rechazo a la sofística y a la poesía por medio de la matemática (Cfr. *MP*, c.10), la negación de que la vida tenga la dignidad de la Idea (Cfr. *S.VS* L. 4), la creación de un espacio en el que sean «composibles» distintos acontecimientos (Cfr. *S.VS*, L. 1) o la constitución misma de las Ideas (Cfr. *S.Pla*, L. 3). Lo que tienen en común todas estas referencias es que Badiou atribuye a Platón una sustracción a su mundo—a la Atenas de los sofistas y la democracia—que hizo posible la instauración de la filosofía. La *sustracción*

(*soustraction*) es un término que, usado como atributo, Badiou utiliza en su ontología para describir el ser: el ser en tanto que ser se encuentra excluido de toda presentación fenoménica, pero no a causa de un ocultamiento o retiro, sino porque es impensable para el pensamiento ordinario. El ser es, para él, el múltiple puro, es decir, la multiplicidad que excluye al uno y que, por tanto, carece de cualquier identidad predicable. A menos que se trate de ontología, que para Badiou es la teoría de conjuntos en su formalización Zermelo-Fraenkel, en la que esta multiplicidad es pensable a través del conjunto vacío, el ser permanece *sustraído* al pensamiento. Como verbo, *sustraer* se refiere a una operación en la que el pensamiento se repliega del aparecer—aquello que Badiou designa bajo el nombre de «situación» o «mundo»: el estado fenoménico, en el que las cosas son presentadas de manera estructurada, pues son contadas *por uno* y poseen, con ello, identidad¹³. La sustracción, en este sentido, consiste en eludir el régimen del aparecer para acercarse al ser en tanto que ser. El *gesto platónico*, entonces, puede considerarse aquella operación por la cual Platón se sustrae al régimen de las *dóxai* y logra crear el espacio de las Ideas, en el que rige la verdad y no las apariencias. Pero este *tópos noetós* es el resultado, no del descubrimiento de un mundo separado al sensible, como diría el platonismo vulgar contra el que arremete Badiou, sino de un axioma.

Un axioma, en el sentido en que Badiou lo toma, es una proposición que se admite como verdadera sin ser demostrable a partir de un principio previo¹⁴. Tiene el aspecto de una decisión, porque es contingente y podría sustituirse por

¹³ La diferencia entre los conceptos de «situación» y «mundo» es uno de los cambios más importantes entre *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*. El primero define la presentación múltiple en términos ontológicos—la situación como multiplicidad consistente regulada por la cuenta-por-uno—, mientras que el segundo incorpora el elemento fenoménico—la aparición y los grados de identidad y diferencia—a la estructura del ser-ahí. Para los fines de esta tesis empleo ambos términos de manera indistinta.

¹⁴ Badiou adopta su noción de axioma de la tradición formalista matemática del siglo XX, según la cual, ante la imposibilidad de definir los objetos matemáticos sin generar paradojas, la matemática debe proceder prescriptivamente a través de axiomas. A diferencia de la noción aristotélica de axioma, que se sostienen como partes de la demostración por ser más evidentes que las conclusiones, los formalistas creen que un axioma es simplemente una convención que se evalúa por la consistencia de los teoremas a los que permite llegar.

otro axioma, el cual daría lugar a conclusiones distintas; pero no es arbitrario, pues, aunque carece de evidencia o verdad, se evalúa por su fecundidad, es decir, por la consistencia del sistema que resulta y las conclusiones y teoremas que nos permite hacer. Señalar que el gesto platónico consiste en el axioma es un movimiento astuto de Badiou. Para los genealogistas, exponer el carácter contingente del platonismo, mostrar que se trata de una decisión por parte de Platón, supone arrebatarse su autoridad en el pensamiento y abrir así la puerta a otras formas de pensar el ser. Al interpretar el platonismo como un axioma, Badiou admite su carácter contingente sin por ello juzgarlo como arbitrario: a partir de un principio, Platón construyó algo que, en la situación, dominada por las *dóxai*, no era evidente ni posible.

Frente a los sofistas y la demagogia ateniense, el axioma «hay Ideas» le permite a Platón instaurar un criterio, un punto absoluto, desinteresado e igualitario, a partir del cual juzgar a la sociedad sin dejarse llevar por los intereses privados ni por la persuasión propia de las opiniones. En este sentido, Badiou cree que los diálogos de juventud son aporéticos por el hecho de que continúan en el régimen socrático del preguntar «qué es X», es decir, piden una definición. Dado que, a partir de los elementos de la situación, no hay definición posible de justicia, pues carecemos de la evidencia que nos ayude a determinar su esencia, estos diálogos no logran concluir. Por ello, Platón habría optado por introducir el método axiomático a su proceder dialéctico. Quiero decir que lo que Badiou identifica en los diálogos de madurez, por ejemplo, en el *Parménides*, el *Sofista*, o la *República*, es un modo de proceder que parte de supuestos: «Y si el Uno no es, ¿qué se seguiría de ello?» o «Si hay justicia, ¿qué deberíamos concluir?». Lo que Platón incorpora es la postulación de un axioma y el desarrollo de sus consecuencias: del supuesto de que «hay justicia» podemos concluir qué es una ciudad justa, cómo deberíamos educar a los ciudadanos y qué debemos excluir de la ciudad. Es este procedimiento lo que

constituye el «gesto platónico»: el hecho de que Platón postula la verdad y extrae sus consecuencias, independientemente de que no pueda demostrarse la verdad a partir de las apariencias.

El *gesto platónico* es un operador de sustracción en la medida en que hace posible una salida creativa al régimen imperante de las *dóxai*. Pero el axioma platónico no ocurre en el vacío. Su posibilidad proviene de lo que Badiou llama «acontecimiento». La ontología de Badiou tiene como finalidad dar cuenta de aquellos fenómenos que, revelando la brecha existente entre el ser y la situación—nuestra experiencia estructurada del mundo—, son capaces de producir una transformación de la situación misma. A estos fenómenos los denomina *événements*, ‘acontecimientos’ y, al tratarse de irrupciones imprevisibles y azarosas del devenir normal de la situación, carecemos de categorías para identificarlos. Al aparecer como algo radicalmente nuevo, desde el punto de vista del conocimiento disponible en la situación—que Badiou denomina *saber enciclopédico*, es decir, el repertorio de conocimientos que permiten identificar y clasificar los subconjuntos de la situación (*EE*, med. 28)—resulta estrictamente indecidible, pues no hay manera de demostrar que el acontecimiento ha tenido lugar. Por ello, el acontecimiento exige la decisión en la que *alguien* declare que ha ocurrido. A partir de esa declaración, que tiene un carácter axiomático, se abre un *procedimiento de fidelidad*, un recorrido que examina, pieza por pieza, los elementos de la situación a la luz de lo que el acontecimiento reveló, separando lo que se conecta con él de lo que permanece indiferente. Ese *alguien* que sostiene el recorrido es lo que Badiou llama un *sujeto*—que no se trata de un individuo o un *sí mismo* psicológico, sino cualquier instancia (una persona, un colectivo, una secuencia de obras) que se constituye como tal precisamente por mantener la fidelidad al acontecimiento y extraer sus consecuencias. El resultado de ese procedimiento, si es llevado a cabo con rigor, es una *verdad*, que Badiou entiende como una novedad

irreducible al saber previo que, sin embargo, termina por transformar la situación desde dentro, forzando al saber establecido a reorganizarse.

Si Platón es el primero en realizar este recorrido, que va del axioma a la verdad, ¿cuáles son los acontecimientos que dieron lugar a su filosofía? Badiou propone: la prueba demostrativa de la geometría euclidiana, la pérdida de la autoridad religiosa en el espacio político a partir de la democracia, el conflicto dialógico de la tragedia y la representación pública del amor a través de la poesía lírica. La filosofía de Platón hizo posible que estos acontecimientos, con toda su heterogeneidad, pudieran ser pensados en lo que tenían de común, a saber, el hecho de que todos excedían la singularidad histórica de la cual surgieron. Este exceso consiste en una indiferencia a las diferencias porque sus implicaciones valen para cualquiera, independientemente de los atributos identitarios o situaciones particulares en las que emergieron.

Ahora bien, una vez que se ha captado el elemento de verdad de los acontecimientos, los sujetos, en la medida en que permanecen fieles a ellos, fuerzan una nueva situación en la que el lenguaje se vuelve capaz de nombrar lo que en su momento se resistía al reconocimiento y en la que el conocimiento clasifica aquello que era indiscernible. Lo que alguna vez fue una verdad irreconocible, es asimilado a nuestra experiencia estructurada del mundo como saber enciclopédico. Se trata de un fenómeno ontológico, en el que el acontecimiento llega a formar parte de la situación, no en su calidad de verdad, sino como un saber que se ha sedimentado. Debemos suponer que, si el platonismo es una instancia de este proceso ontológico, entonces Badiou admite que la tradición es profundamente platónica hasta tal grado que nuestra experiencia del mundo incorpora las consecuencias del axioma platónico.

A mi juicio, una de las diferencias fundamentales entre los presupuestos de la lectura genealógica y la axiomática es la actitud ante la tradición. Los genealogistas desean identificar lo que hay de platónico en nuestra experiencia

del mundo para desarticularlo y abrir la posibilidad a nuevas formas de experiencia. La lectura axiomática de Badiou, sin rechazar que hay un platonismo en nuestra situación, desplaza el problema. Mientras los genealogistas buscan desarticular las consecuencias enciclopédicas del platonismo, Badiou distingue entre esas consecuencias y el gesto que las produjo para responder cuál fue el procedimiento por el cual Platón transformó la situación. ¿Podemos formalizar ese gesto y reactivarlo para la situación contemporánea? Ese gesto, que permaneció impensado en la tradición, es lo que la lectura axiomática busca aislar y extraer de Platón a través de distintas estrategias hermenéuticas para que dispongamos de él. Visto desde esta perspectiva, me parece que podemos responder a las preguntas analíticas de qué encuentra Badiou en Platón que lo llevan a declarar su pertinencia para nuestros tiempos y qué clase de lectura realiza que le permite adaptar a Platón hasta poner «sus huevos en nido ajeno». Si tenemos en cuenta que Badiou busca aquel gesto que hizo posible que Platón se sustrajera a su situación para dar con un pensamiento novedoso, de pretensiones universales y verdaderas, entonces podemos evaluar sus operaciones interpretativas—su selección de pasajes, sus criterios para distinguir lo universal de lo particular en el diálogo y su manipulación «cuco» de los textos.

Para ello, he organizado la tesis en tres capítulos que corresponden, en términos generales, al diagnóstico, al recurso y a su consecuencia respectivamente. En el primer capítulo examino el contexto contra el cual debe comprenderse el platonismo de Badiou: la lectura genealógica y la declaración del fin de la filosofía. La exposición en este capítulo se organiza en torno a las tres figuras que Badiou adopta de Platón con el fin de interpretar su propio contexto: los presocráticos, los poetas y los sofistas. Mostraré que el retorno a Platón es una confrontación directa contra Heidegger, por lo que Badiou se ve obligado a reinterpretar el *Peri phýseōs* de Parménides para mostrar que ahí ya

hay una ruptura entre dos regímenes del discurso, el mítico-poético y el matemático-filosófico, que sólo se instituye completamente con la exclusión de Platón de los poetas de la ciudad. A través de la sofística antigua, representa el giro lingüístico como uno de clase sofístico, y muestra que la filosofía no puede reducirse a los juegos del lenguaje. Tanto poetas como sofistas coinciden en su incapacidad por sustraerse a la circulación continua del sentido, por lo que, frente a ellos, Badiou propondrá que la continuidad de la filosofía consiste en repetir el gesto platónico de sustituir el poema por el matema. En el segundo capítulo trato la lectura axiomática sobre el *Parménides* de Platón y la crítica de Badiou a la concepción aristotélica de la matemática para mostrar que le atribuye a Platón un procedimiento axiomático que le permite pensar la multiplicidad pura sin recurrir al Uno. En el tercer capítulo examino la consecuencia política del gesto platónico, que es, finalmente, el propósito de la ontología badiouiana. Aquí me concentro en la *República*, que no es, para Badiou, un programa de Estado, sino una ficción prescriptiva que muestra bajo qué condiciones es posible defender la verdad política. Se trata, como intentaré mostrar, de una confrontación a las *lecturas genealógicas* de Hannah Arendt y de Martin Heidegger, para quienes la alegoría de la caverna inaugura una tradición de jerarquías conceptuales. Así, el propósito general de la tesis es mostrar en qué consiste la repetición del *gesto platónico* y qué clase de lectura— a la que he llamado *axiomática*—la hace posible.

Capítulo 1: El *antiplatonismo* del siglo XX y la continuidad de la filosofía

1.1 La lectura genealógica y el fin de la filosofía

Badiou, en su *Manifeste pour la philosophie*, indica «No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final» (*MP*, p. 11). Esta afirmación está dirigida contra aquellos de sus contemporáneos—Lacoue-Labarthe, Lyotard, Derrida, por mencionar algunos—que, herederos de Nietzsche y Heidegger, creen que la filosofía ha llegado a su límite. Lo que está al centro de esta disputa entre el fin y la continuidad de la filosofía es el platonismo. Los partidarios del fin adoptan la lectura genealógica para argumentar que, si hoy somos capaces de comprender qué es el platonismo—de identificar el acontecimiento que lo fundó, su estructura y sus consecuencias—es porque ya no somos completamente platónicos. Se ha abierto una distancia que nos permite distinguir y pensar el platonismo desde un lugar no-platónico, el cual nos autoriza a afirmar que ha concluido o que, por lo menos, nos encontramos en el momento de su clausura. Y dado que el platonismo designa la estructura que subyace a la filosofía como tal, la clausura del platonismo equivale, para los genealogistas, al fin de la filosofía. Frente a la tesis del fin, Badiou afirma la tesis de la continuidad, a saber, que nuestros tiempos exigen continuar con el proyecto filosófico.

La disputa sobre el fin de la filosofía es, en el fondo, una disputa sobre qué es el platonismo. Para los genealogistas, la filosofía ha concluido porque el platonismo ha sido desenmascarado como la piedra angular de toda metafísica, que escinde el plano inteligible del sensible. Badiou adopta el proyecto de mostrar que el platonismo no es lo que los genealogistas creen con el propósito de defender que la filosofía no ha llegado a su fin. Pero su estrategia va más lejos que una investigación conceptual en torno al platonismo; asume a los genealogistas como sus adversarios y los denomina sofistas. El *gesto platónico* de Badiou consiste, como mostraré en este capítulo, en distinguir a los presocráticos y a los sofistas contemporáneos del filósofo. Su proyecto adquiere así la forma de una adaptación de la filosofía antigua a nuestro tiempo. Por ello, además de organizar la lectura axiomática y genealógica alrededor de la disputa sobre el fin y la continuidad de la filosofía, también examino cómo Badiou se apropia del platonismo, en particular a través de los presocráticos—especialmente Parménides—y los sofistas, con el propósito de preparar la exposición del gesto platónico que se analizará en los dos capítulos siguientes.

La tesis del fin y la tesis de la continuidad

El *fin de la filosofía* es la declaración de que la historia de la filosofía ha llegado a su fin. Durante el siglo XX esta declaración obtuvo prominencia a raíz del proyecto de destrucción de la metafísica en la obra de Heidegger y, para los años 60 y 70 en los que Badiou empezó su obra, era muy común encontrarla entre filósofos franceses, tal como Deleuze, Lyotard, Lacoue-Labarthe y Derrida. Badiou nunca estuvo de acuerdo con esta evaluación sobre la filosofía, y en diferentes obras y seminarios evocó esta declaración con el fin de comprender el contexto filosófico de su tiempo. Badiou tiene una concepción hegeliana de la filosofía, pues considera que la tarea de ésta es nombrar la singularidad de su

tiempo. Ello explica por qué, alrededor de la declaración sobre el fin, desarrolla toda una analítica histórica con el propósito de identificar las razones y las situaciones que han llevado a dicha afirmación, y busca hacer evidentes los presupuestos que subyacen a ella. Dentro de esta analítica se encuentra naturalmente, como una de las situaciones que han llevado a ella, la destrucción de Heidegger; sin embargo, la tesis del fin involucra otras dos: el paradigma científico de la filosofía analítica y la doctrina del sujeto en sus desarrollos marxistas y psicoanalíticos. Estas tres situaciones son las que constituyen la tesis del fin, porque a través de ella se declara la imposibilidad de constituir un sistema filosófico capaz de relacionar o *anudar* el ser, la verdad y el sujeto.

Frente a la tesis del fin de la filosofía, Badiou afirma la tesis de la continuidad, a saber, que nuestros tiempos exigen continuar con el proyecto filosófico, y su obra podría leerse como un esfuerzo por defender esta tesis o, en sus propias palabras, por rehabilitar el nudo entre el ser, la verdad y el sujeto. En consonancia con los partidarios del fin de la filosofía, quienes, a partir de su tradición genealógica, volvieron a la filosofía antigua con el fin de identificar el lugar de origen de la filosofía para desarticularlo, Badiou también se acerca a ella, pero con el propósito de justificar la tesis de la continuidad. Lo que está en juego en esta disputa es la definición de «filosofía» porque sólo su significado conceptual permitirá determinar si ha llegado o no a su fin. Los partidarios del fin identifican a Platón como el momento en que la filosofía entró en un período de decadencia, en un movimiento cuyos precursores son Nietzsche y Heidegger. Y dado que la filosofía de Platón marca el inicio del fin, Badiou buscará reconstruir un platonismo que se sustraiga a los señalamientos de sus predecesores; pero, además, su segunda estrategia irá todavía más lejos, pues interpretará el pensamiento del siglo XX a la luz de la filosofía antigua, reactivando así un universo poblado de presocráticos y sofistas, frente a los

cuales querrá imitar el gesto de Platón para afirmar que la filosofía es todavía posible.

Tanto la tesis del fin de la filosofía como la tesis de la continuidad son respuestas a lo que Badiou considera un *impasse* de la filosofía, a saber, la parálisis del pensamiento ante la incertidumbre sobre su lugar propio en el pensamiento contemporáneo. Este fenómeno, al que denomina *deslocalización*, explica la desintegración de la filosofía contemporánea y su tendencia a buscar la realización de su proyecto en campos que no son propiamente filosóficos, como la política, la ciencia o el arte.

Este acto de delegar funciones filosóficas a otros ámbitos establece lo que Badiou define como una *sutura* (*suture*), es decir, el fenómeno de hipóstasis en el que una de las condiciones genéricas de la filosofía (la política, la ciencia, el arte o el amor) se afirma como la única legítimamente filosófica frente a las otras. Según Badiou, después de Hegel, la filosofía quedó *suturada* a la ciencia en el positivismo y a la política en el marxismo. Como respuesta a estas suturas, Nietzsche, y posteriormente Heidegger, intentaron suturar la filosofía al poema; en el caso de Heidegger, bajo la concepción de que la ciencia y el Estado son dos consecuencias de la época de la técnica. En contextos donde prevalece la *sutura*, la posibilidad de la filosofía queda bloqueada dado que, bajo la concepción de Badiou, la filosofía se constituye a partir de sus cuatro condiciones fundamentales. La fijación en alguna de éstas cuatro supone la negación del resto y, por tanto, la anulación de la filosofía misma.

La tesis del fin puede interpretarse como una respuesta al *impasse* de dos maneras distintas. La primera es la idea de que la filosofía ha culminado a causa de que todas sus posibilidades han sido exploradas y agotadas. Como un libro que se termina, los partidarios de esta versión del fin argumentan que ha llegado el momento de terminar el proyecto histórico que conocemos como filosofía y adoptar una actitud de modestia intelectual dado que ya no hay nada relevante

qué decir¹⁵. La segunda interpretación considera el fin como un abandono deliberado a causa de que el proyecto filosófico no puede completarse. Se trata de una renuncia definitiva por motivos que hacen indeseable o imposible la continuidad.

Badiou cree que la primera versión es una concepción encubierta de la segunda, en la que se defiende la idea de que se ha terminado aquello a lo que, en realidad, se ha renunciado (véase *S.VS*, L1). Es en este sentido que Badiou entiende la tesis del fin como una renuncia a continuar el proyecto filosófico, ya porque resulte imposible, ya porque se considere indeseable. Una de las principales razones por las cuales la filosofía parece indeseable a los partidarios del fin es que la consideran responsable de los estragos del siglo XX, en el que su supuesto carácter prometeico se reveló como una naturaleza criminal¹⁶. Para evitar la repetición de Auschwitz habría que abandonar el proyecto filosófico, lo que significa renunciar a la pretensión de verdad en favor de un pluralismo doxástico. Badiou cree que detrás de este imperativo a la moderación epistémica se esconde una arrogancia intelectual a la que llama *totalitarismo especulativo*. Tiene en mente a la filosofía política liberal y su régimen democrático, pero también al discurso *posmoderno*, aquel que clausura las ideologías, los grandes relatos, el pensamiento fuerte, etc. La acusación de criminalidad y la condena de la filosofía proviene de la vinculación de Heidegger con el nazismo, razón por la cual se considera que las atrocidades del nazismo comprometen a la filosofía de dos modos: primero, se le atribuye una causalidad; segundo, se pone

¹⁵ Entre sus partidarios se encuentra Lacoue-Labarthe, quien en *La ficción de lo político* considera los tiempos actuales exigen modestia intelectual por el hecho de que la filosofía ha agotado todas sus posibilidades: «Había, en el inicio de la filosofía—es decir, en la indicación inicial de que ser y pensar son lo mismo y que este mismo es el lugar de la verdad—, una reserva de posibilidades: las determinaciones del pensar, es decir, inseparablemente, cada vez, una interpretación del ser o, si se prefiere, una experiencia del ente. Sucesivamente declinadas según un orden que no debe nada al azar, pero ciertamente mucho a la emancipación escalonada de las ciencias y a la dominación de un concepto 'crítico' de la verdad, estas posibilidades —que debía creerse desde el origen en número finito— se han agotado, además de forma cada vez más rápida o cada vez más precipitada con la entrada de Occidente en lo que él mismo ha llamado su edad moderna», Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*, 16-17.

¹⁶ Cfr. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*, 67-70.

a prueba su capacidad para conceptualizar estos hechos. Ante la incompetencia de la filosofía para pensar el Holocausto se le denuncia como un proyecto inútil, incapaz de pensar aquello que debería pensar. El argumento de Badiou es que ambos supuestos incorporan la idea de que todo es competencia de la filosofía, sin reconocer que hay dominios en los cuales la filosofía no es competente (para Badiou, por ejemplo, la ontología). Renunciar a la filosofía sería concederle una victoria, cree Badiou, al anti-intelectualismo nazi y proceder de nuevo en contra de las víctimas.

Ahora bien, en su modo de ver la historia, la tesis del fin, que asegura la imposibilidad y/o indeseabilidad de continuar el proyecto filosófico, es irreductible a la destrucción metafísica de Heidegger porque considera que hay otras dos situaciones que integran el fin de la filosofía: el paradigma de la racionalidad científica de la filosofía analítica y las doctrinas post-cartesianas de sujeto, cuyos desarrollos provienen no de la filosofía, sino del marxismo y del psicoanálisis. Estas tres situaciones justifican la tesis del fin no sólo porque busquen deshacerse de la tradición filosófica¹⁷, sino porque cada una establece una negación fundamental al interior del *nudo* de la filosofía: Heidegger niega la posibilidad de *pensar* el ser; la filosofía analítica, al reducir el pensamiento a los juegos del lenguaje, niega la posibilidad de la verdad; y las nuevas teorías del sujeto sustituyen el sujeto científico o cartesiano con el sujeto de la historia (Hegel y Marx) y el sujeto del inconsciente (Freud) por un sujeto vacío y escindido (*EE*, prefacio, p. 11).

Esta triple negación constituye la tesis del fin, que afirma la imposibilidad de pensar la ontología, la verdad y el sujeto, y obliga al pensamiento al reconocimiento simple de la singularidad y la diferencia. Sólo en la

¹⁷ Heidegger denuncia toda la época del pensamiento filosófico como una del olvido y propone un retorno preplatónico; la filosofía analítica descalifica la tradición filosófica al considerar que sus enunciados carecen de sentido; el marxismo busca la sustitución de la filosofía por su realización práctica y el psicoanálisis sitúa la especulación filosófica en el dominio de lo imaginario.

multiplicidad heterogénea de los lenguajes sería posible afirmar algo así como una verdad que, para Badiou, no cumple los verdaderos criterios de la verdad. En este contexto:

no es concebible ninguna sistemática especulativa y ha pasado la época en que la proposición de una doctrina del nudo ser/no-ser/pensamiento (si se admite que es en este nudo que se origina, desde Parménides, lo que se llama «filosofía») no podía hacerse bajo la forma de un discurso acabado (*EE*, prefacio, p. 10).

Badiou cree que la respuesta apropiada al *impasse* de la filosofía no es la renuncia, sino la prolongación del proyecto filosófico; por ello defiende la tesis de la continuidad, a saber, la afirmación de que la filosofía no es sólo posible, sino que es una exigencia de nuestros tiempos. El proyecto de la continuidad consiste, por tanto, en restaurar y *reanudar* los conceptos nodales de la filosofía, a saber, el ser, la verdad y el sujeto:

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 sólo 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. (*MP*, p. 11)

Para realizar esta *reanudación* hace falta realizar dos tareas fundamentales. La primera consiste en *de-suturar* (*désuturer*) la filosofía, no ya del marxismo o del positivismo, posturas que Badiou no considera ya amenazantes, sino del poema, la cual «está lejos de hallarse agotada, puesto que ni siquiera ha sido examinada» (*MP*, p. 42). La segunda tarea es hacer compositibles los acontecimientos históricos que, en tanto condiciones, harían posible la filosofía. Según Badiou, una constante de todos los proyectos filosóficos, desde la Grecia Antigua hasta la Modernidad, ha sido establecer un espacio conceptual que haga *composable* los acontecimientos que les preceden. Estos acontecimientos, históricos por definición, son condiciones de la filosofía, porque en la creación de un espacio conceptual capaz de asociarlos, se cumple su tarea de hacer nombrable la singularidad de la época. Los partidarios del fin, adeptos de la renuncia y la afirmación débil, rehúyen a establecer este espacio conceptual que

nos permitiría entender la singularidad de nuestro tiempo, lo cual mantiene a los acontecimientos aislados entre sí. Los acontecimientos que Badiou considera que deben ser conceptualizados y composibles son tres: en las matemáticas, el desarrollo después de Cantor de la teoría pura de lo múltiple; en el arte, el fin de la *edad de los poetas*, que va de Hölderlin a Celan; en la política, la catástrofe del marxismo de Estado.

El modo en que Badiou intenta resolver estos problemas, y lo que cree que es la exigencia de nuestros tiempos, es a partir de un *gesto platónico*. Platón es para Badiou aquel que creó, por primera vez, un espacio conceptual capaz de conjuntar los acontecimientos de su tiempo y que, como parte de esta tarea, expulsó a los poetas. Ésta es parte de la razón por la cual la diferencia entre la tesis del fin y la tesis de la continuidad es reconfigurada por Badiou en otra oposición cuyo modelo es la filosofía antigua: nuestro tiempo podría comprenderse, cree Badiou, como una afrenta entre platonismo y antiplatonismo. En la siguiente sección mostraré cómo Badiou provee significado a la filosofía del siglo XX a partir de estas nociones.

El antiplatonismo del siglo XX y la interpretación nietzscheana de Platón

Como parte de la analítica histórica con la que busca comprender la filosofía del siglo XX y su culminación con la tesis del fin de la filosofía, Badiou identificó una constante que aparece en las muy diversas corrientes de pensamiento de este siglo. Esta constante es el *antiplatonismo*. En su seminario de entre los años 2007 y 2010, titulado *Pour aujourd'hui : Platon !*, desarrolló su comprensión más sofisticada de esta noción, que consiste en la presencia no unificada pero omnipresente de alguna forma particular de enfrentamiento a Platón en las filosofías dominantes del siglo, entre las que identificó seis distintos *antiplatonismos*: el vitalista, el marxista, el analítico, el existencialista, el heideggeriano y el político democrático liberal. Uno de los argumentos de

esta presentación es que resulta imposible hacer una lectura consistente de Platón a partir de la multiplicidad de los *antiplatonismos*, en otras palabras, todas sus versiones ofrecen interpretaciones incompatibles entre sí. Esta inconsistencia es una de las motivaciones de Badiou para regresar a Platón. Pero, aún si reconoció que la multiplicidad de *antiplatonismos* era inconsistente entre sí, Badiou evocó ahí una tesis que defendió desde, por lo menos, veinte años antes en el seminario *Vérité et sujet* de 1987-1988, a saber, que el precursor del *antiplatonismo* y el previsor de que el siglo XX sería fundamentalmente antiplatónico fue Nietzsche. Por tanto, aún si el vitalismo es uno de entre los diferentes tipos de *antiplatonismo*, ocupa un lugar privilegiado en el que debemos detenernos.

Badiou concibe a Nietzsche como el precursor del *antiplatonismo* dado que planteó un programa que incluía la inversión de Platón. Este programa identifica a Platón como una *enfermedad* en tanto que manifiesta, al modo de un síntoma, la voluntad de verdad que aleja al ser de la *vida*. Una serie de filósofos franceses, entre los que se encuentran Foucault, Derrida y Deleuze, se comprometieron con este programa y adoptaron la concepción nietzscheana de la historia de la filosofía para identificar a Platón como el origen de una forma particular del pensamiento que finaliza con su *inversión*. Badiou, quien en este contexto se opuso a la tesis del fin—que la filosofía ha terminado—, encuentra en la redefinición del platonismo una vía que le permite defender la tesis de la continuidad. Dado que el platonismo es visto por los partidarios del fin como el origen de la decadencia, Badiou se embarca en un trabajo de reinterpretación de Platón en el que definir el platonismo es también definir la filosofía. Si esta definición de filosofía logra evitar los males que se le atribuyen, entonces es posible afirmar que la filosofía no ha llegado a su fin. Platón es la pieza clave de la continuidad.

Tal como lo describe Descombes, en el contexto francés de los años 60, una nueva generación de filósofos se opuso al reavivamiento hegeliano de la generación anterior—marcada por la lectura de Kojévè de la *Fenomenología* de Hegel—y lo hizo por medio de Nietzsche¹⁸. Este recurso a Nietzsche marcó también el modo de lectura de esta generación de la filosofía antigua. Así, por ejemplo, la lectura de los antiguos de Derrida, Foucault y Deleuze está mediada por la *inversión* de Nietzsche, en tanto que todos leen a los antiguos, especialmente a Platón, bajo la suspicacia característica de la lectura nietzscheana, es decir, los tres buscan en los textos de la antigüedad *signos* de verdades que no estén formuladas a partir de enunciados asertóricos, sino que se hallan implícitos.

La relación de Nietzsche con Platón es ambivalente y, aunque en ciertos momentos expresa su admiración por él, entre *El nacimiento de la tragedia* y sus últimas obras se presenta en mayor grado un rechazo definitivo al platonismo. En *El crepúsculo de los ídolos*, por ejemplo, presenta una crítica al idealismo platónico por postular un reino separado de la realidad y lo califica como moralista por elevar el Bien al rango más alto entre las ideas hasta alturas patológicas (cfr. *GD*, *Vernunft*, 6). También presenta a Platón como un moralista que recurre a la ficción filosófica, en una suerte de mentira noble, al servicio del bien común; esto significaría que Platón no *cree* en un «reino de las ideas» o en la superioridad del Bien, sino que se trataría de ficciones morales que tienen un fin filantrópico¹⁹. En este sentido, la lectura de los diálogos obliga a poner atención a cualquier afirmación en la que se pueda detectar el carácter ficticio de su moral para determinar la cara oculta de Platón. El texto clave a partir del cual se interpretó la visión suspicaz como un programa es una nota de 1870, en la que Nietzsche declara: «Mi filosofía es un *platonismo invertido*: lo más

¹⁸ Descombes, *Lo mismo y lo otro: Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, 29.

¹⁹ Véase Lampert, «Nietzsche and Plato», 202.

alejado que algo esté del ser verdadero, lo más puro, bello y mejor es. La vida en la apariencia como meta» (NF-1870,7[156])²⁰.

Además, si Derrida, Deleuze y Foucault otorgan una especial relevancia a la obra de Platón es porque heredaron de Nietzsche la certeza de que con Platón inició la historia de la filosofía y que su inversión marca su final. En «Historia de un error» de *El crepúsculo de los ídolos*, la historia del mundo verdadero comienza con Platón, quien es el autor de la idea de un mundo auténtico distinto del mundo sensible. Este error, además, culmina con la eliminación de la idea de ambos mundos (cfr. *GD-Welt-Fabel*, 6)²¹. Así, el pensamiento que se somete a la voluntad de verdad bajo la idea del mundo verdadero debe ser abolido para ponerle fin al error más largo en la historia de la humanidad. Ese sería, precisamente, el estado de la filosofía contemporánea, a saber, el fin del platonismo:

los tres, Deleuze, Derrida, Foucault, postulan por una parte que el platonismo ha terminado (ya sea para tomar nota de este fin, ya sea para contribuir a realizarlo) y postulan al mismo tiempo que es nuestra situación en la historia y en esta historia lo que nos permite hacer su historia e incluso nos condena a no poder hacer otra cosa²²

Según Wolff, el fin del platonismo supone, a su vez, un cambio en la clase de interpretación que se hace de los diálogos, dado que ya no se considera pertinente preguntarse qué hay de verdadero en las afirmaciones de Platón o qué dice exactamente, porque ambas expresan el sometimiento ingenuo a la voluntad de verdad que ya ha finalizado. Por eso, los respectivos proyectos de esta generación francesa pueden considerarse como una continuidad de la

²⁰ Bett nos advierte que, dado que se trata de un texto de juventud, en esta nota Nietzsche sigue marcado por la metafísica de Schopenhauer y no ha cuestionado aún el concepto de «ser verdadero» Bett, «Nietzsche and Plato», 255.

²¹ Para Sonna, la clave de la inversión del platonismo es que al desaparecer el mundo real desaparece también el mundo de las apariencias, y nos quedamos únicamente con un mundo real: «La clave está en que tras dicha eliminación no queda en pie tampoco el mundo de las apariencias, pues, al eliminar el verdadero, no tiene sentido postular ninguna apariencia suya» Sonna, «La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze», 100.

²² Wolff, «Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo», 173.

inversión platónica de Nietzsche, y su lectura de Platón está marcada por la ausencia de un tratamiento *platónico* de Platón, en sus palabras: «Romper con el platonismo es ante todo romper sobre el platonismo mismo con toda cuestión ella misma todavía platónica»²³.

La enfermedad-Platón y el concepto de «vida»

Badiou interpreta la inversión del platonismo a partir de la crítica que Nietzsche redactó contra Platón en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, donde se refiere al platonismo como una enfermedad. En un arrebato contra el dogmatismo filosófico, Nietzsche atribuye a Platón «el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores», a saber, el mundo separado de las ideas y del Bien, cuyo efecto es el dogmatismo, aquel conjunto de supersticiones y promesas incumplidas que se admiten como verdades a pesar de ser el resultado de una perspectiva humana, la de Platón. Pero, aunque Platón es el origen del dogmatismo, se pregunta:

¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por lo tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta? (JGB, «Vorrede»)

La ambivalencia respecto a Platón aparece aquí de dos maneras distintas: primero en el hecho de que, aunque es considerado el autor del error, Platón no sería completamente culpable, dado que habría sido corrompido primero por Sócrates. El joven discípulo sólo habría pecado de ingenuo. Después, en que

²³ Wolff, «Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo», 174. Ahora bien, Wolff llama a Deleuze el menos sospechoso de los tres, dado que, además de su lectura sintomática, también lee a los antiguos como portadores de enunciados verdaderos. Y esto es verdad no sólo de su interpretación del estoicismo y del epicureísmo, sino también de su lectura de Platón, en la que detecta una ambigüedad por la cual Platón sería él mismo autor de su propia inversión. Esto quiere decir que, si bien Deleuze hizo de la inversión del platonismo un programa, encontró en el mismo Platón la clave de su inversión. Más que de tratarse de la distinción entre el dominio sensible y el dominio inteligible, el platonismo es, según él, la distinción, interna al dominio sensible, entre los íconos y los simulacros. En la lectura de Nietzsche y de Deleuze, Platón es el fundador de una tradición dogmática, pero ambos lo distinguen del platonismo, el cual sería una doctrina falsa por ser la obra de un estratega moral. Si hay una ambivalencia presente en los diálogos de Platón no es una ambigüedad, sino un síntoma que proviene del carácter hermético del verdadero platonismo.

este error no sólo «ha sido superado, ahora que Europa respira aliviada de su pesadilla y que al menos le es lícito disfrutar de un mejor-sueño» (*JGB*, «Vorrede»), sino que Nietzsche muestra una actitud de gratitud por el hecho de que «ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra» (*JGB*, «Vorrede»). A pesar de esta posible apología de Platón, más adelante le objeta haber añadido una *superestructura metafísica* a la moralidad socrática, operación por la cual mantiene su culpabilidad.

Es curioso, entonces, que Badiou elija como paradigma del antiplatonismo la obra de Nietzsche en la que su hostilidad a Platón es la más matizada²⁴. Esto se explica por dos razones. La primera es que la fórmula médica que emplea Nietzsche para referirse al platonismo como una clase de enfermedad se ajusta al lenguaje psicoanalítico con el que Badiou quiere presentar a Platón como un *término excluido* del pensamiento contemporáneo, esto es, como aquel evento que constituye al pensamiento pero que no se cuenta dentro de los elementos que lo conforman²⁵. Dado que el término excluido reaparece como síntoma, Badiou considera que Platón es ese síntoma que se pretende erradicar. La segunda razón es que el carácter optimista de Nietzsche respecto al estado de los tiempos expresa una aserción que Badiou interpreta como verdadera sobre el siglo XX: que el pensamiento se ha sustraído a Platón. Le concede, por tanto, un carácter perspicaz y profético por haber diagnosticado la situación del

²⁴ Según Bett *Más allá del bien y del mal* es la obra menos antiplatónica (Véase Bett, «Nietzsche and Plato», 265).

²⁵ En *Teoría del sujeto*, Badiou interpreta el *término excluido* como un elemento de la dialéctica estructural cuyo efecto es una totalidad, pero que ha sido, a su vez, eliminado de ella. Es decir, se trata de un término que es condición necesaria de una totalidad, y que desaparece del sistema para que una diferencia débil pueda explicar al conjunto de elementos de una totalidad. El ejemplo más pedagógico es el del atomismo, en el que, por ejemplo, el mundo existente se explica sólo gracias al *clinamen*, el movimiento incalculable de un átomo que interrumpe el movimiento uniforme del resto, y produce una colisión de partículas de la que nace la multiplicidad del mundo real. Ahora bien, el *clinamen* no pertenece ni al vacío ni a los átomos, que son los principios originales de la totalidad, ni a la acción causal del vacío sobre los átomos. El *clinamen* no es un tercer componente o principio, es sólo aquello que permite llegar, de la diferencia cualitativa absoluta postulada como principio inicial, a la multiplicidad, por lo que se *borra* al clinamen, su fuerza queda omitida dentro del sistema, y termina siendo un evento casi milagroso. El efecto del *término excluido* es, no obstante, la totalidad (Cfr. *TS* p. 55-64).

pensamiento contemporáneo. En resumen, si Badiou prefiere la formulación médica del *antiplatonismo* es porque quiere mostrar que el término excluido del pensamiento contemporáneo es Platón. La enfermedad-Platón consiste, en los términos médicos con los que la interpreta Badiou, en una obsesión por la verdad, concepto al que los filósofos, después de Platón, regresan de manera compulsiva, aún si eso significa sacrificar la *vida*. Para curar la enfermedad-Platón habría que invertir la voluntad de verdad por la voluntad de vida, y así eliminar la obsesión, lo cual significa, al final, eliminar el platonismo del pensamiento: «Sanar del platonismo es ante todo curarse de la verdad» (MP, p. 71). Si el siglo XX fue *antiplatónico* es porque, precisamente, el pensamiento se curó de la categoría de verdad, y cimentó así el triunfo de Nietzsche sobre Platón.

Un segundo punto que Badiou le reprocha a Nietzsche de su programa *antiplatónico* es la sutura que realizó entre filosofía y poema. Para sustraerse a la categoría de verdad, Nietzsche estableció un criterio en el que la verdad se define a partir de lo no verdadero: «la falsedad de un juicio no es, a nuestro entender, una objeción contra el mismo» (KSA 5, 18). Este criterio sería, al final, uno de carácter estético que transgrede la prohibición platónica de incluir a los poetas en la filosofía. La inversión se completa con que, aquello que Platón atribuyó al poema, lo atribuirá Nietzsche al *matema*: «el de una sospechosa debilidad, una enfermedad del pensamiento, una “mascarada”» (MP, p. 72). Por tanto, son dos los reproches a Nietzsche: el primero haber destituido la verdad en beneficio de la vida, y el segundo haber excluido al *matema* de la filosofía y haberla suturado al poema.

Si la tesis del fin de la filosofía defiende la negación de la categoría de verdad a partir de la inversión de Platón, Badiou cree que para afirmar la tesis de la continuidad hace falta una *inversión de la inversión* que rehabilite la *verdad* como categoría del pensamiento: «La filosofía sólo existirá si propone,

a la medida de su tiempo, una nueva etapa en la historia de la categoría de verdad» (MP, p. 72). Esto significa reinterpretar a Platón y mostrar que la filosofía no está en realidad a cargo de la verdad. Badiou cree que las verdades son científicas, políticas, artísticas y amorosas. La filosofía, en cambio, es el espacio conceptual de las verdades, pero no la responsable de producirlas, porque la verdad se despliega y resulta de procesos que llama *acontecimientos* (*événements*). La filosofía sería, entonces, una topología de la verdad, en tanto que no se preocupa por producirlas, sino en ubicarlas:

La dialéctica del carácter presente o singular de lo verdadero y de la brutalidad universal del concepto no es nuestro problema, porque la filosofía no está a cargo de las verdades, que son particulares. Hay verdades y la filosofía debe proponer el espacio de su composibilidad (*compossibilité*). No pregunta qué es lo verdadero, sino dónde hay verdades. Su cuestión propia es la cuestión del lugar de las verdades, por lo tanto, del pensamiento de este tiempo (S.VS, L. 4)

Esto no quiere decir que la filosofía subsuma la particularidad de las verdades bajo un concepto universal, sino que las hace composibles en un espacio que es descrito como un *tópos*, en clara referencia al *tópos noetós* platónico:

La filosofía planta el árbol del tiempo y al hacerlo, nos dice dónde están los frutos, no porque los totalice, los abra o los penetre, sino porque da un sitio de pensamiento a aquello que los dispone. Eso es lo que llamo el gesto platónico contra Nietzsche o Heidegger (S.VS, L. 4).

A este primer *gesto platónico* contra Nietzsche, Badiou añade un segundo, que consiste en erradicar el concepto de vida de la filosofía, dado que una verdad filosófica, en su eternidad, sólo puede afirmarse una vez que se ha superado el miedo a la muerte. Badiou cree que, en efecto, toda convocatoria a la vida es *antiplatónica*, porque Platón habría, deliberadamente, establecido las condiciones del pensamiento independientemente de la vida. Badiou retoma la caracterización del filósofo de *República V* (476d), en la que Platón indica que el filósofo es «aquel cuya vida es un despertar y no un sueño», para argumentar

que la vida de la filosofía es distinta a la vida misma, de la que nos hace despertar. A partir de esta primera disputa filosófica con la vida, Badiou muestra que Platón no considera que la inmediatez existencial de la vida misma sea homogénea con la filosofía. Esta diferente comprensión en torno a la vida lo lleva a afirmar que la diferencia entre Platón y Nietzsche es ontológica, esto es, que se refiere a la naturaleza misma del ser. Nietzsche interpreta el ser como la *plenitud* afirmativa de la vida, una afirmación sin límite que representa la verdadera realidad. En Platón, en cambio, el ser no es una plenitud, consiste, más bien, en la brecha entre la apariencia y la Idea; en ese intervalo o vacío en se aloja el ser. Más adelante explicaré este punto, por ahora, basta con indicar que si el siglo XX fue *antiplatónico* es porque estuvo dominado por su compromiso con la *vida*.

Como mencioné, en su seminario *S.Pla* Badiou desarrolló una comprensión plural del *antiplatonismo*, que consiste en la presencia no unificada pero omnipresente de alguna forma particular de enfrentamiento a Platón en las filosofías dominantes del siglo. Badiou identificó seis clases: el vitalista, el marxista, el analítico, el existencialista, el heideggeriano y el político democrático liberal. El *antiplatonismo* de cada una proviene tanto de su interpretación hostil de Platón, como del hecho de que los conceptos más significativos e importantes de cada una suponen una reversión de la filosofía platónica. Pese a sus diferencias internas comparten una lectura crítica de Platón: lo consideran el pensador de «lo que no hay», esto es, en Platón se rechaza lo real al orientarse hacia entidades idealizadas—el mundo de las Ideas—, al margen de la vida, de la experiencia sensible, del lenguaje e incluso de las matemáticas tal como se practican: «es una teoría de la ilusión o del simulacro, porque es una teoría que se instala en la pretensión de pensar al margen de lo que hay» (*S.Pla*, L. 1). Badiou propone una rehabilitación de Platón que invierta esta lectura. Su tesis es que Platón sí se ocupa de lo real,

pero no en un sentido realista, entendido como lo dado o lo empírico. Lo «dado», quiere decir Badiou, se identifica con el régimen de circulación de la opinión y del saber establecido, lo que denomina en *EE* como la *situación* (*situation*); lo real, en cambio, se identifica con aquello que interrumpe su curso: el acontecimiento. Desde este punto de vista, el platonismo no es evasión de lo que hay, sino pensamiento riguroso de lo que verdaderamente hay cuando una verdad irrumpe y transforma lo posible:

Mi intención, en cambio, es mostrar paso a paso que el sistema platónico es consistente y que, por consiguiente, la crítica hecha a Platón de haberse establecido al margen de lo que hay es infundada. Lo que va a subsistir es la afirmación central de Platón, aquella que nos es útil, es decir, lo que nos dice, lo que es capaz de decirnos verdaderamente, con precisión, sobre lo que hay y sobre lo que es posible hacer en y sobre lo que hay (*S.Pla*, L. 1).

En el siguiente apartado presentaré el *antiplatonismo* más desafiante para Badiou: aquel que busca liberarse de Platón por medio de los presocráticos, y que encuentra en la poesía el paradigma de la ontología.

1.2 Presocráticos y poetas

A fin de que la tesis de la continuidad pueda garantizar que la filosofía esté en condiciones de existir más allá de la figura de su fin, Badiou examina y contiene aquellos proyectos que más la amenazan. Como mencioné, el punto de partida consiste en responder a la pregunta de qué es la filosofía. Aquellos que sostienen que la filosofía ha terminado son calificados por Badiou como sofistas, pues comparten con la sofística antigua la negación de la posibilidad de la filosofía o su irrelevancia. Ahora bien, si aquello que define a la filosofía y la distingue de otros discursos, como la poesía, la ciencia o la política, ya ha sido agotado o se ha desvanecido en estos otros discursos, entonces efectivamente habría que admitir que ha terminado. Del mismo modo que, si no hay un rasgo común que unifique todo aquello que designamos como

«filosofía», nos enfrentamos al riesgo de que el término no tenga un referente específico y que carezca de significado. Badiou reconoce que la única propuesta salida del siglo XX que logró responder al nihilismo y al pluralismo relativista, que defendió una postura sobre la esencia, el origen y el fin de la filosofía, fue la defendió que la filosofía es ontología. Heidegger, el autor de esta propuesta, se erige como el referente contra el que cualquier alternativa debe medirse; y Badiou lo deja en claro desde la primera página de *EE*: «Heidegger es el último filósofo reconocible universalmente» (*EE*, prólogo, p. 9).

No obstante, Badiou cree que Heidegger también es un filósofo del fin. El énfasis que colocó en la *espera* (*die Erwartung*), casi religiosa, en sus últimos años, de un nuevo comienzo del ser implica, según él, una clase de clausura, pues, así dispuesta, la filosofía sólo existiría como pensamiento del abandono del ser y como espera de la salvación. Si el ser se ha retirado y el pensamiento no es capaz de sostener una relación presente con la verdad, sólo existe la posibilidad de volver la vista a la plenitud originaria para constatar la vacuidad de nuestros tiempos; pero, para Badiou, ésta no es una posibilidad concorde con la tesis de la continuidad. Esta interpretación de Heidegger como partidario del fin implica ya un distanciamiento con algunos de sus contemporáneos, aquellos que leen en Heidegger la posibilidad de un pensamiento post-metafísico, y que interpretan la renuncia a la metafísica occidental como una liberación, y no como un final.

La relación de Badiou con Heidegger se caracteriza por esta ambivalencia. Por un lado, reconoce que su autoridad es incuestionable. Se suma, aunque de un modo muy peculiar, a la reorientación de la filosofía a la ontología y hereda la distinción entre verdad y conocimiento. Por el otro lado, niega a someterse al proyecto heideggeriano, pues considera que la noción de «sujeto» es todavía necesaria, que la verdad no es *desocultamiento* (*Unverborgenheit*) y que la ontología se ha mantenido activa desde su origen griego a través de las

matemáticas, por lo que su énfasis en la poesía pierde de vista la naturaleza matemática de la ontología. En este apartado me concentraré en la última de estas críticas, puesto que es a través de la reevaluación de la relación entre poesía y matemáticas que cuestiona la comprensión heideggeriana de la filosofía y de su origen.

Esta crítica a Heidegger posee dos momentos fundamentales. El primero consiste en polemizar su interpretación de Parménides. Esto significa jugar en el terreno de su adversario, en la filosofía presocrática, para mostrar que en el origen la filosofía se sirve de las matemáticas y no de la poesía para su surgimiento. Si en Parménides el *lógos* ya supone un vínculo esencial entre ontología y razonamiento lógico-matemático, entonces no sólo podemos defender que el discurso poético no agota el origen de la filosofía, sino que la acusación según la cual Platón habría iniciado el olvido del ser a través de la matematización de la Idea pierde toda su fuerza. En otras palabras, la reinterpretación de Parménides supone una defensa a que la ontología es, desde el principio, la matemática, por lo que el abandono de la metafísica está solamente condicionada a su aspecto ontoteológico²⁶. Badiou, al igual que Heidegger, rechaza toda tentativa de pensar el ser como subordinado a un ente supremo, Dios, cuya función sería la de servir de fundamento último. Esta tentación ontoteológica—presuponer que el ser se unifica en el Uno—elimina precisamente la apertura de la pregunta por el ser. En lugar de adoptar una vía

²⁶ Heidegger acuñó y describió el concepto de ontoteología en «La constitución onto-teológica de la metafísica» publicado en 1957 en el libro *Identität und Differenz*. En este texto, Heidegger sentó las bases para su proyecto de deconstrucción (*Destruktion*) de la metafísica occidental que caracteriza sus escritos tardíos e, incluso, a la filosofía continental posterior: «No se trata de la reunión de dos disciplinas de la metafísica que existan por separado, sino de la unidad de aquello que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica, esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, a una con lo ente como tal en lo supremo y lo último [...] La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general y en lo supremo» Heidegger, *Identidad y diferencia*, 133. Y también «Desde la exégesis del ser como *ĩdēa*, el pensar alzado hacia el ser de lo siente es metafísico, y la metafísica es teológica. Teología significa aquí la exégesis de la “causa” de lo siente como Dios y la transferencia del ser a esta causa, la cual contiene en sí al ser y a partir de sí lo deja salir, porque ella es lo sentísimo de lo siente». Heidegger, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», 141.

poética como respuesta a esta crítica, Badiou desarrolla lo que él llama la «sustracción del Uno»: un intento de pensar el ser en términos de multiplicidad pura. Esta sustracción no remite a la experiencia sensible ni al lenguaje poético, sino a las matemáticas—en particular, la teoría de conjuntos—como la única ontología capaz de pensar el ser sin el Uno. Por eso, su fidelidad al platonismo lleva el nombre de *platonismo de lo múltiple* (Cfr. *MP*, p. 73-78; véase 2.3). En este sentido, su reinterpretación de Parménides es también una rehabilitación de Platón, pues si verdaderamente el origen de la filosofía se encuentra en el vínculo entre ontología y matemática, entonces la filosofía platónica readquiere su autoridad.

El segundo momento de su crítica al énfasis poético de Heidegger consiste en la interpretación de su filosofía como una perspectiva parcial debido a motivos históricos. La filosofía posthegeliana tendió a realizar la operación que Badiou denomina *sutura*, en la que ésta realiza una hipóstasis de las *condiciones genéricas* de la filosofía. Mientras el positivismo y el marxismo de Estado *suturaban* la filosofía a la ciencia y a la política, respectivamente, la poesía adoptó las funciones que abandonó la filosofía durante esta época, a la que llama *edad de los poetas*, y que fecha de Mallarmé y Rimbaud a Celan (véase *MP*, p. 69-78). Heidegger fue quien tomó consciencia de la responsabilidad filosófica que había recaído en la poesía, pero habría confundido esta crisis con la filosofía en sí misma, llevando a cabo él mismo una *sutura* de la filosofía al poema. Badiou se propone realizar la *desutura* pertinente, lo cual significa, en cierto sentido, realizar un gesto platónico de exclusión al poema. Esto incluye una interpretación de *República X*, en la que Platón, más que un enemigo de la poesía, excluyó de manera justificada, aunque indeseada, a los poetas de la ciudad. El gesto platónico que Badiou imita supone limitar el carácter poético que impera en la filosofía postheideggeriana y que promovió el renacer de la

sofística contemporánea a causa de la muy antigua complicidad entre sofistas y poetas.

Parménides: el enfrentamiento con Heidegger

Dado que la filosofía es algo que comenzó en algún momento de la historia, decir *qué es* implica, al mismo tiempo, decir *cuándo comenzó* y *si ha terminado ya o no*. La propuesta de Badiou debe, por tanto, intervenir en la discusión sobre su origen y eso significa tomar postura con respecto a Heidegger. En su seminario de 1985-1986, Badiou defiende la tesis de que la filosofía inició con Parménides, lo cual supone un acercamiento a la postura de Heidegger, quien presenta el par Parménides-Heráclito como el origen de la apertura del Ser²⁷. No obstante, Badiou acusa a la interpretación heideggeriana de olvidarse de la relevancia que tienen las matemáticas para el pensamiento griego, sobre todo en el discurso parmenídeo. Su interpretación supondrá, por tanto, una afirmación sobre la operación ontológica que realiza Parménides, a la vez que una defensa de la presencia de elementos lógico-matemáticos y una cautela con el carácter poético en *Peri phýseōs*.

En *Einführung in die Metaphysik*²⁸, Heidegger afirma que, para responder a la pregunta metafísica fundamental—¿Por qué el ente y no más bien la nada?—es necesario investigar el sentido del *ser*. Esta pregunta no puede responderse a partir de la concepción ordinaria y desgastada que concibe al ser en un sentido vacuo e indeterminado—esto es, aquella concepción de que el ser es el concepto más universal, más evidente y menos definible—, por lo que hace falta otro

²⁷ Según Heidegger, tanto Parménides como Heraclito articulan el acontecer del ser como descubrimiento, por lo que los dos son filósofos originarios de la presencia: «En la exposición del comienzo de la filosofía, aun en la actualidad, se suele oponer a esta enseñanza de Parménides la de Heraclito [...] Heraclito, a quien se le atribuye—en oposición estricta a Parménides—la doctrina del devenir, dice en realidad lo mismo que éste» (*Introducción a la metafísica* 93-94). El hecho de que Badiou preste muy poca atención a Heraclito se debe probablemente a que su lectura es platónica y, por tanto, que atribuya a Parménides la figura fundadora.

²⁸ Me concentro sobre todo en *Introducción a la metafísica* porque es la obra de referencia de Badiou y es sobre ella que presenta su crítica a la interpretación heideggeriana de Parménides.

camino que nos garantice la delimitación del ser de manera determinada. El camino que propone consiste en comprender las yuxtaposiciones que se le han atribuido tradicionalmente al ser como oposiciones necesarias y originarias, puesto que se produjeron simultáneamente con la articulación del ser y, por tanto, aparecieron en el inicio mismo de la interrogación filosófica. Las contraposiciones entre *ser* y *devenir*, *ser* y *apariencia*, *ser* y *pensar*, y *ser* y *deber ser* no son simples categorías conceptuales, sino formas en las que el ser se ha revelado y ocultado históricamente, lo que significa que, si queremos comprenderlas correctamente, debemos ser capaces de explicar la unidad original entre el ser y cada uno de sus opuestos, para luego comprender correctamente la necesidad de su oposición. Todas estas diferencias, dice Heidegger, se articularon de manera más o menos explícita en el inicio de la filosofía griega, no obstante, las primeras dos lo hicieron de manera plena, mientras que la tercera y la cuarta sólo se desarrollaron en la modernidad, aunque este desarrollo no representa un avance, sino más bien un momento del olvido del ser (GA 40, 93-95). Esto explica, en parte, el doble rol que juega Parménides en la investigación de Heidegger: por un lado, él es considerado el artífice, aquel que articula de manera plena, las primeras dos distinciones en su *Peri phýseōs* a través de presentar la decisión entre tres caminos distintos: el ser, el no-ser y la apariencia; por el otro lado, es él quien da las pistas para reconstruir la tercera diferencia, entre *ser* y *pensar*, en su sentido original, puesto que ni Platón, ni Aristóteles, y mucho menos la tradición posterior, fueron capaces de captar el significado original de la oposición. Así pues, Parménides ocupa un lugar especial en el planteamiento histórico de Heidegger. Dado que el desocultamiento del ser posee el carácter de *acontecimiento* (*das Ereignis*), el poema de Parménides no sólo significa el inicio de la filosofía, sino de la historia misma del ser y de su epifanía como presencia.

De acuerdo con el planteamiento heideggeriano, el ser se manifiesta a los griegos como *phýsis*, «la fuerza imperante que brota y permanece» (GA 40, 17). A través de esta noción, con el fin de determinar el sentido griego del *ser*, Heidegger investiga tanto la correspondencia como la separación original de las oposiciones. Por ejemplo, en el marco de la diferencia entre *ser* y *apariencia*, afirma que la raíz de *phýsis* y la de *pháinesthai* (brillar, mostrar, aparecer) es la misma, lo cual apunta a una unidad necesaria entre ambas nociones. Esta unidad se explica mejor con el hecho de que, para que el ente pueda *imperar*, debe presentarse y estar-a-la-luz, o sea, debe *aparecer*; lo que significa que el ser es esencialmente en tanto que aparece, o sea, el ser es originalmente la apariencia (GA 40, 108-110). Éste es, precisamente, el proceso por el cual el ente llega a descubrirse, es decir, el modo en que surge la *alétheia*, en el que el ente se muestra como tal. La concepción del ser en tanto apariencia supone que los entes poseen aspectos a través de los cuales se muestran a sí mismos, y estos pueden captarse desde diferentes *puntos de vista* (*dóxai*). Los puntos de vista que nos formamos sobre el ente pueden o no sostenerse en la cosa, lo cual significa que le es esencial al ser ofrecer un aspecto, lo cual incluye la posibilidad de que este aspecto encubra y oculte aquello que el ente es en verdad. La apariencia, comprendida de este modo, significa parecer-ser, la cual

no sólo hace aparecer al ente tal como propiamente no-es, es decir, la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto apariencia, en la medida en que se muestra como ser (GA 40, 113-114)

De aquí que la oposición entre *ser* y *apariencia* sea, en el fondo, una oposición entre estar-al-descubierto (*alétheia*) y estar-oculto. Según lo explica Heidegger, esta distinción se encuentra en el origen del espíritu griego. Por lo menos hasta antes de Platón, los griegos lucharon constantemente por «arrancar el ser de la apariencia y preservar aquél frente a ésta. El ser es esencialmente a partir de estar al des-cubierto» (GA 40, 114). La filosofía platónica, en cambio,

estabilizó esta distinción a través del abismo (*chōrismós*) que colocó entre el ente aparente y el ser real, pero ello sólo fue posible una vez que se había articulado esta diferencia en la primera manifestación del ser del ente, es decir, en el origen de la filosofía. Para consolidar al ser como *phýsis* era necesario diferenciar el ser del no-ser y éstos, a su vez, de la apariencia. Estas diferenciaciones fueron realizadas por Parménides, la primera en el fragmento 2:

Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato que me oigas)
los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:
el uno, el que es y no es posible que no sea,
es ruta de Persuasión, pues acompaña a la Verdad;
el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea,
éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable.
Y es que no podrías conocer lo que no es—no es alcanzable—
ni tomarlo en consideración (DK 28 B2).²⁹

En el lenguaje heideggeriano, el camino del ser es el que va hacia la *alétheia*, mientras que el camino del no-ser debe ser postulado por Parménides precisamente porque supone el conocimiento de su intransitabilidad y, podemos sospechar, nos salva del peligro de negarlo. La segunda diferenciación aparece en el fragmento 6:

Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba. Pues hay ser,
pero nada, no la hay. Te exhorto a que medites sobre ello,
pues te aparté lo primero de esta vía de indagación.
Mas también de esta otra, por la que de cierto mortales que nada saben
andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad que anida
en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado. Y ellos se ven
arrastrados
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento,
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino (DK 28 B6, énfasis
mío).

²⁹ Las traducciones de Parménides son de Bernabé, 2010.

Este tercer camino lleva a la *dóxa*, pues en él se confunden el ser y la apariencia, lo cual es, en última instancia, la perdición del hombre (tal como lo señala el fragmento 1). De acuerdo con Heidegger, la postulación de este tercer camino es necesaria dado que indica la correspondencia originaria entre el ser y la apariencia, es decir, en él se experimenta la apariencia como perteneciente al ser; pero negarse a transitarlo es la expresión de la consciencia griega de que la apariencia no pertenece en el fondo al ser (*GA* 40, 106-107)³⁰.

Al tratarse del planteamiento más antiguo de los tres distintos caminos—el ser, el no-ser y la apariencia—el acontecimiento con el que comienza la filosofía—y la historia en general—es el poema de Parménides: «En los inicios de la filosofía, el pensar es abrir y trazar estos tres caminos» (*GA* 40, 107)³¹. Este acto de diferenciar los tres caminos es una *decisión*, en el sentido de una separación, que se realiza entre el ser, el no-ser y la apariencia. *Perì phýseōs* se alza así como un *monumento del pensamiento griego*, en el que el ser se manifiesta originalmente, y donde no sólo se enuncian, sino que se realizan plenamente las distinciones entre ser y devenir, y entre ser y apariencia, al punto de que constituye «un testimonio en contra de la necesidad de bibliotecas enteras de literatura filosófica» (*GA* 40, 120).

Algo distinta es la historia con la tercera diferencia, aquella entre *ser* y *pensar*, que es quizá la más importante para Heidegger por el hecho de que no ha sido completamente desarrollada, y su confusión desde los albores de la filosofía ha llevado al olvido del ser. Él mismo adopta el proyecto de articular esta yuxtaposición, pues, en este caso, Parménides no habría sido tanto el autor

³⁰ La postulación de que hay tres caminos y no dos es uno de los aspectos más discutidos de la interpretación de Heidegger. Pero lo que pretende mostrar es que el camino de la apariencia (*δόξα*) es también un modo de revelación del ser, aunque su desocultamiento sea engañoso y evitable. De acuerdo con él, la confusión proviene de que la apariencia, al no conducir al ser, se suele subordinar al no-ser: «El tercer camino ofrece el mismo aspecto que el primero pero no conduce al ser. Por eso suscita el parecer de que también él no sea más que un camino hacia el no-ser, en el sentido de la nada» (106). No obstante, el ser se *revela* incluso en el camino de la apariencia.

³¹ Para Heidegger, la historia es la historia del destino del ser, por lo que el desocultamiento del ser significa el origen de este destino.

de la diferencia, sino de la correspondencia originaria, que se expresa en el fragmento 3 (DK 28 B3): «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι». La mala interpretación de este pasaje es, en cierto sentido, la causa de que la oposición entre *ser* y *pensar* se haya distorsionado en la oposición entre *sujeto* y *objeto*³². Heidegger defiende que el significado de *noeîn* aquí es *percibir* o *acoger* (*vernehmen*), pero no se refiere a la facultad sensible del sujeto cognoscente, sino al sentido de «dejar que algo se acerque a nosotros pero no sólo pasivamente, sino adoptando una posición activa de espera receptiva frente a lo que se nos muestra» (GA 40, 127). Si Parménides dice que la *percepción* y el ser *son lo mismo*, no se refiere a que sean homogéneos o que pertenezcan a la misma clase, sino que se encuentran en una relación de unidad originaria, en los términos de Heidegger, donde impera el ser también acontece la apertura ante él³³. Lo fundamental es que en esta sentencia Heidegger rastrea la introducción del ser humano al ser, o sea, a la historia, pues en el *noeîn* se manifiesta aquel modo de ser ante el que se desoculta el ser. Pero para probar que en esta sentencia se encuentra presente la esencia del ser humano, Heidegger realiza una investigación que intenta probar que en *noeîn* está contenida la violencia de la decisión ontológica de abrirse ante el ser y la lucha de la existencia humana a través del *lógos*. En el esquema heideggeriano, el desarrollo del desdoblamiento del ser como des-ocultamiento es interrumpido por Platón, quien introduce condiciones al ente-en-tanto-ente, como la permanencia y la inmutabilidad, en la distinción entre la Idea y la apariencia, y es por tanto el responsable del comienzo del olvido del sentido del ser.

Como Heidegger, Badiou también concibe *Peri phýseōs* de Parménides como el punto de partida. Comparte con él la creencia de que la filosofía se

³² Heidegger se refiere a una interpretación en clave idealista, según la cual «el pensar del sujeto determina lo que el ser es» (128).

³³ Para Heidegger, el fragmento 8 es una reformulación del mismo principio de unidad original entre *noeîn* y *eînai*: «τὸ αὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα» (DK 28 B8, 34).

fundó a través de una decisión que presenta simultáneamente los caminos del ser y del no-ser, en otras palabras, que la ontología sólo puede decidirse ante la presencia de una alternativa (véase capítulo 2, donde retomo la noción de axioma). Pero Badiou cree que, además de aquello que vislumbró Heidegger, haría falta una condición adicional para poder considerar al poema como el primer documento del discurso filosófico. La posición de Heidegger, según la cual el origen de la filosofía se encuentra en la formulación de la diferencia entre el ser y el no ser, y en su presentación como una alternativa que debe decidirse, resulta insuficiente por el hecho de que tenemos textos anteriores a Parménides e, incluso, al mundo griego, que establecen la misma diferencia. Textos de origen egipcio e indio, que también pueden considerarse poéticos y con elementos cosmológicos, habrían delimitado, antes que Parménides, el ser del no-ser, incluso con elementos que nos harían pensar en una alternativa ante la cual debemos elegir³⁴. Badiou considera que esto es evidencia suficiente para cuestionar la tesis de Heidegger, pues la especulación metafísica no basta para atribuirle a Parménides el rol de fundador. Esta impugnación nos deja con un problema: si admitimos con Heidegger que la filosofía se inaugura con la especulación metafísica, entonces tenemos que rechazar el origen griego de la

³⁴ Badiou menciona tres ejemplos. El primero, de origen egipcio, es el principio de *El libro del conocimiento de las creaciones de Ra y de la destrucción de Apep* presente en la traducción de Raymond O. Faulkner del Papiro Bremner-Rhind. Su versión dice: «Thus spake the Lord of All after he had come into being: It was I who came into being as Khopri. When I came into being, 'Being' came into being, and all beings came into being after I came into being; manifold were the beings which came forth from my mouth ere the sky had come into being, ere the earth had come into being, ere the ground and reptiles had been created in this place» (26, 21-23). Badiou toma este y los otros fragmentos de la antología *La naissance du monde. Sources Orientales*. Seuil, 1959, que presenta una traducción al francés de la traducción de Faulkner, y tiene una apariencia mucho más especulativa: «Quand je me fus manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence sous la forme de l'existant qui est venu à l'existence comme première fois. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'existant, j'existai. Et c'est ainsi que l'existence vint à l'existence» (SP L2). El segundo es un pasaje del *Himno de la Creación* o *Nasadiya Sukta*, específicamente el himno 129 del décimo mandala del Rigveda. Y el tercero un pasaje de la sección 2 del capítulo VI de la *Chandogya Upanishad*, cuya traducción directa del sanscrito dice: «In the beginning, my dear, this [universe] was Being (Sat) alone, one only without a second. Some say that in the beginning this was non-being (asat) alone, one only without a second; and from that non-being, being was born. Aruni said: "But how, indeed, could it be thus, my dear? How could Being be born from non-being? No, my dear, it was Being alone that existed in the beginning, one only without a second"» (VI, ii, 1-4).

filosofía³⁵. Pero si admitimos el origen griego, entonces habría que reevaluar qué es aquello que define a la filosofía. Badiou opta por esta segunda vía: argumenta por una vía no heideggeriana que la filosofía es un invento griego, específicamente parmenídeo, y que consiste en un gesto interdependiente entre el nudo del ser, el pensar y el no-ser, y la demostración matemática. Además, su estrategia para determinar el origen de la filosofía es inversa a la de Heidegger: más que buscar en los filósofos presocráticos la manifestación del ser, rastrea en aquellos de los que no duda de su filiación filosófica a quién reconocen como el fundador y qué es lo que preservan de él. Esto significa, en otras palabras, cuestionar a Platón y a Aristóteles en la medida en que son filósofos *post-fundacionales*. Badiou atribuye a ambos el reconocimiento de que Parménides es el fundador. En el primer caso, se concentra sobre todo en el *Parménides* y el *Sofista* para mostrar que Platón traza una genealogía intelectual que llega de Parménides a él mismo, con lo cual busca transmitir la legitimidad de su propia empresa y presentarse a sí mismo como el segundo fundador. Esto significa presentar la teoría de las Ideas como garantía de verdad, por lo que busca poner a sus antepasados en un callejón sin salida, «que es el parricidio más respetuoso posible» (*S.Heid*, L. 11). En el caso de Aristóteles, la justificación de que Parménides es el fundador es más complicada, pero apunta a la naturaleza eventual del poema parmenídeo. En *Física I*, Aristóteles tiene una posición ambivalente con los eleatas, en la que los excluye de su discusión de las *éndoxa* a causa de que niegan, puesto que son monistas, la naturaleza y el movimiento (184b25-185a19). A Parménides, en este caso, le toca el mismo tratamiento en la física que el que niega los axiomas en la geometría; si el interlocutor no reconoce los principios de la materia, lo mejor es callar frente a él. No obstante,

³⁵ Dado que es arbitrario y, en el peor de los casos, eurocéntrico, atribuir a Parménides lo que se encuentra ya en sociedades anteriores, orientales, a Grecia, la respuesta natural sería intentar probar el origen y la dimensión oriental de la filosofía. Este esfuerzo, que efectivamente se ha llevado a cabo en el siglo XX en pensadores como François Jullien, se debe, según Badiou, a la debilidad de la posición heideggeriana (Cfr. *S.Parm*, L. 2).

Badiou destaca el hecho de que Aristóteles afirme: «puesto que acontece que éstos no hablan sobre la naturaleza, pero sí plantean problemas sobre ella, quizá esté bien extenderse un poco sobre ellos; que esta consideración tiene contenido filosófico» (185a17-19). Se trata de una concepción paradójica de Parménides: en cierto sentido es supernumerario al tratamiento histórico de Aristóteles, pues no pertenece al desarrollo de las posturas que agotan las concepciones acerca de la causa y de la naturaleza; por ello es *históricamente* irracional, puesto que no se adapta al orden previamente establecido por los físicos. Pero, por el otro lado, en ambos casos Aristóteles lo trata como un caso paradigmático del pensamiento que pertenece a la historia. Este carácter paradójico que retrata Aristóteles es, para Badiou, la garantía de que Parménides es un *acontecimiento* del pensamiento que hizo posible la filosofía. De manera implícita, y quizá inconsciente, Aristóteles estaría reconociéndolo como el fundador original.

Ahora bien, la interpretación que Badiou realiza para determinar el carácter original de Parménides por una vía no heideggeriana consiste en afirmar que en *Peri phýseōs* se realiza un doble gesto que inaugura un género del discurso completamente nuevo e irreducible a cualquier género discursivo anterior. Se trata de un rompimiento entre dos géneros del discurso: el poético y el filosófico. La invocación a la diosa en el prólogo del poema nos sitúa directamente en la tradición mítica de Grecia, en la que la verdad depende de la evocación a la autoridad, por lo que no estamos, aquí, todavía en la filosofía, pues ésta debe iniciar con una desacralización, en la que la validación del discurso no proviene de la autoridad, sino que le es inmanente al discurso. El texto retrata esa interrupción de la autoridad sagrada por la secularización argumentativa. Esta ruptura se realiza a través de dos operaciones simultáneas pero interdependientes. Por un lado, afirma que la originalidad de Parménides no se debe a un enunciado o tesis específica; la filosofía no comienza con la especulación metafísica *per se*, sino con un *anudamiento* entre tres términos—

el ser, el no-ser y el pensar—a través del cual Parménides distingue entre dos regímenes lingüísticos: el de la experiencia y el del pensamiento. Por el otro lado, sostiene que Parménides demuestra este *nudo* a través de un nuevo régimen de transmisión: el razonamiento lógico-matemático. A través del horizonte matemático, Parménides genera una ruptura con el discurso narrativo, que imperaba en Grecia especialmente en la forma del mito.

Un *nudo borromeo*, concepto que Badiou heredó de Lacan, consiste en un entrelazamiento de tres cuerdas que están unidas de tal modo que sólo la tercera une las primeras dos, por lo que, si se corta una, las otras dos se separan. Lacan lo utilizó para presentar la estructura del sujeto como el nudo entre tres registros distintos: lo Real, lo simbólico y lo imaginario. Badiou utiliza este modelo para explicar que Parménides realizó un *nudo borromeo* entre tres términos: el ser, el no-ser y el pensar. Esta operación consiste en prohibir el no-ser para que el ser y el pensar se mantengan unidos. En otras palabras, Parménides ordena que el no-ser se mantenga impensable para que el ser y el pensar puedan vincularse. Badiou resume la operación de este modo: «para que el ser convoque al pensar a pensarse a sí mismo, se requiere una decisión, la de prohibir la del camino del no-ser» (*S.Parm*, L. 7).

Si bien el camino del no-ser tiene que ser presentado como una alternativa al camino del ser, seguir esa vía es imposible, en tanto que *no puede ser*. Pero la presentación del camino supone que, por lo menos en tanto *nombre* el no-ser sí es. La consecuencia del gesto de Parménides es que todo lo connotable por el no-ser es un *nombre puro*:

Por tanto serán nombres todo (τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται)
cuanto los mortales convinieron, creídos de que se trata de verdades (ἀληθῆ):
llegar a ser y perecer, ser y no ser,
cambiar de lugar y variar de color resplandeciente (DK 28 B8, 38-41).

Así pues, en el fragmento 8, el nacimiento, la muerte, el cambio, etc. también son nombres vacíos, y ello significa que el no-ser es el nombre puro en

el que se recapitula la experiencia sensible. «Y su exclusión—el imperativo parmenídeo—nos indicaría que el orden del pensamiento, el *noeîn*, no tiene nada que ver con el de la experiencia» (*S.Parm*, L. 7). Para Badiou, Parménides descarta la experiencia sensible, contenida toda en el nombre puro del no-ser, y disocia el pensamiento de ella: «la filosofía comienza cuando rompemos con la experiencia» (*S.Parm*, L. 7). Mientras Heidegger había interpretado *noeîn* como *percepción*, Badiou cree que se trata de todo lo contrario: de la negación de la experiencia. Al prohibir el no-ser, pues es un nombre puro que es impensable, Parménides prohíbe aquello que es sólo nombre, a saber, la experiencia, con el fin de que el *noeîn* pueda ser. Pero, si el no-ser es *nombre puro* de la experiencia, ¿por qué Parménides considera este camino como innombrable unos versos antes?

La decisión sobre tales cuestiones está en esto:

«es o no es». Mas decidido ya quedó, como necesidad,
dejar una vía inconcebible, innombrable (pues no es la verdadera
de forma que la otra sea, y sea la auténtica. (DK 28 B8, 18)

Badiou resuelve la aparente contradicción—que el no-ser es un nombre puro y simultáneamente permanece innombrable—al mostrar que Parménides establece dos regímenes distintos del lenguaje: aquel en el que el no-ser permanece innombrable es el régimen del lenguaje ajustado al pensar, en el que no hay más nombre que el ser, y si se nombra el no-ser ya no se piensa; y el régimen en el que el no-ser es un nombre es el ajustado a la experiencia. Esta distinción entre dos regímenes distintos del lenguaje sería la condición necesaria para que el pensamiento *sea*. Así pues, el *nudo borromeo* que establece Parménides consiste en garantizar que el ser sea pensable a partir de prohibir el no-ser, que representa a la experiencia. En última instancia, el pensamiento sería posible si y sólo si se detiene o interrumpe el flujo continuo del significado que vincula al lenguaje con la experiencia sensible.

El fragmento 6 expresa esta condición a través de dos *necesidades*. La primera consiste en limitar el pensamiento (y el decir) al ser:

Es *necesario* que sea lo que cabe que se diga y se conciba. Pues hay ser, pero nada, no la hay. (DK 28 B6, 1-2)

Esta segunda *necesidad* consiste en preservar dicha limitación. Lo que a Heidegger le parecía una tercera vía es, en realidad, la enunciación de que está prohibido intervenir en la primera prohibición e imaginar que son compatibles:

Te exhorto a que medites sobre ello,
pues te aparté lo primero de esta vía de indagación.
Mas también de esta otra, por la que de cierto mortales que nada saben
andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad que anida
en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado. Y ellos se ven
arrastrados
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento,
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino (DK 28 B6, 2-9).

Así, Badiou distingue entre dos modos de comprender el *nudo borromeo*. El primero, que consiste en el gesto inaugural de la filosofía, consiste en verlo en su modo ideal, es decir, como un tres perfecto. Se trata de tres instancias indiferenciadas, sin marcadores específicos entre ellas ni en sus relaciones: es la *multiplicidad pura*. Este nudo entre el ser, el no-ser y el pensar permanece siempre unido donde hay filosofía. Ahora bien, aunque el nudo de tres permanece, lo particular a cada filosofía es lo que Badiou denomina la *codificación* (*codage*), en la que se añaden descripciones adicionales para diferenciar cada instancia e introducir las relaciones específicas entre ellas. En el lenguaje aritmético de Badiou, se sustrae el Tres indiferenciado para introducir el Uno y el Dos, es decir, se introducen la figura de la identidad y la figura de la relación entre las partes. Como vimos, la codificación parmenídea consiste en identificar el no-ser con un *nombre puro* y establecer una relación de cuasi-identidad entre el ser y el pensar, que se expresa en el fragmento 3 (DK 28 B3): «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι». Aunque el nudo permanece en

Platón y Aristóteles, su codificación cambia. Por ejemplo, Platón establece ya no una identidad, sino una relación de diferencia entre el ser y el pensar, y al no-ser lo renombra como lo Otro ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) y lo clasifica como un género más para permitirle ser objeto del pensamiento (*Sof.* 254e y ss). Aristóteles, por su parte, habría recodificado el nudo a partir de la relación entre el ser y el no-ser, en la que el no-ser es al modo de la materia como una completa indeterminación física.

La segunda ruptura que Badiou le atribuye a Parménides se encuentra en el régimen del discurso. El poema de Parménides fundó un nuevo modelo de transmisión discursiva, que se opone al modelo narrativo tradicional griego, representado por Homero, y característico de la religión y del mito. El nuevo régimen es unívoco y se encuentra estructurado por las matemáticas, a diferencia de la equivocidad de la narrativa. La presencia de elementos narrativos y míticos en *Peri phýseōs* no contradice, sino que refuerza la ruptura entre un discurso cuya autoridad se sostiene por la diosa, y uno con estructura demostrativa, en la que la verdad se prueba a sí misma, es decir, se valida a través de su propia demostración. La arriesgada afirmación de Badiou es que, en el fragmento 8,

tenemos probablemente el razonamiento por el absurdo más antiguo de la historia intelectual de la humanidad y, como tal, un acontecimiento, un evento del pensamiento, estrechamente ligado a la proposición ontológica misma (*S.Parm.*, L. 9).

Aquí, Parménides aborda una pregunta típica del discurso mítico: ¿cuál es el origen del ser? No obstante, para responderla, Parménides presenta, no una narración, sino un solo *axioma*: el ser es y el no-ser no es. La demostración constructiva no nos sirve de nada, por lo que sería necesario responderla por vía negativa.

A: el ser es ingénito

~A: el ser es generado

Si $\sim A$, entonces o se genera de lo que es o se genera de lo que no es.
Pero si se genera de lo que no es, entonces el ser se vincula con el no-ser.
Contradicción: se contradice el axioma.
Pero si se genera de lo que es, entonces el ser anterior es diferente.
Contradicción: se contradice el axioma (pues la exclusión entre el ser y el no-ser prohíbe al ser contener diferencia).
Por lo tanto, A.

El uso de la reducción al absurdo no sería arbitrario. Se trata de un método de demostración que, a diferencia de la demostración constructiva, supone una anticipación de la verdad de la proposición. Para probar una proposición A, es necesario comprometerse con ella, pero para demostrarla, es necesario suponer su falsedad, es decir, que $\sim A$. En el caso de dar con una proposición contradictoria con ciertas verdades establecidas, podemos afirmar entonces que A es verdadera. Esta operación supone desarrollar un plano *ficticio* y provisional ($\sim A$) para cancelarlo posteriormete. Para Badiou, la *reductio* es la antítesis de la narración, en la cual el plano de la ficción se homologa al plano de la verdad, en el sentido de que, una vez inmerso en el discurso narrativo, el receptor no distingue entre lo ficticio y lo verdadero. La narración alcanza su eficacia precisamente cuando la ficción adquiere un grado de verosimilitud tal que el receptor se integra al régimen de sentido del relato. La reducción al absurdo, al distinguir entre la ficción y la verdad, establece un punto de ruptura con el discurso narrativo, pues exige que consideremos $\sim A$ como un supuesto ficticio, en el que usamos la ficción estratégicamente para fines no narrativos.

A partir de este razonamiento Badiou concluye el carácter matemático de la ontología, que «se trata de un modo de transmisión radicalmente nuevo, porque la ficción es el reverso necesario del elemento donde se establece la verdad» (*S.Parm*, L. 9). De este modo, Parménides habría inaugurado de manera conjunta la filosofía y las matemáticas. Se trata de una *bicondicionalidad*, porque la demostración por el absurdo se apoya en la exclusión de la experiencia que estableció el *nudo borromeo*, y el establecimiento del nudo está

condicionado por su demostración a través del axioma de exclusión entre el ser y el no-ser. Más tarde, este acontecimiento se distribuye entre dos disciplinas distintas: la filosofía y las matemáticas.

Este planteamiento es, evidentemente, un desafío a la interpretación de Heidegger. Lo que *Peri phýseōs* muestra no es la manifestación del ser a través de un lenguaje en resonancia poética con el ser, sino la capacidad del lenguaje de soportar lo que Badiou llama *punto de imposibilidad* (*point d'impossibilité*), esto es, el momento en el que el razonamiento se encuentra con una contradicción que le permite concluir: «es en la formalización del lenguaje, es decir, en su ley, donde se forja la capacidad de soportar el punto de imposibilidad y de ir más allá, es decir, de concluir» (*S.Parm*, L.10).

Para Badiou, la interpretación de Heidegger hace del poema de Parménides una narrativa, una epopeya homérica del ser, que ignora deliberadamente su forma lógico-matemática, en lo que denomina una *desmatematización* del origen griego. Ciertamente, Heidegger admite que:

La filosofía jamás nace de la ciencia o por causa de la ciencia. Jamás se puede equiparar la filosofía a las ciencias. Antes bien, se antepone a ellas, y no sólo «lógicamente» o dentro de una tabla del sistema de las ciencias. La filosofía se halla en un dominio y orden totalmente diferentes de la ex-sistencia espiritual. La filosofía y su pensar sólo comparten el mismo orden con la poesía (*GA* 40, 28).

En el momento en que las matemáticas y la ciencia se introducen en la filosofía, a través de la idea platónica, es que inicia la figura del olvido del ser, o sea, la historia de la metafísica. Por ello, para Heidegger las matemáticas no serían parte del origen, sino una introducción posterior, platónica y espuria. La postura de Badiou, en cambio, debe responder a las preguntas que surgen de la afirmación de que las matemáticas y la filosofía se originan simultáneamente en Parménides. En primer lugar, si las matemáticas son propiamente griegas, habría que demostrar que su origen no es anterior cronológicamente,

correspondiente con las civilizaciones babilónicas o egipcias. En otras palabras, debe mostrar que la existencia de objetos y disciplinas matemáticos, como la geometría y la aritmética, no corresponde propiamente a la esencia de las matemáticas. Para responder a esta cuestión, Badiou refiere a la obra de Árpád Szabó, *Los orígenes de las matemáticas griegas*, en la que el húngaro concluye que la esencia de las matemáticas es la demostración, lo cual es una invención griega³⁶. El segundo problema es demostrar que las matemáticas no son una adición platónica o pitagórica a la filosofía, sino que se encuentran ya en Parménides, y que hay, por tanto, una conexión original entre filosofía y matemáticas. Eso, como vimos, es lo que ha intentado realizar en su interpretación de *Peri phýseōs*. En última instancia, la interpretación del poema en términos matemáticos representa una toma de postura frente a la relación constitutiva de la filosofía con el poema. Se trata de dos extremos opuestos del lenguaje, entre la singularización absoluta y la casi intransmitibilidad del poema y la transmisión completa y agotable de las matemáticas a través de su simbolización (cfr. *S.Heid*, L. 2).

Poema y matema: la exclusión platónica

La interpretación de Heidegger del poema de Parménides muestra que, en la presencia originaria del ser, poesía y *noeîn* forman un vínculo primitivo. El sentido original del término *lógos* refiere indistintamente a uno u otro. La poesía no *enuncia* propiamente al ser, sino que permite que el *noeîn* se despliegue simultáneamente; en otras palabras, la poesía no *declara* al ente, sino que lo *desoculta* a través de la creatividad lingüística. Este vínculo originario se preserva en la poesía incluso después de los presocráticos, a la par de la historia de la metafísica, porque renueva el lenguaje y desedimenta las categorías que promueven el olvido del ser mediante la evocación de su plenitud original. El

³⁶ Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, pt. 3; pp. 185-243.

poema es, entonces, una *interrupción* de la metafísica, pues restaura la unión indiferenciada entre el ser y el *noeîn*. Pero esta concepción de la poesía como espacio privilegiado para el despliegue del ser, que se nutre de su interpretación de Parménides, pasa por alto el aspecto lógico-matemático ya presente en *Peri phýseōs*. Esta omisión u olvido es decisiva para Badiou, pues condena a la interpretación heideggeriana a malinterpretar la filosofía y a propiciar, en última instancia, una versión del fin de la filosofía. Heidegger habría caído en el prejuicio de relacionar el nihilismo con la ciencia en general, y con las matemáticas en particular, sin observar que es precisamente el nihilismo técnico el que afirma que la ciencia es parte de su esencia y no la ciencia misma. La *inocencia* que Heidegger le atribuye al poema es, para Badiou, un modo implícito de afirmar la culpabilidad de la ciencia. Pero para él la ciencia y las matemáticas son también *inocentes* y es el nihilismo técnico, causado no por la metafísica, sino por el capitalismo, el que las integra a su proyecto³⁷. La consecuencia más importante que resulta es que, en la comprensión poética del ser que propone Heidegger, no es posible revertir el destino técnico del ser y sólo es viable la espera de un nuevo comienzo, lo que denomina una *Bereitschaft*, una disponibilidad para el retorno de los dioses. Para Badiou, admitir que «sólo un dios puede aún salvarnos» equivale a clausurar la filosofía, porque supone el fin de la metafísica y hace del pensamiento, ya no técnico, sino poético, una espera pasiva de la plenitud originaria³⁸. Frente a la singularidad evocativa del poema, Badiou propone el matema como el único

³⁷ Para su defensa del diagnóstico marxista frente al heideggeriano, véase: *S.Heid*, Ls. 3 y 4.

³⁸ Para Badiou, toda gran filosofía presenta lo que llama un punto de orgullo y que define como aquel «momento en el que el filósofo afirma que al menos en un punto su empresa no tiene precedentes» (*S.Heid*, L. 7). El punto de orgullo es otro modo de decir que la filosofía es siempre un reanudamiento del un borromeo, al decir «esto se piensa por primera vez». El punto de orgullo de Heidegger es, paradójicamente, la idea del retorno, la vuelta al origen: el punto en el que el filósofo se convierte fiel a los griegos y se re-ensaya el discurso griego. Pero el punto de orgullo heideggeriano es, de cierto modo, modesto en tanto que declara que Parménides y Heráclito siguen siendo incomprendidos. Para Heidegger, este punto consiste en recomenzar lo que «se eleva por primera vez a la altura del pensamiento del comienzo», pero ya no consiste en plantear la cuestión del ser, sino en plantearla como pregunta.

lenguaje capaz de pensar el ser sin recaer en la ontoteología, es decir, en la concepción óntica del ser y su transformación en un ente máximo. La ontología, que no se funda en la presencia, sino en el *múltiple puro*, sólo es formalizable a través de las matemáticas. Por eso, el objetivo de Badiou es romper el vínculo heideggeriano entre pensamiento y poesía para postular en su lugar un pensamiento que privilegie, aunque no se reduzca, al matema.

El preámbulo de esta oposición se encuentra en una exploración de las características formales de cada discurso. Por un lado, el poema es singular, puesto que es una creación peculiar a un pueblo y a una lengua—que, de acuerdo con Heidegger, el ser elige por su versatilidad para acogerlo, como el griego o el alemán—, por lo que es en cierto sentido intraducible y permanece abierto a interpretaciones ilimitadas; por el otro, las matemáticas emplean un lenguaje simbólico sometido a reglas claras, se dirige a toda la humanidad y su transmisión es completa. La poesía, con su ligadura al mundo sensible, produce imágenes que evocan el ser a través de la experiencia: figuras como los dioses, la infancia, la lengua materna o el retorno reaparecen como formas poéticas del desocultamiento, lo cual explica la nostalgia heideggeriana. En cambio, las matemáticas se despojan de toda legitimación externa—religiosa, histórica, nacional—y someten su argumentación al rigor de la deducción inmanente y formal. Estas diferencias refuerzan la apuesta de Badiou: sólo un lenguaje sin cuerpo, sin afecto y sin raíz, enteramente vacío, puede aspirar a una ontología verdadera. No obstante, Badiou busca evitar una relación con Heidegger marcada por la polémica. No sólo se incorpora a aquellos proyectos que buscan alternativas al pensamiento ontoteológico—lo que significa que considera legítima la crítica de Heidegger—, sino que, como más adelante mostraré, la distinción entre conocimiento y verdad será fundamental para su propio

proyecto³⁹. Y con respecto a la interpretación poética del ser, Badiou no la rechaza completamente, emplea la estrategia de localizarla en cierto momento de la historia y reconoce su función sintomática, pues afirma que la estima de Heidegger por la poesía ha sido muy valiosa para comprender al pensamiento posthegeliano. Pero declara que esta época ha llegado a su fin y que el poema ya no puede sostener por sí solo el pensamiento del ser. Entonces, si bien le concede haber reincorporado al poema como condición de la filosofía, fuera de los regímenes platónicos y aristotélicos, que la excluyen o la regionalizan en la estética, rechaza de manera absoluta la determinación de que sólo los poetas sean capaces de pronunciar el ser, ya sea Parménides o Hölderlin, y que el pensamiento sea reductible a las verdades que emergen del arte y de la poesía.

El mérito de Heidegger se encontraría en haber identificado y articulado que, después de Hegel, el pensamiento quedó en manos de los poetas, quienes fueron los únicos de realizar las tareas propias de la filosofía, dado que ésta fue hipostasiada o, en términos de Badiou, *suturada*, a algunas de sus condiciones, en lo que denomina la *edad de los poetas*:

Llamo «edad de los poetas» el momento propio de la historia de la filosofía en la que ésta es suturada—esto es, delegada o sometida a una sola de sus condiciones [...]. En estas condiciones, heredadas del siglo XIX, el poema *puede* asumir dentro del pensamiento las operaciones que la filosofía ha dejado vacantes cuando su sutura la oblitera o paraliza» (*AP*, p. 36 [19-33]).

Las *suturas* que Badiou tiene en mente son dos: el positivismo y el marxismo; ambas redujeron el pensamiento a una condición genérica, la primera a la ciencia y la segunda a la política⁴⁰. En esta situación crítica, la filosofía abandonó sus responsabilidades: pensar el tiempo histórico a través de

³⁹ Más adelante trataré el concepto de «sujeto», pero por ahora es importante señalar que la sustracción del sujeto en Heidegger se debe a que la poesía de la edad de los poetas es *a-subjetiva*, es decir, carece de sujeto: «en la medida en que hay verdad en el poema, ésta tiene lugar por sí misma [...] y el precio a pagar por la verdad poética es la omisión del sujeto» (*S.Heid*, L. 7). En este sentido, la poesía no puede considerarse moderna, pues la modernidad supone la referencia al sujeto, y el poema auténtico nunca la incluye.

⁴⁰ En los desarrollos posteriores de la *sutura* de la filosofía por parte del marxismo, Badiou cae en cuenta de que habría que considerarla no sólo de índole política, sino también científica.

articular las verdades genéricas en el concepto, y ese rol fue asumido por la poesía⁴¹:

El poema se encuentra involuntariamente—quiero decir, sin que esta posición nazca de un cálculo o de una rivalidad—en una especie de ruptura, que es también una superposición, con la filosofía, cuya vocación originaria es precisamente pensar el tiempo del pensamiento, o pensar la época como lugar de composibilidad de los diferentes procedimientos genéricos (poema, matema, política y amor).

Heidegger habría sido, entre los filósofos, quien liberó a los poetas de esta tarea al restituir el papel de la filosofía en el pensamiento y reconocer la labor que los poetas habían desempeñado durante el último siglo en relación con la verdad y el ser. Aunque Badiou también le reprocha el haber sólo identificado a poetas de su propia lengua—Hölderlin, Trakl, Rilke—cuando la *edad de los poetas* incluye por lo menos a Rimbaud, Mallarmé, Mandelstam, Pessoa y Celan⁴². Pero el verdadero error de Heidegger habría sido confundir la situación crítica de la filosofía con su esencia, y atribuirles sólo a los poetas el derecho de ser los *guardianes del ser*. Este derecho se extiende, naturalmente, sobre poetas presocráticos y modernos, por lo que: «para Heidegger no hay diferencia de principio entre la interpretación de Hölderlin, Trakl o Rilke, y la interpretación de los presocráticos» (*S.Heid*, L. 10).

Dado que la tesis de la continuidad es un recomienzo de la filosofía, Badiou se beneficia de la uniformidad con la que Heidegger lee a presocráticos y poetas para afirmar que *nuestros presocráticos son los poetas*. El significado de esta afirmación es doble: por un lado, propone leer a los poetas modernos como si fueran presocráticos, a saber, reconociendo su carácter oscuro y las múltiples interpretaciones a las que se prestan. Los unos como los otros utilizaron el

⁴¹ La *edad de los poetas* no es *per se* una sutura, porque el poema no se tomaba a sí mismo como el pensamiento del tiempo, simplemente lo era, a diferencia del marxismo y el positivismo.

⁴² Aunque Badiou excluye propiamente a Hölderlin y a Rilke de su categoría de *edad de los poetas*. Al primero, porque le atribuye un lugar especial como *mensajero*, pues su función es anunciativa, es anterior a todos y su origen: «yo diría que Hölderlin es más bien el Homero de todos estos presocráticos» (*SH* L8). Al segundo porque «como el francés Valéry, era ciego a los fundamentos de la desorientación contemporánea» (*SH* L10).

poema como el vehículo para pensar el ser, y «cuando el mecanismo del pensamiento condicionado está corrompido o es inestable y hay que pensar la época poéticamente, lo que se dice es necesariamente oscuro» (*S.Heid*; L. 8). Reconocer a los poetas modernos como *pensadores* por derecho propio, aunque no resulte tan extraño al planteamiento heideggeriano, sí supone una toma de posición sobre la historia de la filosofía y la obligación de comprometerse con ellos: «Nuestros poetas presocráticos, Parménides-Mallarmé, Heráclito-Rimbaud, Demócrito-Pessoa, Empédocles-Mandelstam, son oscuros y por ello inagotables y abiertos a la interpretación, y por ello tenemos que interpretarlos» (*S.Heid*, L. 8).

Por el otro lado, también significa que es momento de un nuevo gesto platónico que concluya la época anterior, dado que la *edad de los poetas* ha llegado a su fin y la filosofía se encuentra de nuevo en condiciones de asumir su responsabilidad con *todas* las condiciones genéricas. Esto supone romper con la oscuridad heideggeriana para retomar la claridad matemática del platonismo. En otras palabras, reconocer a los poetas modernos como nuestros presocráticos significa *excluirlos* del espacio prominente que ocupan en el pensamiento contemporáneo para poder retomar la búsqueda platónica de pensar simultáneamente la política y la matemática:

Esto, en verdad, es lo que yo llamo platonismo, porque todo el mundo sabe que éste era el deseo profundo de Platón. Esencialmente, el platonismo consiste en buscar un modo de pensar que nos permita pensar conjuntamente la política y la matemática [En cuanto a la exclusión de los poetas de la ciudad] no iremos tan lejos. Pero diremos que los poetas necesitan ser hoy interpretados y necesitan ser pensados en su compatibilidad con la restitución de las condiciones políticas y científicas (*S.Heid*, L. 8)⁴³.

⁴³ Esto significa, ni apoyar el desvanecimiento completo de los poetas, como en Platón, ni la sutura de Heidegger al poema. En *Condiciones*, Badiou muestra una actitud más crítica con respecto al gesto platónico de exclusión de los poetas: «Quiero retener de Heidegger la devaluación de la estética filosófica y el límite crítico de los efectos del procedimiento platónico de exclusión» (C, p. 40).

En la interpretación histórica de Badiou, Parménides llevó a cabo el tránsito del discurso poético al discurso filosófico a través del enunciado demostrable matemáticamente (o por necesidad lógica) y sometido a la ley de la consistencia. No obstante, Platón dio el paso definitivo: estableció, a través de la fidelidad a las matemáticas, la autonomía de la filosofía frente al discurso poético y al mítico, y excluyó cualquier legitimación por medio de la autoridad externa y religiosa. En otras palabras, el acontecimiento de la filosofía no es idéntico con su instauración estable y transmisible. Lo que Parménides enunció sólo se instituyó hasta Platón, pues es este último quien inscribió y nombró lo que permaneció impensado por el primero, y elaboró un sistema de fidelidad al acontecimiento (véase 2.1), lo cual explica por qué «siempre es el segundo fundador el que funda, porque funda lo que el primer fundador no fundó o dejó sin fundar, es decir, abre a algo que antes no estaba fundado o no se podía fundar» (*S.Parm.*, L. 2).

Aun cuando el nudo de Parménides establecía la correspondencia entre el ser y el pensar a través de la exclusión del no-ser—el cual connota el dominio de la experiencia sensible frente al dominio intelectual—, Badiou considera que el rigor lógico del enunciado parmenídeo sigue condicionado por la estructura narrativa de la revelación—el imperativo de la diosa—por lo cual no se ha liberado completamente del discurso poético⁴⁴. Platón y Aristóteles, conscientes de la necesidad liberar a la filosofía del discurso poético, habrían utilizado distintas estrategias para ello. En *Conditions*, Badiou sintetiza la relación entre poesía y filosofía en la Antigüedad a través de tres regímenes. Primero, el régimen parmenídeo fusionó la autoridad externa del poema y la validez matemática de sus enunciados. Si bien hay una ruptura por la introducción del

⁴⁴ Dice Badiou en *Conditions*, en el ensayo «Philosophie et poésie au point de l'innommable» señala: «Esta poesía, aún omnipresente tanto en la declaración de Parménides como en los pronunciamientos de Heráclito, oblitera la función filosófica, porque en ella el pensamiento se permite el derecho de lo implícito, cuyo poder del lenguaje proviene no de la auto-exposición del pensamiento como tal, sino de otras fuentes» (C, p. 79).

matema al discurso, no es completa, porque permanece subordinada a la legitimidad del origen del enunciado, es decir, la revelación de la diosa. Después, el régimen platónico estableció una relación de disyunción entre el poema y la filosofía, y el modelo unívoco de las matemáticas suplió la equivocidad del poema. Finalmente, el régimen aristotélico consistió en la inclusión del poema a la filosofía, pero al modo de localizarla en una región específica, la *poética*. Gracias a Aristóteles, el poema es aprehendido a través de la categoría de *objeto* y pasa a situarse dentro del campo de la estética. En su recapitulación indica que «en el primero [de los regímenes], la filosofía envidia al poema, en el segundo lo excluye y en el tercero lo clasifica» (C, p. 38). Es el paso del primer al segundo régimen en el que la filosofía se funda como discurso enteramente transmisible y consistente a partir de deshacerse del discurso que adquiere su autoridad desde *otro* lugar (los dioses, las musas o la tradición mítica). Y este paso sólo puede realizarse a través de *despoetizar* la verdad a partir de las matemáticas y el razonamiento lógico. Es por ello que, en la interpretación de Badiou, la expulsión de los poetas de la polis en *República X* resulta crucial.

De acuerdo con Badiou, la calípolis de la *República* representa a la filosofía misma, porque refiere a aquella comunidad política que puede ser evaluada por el pensamiento, es decir, aquella comunidad cuya medida es lo *verdadero* y no la *dóxa* (cfr. C, p. 76). Si Platón decide excluir a los poetas es porque necesita interrumpir la circulación de sentido que caracteriza a la poesía para garantizar la existencia de la filosofía. Para Badiou, la oposición entre matema y poema es más fundamental que aquella con la que suele interpretarse el tratamiento platónico de la poesía, a saber, la oposición entre la *mímesis* y la Idea. Este tratamiento de la poesía en Platón, centrado en la oposición entre poema y *diánoia*, deja de lado la problemática de la *mímesis*, que ha sido clave para la filosofía francesa contemporánea. Si Platón indica que «hay desde antaño una

vieja disputa entre filosofía y poesía» (607b) se debe no tanto al problema de la imitación, sino a la que, en el dominio del pensamiento, enfrenta a la poesía con la *diánoia*. En otras palabras, el poema no se opone a la Idea o a la filosofía en sí, puesto que incluso la poesía será un recurso del pensamiento para Platón: la presencia de metáforas, imágenes y mitos en los diálogos manifiestan que Platón también traiciona su propia exclusión. Pero, de cierto modo, esto se debe a que la filosofía no busca deshacerse de la poesía como producción de verdad, sino como circulación ilimitada del sentido. Los recursos literarios se utilizan, en la filosofía, para presentar aquello que el lenguaje no puede nombrar, pero se emplean a través de una jurisdicción distinta a los principios poéticos y literarios: «el momento en el que la argumentación falla, [la filosofía] imita, en el poder del argumento mismo, esto: que la verdad causa que el conocimiento falle» (C, p. 46). El poema se opone, en cambio, al pensamiento discursivo, que transita de un enunciado a otro a través de un sistema reglado de deducciones sin quedarse fijado en una imagen sensible y que se somete a la ley de la consistencia para demostrar la verdad del enunciado, y cuyo paradigma es la matemática. El poema, en cambio, «no es un transitar normado por reglas, sino una ofrenda, una proposición sin ley» (AP, p. 77).

Desde este punto de vista, el problema que verdaderamente enfrenta Platón es la determinación de si hay o no en el poema *pensamiento*: al tratarse del efecto más singular del lenguaje, que se presta a la interpretación ilimitada, el poema se encuentra en una relación indiscernible con el no-pensamiento. En otras palabras, Platón se encuentra con una poesía que es indiferenciable de la *dóxa*. Y, dado que no puede ser formalizado por el pensamiento dianoético, incluso si contuviera pensamiento o verdad, no sería transmisible ni identificable. La poesía se confunde, entonces, con el flujo interminable de significaciones que caracterizan el no-ser. Esta equivocidad supone que el poema no sea transparente en su verdad y, por tanto, que el filósofo corra el

riesgo de ser engañado por un no-pensamiento, la *dóxa*, lo cual es la función principal de los sofistas:

Podríamos así postular que lo que la poesía es para el sofista, las matemáticas lo son para el filósofo. La oposición entre matema y poema sostendría, dentro de las disciplinas que condicionan a la filosofía, el trabajo incesante de la filosofía por desunirse de su doble discursivo, de aquello que se le asemeja y que, precisamente por esa semejanza, corrompe su acto de pensar: la sofística. El poema, al igual que el sofista, sería un no-pensamiento que se presenta en el poder lingüístico de un pensamiento posible. Interrumpir ese poder sería la función del matema (*AP*, p. 78).

Si el poema es indiferenciable de la experiencia sensible, pues ésta expresa la relación inmediata con el ser, entonces la filosofía no puede comenzar por el simple hecho de que no puede distinguirse la verdad de la falsedad. Así, la exclusión de los poetas es, en realidad, una estrategia para preservar el pensamiento del lenguaje, y mantenerse en guardia contra el engaño sofístico que, como veremos a continuación, busca presentarse como filosofía sin serlo.

1.3 Sofistas antiguos y modernos

En la primera sesión del seminario *Verdad y sujeto*, Badiou resumió los conflictos propios del pensamiento contemporáneo en una sola oposición: «creo que la verdadera figura antagónica a través de la cual se juega hoy la cuestión del pensamiento puede expresarse en la forma de la alternativa: sofística o platonismo» (*S.VS*, L. 1). Esta oposición envuelve, a través de un lenguaje histórico, la disputa entre la ontología del singular y la del universal, entre aquel pensamiento que opta por la diferencia que no se deja someter al principio de lo *uno* y aquel que, siguiendo a Platón, opta por la unidad del ser. No obstante, a partir del *antiplatonismo* del siglo XX, Badiou advirtió que la balanza estaba más inclinada hacia el pensamiento sofístico.

No es extraño que Badiou considere a la sofística como un rival de su propio proyecto. En el mundo intelectual francés de entre los años 70 y 90, el interés

renovado en la ontología antigua vía Heidegger, en la relación del pensamiento con la política tras Auschwitz y en el lenguaje a raíz del giro lingüístico tuvo como efecto una reevaluación de la sofística antigua que acusó a las interpretaciones tradicionales, sobre todo aquella proporcionada por Platón, de haber encubierto su verdadera naturaleza y la reivindicó como un pensamiento que revelaba los límites del pensamiento y del lenguaje. Muchos de quienes realizaron esta reevaluación contribuyeron a la deconstrucción de la metafísica y cuestionaron nociones como las de verdad o *ser*⁴⁵. El problema es que, sin estas nociones, la filosofía resulta inviable para Badiou.

La rehabilitación de la sofística

Barbara Cassin argumenta que la concepción tradicional de la sofística confunde el hecho histórico en el que intervinieron ciertos educadores profesionales en el ámbito político de la Grecia del siglo V a.C. con una tendencia del pensamiento en contra de la cual se constituye la filosofía. Esta confusión no es arbitraria, sino que es una *sutura* realizada a través de los diálogos de Platón para generar un *alter ego* negativo del filósofo que le permita distinguirse de él, y que a la vez le sirve para delimitar a la filosofía misma. En otras palabras, el sofista es una *figura estructuralmente necesaria* para el filósofo precisamente porque se le excluye. La sofística sería, en términos derridianos, una *différance*: un elemento que la filosofía necesita excluir para afirmarse, y que, paradójicamente, la constituye. De ahí que Cassin llame a este dispositivo de diferenciación un *efecto de estructura* de la filosofía, pues, por un lado, el concepto de sofista es un *producto* de la filosofía, no necesariamente fiel al hecho histórico, al mismo tiempo que le sirve a la filosofía para *producir*

⁴⁵ Entre aquellos que llevaron a cabo esta reevaluación podríamos nombrar a Jean-François Lyotard, Michel Foucault y Barbara Cassin; y también el desarrollo de los trabajos antropológicos de Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant y Emmanuel Terray contribuyeron a reevaluar a los sofistas de la antigüedad.

más filosofía⁴⁶. A través de la selección, presumiblemente arbitraria, de sus testimonios, los filósofos antiguos crearon artefactos de exclusión para reducir a la sofística a la nada o, por lo menos, a plantas que hablan (*Met.* 1008b11-12). A través del régimen ontológico y de la teoría aristotélica del significado, el filósofo aniquila el discurso del sofista del ámbito del ser, lo cual «hace inaudible toda una parte del decir»⁴⁷. En otras palabras, la filosofía elimina de la existencia a su otredad, no sólo a través de desacreditarla, sino haciéndola impensable.

Reevaluar la sofística significó, entonces, sacarla del *sinsentido* al que la había sometido la historia de la filosofía, para hacerla pensable e, incluso, para reactivarla en el terreno político. Lyotard, por ejemplo, declaró en 1975 en un seminario dedicado a Nietzsche y los sofistas, que: «nuestro objetivo es precisamente restaurar un tipo de razonamiento, un tipo de vida, y probablemente también un tipo de política, y por tanto también un tipo de tiempo histórico que son sofísticos»⁴⁸. El tipo de razonamiento que Lyotard le atribuye a la sofística es el de *retorsión*, al que Crome acertadamente califica como el *habitus* del sofista, pues no se trata únicamente de una técnica de razonamiento, sino de un estilo de vida que puede incorporar al cuerpo o cualquier medio para hacer efectivas sus artimañas⁴⁹. A través de los *dissoi lógoi* los sofistas se ejercitan en la técnica que les permite vencer a sus oponentes a través de una inversión o *retorsión*, en la cual vuelcan los argumentos del adversario contra ellos mismos⁵⁰. El ejemplo al que Lyotard refiere es el de Corax en la *Retórica*. Hacia el final del segundo libro, Aristóteles discute una

⁴⁶ Cassin, *El efecto sofístico*, 13-14.

⁴⁷ Cassin, *El efecto sofístico*, 18. Parte del argumento de Cassin es que la escasez de nuestros testimonios de los sofistas no es el resultado de la mala fortuna, sino del *efecto de estructura*.

⁴⁸ Lyotard, «La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les Sophistes».

⁴⁹ Crome, *Lyotard and Greek Thought*, 103.

⁵⁰ Lyotard sigue la descripción de Jacqueline de Romilly en *Historia y razón en Tucídides (Histoire et raison chez Thucydide 1967)* al presentar su interpretación de la *retorsión* sofista, en la que no basta la objeción o inversión del argumento contrario, sino que los argumentos más decisivos para vencer en los ἀγῶνες λόγων protagóricos consisten en volcar el argumento del rival contra su propia postura.

falacia de la clase *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* según la cual, por homonimia, se construye un silogismo aparente en el que se afirma una cosa de manera absoluta y luego de manera relativa, por ejemplo, en la dialéctica se afirma que lo que no es *es* (existe), pues aquello que no es *es* aquello que no es (*Ret.* 1402a4-8). Al confundir el sentido existencial con el copulativo del verbo *ser* se llega a conclusiones falsas. Lo mismo sucede, dice Aristóteles, en la retórica cuando se confunde la probabilidad absoluta con una probabilidad condicionada en la que no se expresa la condición. Tal es el caso de los argumentos de Corax, quien, en el caso de que su cliente sea débil, argumentará que no es probable que haya cometido el crimen, dado que es *absolutamente* improbable que una persona de su complexión pueda realizar el crimen en cuestión. No obstante, su astucia sofística aparece cuando, en el caso de que su cliente sea fuerte, argumente que es improbable que haya cometido el crimen precisamente porque, sabiendo que se le imputaría, se abstuvo de realizarlo (cfr. *Ret.* 1402a17-20). En este caso la probabilidad está condicionada por la probabilidad misma, por lo que se trata de una probabilidad *relativa*. Las consecuencias que Lyotard extrae de este caso es que el rechazo de Aristóteles no está justificado debido a que no hay un criterio que indique por qué la probabilidad relativa es menos noble o valiosa que la absoluta: «en estos asuntos, no hay última palabra, ni criterio en sí mismo, ni juez ni amo. Lo relativo, lo singular, puede ser más fuerte que lo absoluto, que lo que pretende ser absoluto»⁵¹. Desde el punto de vista de la sofística, dice Lyotard, no hay absolutos, sino que las cosas y las situaciones siempre son singulares. Los sofistas son aquellos «para quienes las prescripciones están sujetas a discusión, no en el sentido de que dicha discusión conduzca a algo más justo, sino en la medida en que una prescripción no puede fundamentarse»⁵². La verdad y el

⁵¹ Lyotard, «Sur La Force Des Faibles», 5.

⁵² Lyotard, *Just Gaming*, 15.

concepto, nociones con las cuales los filósofos buscan unificar el pensamiento, se sostienen únicamente a partir de axiomas y decisiones arbitrarias, y la reputación de la filosofía, por encima de la sofística, se basa únicamente en su autoridad moral y política⁵³. Lyotard presenta los *dissoi logoi* como una clase de discurso alternativo a la dialéctica de los filósofos, en el que el objetivo no es llegar al convencimiento de las partes mediante el ideal regulatorio de la verdad, sino generar efectos en el auditorio tales que le coloquen a uno como el vencedor frente a un rival. El sofista aprovecha la «herida que atraviesa al lenguaje» para expresar la posibilidad de hacer lo pequeño en grande y lo grande en pequeño (cfr. *Fedro* 267a), y sacar partido en una situación desventajosa.

Para Lyotard, rehabilitar la sofística significa transformar el terreno político: en lugar de un espacio donde los fuertes imponen sus criterios de legitimación, se abre otro en el que el débil, mediante la retorsión, puede reivindicar sus intereses y cuestionar el discurso dominante. Se trata de encontrar en la sofística un modelo de subversión, en donde el engaño y la artimaña sean acciones que intervienen en el espacio político a través del lenguaje y el cuerpo para hacer fuerte al débil⁵⁴. Lyotard, entonces, piensa en los sofistas como una *minoría*, en el sentido contemporáneo del término, que, en su condición de extranjeros y pobres—puesto que si cobran por sus lecciones es porque no tienen tierras ni fabrican barcos—engañan como un acto de resistencia. Es por eso que, en la

⁵³ Lyotard recurre a la paradoja del mentiroso para mostrar que el filósofo basa su verdad en una decisión, el axioma, sin que haya una justificación de su razonamiento. Russell, al intentar solucionar esta paradoja, determinó que una proposición que se refiere a la totalidad de proposiciones no puede ser ella misma parte de la totalidad. Esta regla insta a la lógica a través de asegurar la no contradicción y la consistencia entre proposiciones. Ahora bien, esta regla, para fundamentarse, llevaría a un regreso al infinito; por lo cual, al quedar sin fundamentarse opera como un axioma o una decisión que fija el valor de verdad de una proposición. El cuestionamiento de Lyotard consiste en preguntarse qué hace a esta decisión más valiosa que la decisión del sofista (Lyotard, “Sur La Force Des Faibles” 8).

⁵⁴ Además, esta inversión le permite a Lyotard extender su noción de sofista a los cínicos, quienes utilizan su cuerpo como vehículo para desafiar y retorcer la verdad de los amos, aquellos que «piensan en el cuerpo como una máquina susceptible de ser dominada, y por eso no dudan en instar a su expropiación, en la medida de lo posible, para obtener su servidumbre» (Lyotard, “Sur La Force Des Faibles” 10). El uso vulgar del cuerpo cumpliría con el mismo objetivo de la retorsión sofística: hacer fuertes a los débiles.

inversión de Lyotard, Evatlo, quizá el hijo de un ciudadano ateniense adinerado, no es víctima del engaño de Protágoras, sino sólo un medio a través del cual Protágoras, su profesor, logra subsistir.

Ni Cassin ni Lyotard pretenden reivindicar a los sofistas para identificarlos como genuinos filósofos; su operación es inversa: exponen a la filosofía como una clase de sofística, quizá demasiado efectiva como para que durante siglos haya pasado desapercibida su filiación. No es, por tanto, un intento de difuminar los rígidos límites que Platón estableció entre filosofía y sofística, sino de desmontar los cimientos del discurso filosófico, y revelar los dispositivos retóricos y performativos con los cuales crea la realidad. Por eso es una disputa contra la ontología y una defensa de que el ser es un efecto del decir, en otras palabras, buscan mostrar de que la ontología tradicional es, en esencia, una retórica *sofisticada*. Esta desestabilización de la soberanía de la filosofía sobre el ser podría considerarse, al final, una acto que exige aceptar el carácter heterogéneo de los discursos y la imposibilidad de jerarquizar a unos y excluir a otros.

La reevaluación de la sofística es, para Alain Badiou, un síntoma de la parálisis en la que se encuentra la filosofía y, en última instancia, un renacimiento de la sofística misma, pues, para él, quienes reivindican la sofística antigua *son* ellos mismos sofistas. La sofística no es sólo un movimiento histórico de la Atenas del siglo V, sino una clase de pensamiento peculiar que llega hasta nuestros días. En su planteamiento histórico, la sofística junto con la *sutura* de la filosofía al poema en Nietzsche y Heidegger, emparentadas entre sí por la complicidad entre el *poema* y el *sofisma*, son los dos riesgos más preocupantes para la continuidad de la filosofía. Ambas son casos del *antiplatonismo* del siglo XX, y nadie ha respondido satisfactoriamente, con toda la fuerza necesaria, a estas amenazas.

Podríamos decir que Badiou admite la tesis de Cassin según la cual la sofística pertenece a la estructura de la filosofía. Esto no es, para Badiou, una objeción, sino una descripción del carácter originalmente dialéctico de la filosofía y que es su condición necesaria, por lo que «un filósofo siempre tiene el deber de preguntarse quiénes son los sofistas de su tiempo» (*S.RP*, L. 2). Los sofistas modernos, a los que la filosofía actual debe replicar, son aquellos que niegan la verdad ontológica a causa de la heterogeneidad de los discursos y la variabilidad del lenguaje. Comparten con los sofistas antiguos su amor por las opiniones, su negación de la metafísica y su creencia de que la verdad es sólo un efecto de los juegos del lenguaje. El exponente moderno al que Badiou presta más atención es Wittgenstein, pero también se dirige a Adorno, Lyotard y Lacoue-Labarthe.

¿Qué es un sofista?

Si la filosofía es una clase de sofística, como Lyotard o Cassin defienden, sólo se distingue por la capacidad que ha mostrado a lo largo de la historia para legitimarse a sí frente a otros discursos a través de estabilizar sus propios criterios de validez. Es por ello que el proyecto platónico de Alain Badiou se propone reestablecer un nuevo límite entre el filósofo y el sofista sin caer de nuevo en el *efecto de estructura* que reduce la sofística a la nada. Para ello, Badiou no sólo concede que ambos discursos son indistinguibles entre sí: tanto la filosofía como la sofística comparten su heterogeneidad metódica y argumentativa, sus estrategias retóricas y, sobre todo, sus condiciones históricas; pero, además, Badiou también admite que una condición necesaria para la filosofía es la sofística. Aquello que diferencia a ambos es su *deseo subjetivo*, lo que significa que la diferencia no se encuentra propiamente entre el discurso de la filosofía y el de la sofística, sino en los distintos *deseos* del filósofo y del sofista.

Aristóteles ya había establecido que, dado que el sofista imita al filósofo y aparenta saber, la diferencia entre ambos proviene de su *intención* moral o elección de vida (προαίρεσις τοῦ βίου en *Met.* 1004b 17-27; κατὰ τὴν προαίρεσιν en *Ret.* 1355b17-21). Mientras el sofista aborda los problemas con el propósito de adquirir ganancias, el filósofo lo hace con vistas a la verdad (*Ref. Sof.* 165a20 y 171b27-33). No obstante, Badiou rastrea esta distinción hasta Platón, quien «se preocupa más por definir al filósofo que a la filosofía» (*S.RP*, L. 2). Además, la distinción aristotélica supone una cualificación adicional. Si el sofista y el filósofo no se pueden distinguir más que por su intención, se debe a que el sofista imita el método propiamente filosófico, es decir, la dialéctica, mediante argumento falaces. Este punto es el que llevó a Aubenque a distinguir el enfrentamiento contra los sofistas de Platón del de Aristóteles. Mientras el primero se habría contentado con responderles por medio de mitos y enmascarando los problemas, el segundo habría tratado directamente con las dificultades propuestas por los sofistas, respondiendo de manera más cabal a sus exigencias por medio de argumentos: «Al discurso sólo puede responderse con el discurso y a su coacción sólo con otra de su misma naturaleza»⁵⁵.

Que Platón no estaba tan interesado en responder a los sofistas como Aristóteles es una afirmación incompatible con la interpretación de Badiou. El uso de mitos e imágenes no es, según él, una estrategia para eludir a los sofistas, sino que constituyen el discurso heterogéneo del filósofo y forman parte de su respuesta directa. Si la filosofía no puede unificarse por medio de criterios discursivos, puesto que utiliza cualquier medio para cumplir su propósito, desde la argumentación lógica hasta la metáfora, es porque la verdad adquiere diversas presentaciones. En todo caso, Badiou identifica la sofística como el origen de la filosofía platónica, e interpreta su obra a la luz de esa rivalidad.

⁵⁵ Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 96.

Ya en el seminario *L'Un* de 1983 Badiou estableció como el acto instituyente de la filosofía al parricidio de Parménides en el *Sofista*, al cual le atribuye una causa política: con el surgimiento de la democracia en Atenas, la política se basa en la diversidad de opinión y, con ello, se obstaculiza una política basada en la verdad. Si el sofista era el encargado de formar a los jóvenes en los trucos de la persuasión y en los discursos efectivos que imperan en la democracia, Platón encuentra en ellos a sus adversarios políticos:

Era como si algo acerca del nihilismo sofístico fuera una clase de recordatorio perpetuo para Platón de la improbable vitalidad de la pregunta por la verdad, especialmente en el campo político» (*S.Un*, L. 5).

Para desarmar a los sofistas, Platón debía, antes que nada, definirlos, y según Badiou lo hace especialmente por este motivo político:

Claro maestro de este arte, el sofista es el que entrena y educa al demagogo, al zalamero capaz de poner patas arriba la asamblea. Y Platón, en su concepción de la filosofía, se compromete a derribar esta figura, a criticarla, devaluarla, desacreditarla, batalla ideológica esencial (*S.Parm*, L. 6).

A este motivo se le añade, por su puesto, la ejecución de Sócrates a causa de la democracia. Con el legado eleático, señala Badiou, Platón no estaba en disposición de enfrentarse a los sofistas. Si el discurso de los sofistas presenta lo falso como verdadero, Platón se ve obligado, en contra de Parménides, a admitir una clase de existencia del no ser para responder a los maestros de la apariencia. Para ello requeriría de responder a dos preguntas: la primera es cuál es la esencia del discurso sofista, es decir, cómo es posible presentar lo falso como verdadero. Dado que el sofista de hecho existe, sí es posible presentar lo falso como verdadero; razón por la cual Platón habría desarrollado su teoría de la apariencia o de la *mímesis*. La segunda pregunta, consecuente a la primera, es qué clase de ser posee el no ser, dado que si lo falso es presentable es porque en cierto sentido *es*. El dilema parmenídeo entre el ser y el no ser no permitía responder estas dos preguntas, por lo que era necesario, por un lado, definir al

sofista y, por el otro, hacer una ontología del no ser. El *Sofista* materializa ese esfuerzo platónico a través de presentar a los sofistas y a los eleatas como sus Escila y Caribdis: frente a los primeros debe delimitar el ser del no-ser y frente a los segundos debe criticar su legado como *antipolítico*. Es en este sentido que la sofística es la causa del platonismo y, en última instancia, de toda la filosofía.

Unos años más adelante, en 1989, Alain Badiou dedicó su seminario anual a la *República* de Platón con el propósito de definir la subjetividad del filósofo y diferenciarla de la del sofista. Esta cuestión es central en el debate entre la tesis de la continuidad y la tesis del fin de la filosofía, pues para sostener que la filosofía ha concluido, es necesario antes determinar qué es exactamente lo que ha llegado a su término. A través de su lectura de la *República*, Badiou busca mostrar que la filosofía sigue siendo posible, por lo que su regreso a Platón responde a una estrategia específica: si los principales adversarios del pensamiento contemporáneo pueden caracterizarse como sofistas, entonces habría que replicar el gesto platónico para, al igual que en la Antigüedad, oponerse a ellos y afirmar la viabilidad de la filosofía. Badiou se centra en comentar dos pasajes de la *República*. En el primero, correspondiente al final del Libro V (474b-480a), se distingue al filósofo del sofista mediante su deseo: el primero desea el conocimiento en su totalidad, mientras que el segundo desea la opinión. A partir del segundo pasaje, ubicado al inicio del Libro VI (487b-496e), en donde se examinan las causas de la corrupción del filósofo, Badiou justifica por qué la sofística es una condición de la filosofía o, en otras palabras, por qué el deseo del filósofo incluye el deseo de aniquilar el deseo del sofista.

Sócrates define al filósofo en *República* V a propósito del problema de cómo sería viable una ciudad tal como la ha descrito. Glaucón interrumpe la descripción de Sócrates sobre el modo en que la ciudad tendría que tratar a sus adversarios en la guerra para recordarle la pregunta acerca de si la constitución (ἡ πολιτεία) que han descrito pudiera llegar a existir (471c-d). Una condición

para su existencia sería, responde Sócrates más adelante, que los filósofos ocupen el rol de gobernantes para que el poder político y la filosofía coincidan (συμπίπτω) entre sí (473c-e). Ante la posible controversia que su respuesta pudiera generar, Sócrates prepara su justificación, primero, al definir quiénes son los filósofos. Sócrates explica que, en tanto que el filósofo es alguien que *ama*, el objeto de su amor debe ser total. Dado que el deseoso (ἐπιθυμητικός) de una clase de objetos desea todos los objetos de la clase, y no sólo una especie o parte de ella, el filósofo debe desear su objeto, la sabiduría (σοφία), total y no parcialmente.

Bajo esta primera caracterización, el filósofo es aquel que desea el aprendizaje y la sabiduría (φιλομαθῆ [δὲ] φιλόσοφον) en su totalidad. No obstante, Glaucón cuestiona si esta caracterización no incluiría también a los que aman el conocimiento sensorial, pues de cierto modo para ellos es placentero *ver* y *escuchar* diferentes cosas. Es entonces que Sócrates califica su caracterización: los verdaderos filósofos son aquellos que aman ver *la verdad*, *tês alētheías* (Τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας; 475e). La distinción entre los *philotheámones* y los *philotheámones tês alētheías* gira en torno a la diferencia entre lo múltiple y lo uno. Los primeros disfrutan *ver* la belleza en la multiplicidad de los fenómenos, acciones y cuerpos, mientras que los segundos disfrutan de la belleza en sí misma (ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν ... καθ' αὐτὸ; 476b) y al mismo tiempo son capaces de observarla en la multiplicidad de cosas que participan (μετέχω) de ella. Esta distinción es la base de dos clases de disposición del pensamiento: el conocimiento (γνῶσις; ἐπιστήμη) y la opinión (δόξα). Mientras el conocimiento trata *lo que es* (τὸ ὄν), el objeto de la opinión es aquello que cambia y participa parcialmente del *ser* y del *no-ser*; es decir, la multiplicidad de cosas sensibles. A partir de estas distinciones, Sócrates distingue a dos clases de individuos:

Sócrates: ¿y no diremos que éstos acogen con afecto y aman aquellas cosas de las cuales hay conocimiento y aquéllos las cosas de las que hay opinión? ¿O no nos acordamos de que decíamos que tales hombres aman y contemplan bellos sonidos, colores, etc. pero no toleran que se considere como existente lo Bello en sí?

Glaucón: Sí, lo recordaremos.

Sócrates: ¿Y cometeremos una ofensa si los denominamos «amantes de la opinión» (φιλοδόξους) más bien que «filósofos» (φιλοσόφους)? (479e-480a).

Por un lado, el *deseo* del filósofo se orienta al conocimiento, mientras que el *amante de la opinión* es aquel que *desea* la multiplicidad y es incapaz de ver lo que es siempre idéntico a sí mismo. Badiou generaliza, a partir de esta definición del filósofo, algunos elementos que distinguen a la filosofía de la sofística. Si Platón definió al filósofo a través de su deseo y no a través de su discurso, se debe a que la filosofía y la sofística han de distinguirse por su estructura subjetiva. Ambos tratan con los mismos objetos mediante los mismos conceptos y con la misma laicidad argumentativa, esto es, sustentan sus enunciados a través de su propia claridad y no por medio de la autoridad (cfr. *S.RP* L. 5). Además, el sofista es indistinguible del filósofo porque comparten condiciones históricas:

El discurso de Protágoras, Gorgias y Pródicos, al igual que el discurso del platonismo, presupone la democracia, el teatro, la poesía, las matemáticas y una intensidad mínima de existencia para el individuo particular. Del mismo modo, Wittgenstein, el gran sofista moderno, presupone la era de las revoluciones modernas, el psicoanálisis, la mecánica cuántica y la lógica matemática (*S.RP*, L. 5).

Por ello, Badiou defiende que sólo a partir de su deseo es posible diferenciarlos entre sí. Ahora bien, el deseo del filósofo está marcado por la *alétheia*, la cual es su categoría polar, pues es una categoría singular a la filosofía. Al tratarse de una actividad contemplativa, la filosofía no *produce* verdades, sino que las atestigua e intenta determinar qué hace a una verdad demostrada *verdadera*. Así como, en la descripción de Sócrates, el filósofo no sólo es capaz de observar las cosas bellas, sino también la belleza en sí misma,

ocurre lo mismo en cuanto a la verdad: el filósofo observa *la verdad* en la multiplicidad de las verdades. Esto supone un desdoblamiento de la verdad, («en filosofía la verdad se da al cuadrado» *S.RP*, L. 2), puesto que el filósofo ama ver la verdad en lo que hace verdadero a las verdades. En este sentido, Badiou argumenta que la teoría platónica de las ideas es la organización sistemática de la filosofía como capaz de captar la verdad de la verdad y justifica su concepción de la filosofía como disciplina de segundo orden. Para existir, la filosofía requiere de la multiplicidad, no es independiente a su objeto, y sólo se realiza al *ver lo verdadero de las verdades*; el filósofo se encuentra con la multiplicidad de las verdades y constituye lo uno de la verdad. Si los filósofos son «los que contemplan las cosas en sí, que se encuentran siempre del mismo modo» (479e), Badiou considera la identidad de la idea consigo misma, la eternidad, como una condición necesaria de la filosofía. Después de Hegel, la filosofía emprendió la búsqueda por temporalizar el concepto, pero la tesis de la continuidad depende de tratar la verdad en tanto eterna. Si bien hay verdades históricas, la tarea de la filosofía es examinarlas desde *el punto de vista de lo eterno*, lo que le interesa es interrogarlas en cuanto a su parte de eternidad. Para Badiou, desarticular la temporalización del concepto es una condición para defender la tesis de la continuidad: si hay continuidad, entonces no puede haber verdad que no sea eterna, de lo contrario, no hay verdad en lo absoluto.

Badiou interpreta la descripción de los «amantes de la opinión» (φιλοδόξους) como una referencia a los sofistas. El sofista no es sólo el que tiene opiniones, de las cuales es imposible deshacerse; incluso el filósofo mismo las tiene. Abolir las opiniones sería, dice, una forma de Terror. Pero *amarlas* supone ya una estructuración del deseo que se opone a la subjetividad del filósofo, quien *ama* la verdad y considera que la opinión no es digna de ser amada. Por ello, la distinción entre sofistas y filósofos no es tanto una oposición entre *sophía* y *dóxa* sino entre *philo-sophía* y *philo-dóxa*. El hecho de que los

sofistas amen la opinión implica que *aman* la contradicción y el devenir, y que organizan su amor a través negar la verdad del filósofo, y afirmar e incrementar la multiplicidad ilimitada. En otras palabras, el sofista desea multiplicar las opiniones, y eso lo hace a través del lenguaje.

Una vez establecida la distinción entre el filósofo y el *filodoxo*, Sócrates concluye que el primero es el más apto para gobernar, pues quien desconoce las Ideas se asemeja a un hombre ciego que, privado de la visión del ser, se ve obligado a orientarse únicamente por el devenir y la multiplicidad de las apariencias. A partir de la descripción estructural del deseo del filósofo, Sócrates argumenta que éste es el gobernante más apto no solo por su disposición hacia el conocimiento, sino también por su superioridad moral e intelectual. De ahí que Sócrates enumere las virtudes que necesariamente deben caracterizar al verdadero filósofo a partir de su inclinación afectiva al conocimiento (485c-487a): su amor por el saber lo lleva a un compromiso inquebrantable con la verdad, lo que implica una aversión a la falsedad en todas sus formas. Del mismo modo, su inclinación por los placeres del alma lo distancia de los placeres sensibles, lo que fomenta su templanza. Su deseo de contemplar lo divino y lo absoluto lo convierte en un individuo valiente, al liberarlo del temor a la muerte, y lo aleja de la mezquindad, pues no considera que la vida humana sea el bien supremo. Junto a estas disposiciones morales, Sócrates introduce rasgos intelectuales, como la buena memoria, la agilidad mental y el sentido de proporción, todos ellos indispensables para la correcta aprehensión del orden del ser y, en consecuencia, para el gobierno justo de la ciudad.

En respuesta a los elevados criterios que Sócrates establece para definir al verdadero filósofo, Adimanto interviene con una objeción: si bien el filósofo parece, en la descripción socrática, el más apto para gobernar, la percepción popular sugiere lo contrario. En la opinión común, quienes se dedican a la

filosofía son considerados personajes extraños (ἄλλοκότους) (cuando no abiertamente perversos [παμπονήρους]) o inútiles para la ciudad. Lejos de desestimar esta acusación, Sócrates sorprende al conceder que los críticos tienen razón en su diagnóstico, aunque no en su valoración. Para esclarecer su argumento, recurre a la analogía del barco (488a-489a): en una embarcación donde ni los marineros ni el propietario comprenden la necesidad del arte de la navegación, el piloto verdaderamente instruido será tenido por inútil. En su lugar, los marineros rivalizarán por el control del timón, recurriendo a la persuasión, el engaño e incluso la violencia, mientras que al auténtico piloto lo ridiculizarán como un mero observador de los astros o un charlatán. Sócrates invierte así la acusación de inutilidad: la verdadera ceguera no es la del filósofo, sino la del pueblo, que ignora su propio bien al no reconocer la capacidad del filósofo para gobernar.

En cuanto a la segunda acusación—la supuesta perversidad de los filósofos—Sócrates ofrece una descripción estructural del destino que sufren aquellos dotados para la filosofía, desde su juventud hasta la madurez. Para empezar, son escasos los individuos cuya naturaleza los predispone a la filosofía, es decir, aquellos que poseen las virtudes previamente enumeradas. No obstante, incluso estos pocos son rápidamente corrompidos por la misma excelencia que los distingue. Sus disposiciones—valentía, templanza, magnanimidad—son desviadas hacia los bienes que la ciudad valora: la riqueza, la belleza, la fuerza física o la influencia política. Familiares y conciudadanos instrumentalizan sus talentos en beneficio propio, sin que exista una educación capaz de resistir el elogio y la censura de las masas. En este sentido, Sócrates sostiene que la multitud es aún más peligrosa que los sofistas, pues, además de manipular a través del discurso, recurre a la violencia e, incluso, a la pena de muerte. Paradójicamente, aunque el pueblo desprecia a los sofistas, estos últimos no enseñan más que lo que la multitud ya cree: su educación no es sino

la sistematización de la opinión común, a la que denominan, irónicamente, «sabiduría» (σοφία, 493a). De este modo, los sofistas no representan una ruptura con la educación popular, sino su perfeccionamiento: su oficio consiste en sistematizar aquello que la masa acepta, transformando la complacencia en un arte. En estas condiciones, la posibilidad de que un joven verdaderamente dotado persevere en la filosofía es prácticamente nula.

Badiou lee este pasaje como una respuesta a la pregunta sobre las condiciones en las que es posible seguir siendo filósofo, incluso en el mundo contemporáneo. El carácter estructural de la descripción de Platón da pie a que los obstáculos representados sean también proyectados a nuestra época. Y a la familia y a la patria, Badiou añade un tercer factor que lleva a la corrupción de la naturaleza filosófica de los jóvenes: el trabajo. Ahora bien, el origen de los sofistas, según Sócrates, radica en la usurpación del lugar dejado por los verdaderos filósofos. Una vez que estos últimos han abandonado, individuos de naturaleza inferior se apropian de su reputación y la desfiguran, generando sofismas en lugar de verdadero conocimiento (cfr. 496a). Badiou lee aquí la descripción de la figura del falso maestro, el sofista, aquel que usurpa el puesto del filósofo y quien no sólo contribuye, sino que perfecciona la educación basada en los intereses privados. Dado que se presenta como filósofo y con un objeto de conocimiento al que llama sabiduría, es necesario que cualquier definición de filosofía haga referencia al sofista «con el que ha estado enfrentada en todas las épocas, y no sólo en la Atenas de Pericles» (*S.RP*, L. 5).

Como mencioné, Badiou sigue a Platón en atribuirle al filósofo el amor a la verdad y al sofista el amor por la opinión. Esta diferencia en su deseo condiciona el modo de acercamiento del sofista a los problemas de la filosofía. Si la opinión se diferencia de la verdad en su sujeción de la multiplicidad ilimitada, la sofística será el amor por el significado ilimitado disponible en el lenguaje. Mientras que el objeto de la opinión es lo que es y lo que no es al mismo tiempo,

es decir, el mundo sensible, que está en constante devenir y contradicción, la verdad trata lo que es siempre idéntico. Ahora bien, el *amor a la opinión*, dice Badiou, es un *amor* vinculado necesariamente al lenguaje, por ser éste el que hace posible la multiplicidad ilimitada de significados. Los amantes de la opinión son los sofistas, para quienes sólo hay juegos del lenguaje y que se encargan de elaborar los sistemas de lenguaje para sustentar su *philo-doxa*. El sofista ama la opinión porque su intensidad se refiere específicamente al sentido. La continuidad incesante del sentido es un atributo del lenguaje. Por eso, el sofista, dice Badiou, hace de todo problema del pensamiento un problema del lenguaje, pues sostiene que es omnipresente. A través del lenguaje, el problema no es la verdad, sino la *veracidad*, por lo que Badiou llega a afirmar que, para el sofista, la verdad no existe⁵⁶. Para la filosofía, en cambio, la verdad no es producto del lenguaje, sino de sus condiciones: el arte, la política, la ciencia y el amor. Estas condiciones determinan la verdad, mientras que el lenguaje es solo su instrumento. Como señala Badiou: «filosofar es luchar contra la omnipresencia de la hermenéutica, que produce sentido *ad infinitum*» (*S.RP*, L. 6). La sofística, en cambio, reduce estas condiciones al lenguaje y las somete a los criterios de la veracidad, no de la verdad. Dado que el sofista usurpa el lugar del filósofo, el deseo filosófico implica, necesariamente, la eliminación del sofista; de lo contrario, el filósofo no podría existir.

El desafío entre sofista y filósofo se juega en la seducción de la juventud. El joven, dice Badiou, representa para el pensamiento la figura del indeciso que tanto sofista como filósofo buscarán corromper, es decir, ambos intentarán darle fin a la indecisión del joven. No se trata del joven empírico, sino de una estructura del pensamiento marcada por la suposición de la infinitud de posibilidades. Ahora bien, la corrupción de cada uno es opuesta:

⁵⁶ La diferencia con el escéptico sería que mientras el sofista niega la verdad, el escéptico organiza su pensamiento alrededor de ella y suspende el juicio.

El sofista busca corromper al joven a través de reacomodar el exceso en el lenguaje. A través del juego, el sofista canaliza el exceso en virtuosismo lingüístico. Se trata de un servicio al cuerpo social porque canalizan hacia el virtuosismo lingüístico que preserva la circulación de opiniones, bienes y servicios. Corresponde a la *bildung* en tanto que es una educación orientada a la eficacia (*S.RP*, L. 5).

El filósofo, en cambio, corrompe al joven a través de hacerlo responsable de su irresponsabilidad. Se trata de desarrollar en la juventud la fidelidad a su propia indecisión. Corresponde a la *paideia* porque es una educación orientada hacia evitar la socialización de la irresponsabilidad, y que ésta sea preservada al modo de un descontento con el mundo social. ¿Cómo permanecer irresponsable? Badiou interpreta la explicación de Sócrates sobre cómo, de los que poseen una disposición genuina para la filosofía, apenas unos pocos logran consagrarse a ella, lo cual solo ocurre bajo circunstancias excepcionales: el exilio, el nacimiento en una ciudad pequeña, la enfermedad o, en casos extraordinariamente raros, la intervención de un signo demoníaco, como en el caso del propio Sócrates, como una respuesta a la pregunta de cómo continuar la filosofía o cómo continuar siendo irresponsable. Estas situaciones son, para Badiou, las condiciones de sustracción o fidelidad a la juventud del espíritu filosófico.

Quien podrá seguir siendo filósofo en su edad madura, escapando así a los sofismas generalizados, será aquel que, por condiciones de desviación y de sustracción, se encuentre en condiciones de permanecer fiel a un entusiasmo juvenil, es decir, aquel que, impulsado por una libre irresponsabilidad, haya vislumbrado algo que toca la infinitud de las verdades y que, en la amplitud abstracta de este movimiento, a pesar del círculo finito de los intereses familiares y estatales, hará sin embargo de la filosofía un gobierno posible en la existencia de su duración (*S.RP*, L. 5).

Todas estas situaciones son excéntricas, en tanto que le restan prestigio social al filósofo. El filósofo se *sutras* a la circulación de opiniones y bienes, interrumpe la comunicación, se posiciona en un lugar que no está cubierto por el lenguaje. Badiou lo denomina un *imperativo de cesación*, la interrupción

formal de la circulación continua de referentes a través del lenguaje. Esta cesación hace posible ver *lo supremamente verdadero, alēthēstaton* (484d).

La disposición subjetiva del filósofo le compromete así en una operación de inversión no-natal hacia el esclarecimiento de lo que es en tanto que es, es decir, hacia el esclarecimiento de la cuestión del ser como disposición. La postura subjetiva del filósofo lo expatría de su elemento nativo, que para Platón es la opinión circulante (*S.RP*, L. 6).

Para reactivar la continuidad de la filosofía es necesario, entonces, reactivarla a través de lo que la distingue de su doble, la sofística: la verdad. En el siguiente capítulo examinaré en qué consiste ese procedimiento subjetivo que gira en torno a la verdad y que, por oposición al sofista, permite interrumpir la circulación del sentido por medio de la matemática. Sólo quiero remarcar que la analítica del sofista le permite vincular la sofística con el giro lingüístico. Si el sofista es aquel que hace de todo problema del pensamiento un problema del lenguaje, y si su amor por la opinión se traduce en la producción incesante de sentido, entonces la sofística no es un fenómeno exclusivamente antiguo, sino la estructura misma de una orientación filosófica que reaparece cada vez que se reduce la verdad al juego de significados.

Capítulo 2: Del impasse del *Parménides* al platonismo axiomático

En el Capítulo 1 mostré que, para Badiou, la filosofía se distingue de la sofística por su deseo de verdad y por la operación de sustracción a la opinión. Si la sofística contemporánea se caracteriza por reducir todo problema del pensamiento a un problema del lenguaje, entonces será necesario mostrar que hay al menos un ámbito del pensamiento capaz de sustraerse al lenguaje y enunciar algo sobre el ser. Para Badiou, dicho ámbito es la matemática. Al mostrar que la matemática es capaz de acceder al ser podemos garantizar la continuidad de la filosofía. Esta sustracción, como señalé en la introducción, consiste en una decisión que postula una verdad y extrae sus consecuencias. Para completar el argumento sobre el *gesto platónico* debemos examinar cómo asocia Badiou el pensamiento axiomático a Platón, y el papel que juega la matemática en ese gesto.

Court traité d'ontologie transitoire, Badiou define el platonismo como:

el reconocimiento de la matemática como pensamiento intransitivo respecto de la experiencia sensible y lingüística, como pensamiento que depende de una decisión que da paso a lo indecible y que asume todo lo que es consistente existe (*CT*, p. 87).

Este capítulo tiene como propósito explicar esta definición a partir de tres pasos. En la primera parte (2.1) presento la interpretación de Badiou del *Parménides*

para mostrar cómo la dialéctica del Uno y el múltiple consiste en el impasse constitutivo de toda metafísica y anticipa la solución ontológica que Badiou formaliza a través de la teoría de conjuntos. En la segunda (2.2), examino la crítica de Badiou al aristotelismo matemático para mostrar el vínculo que encuentra entre aristotelismo y sofística contemporánea. En la última (2.3), analizo propiamente los tres grandes rasgos que Badiou le atribuye al platonismo axiomático—intransitividad, decisión ante lo indecible y consistencia como criterio de existencia—a la luz del *Parménides* y de la *República*.

Si la lectura axiomática busca formalizar el gesto platónico para adaptarlo a nuestros tiempos, este capítulo explica en qué consiste esa formalización. Lo que mostraré es que el platonismo badiouano es axiomático, es decir, que reconoce que en Platón hay un procedimiento que va del reconocimiento de un acontecimiento, a la sustracción y a la postulación de un axioma. Veremos que sí recurre a la estrategia sintomática, pues Badiou pretende extraer aquello que Platón hace sin declarar tanto en el *Parménides*, como en la *República*.

2.1 El *Parménides* de Platón y el impasse de la metafísica

Si además de la *República* tuviéramos que señalar aquellos diálogos que orientan el platonismo de Badiou, nos dirigiríamos a la tetralogía que suele considerarse de transición hacia el Platón tardío—*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. Para él, esta serie de diálogos, vinculados entre sí por referencias cruzadas, marcan el origen del gesto platónico, en la medida en que establecen el procedimiento genérico de verdad, es decir, el proceso que va de los acontecimientos al forzamiento de una verdad. Desde el punto de vista subjetivo, esto se presenta como el paso de una fidelidad a Parménides, que es en sí mismo un acontecimiento, hasta su parricidio, en el que comienza propiamente la filosofía de Platón. Me concentraré en el *Parménides*, pues se

trata del texto con el que Badiou comienza la exposición de su propia ontología en *EE*⁵⁷.

El *Parménides* es un diálogo controversial, cuya lectura suele poner en duda las concepciones más tradicionales y dogmáticas de la filosofía platónica. Aunque carecemos de una interpretación sistemática y unitaria del diálogo por parte de Badiou, es posible notar, por sus reiterados comentarios en los años 80, la importancia que le atribuye para la constitución de su propia filosofía. A través de estos comentarios, más bien dispersos y fragmentarios, en los que el *Parménides* cumple distintas funciones, intentaré dar cuenta de su interpretación general del diálogo para mostrar cómo, a través de las estrategias de la lectura axiomática, lo considera una anticipación de su propia ontología.

Este rol clave del *Parménides* debe comprenderse a la luz de la crítica heideggeriana a Platón, cuyo blanco es la Idea, entendida como el aspecto «como lo que *presente*, a la vez da *estabilidad*» (*GA* 65, 208). El platonismo hace, para Heidegger, que lo singular y lo cambiante, que resulta insuficiente para dar cuenta de la esencia de la Idea—que es por necesidad estable y universal—, conforme el ámbito de la apariencia. De acuerdo con Hans-Georg Gadamer, tanto el *Sofista* como el *Parménides* ofrecen claros ejemplos de la parcialidad con la que Heidegger trató a Platón⁵⁸. El segmento del instante, en la segunda parte del *Parménides* (155e-157b), que ha sido objeto de continua disputa desde el neoplatonismo, pues se discute si se trata de una deducción en sí misma o de un corolario de la segunda deducción, es para Gadamer un claro

⁵⁷ Dice Badiou: «La experiencia por la cual la ontología, desde su disposición parmenídea, se convierte en el pórtico de un templo en ruinas, es la siguiente: aquello que se presenta es esencialmente múltiple, aquello que se presenta es esencialmente uno. La reciprocidad de lo uno y del ser es, por cierto, el axioma inaugural del discurso filosófico, excelentemente enunciado por Leibniz: “Aquello que no es un ser, no es un ser”. Pero es también su impasse, en el que los torniquetes del *Parménides* de Platón nos ejercitan en esa singular voluptuosidad de no ver venir jamás el momento de concluir» (*EE*, M. 1)

⁵⁸ Véase Stanley, «Plato».

rechazo a la separación de las ideas de las apariencias, que caracteriza la teoría de las formas que se asocia al platonismo⁵⁹.

Badiou sigue una estrategia similar y encuentra en el *Parménides* la evidencia de que en Platón ya se encuentran los elementos para un proyecto que se sustraiga al uno. En contra de la tradición que ve en el *Parménides* la descripción de un mero ejercicio lógico, Badiou defiende que se trata de un diálogo ontológico. La lógica de su interpretación sugiere que el diálogo tiene una doble función: diagnóstica, al exponer el impasse constitutivo de la dialéctica entre Uno y múltiple, que genera el fracaso onto-teológico; y anticipatoria, al vislumbrar la solución ontológica. Esta doble función permite reconstruir la posición de Badiou como una defensa del platonismo en la medida en que Platón habría intuido, sin llegar a desarrollar, la distinción entre la ontología, que es la matemática, y la filosofía. De este modo, mi interpretación busca resolver la tensión interna del platonismo badiouiano: el hecho de que Badiou pueda ser simultáneamente anti-metafísico y platónico.

Antes de entrar a la interpretación ontológica del diálogo, en la que el carácter aporético de la dialéctica entre el Uno y el múltiple expone el fracaso constitutivo de la metafísica tradicional, y se anticipa la solución ontológica, me detendré en la primera parte del *Parménides*. Badiou comenta algunos de los aspectos más desconcertantes del diálogo a través de lo que he denominado *lectura axiomática*: el prólogo, la función de Zenón y la actitud enigmática de Parménides aparecen aquí como las huellas de que el procedimiento genérico de verdad ya se encuentra presente en Platón. Esto se debe a que Badiou necesita mostrar que dicho procedimiento es una estructura reconocible desde Platón, es

⁵⁹ Véase Gadamer, «Plato's Parmenides and its Influence», 3. Incluso algunos comentaristas recientes han mostrado que el mismo Heidegger identificó el potencial de este argumento, que no se acoplaba a su narrativa metafísica; véase: Jussi Backman, "All of a Sudden: Heidegger and Plato's Parmenides", *Epoché* 11, núm. 2 (2007): 393–408; Michael Thatcher, "Heidegger's Answer to Plato's Parmenides", *Sophia* 63, núm. 2 (2024): 345–61.

decir, leer axiomáticamente a Platón significa mostrar que Platón ya lee axiomáticamente. Esta es una tesis sobre la universalidad del procedimiento de verdad: si las verdades son genéricas y no contingentes, entonces el procedimiento que las produce tiene que ser reconocible en cualquier momento en el que haya habido pensamiento. Por ello, Badiou quiere mostrar cómo en el *Parménides* ya opera la secuencia desde un punto de ruptura, el acontecimiento, hasta una fidelidad subjetiva que declara un axioma.

La puesta en escena del diálogo y el acontecimiento-Parménides

Brisson resumió en tres las preguntas que toda interpretación del *Parménides* debe responder: ¿Cuánto peso debería dársele, tanto histórica como teóricamente, a la puesta en escena del diálogo alrededor de Parménides y Zenón? ¿Cómo debe interpretarse la crítica a las Formas en la primera parte del diálogo? Y ¿cómo se relacionan entre sí las dos partes del diálogo?⁶⁰ Estas tres preguntas representan bien las discusiones contemporáneas en torno al *Parménides*. La primera pregunta atañe sobre todo al prólogo y a la puesta en escena del encuentro entre Parménides, Zenón y Sócrates (126a-130a); la segunda a las objeciones que Parménides alza contra Sócrates (130a-135c); y la tercera concierne sobre todo a una posición sobre el propósito y objeto del diálogo en su totalidad, de tal modo que se explique el vínculo entre la primera y la segunda parte del diálogo.

La primera parte del diálogo inicia con el prólogo, en el que se expone una secuencia de transmisión oral del encuentro entre Parménides, Zenón y Sócrates. Céfalos, el último eslabón de dicha cadena, narra este encuentro a partir de lo que escucharon él y otros filósofos compatriotas suyos, de Clazómenas, en un viaje que hicieron a Atenas con el propósito de enterarse de lo ocurrido en este encuentro (126c). En el ágora, este grupo de forasteros se encontró con

⁶⁰ Brisson, «'Is the World One?', 03.

Adimanto y con Glaucón, los hermanos mayores de Platón, y les solicitaron que los llevaran con su medio hermano, Antifonte, cuyo nombre Céfalos ha olvidado, pero que recuerda el de su padre, Pirilampes. La razón por la cual buscan a Antifonte es porque aquel conoce, de boca de Pitodoro, quien era cercano a Zenón, la conversación entre Parménides, Zenón y Sócrates. Glaucón y Adimanto llevan a los forasteros a Mélite, a la casa de Antifonte, quien se dedica ahora a criar caballos y que, tras su encuentro, accede con cierta reticencia a recordar y a relatar el encuentro en cuestión.

Esta complicada cadena de transmisión no se relaciona directamente con el contenido de la discusión, o por lo menos no de manera evidente, por lo que se ha convertido en un enigma determinar cuál habría sido el propósito de Platón al introducir de este modo al diálogo. Los comentaristas han ofrecido sus propias especulaciones al respecto; algunos sugieren que se trata de un énfasis en la distinción entre la tradición oral y la tradición escrita,⁶¹ otros que esta cadena de transmisión busca enfatizar el carácter ficticio del diálogo.⁶² Horan, por ejemplo, cree que Platón está presentando la amenaza en la que se encuentra la tradición oral en Atenas al momento de su escritura, y que expresa de este modo un mensaje a sus lectores: lo importante que resulta para cualquier buen filósofo tener una comprensión genuina de los argumentos dialécticos.⁶³ Cornford y Scolnicov, por su parte, sugieren que el prólogo busca alejar al lector de la sospecha de que el encuentro entre Parménides y Sócrates haya ocurrido verdaderamente.⁶⁴ El supuesto es que cuanto más elaborado sea el marco de transmisión, más se suspende la incredulidad del lector sobre el contenido narrado. El régimen de transmisión introduce al lector en un contenido ficticio,

⁶¹ Alrivié, «Les prologues du “Théétète” et du “Parménide”»; Horan, «The Introduction to Plato's Parmenides: What Does It Introduce and to Whom?»

⁶² Cornford, *Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*.

⁶³ Horan, «The Introduction to Plato's Parmenides: What Does It Introduce and to Whom?», 254.

⁶⁴ Cornford, *Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, 64.

no para confundir sobre su realidad cronológica, sino para suspender el escepticismo del lector respecto a la viabilidad cronológica del encuentro.

Para Badiou, el prólogo tiene la intención de introducir la certeza en el lector de que esta transmisión es completamente inverosímil, pero la inmersión en la dimensión ficticia no busca eliminar el carácter verdadero de lo narrado; al contrario, «eso lo hace aún más “verdadero”», en la medida en que «algo de una verdad esencial nos es nombrado aquí por este encuentro, que está ahí como un acontecimiento del pensamiento» (*S.Un*, L 5). Al atraer la atención del lector al contenido del encuentro, y no a su ocurrencia histórica, Platón estaría transmitiendo un acontecimiento que, desde el punto de vista de la situación, resulta indiscernible. En este sentido, Platón estaría reconociendo que la figura histórica de Parménides, específicamente su poema, es un acontecimiento. Por lo que, en el prólogo:

se metaforiza la dimensión fundadora de Parménides: en primer lugar, por la distancia, pura y simple, la distancia temporal, la distancia geográfica, la distancia de la transmisión que se escenifica de forma remota—es la primera vez del fundador—; y, en segundo lugar, la dimensión fundadora también se escenifica por el carácter vulnerable de lo que se transmite. Esta transmisión no tiene ninguna de las garantías de la ortodoxia (*S.Parm*, L 5).

Hay, por decirlo así, una paradoja con respecto al acontecimiento-Parménides: para preservarlo se requiere enfatizar la fragilidad de su transmisión. Si la transmisión del encuentro fuera *ortodoxa*, por ejemplo, si el encuentro hubiera sido transcrito desde su realización o si las fuentes fueran más abundantes, Platón estaría introduciendo el acontecimiento-Parménides como un elemento más de la tradición transmitida y recibida de manera canónica, y se trataría de un hecho histórico común y corriente. Al subrayar su fragilidad, Platón preserva lo que Badiou denomina el *carácter de excepción*

del acontecimiento⁶⁵: estamos ante algo que, de haber seguido el orden natural de la situación, llegaría hasta nosotros a través de los canales de transmisión más comunes y corrientes. Con ello, considera que Platón identifica a Parménides como un evento absolutamente singular, que no forma parte de la historia, sino que irrumpe y persiste contra toda probabilidad. Así, la inverosimilitud del acontecimiento preserva el hecho de que el acontecimiento es *imposible* desde la perspectiva del orden establecido.

Después del prólogo, el diálogo continúa con el relato del encuentro: Zenón y Parménides acudieron a las Grandes Panateneas, y el primero aprovechó para presentar una serie de escritos en los que negaba la multiplicidad. Sócrates, al escuchar los argumentos de Zenón, le reprocha que se trate del mismo argumento que el de Parménides, pero que, en vez de afirmar la unidad, niega la multiplicidad (128a-b). Y, en efecto, Zenón reconoce que su obra tiene el propósito de defender la posición de Parménides contra aquellos que lo ridiculizan (128c-d). Sócrates responde al argumento en contra de la multiplicidad de Zenón mediante la teoría de las Formas, y lo refuta mostrándole la distinción entre las formas de lo Uno y de lo múltiple, y las cosas que pueden participar de dos o más formas. Argumenta que las cosas sensibles pueden participar del uno y del múltiple simultáneamente, pero de manera condicionada, en la medida en que es una respecto de otras piedras y múltiple respecto de sus partes.

Zenón ocupa una posición extraña en el diálogo porque, a pesar de ser el discípulo directo de Parménides, queda excluido de la discusión y, de cierto modo, del estatus de eleata. Badiou toma la respuesta de Sócrates como una refutación que deja mal parado a Zenón, pues lo desarma rápidamente, aunque

⁶⁵ El «carácter de excepcionalidad» es la característica según la cual el acontecimiento no encaja con las leyes ordinarias de la situación: «Todo pensamiento, por moverse dentro del elemento de la creación de algo, es una excepción, en un punto, al sistema general de leyes formales de lo que es. No es una excepción global o sistémica, pero es una excepción en un punto» (*S.Plat.*, L. 3).

sea bastante menor en edad que él. Parménides, piensa Badiou, queda encantado de que su discípulo haya sido refutado (*S.Parm*, L. 5). La representación de Zenón, como un discípulo fiel pero modesto y polémico, permite a Badiou distinguir dos modos de relacionarse con el acontecimiento. Llama *fidelidad* a la operación de evaluar cómo encaja un acontecimiento con la situación; a nivel subjetivo, es la disposición de comprometerse con las consecuencias disruptivas de un acontecimiento. Zenón, al formar parte de la segunda generación del eleatismo, incurre en el error de defender a Parménides de manera *dogmática*, al modo de un discípulo celoso, defensor ciego de su maestro y de modo propagandístico. La paradoja de Aquiles y la tortuga ejemplifica bien este aspecto irónico con el que Zenón respondía a los críticos de Parménides, y que una vez estancado en esta serie de argumentos pierde de vista el carácter acontecimental de su maestro. Esta clase de fidelidad tiene el riesgo de volverse ciega a la novedad misma del acontecimiento, pues la convierte en una doctrina fija que defiende de manera ortodoxa. El otro tipo de fidelidad es el que Platón ejercita, en la que es capaz de reconocer a Parménides como un acontecimiento, sin por ello sucumbir ante la tentación de repetirlo dogmáticamente. Permanecer verdaderamente fiel a un acontecimiento no es conservarlo en sí, sino reconocer su elemento transgresor. Por eso, con respecto a Zenón, la postura de Platón es restarle importancia para mostrar su debilidad filosófica y, con ello, regresarle a Parménides el aura y la solemnidad con la que se trata al acontecimiento filosófico; sólo así tendrá sentido el parricidio en el *Sofista*.

Como disposición subjetiva, la fidelidad exige ejercitar la valentía. Sin ella, el sujeto se vería tentado a abandonar el carácter indiscernible del acontecimiento y abrazar la lógica de la situación. El tercer y último momento de la primera parte consiste en una serie de objeciones de Parménides a la teoría de las Formas de Sócrates. La primera objeción consiste en preguntarle si considera que, así como propone Formas sobre lo Uno y lo múltiple, hay

también Formas de las cosas sensibles, incluso de cosas tales como pelo, barro, basura o cualquier cosa despreciable (130c-d). Aquello que revela que Parménides se encuentra en la posición de *sujeto* no es tanto la pregunta, sino la respuesta: una vez que Sócrates dice que le parecería ridículo que hubiera formas de tales cosas (130d), Parménides se lo atribuye a su juventud, puesto que aún no es capaz de sostener una posición sin temer a la opinión (130e).

Este último aspecto muestra que Parménides, al sustraerse a la opinión, ocupa el rol de *maestro de la filosofía* para Sócrates, en la medida en que es capaz de permanecer fiel a un enunciado sin importarle la opinión externa: «La maestría exige aferrarse a la singularidad del enunciado frente a la dictadura de la opinión» (*S.Parm.*, L 5). La fidelidad a lo inverosímil es la capacidad del sujeto de mantenerse fiel a la novedad radical, sin importarle que parezca imposible desde la lógica de la situación establecida; y Sócrates, por su juventud, carece de ella.

Así, ante la falta de madurez de Sócrates, Parménides pide a Sócrates que realice el ejercicio de las hipótesis en 135c. Una vez que Sócrates admite que no ve la salida a las aporías que se le han planteado, Parménides le sugiere que, antes de definir las formas, se ejercite: «esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará» (135d). El modo de proceder de Parménides no es la objeción *per se* a la teoría socrática, sino que, en vez de negar el argumento, señala exactamente ese punto en el que la lógica se bloquea, y donde aparece la inconsistencia del sistema. Será ahí donde Sócrates tenga que postular una hipótesis y derivar todas sus consecuencias.

Estos tres aspectos de la primera parte del *Parménides*—la fragilidad de la transmisión, la crítica a Zenón y la falta de valentía de Sócrates, ante la cual debe buscar una salida a la aporía a través de un ejercicio práctico que implica

derivar las consecuencias de una hipótesis—son interpretados por Badiou a la luz del procedimiento genérico de la verdad: el primero, como la indiscernibilidad de la verdad; el segundo, como referencia a la fidelidad al acontecimiento; y el tercero, como la postulación del axioma. Aunque Platón no tematiza este proceso, lo que quiere mostrar Badiou es que en el *Parménides* ya opera la secuencia que va del punto de ruptura con la situación al axioma, sostenido por un sujeto fiel a la ruptura. Con esta estrategia de lectura, Badiou responde a la pregunta por el significado que ha de dársele a la puesta en escena del diálogo diciendo que su extrañeza es el resultado de un procedimiento que Platón realiza, pero no conceptualiza.

El impasse de la metafísica: la dialéctica del Uno y el múltiple

Las interpretaciones de la segunda parte del *Parménides* se suelen ubicar entre dos extremos, aquellas que lo interpretan como un mero ejercicio dialéctico sin pretensiones filosóficas y aquellas que leen en ella la descripción de la estructura metafísica de una serie de dominios que derivan de un Uno absoluto⁶⁶. Aunque poco probables, estas dos, la interpretación gimnástica y la neoplatónica, revelan una tensión interna al texto, que es oscuro en cuanto a su propósito general, y que reaparece en las discusiones contemporáneas sobre él: ¿se trata de un tratado lógico o de una exploración ontológica de la relación entre las ideas y el mundo sensible? Para Badiou, la segunda parte del *Parménides* es ontológica en la medida en que su objeto es la pregunta por la relación entre el ser y el Uno; para ser más precisos, el *Parménides* tiene que ser leído como un diálogo pre-metafísico, puesto que revela el impasse al que toda metafísica está condenada.

⁶⁶ Para la lectura neoplatónica, Proclo es el caso paradigmático: Proclo, *Commentary on Plato's Parmenides*, trad. Glenn R. Morrow y Dillon John M. (Princeton University Press, 1987); para la lectura lógico-dialéctica, véase: Harold Cherniss, "Parmenides and the Parmenides of Plato", *American Journal of Philology*, 1932.

El *Parménides* es famosamente aporético. Una vez que Parménides ha objetado cada una de las posibles soluciones de Sócrates sobre la teoría de las Formas, le propone, para evitar la aporía, que practique una clase de ejercicio «aparentemente inútil y al que la gente llama vana charlatanería» (135d) para encontrar el camino que conduce a la verdad. Se trata de la transición de la primera a la segunda parte del diálogo, en la que Parménides mismo demuestra cómo ha de ponerse en práctica el ejercicio: se postula una hipótesis, en este caso, «si el Uno es» (*eì hén estin*), y se examinan sus consecuencias; luego se postula la negación de la hipótesis, «si lo Uno no es» (*eì hèn mē èstin*), y se realiza el examen correspondiente. Nos encontramos en la segunda parte un total de ocho o nueve deducciones; las primeras cuatro refieren a la primera hipótesis «si el Uno es», y las segundas cuatro a su negación, «si el Uno no es». La razón por la cual se presentan este número de deducciones es porque Parménides, de cada hipótesis, deduce las consecuencias con respecto a lo uno y con respecto a los otros (*tà álla*). Es difícil determinar cómo el ejercicio en cuestión conduce hacia la verdad, puesto que ninguna de las hipótesis es descrita como la verdadera, por lo cual el diálogo parece no concluir. Al final del diálogo, Parménides sintetiza el carácter aporético del ejercicio:

Afirmémoslo, entonces, y digamos además que, al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí (166c).

El ejercicio dialéctico que propone Parménides en el diálogo, dice Badiou, se acerca más a los *dissoi logoi* sofísticos que a un camino hacia la verdad. En él se defiende una posición y luego su contraria, sin asumir nunca una posición subjetiva de validez con respecto a alguna de las hipótesis. Así se explica por qué en *EE* Badiou asocia la dialéctica del Uno y el Múltiple con la sofística, puesto que el *Parménides* pone en evidencia que este juego interminable no lleva a la verdad, sino que explora, únicamente, posibilidades ontológicas.

Aquellos intentos por resolver el impasse de la filosofía a través de la dialéctica del Uno y el Múltiple derivan en un ejercicio *pseudofilosófico*, al que llama directamente sofístico, aquel en el «que la filosofía nace y desaparece, Fénix de su consumación sofística» (*EE* 33).

En referencia al poema de Parménides, Heidegger había dicho que en él se contenían bibliotecas enteras de filosofía, en cambio, en *EE*, es el *Parménides* el que contiene de cierto modo la historia de la filosofía, puesto que presenta el impasse «en el que los torniquetes del *Parménides* de Platón nos ejercitan en esa singular voluptuosidad de no ver venir jamás el momento de concluir» (*EE*, M. 1). La aporía del *Parménides* es el caso ejemplar del impasse de la historia de la metafísica, según el cual: si el Uno es, entonces el múltiple no puede ser, pero negar la multiplicidad supone rechazar cualquier vía de acceso al ser, dado que el ser se nos presenta de manera múltiple; si admitimos que la presentación sí nos da acceso al ser, entonces lo múltiple es y el uno no. Pero esta conclusión parece igualmente absurda, porque si podemos hablar coherentemente de *presentación* es precisamente porque lo múltiple se deja contar por uno. Este razonamiento puede continuarse indefinidamente sin encontrar salida: la metafísica queda atrapada en una dialéctica sin resolución entre el uno y lo múltiple. A pesar de la advertencia que incluye el *Parménides*, a saber, que la dialéctica del Uno y el múltiple conduce a un impasse, la metafísica ha intentado resolverla sin ningún éxito. Badiou, al adoptar el proyecto de destituir la metafísica, rechaza cualquier esfuerzo que suponga una correspondencia entre el ser y el uno.

La dialéctica entre el uno y el múltiple es la formulación badiouana de la tentación ontoteológica de Heidegger. El error de confundir el ser con el ente, al que Heidegger llamó la tentación ontoteológica, y el olvido de la diferencia ontológica hacen que en vez de pensar el ser como tal, como el horizonte de comprensión que hace posible la aparición de los entes, se objective al ser en un

ente supremo y se convierta en pura presencia. En la metafísica, el ser del ente se vuelve lo más general y lo más fundamental, debido a que esta operación de reducción conlleva necesariamente una operación de unificación. El ser se reduce al *quidditas* o a la esencia del ente, aquello que hace que algo sea lo que es, pero esta cualidad, determinada, supone también su unificación: la Idea de Justicia hace que la justicia sea justa, pero además unifica bajo una determinación inteligible a todo lo que participa de la Justicia. Así, el ser se reduce a lo más común y general (lo que comparten los entes), y a lo más fundamental (si el Uno es aquello que comparten todos los entes, entonces debe ser también el fundamento o principio del cual derivan). De esta manera, lo más vacío y general es, a su vez, lo más pleno. Al convertir el ser en un ente supremo, la metafísica pierde de vista la verdadera cuestión del ser y cae en el «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*). Este olvido conduce a una comprensión técnica y calculadora del mundo, donde todo se reduce a objetos manipulables, y se pierde así la dimensión más originaria del ser como acontecimiento y apertura.

La estrategia de Badiou no consiste en rechazar el uno para desprenderse de la infinitud con la que se interpreta la trascendencia del primer principio. Esa estrategia ha sido la asumida por Heidegger y por la hermenéutica: «de esta sutura [entre el uno y el infinito] se alimenta, en el instante mismo en que es abandonada toda trascendencia, el rastro intrasubjetivo superviviente que nos acerca a los temas emparejados del desamparo, del “ser-hacia-la-muerte”, del horror a lo real y a la finitud» (*CT*, p. 21) El proyecto ontológico de Badiou aspira a mostrar que entre el Uno y el infinito no hay un vínculo esencial y, gracias a esa desutura, mostrar que es posible una ontología de la multiplicidad pura, realizada por la teoría de conjuntos: «Por lo que respecta a la filosofía, la tarea consiste en acabar con el motivo de la finitud y su cortejo hermenéutico. El punto clave estriba sin duda en arrancar al infinito de su milenaria colusión con el uno, restituyéndolo, como nos sugiere la matemática

desde Cantor, a la banalidad del ser-múltiple» (CT, p. 21). Esta estrategia abre la posibilidad de mantener una ontología abierta al absoluto, sin recaer en la metafísica de la presencia.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la posición de Badiou tiene una ventaja. Heidegger redujo la historia de la filosofía a la metafísica, la cual, al incluir de modo absoluto la tentación ontoteológica, debe ser destruida. Badiou, en cambio, piensa que, si bien esa tendencia está presente en el seno de la metafísica como la potencia normativa de lo uno, hay una tendencia opuesta que «jamás se ha plegado a la coerción histórica de la onto-teología» (CT, p. 27), a la que llama la *potencia no razonadora de lo uno*. ¿Cuál es esa tendencia? La matemática, que como vimos, posee un origen tan griego y parmenídeo como la ontología misma. Para Badiou, la presencia matemática en la filosofía, en Platón, Descartes, Husserl, debe interpretarse como:

una condición singular: la que expone a la filosofía a la prueba de una vía distinta a la de la subyugación del ser por la potencia de lo uno. La filosofía es por tanto, desde siempre, y según su condición matemática, el escenario de un intento disparatado, o escindido. Es cierto que expone la categoría de verdad a la potencia unificadora y metafísica de lo uno. Es cierto también que a su vez expone a esa potencia a la defección sustractiva de la matemática. Por tanto, toda filosofía singular es menos una realización del destino metafísico que un intento, sujeto a la condición matemática, de sustraerse a él (CT, p. 35).

La ventaja de la postura badiouana es que la filosofía queda restaurada una vez que no se interpreta como un movimiento del destino del ser hacia el olvido de la diferencia ontológica, sino como una resistencia a la tentación ontoteológica: «La categoría filosófica de verdad resulta simultáneamente de la conjunción entre un carácter normativo heredero del gesto platónico y de la aprehensión de la condición matemática que deshace esa norma» (CT, p. 35) En otras palabras, Badiou se resiste a la unilateralidad con la que Heidegger interpretó a Platón, y ve en el platonismo el surgimiento de ambas tendencias y la elaboración de su filosofía sobre esa tensión:

Se trata, además, de algo que se cumple en el propio Platón: el progresivo incremento de la pluralidad, o de lo mixto, que se observa en las ideas supremas, tal como se expone en el *Sofista* o en el *Filebo*, al igual que el acorralamiento en un callejón sin salida de la cuestión de lo uno que se hace patente en el *Parménides*, muestran que la opción entre definición y axioma, entre principio y decisión, entre unificación y diseminación, sigue siendo indecisa y móvil (CT, p. 35)

Para regresar a mi pregunta inicial—¿por qué llamar al *Parménides* como un diálogo ontológico si, en realidad, sólo muestra el impasse al que está destinada la ontología?—, debemos admitir que el *Parménides* es un diálogo ontológico en la medida en que apunta a una verdad ontológica, que Platón no logró pensar, pero sí intuir. De aquí el comentario que Badiou hizo en *S.Un*, que condensa el estatuto paradójico del diálogo:

Yo, por mi parte, pienso que para Platón el propósito del *Parménides* es mostrar que no hay acceso conceptual a la pregunta del Uno y el múltiple, no hay acceso a través de una pregunta filosóficamente tematizable. Mi tesis es que en el *Parménides*, precisamente porque tiene la apariencia de un ejercicio completo, no es posible verdaderamente presentar una dialéctica viva y real del Uno y el múltiple. Sin duda, esta dialéctica estructura todo el pensamiento, pero no puede tematizarse en un ejercicio formalizado. La cuestión del Uno es, en consecuencia, el impasse del diálogo. La dialéctica del Uno y lo múltiple tiene lugar en los movimientos reales del pensamiento, pero no es algo que pueda convertirse en un ejercicio académico concluyente. Para la filosofía, esta cuestión ocupa una posición trascendente: constituye el campo de la investigación filosófica, pero no es un tema que pueda aislarse o especificarse. No hay filosofía si no se aborda esta cuestión y, sin embargo, no puede aislarse conceptualmente sin salir de la filosofía y entrar así en un marco sofístico. Esto explica por qué Platón se acerca tanto a la sofística en este diálogo y culpa de esta proximidad no a su portavoz, Sócrates, sino al viejo Parménides, que no puede hacer nada al respecto (*S.Un*, L 9).

En *EE*, Badiou busca sustraerse a esta dialéctica, y encontrar el punto de pase, lo cual sólo es viable por medio de asumir la posición subjetiva de validez de una de las hipótesis, a saber, que lo uno no es. Esto supone la realización de la decisión ontológica: intervenir la dialéctica del Uno y el múltiple con un axioma. ¿En qué sentido *el uno no es*? Badiou distingue entre dos sentidos del

uno: su existencia en un punto específico y localizado, y su reciprocidad con el ser. El axioma niega el segundo sentido y, sobre el primero, admite su existencia únicamente como una *operación* o principio de *estructuración*, por lo cual lo denomina cuenta-por-uno. «Todo se juega en el terreno de la separación entre la suposición (que es necesario rechazar) de un ser de lo uno y la tesis de su “hay” [...] Lo uno, al ser una operación, no es jamás una presentación» (EE M. 1). El ser no es ni uno, ni propiamente *múltiple*, si por «múltiple» entendemos el resultado operatorio por el cual se cuenta la presentación. Por ello, quizá el mejor modo de denominar al *Parménides* es pre-ontológico. En un sentido, es pre-ontológico en la medida en que manifiesta los límites del tratamiento filosófico del problema del Uno y el Múltiple. Su carácter aporético sería una especie de *demonstración* de que la dialéctica no puede concluir o solucionar este problema, por lo que sienta un precedente directo de *EE*. En otro sentido, es pre-ontológico debido a que explora, por primera vez, las consecuencias de la decisión axiomática de Badiou: que el Uno no es.

La segunda hipótesis del Parménides y la sustracción al Uno

Como mencioné, en el esquema de Badiou, la tentación ontoteológica se puede disponer a través de la dialéctica entre el uno y el múltiple, la cual subyace a cualquier proyecto metafísico. La metafísica intenta resolver esta dialéctica sin éxito debido a que todas las salidas terminan por someter el múltiple a la unidad del pensamiento y, por tanto, en declarar la prioridad del uno; no obstante, el problema de esta dialéctica es constitutivo, puesto que si admitimos la prioridad del uno: o eliminamos el múltiple completamente, como lo demuestra la primera deducción del *Parménides*, o el Uno se encuentra internamente diferenciado, como lo muestra la segunda deducción, pues sólo si posee diferencias internas es posible pensar la dependencia del múltiple al uno, lo cual no resuelve la dialéctica, sino que la desplaza. El múltiple,

aparentemente reductible al uno, reaparece ahora como estructura interna del mismo Uno, reproduciendo el problema original en un nivel más fundamental, y revelando que la prioridad del Uno era una ilusión retrospectiva. En este sentido, todo proyecto ontológico que siga el camino dialéctico enfrenta el impasse del *Parménides*. La solución ontológica supone, entonces, abandonar la dialéctica para entrar al campo de las matemáticas mediante una decisión: el Uno no es.

El *Parménides* es significativo no sólo por evidenciar el impasse al que conduce toda metafísica dialéctica, sino por anticipar las conclusiones que se derivan de la decisión ontológica. Badiou identifica varios síntomas de que Platón está al borde de concluir que el ser es lo múltiple puro, pero su condición precantorianiana le impidió llegar hasta el final de este «sueño especulativo». Dos distintos síntomas se exploran en *S.Un* y *EE*; en el primero, se enfoca en las consecuencias de la deducción cuatro; en el segundo, en las consecuencias de las deducciones siete y ocho.

La tercera deducción (o cuarta, en la numeración de Badiou; 157b6-159b1), examina las consecuencias para los otros (τὰ ἄλλα) de la hipótesis de que «el uno es». Las consecuencias de esta deducción son *positivas*, en la medida en que resulta que los otros pueden ser una totalidad constituida por partes, a la vez que partes constitutivas de una totalidad más amplia; pero también son similares y disímiles, idénticos y diferentes, inmutables y en movimiento. Estas consecuencias que resultan para los otros son muy similares a las que se derivan con respecto al uno en la segunda deducción, por lo que hay una correlación entre ambas deducciones. Al inicio de la tercera deducción, Parménides explica que, para que sean verdaderamente otros, no pueden ser idénticos al uno (οὔτε τὸ ἓν ἐστι); no obstante, señala que, de cierto modo, sí participan de él (ἀλλὰ μετέχει πῃ). Esta distinción entre ser y participar se aplica a la relación entre el todo y la parte; el uno, si es uno, no es ni el todo ni la parte, por lo que los otros,

que conforman el todo y las partes, deben participar, mas no ser, el uno—el todo incluye la propiedad de ser unitario y las partes son unidades que conforman el todo. Para enfatizar la distinción entre ser y participar, entre identidad y atributo, Parménides ofrece, en un pasaje cargado de lenguaje matemático, el experimento mental de sustraer el uno de aquello que conforma el todo y la parte. Esta abstracción tiene el propósito de distinguir entre la unidad que hace de eso otro una totalidad o una parte, y lo otro mismo:

—¿Pero las cosas que participan de lo uno no participarán de él siendo diferentes de él? —¿Cómo no? —Pero las cosas que participan de lo uno son, sin duda, múltiples; pues, si las cosas otras que lo uno no fueran ni uno ni más que uno, no serían nada. —No, en efecto. —Y, puesto que son más que uno las cosas que participan del uno que es parte, así como las que participan del uno que es todo, ¿no es del todo necesario que aquellas cosas mismas que toman parte de lo uno sean una multiplicidad ilimitada? —¿Cómo? —Veámoslo de este modo. ¿No es cierto que no son uno ni participan de lo uno, en el momento en que toman parte de él, las cosas que toman parte de él? —Es evidente. —¿Y no son, pues, multiplicidades, en las que lo uno no está? —Multiplicidades, por cierto. —¿Y qué? Si de esas multiplicidades quisiéramos sustraer mediante el pensamiento aquello más pequeño que nos sea posible, ¿no es necesario que eso que se ha sustraído, si no participa de lo uno, sea multiplicidad y no uno? —Es necesario (158b-c)

En la medida en que participan del uno, los otros se encuentran limitados entre sí, de tal modo que podemos considerarlos una multiplicidad compuesta de unidades, puesto que cada parte y cada totalidad es una unidad. Sin embargo, por sí mismos, sustraídos del uno, esos otros revelan su naturaleza como multiplicidad ilimitada. Esta dualidad es precisamente lo que Badiou presenta en *EE* como la distinción entre una multiplicidad consistente y una inconsistente. Los otros, que no son uno, deben ser, por tanto, una multiplicidad indeterminada o absoluta.

Ahora bien, lo limitado (πεῖρας) es lo que contiene determinación, en el sentido de finitud y es, por tanto, un posible objeto del pensamiento. Lo ilimitado (ἄπειρον), por el contrario, es lo infinito y lo que permanece

impensable: «El *apeiron* es lo irrepresentable, por lo tanto, lo impensable, ya que nada es pensable excepto en términos de su límite, su finitud» (*S.Un*, L. 10). De esta tensión irresoluble surge la aporía de esta deducción: nos vemos conducidos a la paradoja de que el ser, despojado de toda unidad, se revela como el vacío puro, la multiplicidad inconsistente que subyace a toda presentación. Frente a esta aporía, Badiou propone una solución conceptual: el Uno no debe entenderse como una entidad o sustancia, sino que funciona como un operador, es decir, como la potencia misma a través de la cual se cuenta como uno a la multiplicidad. Así, el uno se convierte en el mecanismo por el cual la multiplicidad inconsistente (el ser-vacío) se transforma en multiplicidad consistente (los entes determinados que encontramos en la experiencia).

En *EE*, en la Meditación Dos, Badiou sigue un camino distinto al desarrollado en *S.Un*, en el que el énfasis se encuentra ya no en la deducción tres, sino en las siete y ocho, que desarrollan la hipótesis «el uno no es» desde el punto de vista de los otros. Estas deducciones anticipan las consecuencias de la decisión axiomática de Badiou, al sustraerse al uno como principio ontológico que regula el ser. Las consecuencias son que los otros ya no son *otros* respecto al uno, sino que, al no haber uno, ningún elemento puede establecer una relación estable consigo mismo, porque ni siquiera hay un sí mismo unitario que les provea de identidad. En otras palabras, la otredad deja de ser el criterio de distinción entre elementos, y se convierte en una multiplicidad pura:

Pero lo Otro, lo *heteros*, no puede aquí designar la distancia entre lo uno y los otros-que-lo-uno, ya que lo uno no es. De lo cual resulta que los otros son Otros respecto de ellos mismos. De que lo uno no es se infiere, inevitablemente, que lo otro es Otro que lo otro en tanto múltiple absolutamente puro, diseminación integral de sí» (*EE*, M. 2).

El Otro sin el uno ya no designa la multiplicidad consistente, el conjunto de unidades, sino una multiplicidad ilimitada, *apeiros pléthei*, que para Badiou corresponde al ser en tanto ser, la pura presentación anterior al principio de

estructuración—el uno. En estas deducciones, Platón se encuentra, sin saberlo, con la verdad ontológica, en lo que Badiou denomina «la metáfora de un sueño especulativo» (*EE*, M. 2).

Si lo múltiple ilimitado se trata de un sueño para Platón, es porque no es posible pensarlo; el múltiple ilimitado carece de contenido conceptual. Como en la deducción 3, si intentamos pensar una multiplicidad pura, sin uno, cada vez que pensamos en uno de los elementos que lo componen, por más pequeño que sea, éste se presenta, a su vez, como una multiplicidad ilimitada. Pero si es impensable debe ser porque el principio de estructuración corresponde al pensamiento: «todo pensamiento supone una situación de lo pensable, una estructura, una cuenta-por uno (la idea)» (*EE*, M. 2). En este sentido, el múltiple ilimitado se parece mucho a un sueño, a una imagen inaprehensible.

Precisamente este carácter inaprehensible, casi onírico, lleva a Platón a refutar el múltiple ilimitado en la última deducción: «[los otros] no serán tampoco diversos [*pollá*]. Pues en los entes diversos también habría lo uno [...]. Y lo uno no siendo en los otros, esos otros no serán ni diversos ni uno» (165e-166a). Puesto que la multiplicidad pura es impensable, la conclusión de Parménides es que, si seguimos hasta las últimas consecuencias la hipótesis «lo uno no es», entonces *nada* es y porque es falso que nada sea, significa que debemos abandonar la hipótesis «el uno no es». No obstante, Badiou reinterpreta el significado de *nada* al equivalerlo con el *vacío*:

si lo uno no es, lo que viene a ocupar el sitio de los diversos es el puro nombre del vacío, en tanto que sólo el subsiste como ser. Es preciso pensar entonces que «nada es» es el nombre del vacío y transcribir el enunciado de Platón de la siguiente manera: si lo uno no es, lo que viene a ocupar el sitio de los «diversos» es el puro nombre del vacío, en tanto que sólo el subsiste como ser (*EE*, M. 2).

Lo que Badiou quiere decir es que, si admitimos que *nada* se corresponde al vacío, entonces la última deducción concluye que, si lo uno no es, el vacío sí es. El vacío es el nombre con el que Badiou refiere al múltiple ilimitado.

Basándose en la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel, Badiou identifica el conjunto vacío ($\emptyset$) como aquel múltiple inconsistente del que depende toda presentación ontológica. Dado que el vacío es subconjunto de cualquier conjunto (es decir, $\emptyset \subseteq A$ para todo A), puede considerarse como la marca mínima que está implicada estructuralmente en toda situación, sin formar parte de ella como elemento discernible. Este vacío no se cuenta como uno: está presente, pero no representado; constituye aquello que toda situación presupone, pero no puede contar desde su propia estructura.

El vacío es condición de posibilidad de la consistencia porque, paradójicamente, para que haya elementos diferenciados y discretos—entes—debe haber un punto de inconsistencia que funde la operación de contar. En otras palabras, la cuenta-por-uno, que estructura toda situación como conjunto, necesita apoyarse sobre una multiplicidad ilimitada, la *nada*, carente de propiedades e identidad. Si el ser no puede ser presentado directamente, porque, como a Platón, se nos escapa de las manos como en un sueño, sólo puede ser nombrado, y el vacío es el nombre del ser en cuanto tal, porque es la pura multiplicidad sin forma o cualidad que es, a su vez, la condición de posibilidad de que haya algo en vez de nada.

Badiou llama la atención de un síntoma de que Platón se encuentra con el múltiple ilimitado en la hipótesis «el uno no es» en el hecho de que distingue entre *plethos* y *pollá*. El primero refiere a la multiplicidad ilimitada o en sí, lo que en el *EE* se nombra como «multiplicidad consistente»; mientras que el segundo refiere a la multiplicidad como la suma de unidades o «multiplicidad consistente»: «El “hay” operante de lo uno sólo autoriza que lo diverso (*pollá*) pueda ser; mientras que “antes de su efecto, según el puro no-ser de lo uno, aparece para desaparecer la impresentable multiplicidad, el *plethos*, cuya ilimitación—para un griego, el *apeiros*—designa, en efecto, que aquella no se sostiene en ninguna situación pensable» (*EE*, M. 2). La aporía del *Parménides*

puede ahora redefinirse del siguiente modo: o bien tenemos multiplicidad pura, pero impensable, o bien multiplicidad pensable, pero no pura. Dentro de la lógica platónica no hay salida viable, y sólo «La creación de Cantor ha dado a este «sueño» la firmeza de un pensamiento» (EE, M. 2). En otras palabras, el impasse del diálogo ocurre porque Platón no logra distinguir entre el *ser* del Uno y la operación del uno, no obstante, «esta distancia fue nombrada muchas veces por Platón en su obra. En efecto, es él quien da la llave del concepto de participación» (EE, M. 2).

A pesar de que, en el *Parménides*, Platón no logra distinguir entre el uno en-sí y el uno operatorio, la noción de Idea sí presupone esa distinción a partir de su doble rol. Por un lado, la Idea posee realidad ontológica, existe por sí misma; por el otro, la Idea establece una relación de participación con la multiplicidad sensible. La Idea, en su ser propio, no *es* uno, en sentido ontológico, tal como lo vemos en el *Sofista*, donde Platón no considera el uno entre las ideas supremas—las cuales son: el ser, el movimiento, el reposo, lo mismo y lo otro. Pero tal como lo dejó en claro el *Parménides*, no es posible pensar sin la operación de la cuenta-por-uno. En la medida en que los entes participan de ella, la Idea opera como principio unificador, el «hay uno», por el cual los múltiples se piensan en una unidad: «esos hombres, esos cabellos, esos charcos de barro, no son presentables para el pensamiento sino en la medida en que un efecto de uno adviene a ellos, proveniente del sitio del ser ideal, del lugar de lo inteligible donde existen el Hombre, el Cabello, el Barro» (EE, M. 2). De este modo, el uno no posee ser, sólo es una operación cuya función es hacer pensable el *plethos*, el ser en tanto ser, aunque ello suponga, inevitablemente, su presentación como *pollá*.

2.2 La exclusión aristotélica de la matemática

Platón, como hemos visto, no logra tematizar la distinción entre el Uno ontológico y el uno operatorio, pero la practica a través de la noción de participación. Esa vía que Platón dejó entreabierta, no obstante, es clausurada, de acuerdo con Badiou, por Aristóteles, quien excluye las matemáticas de la investigación sobre el ser. Para comprender esta posición, conviene detenernos en el modo en que Aristóteles trata la matemática.

Uno de los recursos a través del cual se ha comprendido la oposición entre Platón y Aristóteles, especialmente en la modernidad, es a partir de aquellas ciencias que cada uno toma como modelo para su filosofía: mientras el modelo platónico es matemático, el aristotélico es biológico⁶⁷. En *Le Séminaire: L'Infini*, que impartió en 1984-1985, Badiou retomó esta oposición para explicar el alcance de la decisión axiomática. Aunque, como es su costumbre, Badiou deja a relucir su vena platónica contra Aristóteles, al final de desarrollar su versión de la oposición no sólo no se posiciona a favor de ninguno de ambos modelos, sino que cree que esa oposición ha sido disuelta con la reubicación de la ontología a la matemática: «hay una redistribución del campo de lo pensable, dentro del cual la oposición Platón /Aristóteles ya no es relevante como tal» (*S.Inf*, L. 2). Podría parecer extraño que Badiou no abrace, aquí, el modelo matemático, sobre todo si consideramos que tanto él como sus discípulos hablan del *gesto platónico* como aquel movimiento que consiste en matematizar la ontología⁶⁸. Pero la explicación de por qué no se coloca del lado platónico frente

⁶⁷ Véase, por ejemplo, Brunschvicg: «En el Liceo la biología naciente sustituye a la matemática, como disciplina central, de la que proceden las generalizaciones de la filosofía. El papel de la lógica formal será fijar los procesos a los cuales el naturalista recurre frente a los seres vivos» Brunschvicg, *Las etapas de la filosofía matemática*, 98. Y también John Burnet: «Es muy posible que [Aristóteles no comprendiera la teoría de las formas], ya que no era matemático sino biólogo, y sin duda ha habido un muro que separa estos dos puntos de vista hasta nuestros días» Burnet, *Platonism*, 120.

⁶⁸ Por ejemplo, Meillassoux afirma: «For Badiou, the “Platonic gesture” consists in mathematizing and not poetizing being», Meillassoux, «History and Event in Alain Badiou».

a Aristóteles es muy sencilla: Platón mantiene a las matemáticas en la posición de paradigma para la filosofía, cuando éstas son, en realidad, la ontología misma: «Se trata de plantear que, siendo ellas mismas la efectuación ontológica, no pueden servir ni de modelo ni de referente para ninguna doctrina del ser, por la razón de que son esa doctrina» (S.Inf, L. 2). Una vez que se ha relocalizado la ontología en las matemáticas, fuera del terreno filosófico, esta última no puede tener a las matemáticas como paradigma, sino asumir sus propias tareas, entre las cuales se encuentra designar a la teoría de conjuntos como el lugar correcto para pensar el ser en cuanto ser: «La filosofía y las matemáticas son distintas, es una relación “excéntrica”. La filosofía no siente ni fascinación ni repugnancia por las matemáticas. Sólo toma nota de que allí se pronuncia lo pronunciable del ser como ser» (S.Inf, L. 2). Esto supone, sólo en cierto sentido, posicionarse con Aristóteles para expulsar a las matemáticas de la filosofía. A pesar de este pequeño gesto antiplatónico, su desarrollo de esta comparación entre ambos modelos nos brinda un excelente punto de partida para comprender por qué Badiou se declara platonista en cuanto a la naturaleza de los objetos matemáticos, y en especial, un *platonista de lo múltiple*⁶⁹.

Badiou adopta el punto de vista de que las matemáticas no sólo son marginales en el Corpus aristotélico, sino que el modo en que Aristóteles las trata denota el rechazo definitivo del platonismo que le permitió organizar su propia versión de la filosofía. Como mostraré, Badiou atribuye a esta organización dos de los males contemporáneos: por un lado, el desanudamiento entre matemáticas y filosofía tuvo como consecuencia el inicio propiamente dicho de la ontoteología, cuyo culpable no sería Platón, sino Aristóteles; por

⁶⁹ Esta categoría la propuso en *MP* con relación a su ateísmo fundamental: «Dios está realmente muerto, igual que todas las categorías que dependían de él en el orden del pensamiento del ser. Nuestro pase es el de un *platonismo de lo múltiple*» (*MP*, p. 73).

otro lado, la disminución del estatus ontológico de las entidades matemáticas ha sido el preámbulo para la sofística contemporánea.

Aristóteles y las matemáticas

En su organización sistemática de las ciencias, Aristóteles considera a las matemáticas como una ciencia teórica, como lo son también la física y la filosofía primera. A diferencia de esta última, que se ocupa de la totalidad en la medida en que estudia el ente-en-cuanto-ente, la matemática es particular en tanto que estudia una región específica del ser: los entes matemáticos. Por definición, Aristóteles considera que estos son inmóviles; no obstante, no se encuentran ni separados de los entes físicos ni son inmanentes a ellos; más bien, las entidades matemáticas resultan de la abstracción o sustracción (ἐξ ἀφαιρέσεως) de ciertos atributos de los entes físicos. Lo que distingue a la física de las matemáticas es el hecho de que la primera estudia las sustancias naturales en tanto naturales, es decir, en la medida en que son móviles, mientras que el matemático, aunque también estudia las sustancias naturales, prescinde de su movimiento y de sus propiedades cualitativas para concentrarse en sus propiedades cuantitativas—las superficies, los volúmenes, las longitudes y los puntos—y tratarlas de manera separada:

aunque el matemático se ocupa también de estas cosas [entidades naturales], no las considera en tanto que límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto que atributos de tales cuerpos. Por eso también los separan (χωρίζει), pues por el pensamiento se los puede separar (χωριστὰ) del movimiento, lo cual no introduce ninguna diferencia ni conduce a error alguno (*Phys.* II, 2, 193b32-35).

el matemático estudia nociones obtenidas por abstracción (ἀφαιρέσεως) (en efecto, estudia suprimiendo (περιελών) todos los aspectos sensibles, como el peso y la ligereza, la dureza y lo contrario de ésta, y también el calor y el frío, y las demás contrariedades sensibles, mientras que deja solamente lo cuantitativo y lo continuo [...]) (*Met.*, XI, 4, 1061a28-31).

Así pues, la ciencia matemática estudia su objeto como separado e inmóvil, aunque en acto, en las sustancias naturales, no son ni inmóviles ni separables. Esto lo distancia del teólogo, quien también estudia entidades inmóviles, pero no a causa de una sustracción del pensamiento, sino porque su objeto es una sustancia en sí misma, aunque carezca de movimiento. Podríamos decir, como Tomás de Aquino, que se trata de dos clases de separación distintas, mientras las matemáticas estudian entidades separadas *secundum rationem*, la teología lo hace *secundum esse* (cfr. *In Met.*, VI, lect. 1, n. 1163).

Esta operación de aislar aspectos cuantitativos de la sustancia y tratarlos como entidades inmóviles en sí mismos, aunque de suyo no lo sean, no implica que se pierda algo esencial de los objetos o que ello suponga un error inherente a la ciencia, así como «tampoco se yerra si se traza una línea en la tierra y se dice que tiene un pie, aunque no lo tenga» (*Met.* 1070a17-20). Más aún, desde un punto de vista lógico, Aristóteles concede una cierta prioridad a las matemáticas, basada en la naturaleza de su objeto: dado que las matemáticas operan por medio de la abstracción que prescinde del movimiento y de la materia sensible, las cuales suponen un mayor grado de contingencia, las entidades matemáticas son más simples que las sustancias físicas, y por eso su ciencia alcanza una mayor universalidad y exactitud. Sin embargo, esta prioridad se invierte en el plano ontológico, pues la sustancia física constituye una entidad más perfecta, mientras que lo matemático existe únicamente en las sustancias sensibles, no como ser separado (*Met.* 1077a14-20).

La determinación existencial de las matemáticas supone una crítica a las teorías atribuidas a la Academia. Para negar la existencia separada de las entidades matemáticas, Aristóteles recurre, entre otros, al argumento de la multiplicación absurda de entidades (*Met.* 1076b13-36). Este argumento señala que, si hubiera sólidos matemáticos distintos de los que se dan en los sensibles, sería necesario admitir un orden anterior y separado en el que existan las

superficies, las líneas y los puntos que componen esos sólidos, pues «las cosas simples son anteriores a las compuestas» (*Met.* 1076b19). Y, del mismo modo, habría que suponer otro nivel anterior de líneas y puntos del que participarían las superficies separadas, y así sucesivamente. Esto no solo multiplicaría innecesariamente los planos ontológicos (tres tipos de superficies, cuatro de líneas, cinco de puntos), sino que haría imposible determinar de cuál nivel se ocupa la matemática, si aceptamos que su objeto es siempre lo ontológicamente anterior.

Además, el rechazo de Aristóteles a la existencia en acto de las entidades matemáticas se completa con el argumento de que no pueden existir en las entidades físicas. En primer lugar, si admitimos la presencia de entidades matemáticas en los cuerpos sensibles, tenemos el problema de la coextensión espacial. Si las entidades matemáticas poseyeran existencia actual en las físicas, deberían encontrarse inmersas o, por así decirlo, ensimismadas entre sí, lo cual conduce a la imposibilidad física de dos sólidos que ocupan simultáneamente el mismo lugar, lo cual contradice los principios de la extensión y el lugar (*Met.* 998a11-14 y 1076b1-2). En segundo lugar, mientras que las entidades físicas se definen por ser susceptibles al movimiento, las entidades matemáticas poseen, por definición, un carácter inmóvil. Si ambas existieran en un mismo sustrato, las entidades matemáticas deberían moverse, lo cual supondría la pérdida de su estabilidad constitutiva. Y, finalmente, Aristóteles argumenta, en una *reductio*, que si efectivamente un cuerpo sensible contuviera en acto a las entidades matemáticas, entonces la división de dicho cuerpo debería implicar necesariamente la división correlativa de su superficie. Pero una superficie se divide en líneas y las líneas se dividen en puntos. Sin embargo, el punto es indivisible por definición; por lo que, si el punto no puede dividirse, tampoco la línea, ni la superficie, ni el cuerpo (*Met.* 1076b4-12). Se sigue, pues, un absurdo.

A pesar de tratarse de entidades sustraídas de las sustancias naturales, Aristóteles no niega que las entidades matemáticas posean existencia; no obstante, la clase de *ser* que se les puede atribuir es únicamente potencial, puesto que su ser depende de las sustancias naturales. Esto significa que Aristóteles les atribuye un estatuto ontológico menos prioritario que a las sustancias, tanto de las naturales como de las inteligibles, que poseen una existencia actual: «Con que, por tanto, los geómetras discurren acertadamente y razonan acerca de cosas que son, y se trata de algo que es realmente. Pues “lo que es” se dice tal en dos sentidos, lo uno es plenamente actualizado y lo otro es a modo de materia (ὕλικῶς)» (*Met.* 1078a29-31)⁷⁰. Parece, entonces, que la actualización de este ser potencial depende enteramente del matemático, quien trata las entidades matemáticas como entidades en acto. Esta interpretación parece reafirmarse en *De Anima* III, en donde Aristóteles afirma que:

Las llamadas abstracciones las entiende del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo entiende sin abstraer de la materia, pero si se entiende en tanto que concavidad actualmente, entonces se entiende abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando lo entiende, entiende también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella. De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos (*De an.* III 7, 431b14-18).

Las entidades matemáticas no son, entonces, *kath' hautá* (καθ' αὐτά); no son sustancias, ni existen separadas de las entidades físicas, ni son inmanentes a ellas; son propiedades de las sustancias naturales que los matemáticos, al tratar con ellas, separan. Su ser es en potencia, y sólo a través del intelecto, que las abstrae o sustrae de la sustancia natural, se actualiza.

⁷⁰ Los comentaristas se han asombrado de que, aquí, Aristóteles contraste el acto con la «materia». Dada que la materia es el principio de la potencia, la afirmación parece significar que las matemáticas poseen un *ser* potencial en contraste con aquellos entes que existen actualmente Cfr. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, II, 418; Cfr. Annas, *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, 151. Annas, no obstante, cree que la referencia a la materia podría ser un preámbulo al constructivismo matemático, según el cual sólo existen las entidades matemáticas si pueden ser construidas explícitamente. Aristóteles hablaría de materia como si se tratara de un bloque de mármol al que el matemático, como el escultor, da forma.

Esta existencia de segundo orden supone, para Badiou, que las entidades matemáticas descritas por Aristóteles poseen un *pseudo-ser*, puesto que sólo existe en la medida en que el matemático las trata como existentes en acto, cuando no existen sino en potencia. Por esta razón, las denomina *ficciones*, en la medida en que su ser se encuentra únicamente en la mente del matemático, y no tiene *ser* propiamente dicho: la entidad matemática «es una activación ficticia que se produce allí donde se da una carencia de existencia en acto. La objetividad matemática existe en potencia de lo sensible, y allí permanece en la latencia definitiva de su acto» (CT, p. 39).

Y es que, de acuerdo con Aristóteles, los matemáticos no advierten que han separado su objeto de sus instancias físicas, aunque se trata de algo natural que ignoren el estatuto ontológico de su objeto, debido a que no es parte de las ciencias particulares establecer la clase de existencia de su objeto, sino de la filosofía primera. Lo mismo ocurre con las Ideas de los platónicos, quienes las tratan como entidades existentes de modo actual, sin darse cuenta de que han sido separadas por el pensamiento e intentan separar de la materia aquello que sólo puede concebirse junto con ella:

Los que hablan de las Ideas proceden de la misma manera sin darse cuenta, pues separan las entidades naturales, las cuales son sin embargo mucho menos separables que las matemáticas. Se podría aclarar esto si se intentase establecer en cada uno de estos casos las definiciones de las cosas y de sus atributos. Porque lo impar y lo par, lo recto y lo curvo, y también el número, la línea y la figura, pueden definirse sin referencia al movimiento; pero no ocurre así con la carne, el hueso y el hombre: estos casos son similares a cuando se habla de «nariz chata», pero no de «lo curvo» (*Phys.* II, 2, 193b35-194a7)

Aristóteles ataca la concepción que atribuye a los platonistas según la cual las entidades matemáticas no sólo son independientes a las entidades naturales, sino que éstas últimas adquieren su ser de las primeras. La consecuencia de la caracterización aristotélica de las entidades matemáticas como ficciones del

pensamiento es, para Badiou, que las matemáticas no pueden decirnos nada sobre el ser⁷¹.

La crítica de Badiou a Aristóteles

Si las entidades matemáticas son ficciones, éstas permanecen en el ámbito mental y no pueden apuntar hacia la verdad, por lo que su lugar apropiado no sería la ontología, sino la estética. Por ello, Badiou no duda en resaltar el pasaje final de *Metafísica* XIII, 3, en el que Aristóteles afirma que las matemáticas expresan tanto la Bondad como la Belleza. Aunque los matemáticos no las traten como objeto propio, «muestran sus obras y sus razones» (1078a35), es decir, ejemplifican el orden, la proporción y los límites—que son las formas supremas de la Belleza—en sus demostraciones y las utilizan no sólo por razones estéticas, sino como causas. Badiou aprovecha esta alusión al carácter bello de las matemáticas para decir que la regla que guía esta ficción es la búsqueda de belleza y claridad en las relaciones simples que crea. Por eso, no se puede decir que el criterio de la matemática sea la verdad misma, porque la verdad no es algo que se pueda alcanzar mediante una construcción ficticia; la matemática produciría en este caso modelos claros y elegantes bajo criterios estéticos, no verdades absolutas, porque se encuentran sustraídas a cualquier punto de contacto con el ser en sí.

El debate que Badiou alza contra el aristotelismo se explica porque ve en él el preámbulo de la filosofía del lenguaje, que excluye la coextensividad entre pensamiento y ser. Para que las matemáticas puedan ser efectivamente ontología, y Badiou piensa que lo son, deben cumplir la máxima de Parménides, que sean lo mismo pensar y ser. Argumenta que esta relación se cumple de

⁷¹ Esto sólo es parcialmente verdadero: en el Libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles distingue la astronomía de la geometría y la aritmética precisamente porque la primera sí estudia el ser, mientras que las otras dos no (1073b3-7). Ahora bien, la posición que Badiou critica en Aristóteles será análoga a la posición contemporánea que predica que el lenguaje es aquella facultad que activa aquello cuyo ser sólo existe en potencia, por el cual las entidades matemáticas serían el efecto del uso del lenguaje (Cfr. CT 39-40).

hecho en los momentos de crisis de las matemáticas, en los que se revela que no se rigen por reglas estéticas, sino que deben enfrentarse a decisiones ontológicas. Cuando las matemáticas se preguntan si existen números irracionales o conjuntos infinitos actuales, no están construyendo sistemas regidos por el orden y la proporción, sino decidiendo efectivamente qué es lo que existe.

Ahora bien, la localización de las matemáticas como una ciencia particular, desprovista de cualquier derecho sobre la existencia, y la concepción de las entidades matemáticas como ficciones abstraídas *secundum rationem* tiene dos consecuencias fundamentales: por un lado, legitima la posición constructivista, ya no sólo de las matemáticas sino metafísica en general, que niega la verdad fuera del ámbito del lenguaje; por el otro lado, supone propiamente el inicio de la ontoteología.

En un movimiento anti-heideggeriano, Badiou atribuye a Aristóteles, y no a Platón, el origen del olvido de la cuestión del ser. Primero se basa en la literalidad del concepto de ontoteología: en el Libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles muestra que debe haber «una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenece» (1003a20-21); ésta es la más general de todas, precisamente por tratar al ente en cuanto ente. No obstante, en el Libro XII Aristóteles deduce la existencia de un principio eterno, inmutable y perfecto que causa el movimiento sin ser movido por nada externo a sí mismo: «hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto» (1072a25). La instauración de un ser supremo hace de la ontología una teología, y se instituye así definitivamente la metafísica, cuya estructura consiste en responder a la cuestión del ente en cuanto ente por medio de la postulación de un ser supremo. Como Heidegger, Badiou afirma que el paso del libro Gamma, que establece el objeto de la filosofía primera como la investigación de los principios y las causas del ente en cuanto ente al Libro

Lambda, que postula un ser supremo—el Motor Inmóvil, se lleva a cabo por la noción de sustancia (*ousía*). En este paso se encuentra lo que Heidegger consideraba la esencia de la metafísica: aquel discurso que para tratar al ser en cuanto ser recurre a un ser supremo.

Para Aristóteles, que objetiva todo lo que a sus ojos puede objetivarse, todo lo que es, en cuanto que es, es sustancia, hasta el punto, además, de que «sustancia» parece un doble de la palabra «ser», en lugar de aclararla. [...] Aristóteles insiste a menudo en que *eîdos*, *ousía*, *tò tí estin*, *tò tí ên eînai*, no son ideas de las que participan las cosas: son absolutamente inmanentes a ellas. El hecho de ser es siempre un hecho de presencia, no de retirada o separación. Es esta connotación de presencia el resorte secreto del paso al «ser supremo», que es lo supremamente presente, lo supremamente coincidente-con-su-presencia, aquello cuya esencia y existencia son primordialmente idénticas (*S.Inf*, L. 1).

Para hacerle una lectura justa a Badiou conviene precisar sus argumentos: la afirmación de que Aristóteles «objetiva todo lo que a sus ojos puede objetivarse, todo lo que es, en cuanto que es, es sustancia» no supone negar que las cualidades, las cantidades y el resto de categorías posean ser, sino que Aristóteles le concede una primacía ontológica a la *ousía*: los accidentes sólo son en y por una sustancia que los sustente. Por estrategia hermenéutica, Badiou lee «sustancia» casi como un nombre idéntico a «ser». Añade, además, que la *ousía* en ideas de las que participan las cosas, sino que es absolutamente inmanente a ellas, para diferenciarlo del platonismo; la inmanencia significa aquí que la forma se actualiza en la sustancia. Así pues, Badiou identifica en la noción aristotélica de sustancia el ser como presencia, probablemente con referencia a la noción de actualidad (*enérgeia*), aquello que posibilita pasar de la sustancia natural al ser supremo: si el ser se concibe como modalidad de presencia, es decir, como la coincidencia entre el ente y su ser, cabe pensar un ente superior en el que la esencia y la existencia coinciden plenamente, el cual desempeña la función de fundamento absoluto. Ahora bien, en este punto es donde Badiou introduce su propia corrección a la lectura heideggeriana:

Lo que hay que objetar inmediatamente es que el olvido de la cuestión del ser está ligado originariamente a la destitución ontológica de las matemáticas: sólo esta destitución autoriza a la figura sustancial a organizar toda la entrada aristotélica en la cuestión del ser en tanto que ser. En efecto, el carácter asustancial de las matemáticas se opone inmediatamente a la coaparición del ser y de la sustancia. Platón lo vio perfectamente, y es la razón por la que hizo de las matemáticas el preámbulo obligado de la dialéctica, la única puerta de acceso disponible a la Idea de verdad

Para Badiou, el olvido de la cuestión del ser es consecuencia de la concepción aristotélica de la matemática. Lo decisivo no es sólo que Aristóteles piense el ser como presencia en la sustancia, sino que, al hacerlo, margina el único ámbito que podía impedir esa identificación: las matemáticas. La *ousía* se convierte en organizadora del discurso ontológico precisamente porque las matemáticas—por su carácter «asustancial»—son expulsadas del terreno del ser. Si el ser se concibe como presencia, como coincidencia entre el ente y su ser, entonces resulta natural coronar la metafísica con un ente supremo cuya esencia y existencia son idénticas. Pero las matemáticas no son presencia. Un número, una figura geométrica, un sistema axiomático, no están dados en la inmediatez de lo presente; no coinciden con su ser en un acto de actualidad, sino que despliegan una forma de existencia abstracta, separada de la presencia sensible. De ahí que Platón, según Badiou, hiciera de las matemáticas el preámbulo obligado de la dialéctica.

Lo ingenioso de este argumento es que la sustancia no sustituye simplemente a la Idea platónica, sino que se impone gracias a la exclusión previa de las matemáticas. Si Aristóteles hubiese reconocido en las matemáticas un estatuto ontológico, no habría podido reducir el ser a presencia sustancial. Pero, al destituir las, el terreno quedó libre para que la *ousía* absorbiera el sentido del ser. El olvido del ser no radica, pues, únicamente en que se lo confíe a un ente supremo, sino en que se clausura la vía matemática.

Badiou atribuye este giro del platonismo al aristotelismo al modelo biológico de Aristóteles, quien privilegia, por encima del estatuto inteligible de las matemáticas, el movimiento y la composición orgánica de las sustancias naturales. Cuando Aristóteles intentó pensar el ser, lo concibió como inmanente a las entidades naturales, las cuales son sustancias compuestas. Pero cuando demuestra la existencia de las entidades inteligibles *secundum esse*, aquellas carentes de materia—y por tanto de movimiento—no puede evitar preservar su carácter sustancial y, por tanto, el carácter presente de las sustancias naturales se le atribuye también a las sustancias inmateriales *secundum esse*.

En CT, Badiou atribuye al aristotelismo aquellas características que, para él, definen la sofística contemporánea:

La cuestión es pues la siguiente: por lo que hace a la matemática como pensamiento, ¿estamos condenados a una versión lingüística del aristotelismo? No es esa mi convicción. La exhortación de la matemática contemporánea me parece más bien la de volver a poner en pie al platonismo, y, sobre todo, la de hacer comprender su verdadero impulso, completamente oculto por la exégesis de Aristóteles (CT, p. 41).

La expresión «versión lingüística del aristotelismo» incorpora aquellas posiciones contemporáneas que Badiou considera que son herederas de la sustracción aristotélica de las matemáticas de la ontología, y que reducen las matemáticas a meras arquitecturas o estructuras lógicas sin contenido ontológico real, tal como el constructivismo, que reduce las matemáticas al lenguaje, el formalismo lógico, que concibe las matemáticas como sistemas sin referente ontológico, o a cualquier afirmación del carácter normativo de las matemáticas según la cual no expresan pensamiento alguno. Esta posición desemboca en el relativismo matemático, en el que una construcción matemática sólo es preferible a otra por convención o *gusto*, sin evaluar el poder que cada una tiene para acceder al ser mismo.

Al despojar a las matemáticas de la ontología, por considerarlas abstracciones *secundum rationem* y no realidades *secundum esse*, el aristotelismo postula que las entidades matemáticas son un discurso sobre formas sin referente propio. Esa es, argumenta Badiou, la operación que le permite a la sofística renunciar a la ontología y replegarse sobre las formas internas del lenguaje. Pues si las matemáticas no tienen objeto ontológico, entonces son un lenguaje formal que se ocupa de sus propias construcciones; pero si sólo son lenguaje, entonces los sofistas argumentan que lo que vale para las matemáticas vale para todo discurso con pretensiones de verdad, a saber, que no hay acceso al ser porque todo pensamiento está mediado por sus propias reglas lingüísticas. El sofista, en otras palabras, generaliza la proposición del formalista matemático, y afirma que si ni siquiera las matemáticas pueden decir algo sobre el ser, entonces ningún discurso puede. De ahí que trace una relación histórica entre el aristotelismo y la sofística contemporánea: una vez que Aristóteles despojó a las matemáticas de su vocación ontológica, el camino al relativismo lingüístico quedó abierto. Por ello, Badiou recurre al platonismo matemático para afirmar que, si las matemáticas son la ontología misma, si los matemáticos, cuando trabajan en teoría de conjuntos, se encuentran pensando el ser, entonces hay al menos un discurso que no está atrapado en el lenguaje.

La reevaluación de Badiou de la lógica aristotélica

Una vez mostrada la crítica de Badiou al estatus ontológico que Aristóteles atribuye a las matemáticas, me detendré brevemente en la cuestión de la lógica. En *S.Inf*, Badiou considera que el peso que Aristóteles le otorga a la demostración lógica no sólo no contradice su postura respecto a las matemáticas, sino que es una consecuencia de su rechazo al paradigma matemático de Platón. La demostración no es, para Badiou, otra cosa que la operación que le permite transitar de la intuición sensible de la sustancia natural

a la garantía de existencia de la sustancia inteligible. En estos términos, la demostración sería aquella operación que le permite a Aristóteles excluir la intuición intelectual que suponen las entidades matemáticas y preservar el carácter objetivo de la *phýsis* en el ámbito inteligible, sin perder en ese tránsito la noción de *sustancia*. La lectura de Badiou tiene cierto apoyo textual: en Lambda 6, Aristóteles demuestra, a través de la naturaleza incorruptible de la sustancia, del tiempo y del movimiento, que ha de existir una sustancia suprasensible, inmaterial, eterna y de actualidad pura (1071b3-22); y en Lambda 7 demuestra su necesidad probando que debe haber una causa del movimiento circular y más perfecto, que es ella misma inmóvil (1072a19-b14). Dado que este ascenso de la experiencia sensible hacia lo inteligible ocurre por medio de la demostración, Badiou interpreta la lógica aristotélica como una clase de máquina de ascenso de lo natural a lo inteligible, que le permite prescindir de la intuición intelectual que Platón basaba en la matemática.

La oposición entre demostración e intuición intelectual, no obstante, resulta extraña, si no es que opuesta, al sistema aristotélico, pues la demostración misma descansa, en última instancia, sobre una intuición. Para Aristóteles, la demostración (*ἀπόδειξις*) es aquel silogismo que garantiza el conocimiento científico (*ἐπιστημονικός*), por lo cual, sus premisas deben ser anteriores y más conocidas en sí que la conclusión (*An. Post.* I, 2, 71b17-34). Ahora bien, estas premisas incluyen proposiciones primeras inmediatas que son indemostrables, a las que denomina *tesis* (*θέσις*), entre las cuales se encuentran los axiomas (*ἀξίωμα*), que son aquellas proposiciones que deben aceptarse necesariamente si se quiere adquirir conocimiento científico alguno (71b15-19). Los axiomas aristotélicos son proposiciones universales, evidentes, que valen en todas las ciencias, como el principio de no contradicción o el tercer excluso. Ahora bien, los axiomas o primeros principios son indemostrables, pero no por ello menos conocidos; al contrario, son más conocidos que la conclusión de la

demostración, puesto que se trata de intuiciones infalibles que provienen de aquella facultad que Aristóteles denomina *noûs* (νοῦς):

Además, los primeros principios son más cognoscibles que las demostraciones, y todo conocimiento científico implica razón. Se sigue que no puede haber conocimiento científico de los primeros principios; y puesto que nada puede ser más infalible que el conocimiento científico, excepto la intuición, debe ser la intuición la que aprehenda los primeros principios. Esto es evidente no sólo a partir de las consideraciones anteriores, sino también porque el punto de partida de la demostración no es en sí mismo demostración, y por tanto el punto de partida del conocimiento científico no es en sí mismo conocimiento científico. Así, dado que no poseemos otra facultad infalible además del conocimiento científico, la fuente de donde tal conocimiento arranca debe ser la intuición. De este modo, será la intuición la fuente primaria del conocimiento científico que aprehende los primeros principios, mientras que el conocimiento científico en su conjunto se relaciona de manera semejante con el conjunto de los hechos (100b9-17).

Si la demostración aristotélica descansa sobre una intuición de los primeros principios, la oposición entre demostración e intuición, con la que Badiou busca caracterizar la oposición entre Platón y Aristóteles, es, al menos, una simplificación. Aristóteles no sustituye la intuición por la demostración, aunque sí rechaza que sea una intuición de naturaleza matemática.

Badiou deja de tratar la tensión entre demostración e intuición como una oposición en obras posteriores. En *CT*, por ejemplo, pretende recuperar la lógica formal del registro lingüístico en el que la filosofía analítica la ha localizado. Por ello, establece una distinción entre la lógica, entendida como una matemática de los posibles, y la matemática, entendida como la ontología en acto. Entre ambas no hay ni identidad ni subordinación, sino que la segunda prescribe la primera, pues lo que quiere Badiou es una disciplina que le permita pensar la lógica inmanente a cualquier universo ontológico que sea prescrito por una decisión axiomática, que se practica como necesaria, aunque sea efecto de la decisión misma. Esta investigación en torno al lugar de la lógica respecto a la matemática también significó una mayor atención al papel de la lógica

aristotélica en *Metafísica* y, en última instancia, lo obligó a equilibrar su crítica general a Aristóteles. A partir de una relectura del Libro Gamma, donde Aristóteles asume la existencia de una ciencia del ser en tanto ser y le asigna el estudio de los primeros principios, Badiou reconoce que Aristóteles fue el primero en identificar que la ontología prescribe la lógica: la ciencia del ser en tanto ser es la que establece cuáles serán los principios y las reglas que debe seguir el discurso para alcanzar su fin.

La razón por la cual la ontología prescribe la lógica, de acuerdo con Badiou, es que para estudiar el ser debemos, primero, determinar qué entendemos por «ser», pues éste no se presenta como un objeto dado único y conocido que podamos asumir como el propio de la ontología. El punto de partida es la tesis aristotélica según la cual «La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa (πρὸς ἓν) y una sola naturaleza» (*Met.* IV, 2, 1003a33-35). Badiou interpreta el *pròs hén* de manera literal, «en dirección al uno», para indicar que ésta es, precisamente, la naturaleza de la lógica: la organización de la equivocidad del ser hacia su univocidad ontológica, el tránsito de la multiplicidad de sentido hacia la unidad. Dado que el ser no se le presenta al pensamiento de manera unívoca, debemos obtener dicha univocidad del lado del discurso, a partir de principios universales y unívocos que constituyan, por así decirlo, el elemento único del ser. Si preservamos la distinción tomista, la univocidad sería *secundum rationem* y no *secundum esse*. La ontología prescribe la lógica quiere decir, entonces, que es la motivación de la primera la que dispone y condiciona la orientación y las reglas de la segunda, en otras palabras, la razón de ser de la lógica es la ontología. Esta prescripción, que Badiou retoma para sus propios fines, supone una evaluación positiva de Aristóteles:

Queda por tanto garantizado que, para nosotros, Aristóteles dispone la lógica como mediación obligada de la ontología. A todo aquel que declare la existencia

de una ciencia del ser en tanto que ser se le exigirá que dé razón de los axiomas formales de todo discurso transmisible. Convengamos en decir que, para Aristóteles, la ontología prescribe la lógica (*CT*, p. 157).

No obstante, esta prescripción aristotélica no supone una reevaluación de la filosofía aristotélica de las matemáticas. Al contrario, al elegir como punto de partida de la ontología la equivocidad inmediata del ser, Aristóteles garantiza que las matemáticas, cuya forma es unívoca, se mantengan al margen: «del hecho de que la ontología hunda sus raíces en la equivocidad, resulta inmediatamente que la lógica queda prescrita como ciencia formal de los principios del razonamiento consistente, y que la univocidad matemática no es más que una estética rigurosa. Ese es el nudo aristotélico de la ontología, de la lógica y de la matemática» (*CT*, p. 158). Desde la perspectiva platónica que adopta Badiou, el carácter puramente formal de la lógica aristotélica es lo que la limita, pues al carecer de determinación ontológica, su tarea consiste únicamente en mediar entre significados. La lógica solo alcanza verdadera dignidad ontológica en la medida en que logra matematizarse; este será el objetivo central de *Logiques des mondes*, donde Badiou atribuye a cada mundo—es decir, lo que en *EE* era la «situación»— una lógica inmanente, formalizada matemáticamente mediante la teoría de categorías.

En conclusión, la reevaluación de Aristóteles que Badiou emprende en *CT* no deshace la oposición fundamental entre el modelo platónico y el aristotélico, pero sí la precisa en tanto que rescata de Aristóteles la estructura de la prescripción —la ontología manda sobre la lógica—, pero no su contenido, pues donde Aristóteles coloca la equivocidad del ser y la mediación lógica, Badiou coloca la univocidad matemática y la decisión axiomática.

2.3 El platonismo axiomático

Una vez examinada la crítica al aristotelismo matemático y la reevaluación parcial de la lógica aristotélica, mostraré ahora en qué sentido se declara Badiou, en el contexto de la matemática, como platónico. En *CT*, Badiou le atribuye tres operaciones a Platón: el reconocimiento de que la matemática es intransitiva a la experiencia sensible y lingüística, la postulación de un axioma en el campo de lo indecible y el supuesto de que la existencia es una consecuencia de la consistencia. Estas tres operaciones son proyectadas por Badiou de manera retrospectiva sobre Platón, al modo de la lectura axiomática, por lo que, en este apartado, describiré estas operaciones y las vincularé tanto a la lectura que hemos hecho sobre el *Parménides*, como a la *República*.

Como mostré en el apartado anterior, la posición aristotélica es que la matemática es una región del conocimiento independiente de la ontología. Dado que para Aristóteles el principio del ser es la sustancia, la matemática no puede decirnos nada sobre el ser, puesto que las entidades matemáticas no son sustancias, sino entidades que se encuentran potencialmente en las sustancias, a las que Badiou denomina *ficciones* del pensamiento. De acuerdo con Badiou, la posición aristotélica justifica tanto la posición de que las entidades matemáticas son puramente formales, que se reducen a una gramática del lenguaje, como a la creencia de que se construyen en la mente del matemático. Ambas creencias se asocian a la sofística, en la medida en que conciben la matemática como un producto del lenguaje, cuyas verdades dependen de la claridad de su sintaxis. En contraposición al aristotelismo, el platonismo prescribe una relación distinta entre matemática y filosofía, que no organiza la matemática como una región específica del conocimiento, sino que la considera una condición necesaria para la filosofía, en la medida en que esta última debe

confrontarse con la matemática para pensar el ser⁷². Es decir, el platonismo sería, en primer lugar, aquella actitud filosófica de reconocer que las verdades matemáticas indican algo sobre el ser y que la filosofía debe informarse sobre ella. Más que preguntarse cuál es el estatuto ontológico de las entidades matemáticas, esta actitud lleva a preguntarse qué significan las verdades matemáticas para la ontología⁷³. Así, esta modalidad de la relación puede describirse como aquella que:

ve en la matemática una aproximación, o pedagogía preliminar, a preguntas que son propiamente filosóficas. Se concibe en las matemáticas una aptitud especial para pensar los «primeros principios» o para el conocimiento del ser y la verdad; una aptitud que se realiza completamente en la filosofía (C, p. 151).

Así pues, Badiou es platónico en la medida en que busca restaurar esta relación, que desde el romanticismo le es ajena a la filosofía. La razón por la cual Badiou culpa al romanticismo, y en especial a Hegel, de este desanudamiento, es porque la temporalización del concepto, la idea de que la verdad sólo puede aprehenderse en el despliegue de su historia, es ajeno al

⁷² En «Mathematics and Philosophy: The Grand Style and the Little Style» de TW, ensayo publicado en inglés de un manuscrito sin publicar en su lengua original, Badiou distingue entre el *gran estilo* y el *pequeño estilo* del tratamiento filosófico de la matemática. Aquí asocia no sólo el formalismo y constructivismos matemáticos a Aristóteles, sino todas las posiciones ontológicas sobre las entidades matemáticas, incluido el platonismo ortodoxo y el relativismo, en la medida en que resuelven la cuestión por medio del *pequeño estilo*. Por *pequeño estilo*, Badiou entiende aquel tratamiento propio de la *filosofía de la matemática*, que busca clasificar y hacer genealogías de los conceptos matemáticos a partir de correlatos filosóficos; se pregunta, por ejemplo, la relación entre el lenguaje y las entidades matemáticas o cómo clasificar cada posición posible respecto de algún problema. En el caso del estatuto ontológico de las entidades matemáticas se distingue entre el platonismo ortodoxo, el nominalismo, el constructivismo y el relativismo, pero esas posiciones sobre la existencia de los objetos matemáticos nunca se vincula con aquello que las matemáticas significan para la ontología. Regionalizar la matemática en una filosofía de la matemática corre el riesgo de perder de vista el carácter informativo y paradigmático que tienen las matemáticas para la filosofía en general (Cf. TW 3-7).

⁷³ Desde el punto de vista del *gran estilo*, la tradición platónica no es exclusiva de Platón, sino que incluye a Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y Lautréamont (Cf. TW 8-14), y excluye a Leibniz y Aristóteles. Para los primeros, la matemática nos informa de verdades ontológicas; para los segundos, por muy importante que consideren a la matemática, ésta no nos revela nada sobre el ser, porque el principio del ser, la sustancia o la mónada, respectivamente, excluye a las entidades matemáticas: «Sabemos bien que la metafísica de Leibniz se “sostiene” por entero en la concepción matemática del continuo, el cálculo de los máximos, etcétera. La matemática es sin duda más importante para la edificación del sistema de Leibniz de lo que es, en último término, para la ontología aporética de Platón. [...] Sin embargo, hay muchas cosas que no son pensamientos y que no obstante importan mucho al pensamiento. En definitiva, tanto para Leibniz como para Aristóteles, la matemática no se halla tejida más que por relaciones, si no ficticias, sí al menos pura mente ideales. La matemática nos da las convenciones de lo inteligible virtual. Deriva del arte del cálculo. Este arte se basa en la razón, pero no es una huella pensante del ser» (CT, p. 98).

carácter intemporal de la verdad matemática, y se asocia, en cambio, a la riqueza imaginativa del poema⁷⁴.

Como ya he dicho, el proyecto filosófico de Badiou comparte con Heidegger la intención de evitar la tentación ontoteológica; sin embargo, considera que la solución heideggeriana, que consiste en esperar un acontecimiento salvífico, termina por reinstaurar la teología, pues nos obliga a esperar el retorno de la sacralidad de un Dios «[y] ello porque Heidegger, dentro de la tradición alemana, convierte a los dioses griegos en el emblema, o en la figura, del Dios que puede regresar» (CT, p. 19-20). Frente a ello, sostiene que la única vía para superar la «metafísica de la presencia» es el ateísmo absoluto que acompaña a la matemática, en especial a la teoría de conjuntos, ya que permite pensar la multiplicidad pura sin necesidad de un Uno que le dé consistencia y como aquello que se sustrae a toda presentación.

De ahí que, al nombrar al vacío como el nombre propio del ser, subraye que el ser mismo no se presenta, sino que posibilita toda presentación. Dicho de otro modo, que la matemática es la única candidata para pensar el ser se explica porque es el único conocimiento que hace pensable la sustracción al uno, puesto que gracias a ellas podemos pensar la multiplicidad pura a través de la teoría de conjuntos. En este sentido, el *platonismo* es la filosofía que garantiza una ontología efectiva, pues preserva la noción de verdad y admite el carácter ontológicamente informativo de la matemática. Así, el *platonismo*, dice Badiou, «es una provocación, o una bandera, para enunciar la clausura del gesto romántico, la necesidad que hay de decir nuevamente: “Que nadie entre aquí si

⁷⁴ Según Badiou, el problema de Hegel es que, si bien reconoce que la matemática piensa el infinito, niega su carácter singular y reduce ese infinito a un concepto. Como la filosofía también se apropia de la noción de infinito como tema central, se establece entre ambas un campo de rivalidad. En última instancia, la filosofía puede prescindir de la matemática, puesto que ambas tratarían de lo mismo, pero el verdadero infinito sería el de la filosofía. De ahí que, según Badiou, la filosofía romántica posterior a Hegel haya separado las matemáticas de la filosofía: «Si la filosofía romántica después de Hegel ha desintrincado radicalmente a la matemática de la filosofía es porque ha enunciado que ésta, la filosofía, se ocupaba de la misma cosa que la matemática. El gesto romántico no está fundado sobre una diferenciación, sino sobre una identificación» (C, p. 167)

no es geómetra”, desde el momento en que el no-geómetra está siempre en la escuela de la disyunción romántica y del pathos de la finitud» (C, p. 158).

Aunque sólo la teoría de conjuntos permite, según Badiou, pensar el carácter sustractivo del ser, este rasgo ya había sido advertido por Platón, como vimos antes, en el *Parménides*. Y en la *República*, Platón elige a la matemática como pedagogía para la dialéctica justamente por su ruptura con lo sensible, por mostrar que el ser no se agota en su aparecer. Para Platón:

El punto de partida es la idealidad matemática, no el ser natural, que es desacreditado, rebajado, considerado sin consistencia. Este rebajamiento de lo sensible se hace en beneficio de lo sustractivo de las idealidades matemáticas que, es su virtud, no son objeto de una intuición sensible, y que por tanto no nos presentan nada, lo cual es precisamente su fuerza (*S.Inf*, L. 1).

Esto no significa que, para Badiou, la presentación se reduzca a lo sensible, sino que en Platón lo sensible cumple la función paradigmática de la presentación: es el ámbito donde aparecen los fenómenos y que se evidencia como insuficiente para dar cuenta del ser. Platón intuyó que el único modo de sustraerse a la ilusión del mundo sensible era el pensamiento matemático, capaz de hacernos entrar al dominio inteligible. De ahí que, para Badiou, la Idea del Bien no pueda entenderse como el correlato platónico del Motor Inmóvil aristotélico, puesto que se sitúa más allá de las Ideas, en una relación de exceso con el ser (*Rep.* 505b5-507a6). En este sentido, el papel del Bien no es fundar o dar consistencia a la presentación, tampoco es la sustancia última; al contrario, roza lo indeterminado y el vacío que Badiou identifica con el ser⁷⁵.

República VI y VII

Para mostrar más claramente cuál es la relación que prescribe Badiou entre matemática y filosofía, y cuál es la naturaleza de la matemática, a la que toma

⁷⁵ Si bien en Platón hay una presencia divina, Badiou cree que la experiencia mística que sustenta el platonismo, a causa de que la intuición intelectual nos da acceso al ser, no remite necesariamente al ser ni a la presencia, sino que puede entenderse como experiencia de la nada y del vacío (Véase *S.Inf*, L. 1).

por ontología, hay que detenernos en uno de los textos que tiene por canónicos: *República* VI y VII. En *República* VI, tras retomar la discusión sobre el modo en que se elegirán a los guardianes de la ciudad y cómo deberá formárseles, Sócrates menciona que deben recibir una instrucción en el estudio más elevado de todos, aquel sobre la Idea del Bien. Aunque evita definir el Bien directamente, Sócrates ofrece una analogía en la que explica que el sol es a la vista y a lo que se ve lo que el Bien es a la inteligencia y a lo que se entiende. Para explicar cómo es posible conocer esta Idea, y pasar de la opinión hasta el conocimiento del Bien, plantea la imagen de la línea dividida. La línea, dividida en dos partes desiguales, representa la división entre el dominio de lo inteligible y el de lo visible; cada sección se divide en la misma proporción desigual, de tal modo que hay cuatro secciones. La primera sección de lo visible representa las imágenes (εἰκόνες)—que consiste en las sombras y los reflejos del mundo sensible—y la segunda, los objetos originales y sensibles que son reflejados en las imágenes—los seres vivos o los artefactos. A la actividad del alma que le corresponde a la primera la denomina conjetura (εἰκασία) y a la que le corresponden los objetos sensibles, creencia (πίστις). En el caso de la parte inteligible de la línea, la primera parte representa la investigación a través de hipótesis y la segunda, la que se remonta a los primeros principios:

en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de hipótesis (ἐξ ὑποθέσεων), marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no hipotético (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), partiendo de una hipótesis, pero sin recurrir a imágenes, a diferencia del otro caso, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas (510b3-9).

Platón se refiere, en primer lugar, a las ciencias matemáticas, que empiezan sus demostraciones a través de hipótesis, sin investigarlas o demostrarlas, tratándolas como si fueran evidentes en sí mismas. Aunque utilizan imágenes para desarrollar sus investigaciones, como figuras geométricas en la arena, sus

demostraciones no son sobre *este cuadrado* dibujado, sino sobre el cuadrado en sí mismo: «Las mismas cosas que ellos fabrican y dibujan—de las cuales las sombras y los reflejos en el agua son imágenes—, las emplean ahora, a su vez, como imágenes al intentar contemplar aquellas otras realidades que no pueden verse sino mediante el pensamiento» (510e1-511a1). A la actividad del pensamiento que realiza esta operación la denomina *diánoia* (διάνοια). La segunda sección, en cambio, describe la actividad de la dialéctica (διαλέγεσθαι), que a pesar de que parte de hipótesis, no las trata como primeros principios, sino como eslabones que le permiten llegar al primer principio de todos y, una vez alcanzado éste, retrocede hacia las conclusiones por medio de las Ideas, sin la necesidad de utilizar imágenes. La actividad del alma que le corresponde aquí es la *nóesis* (νόησις).

A la hora de determinar en qué consistirá el plan de estudios que permitirá a los futuros guardianes elevarse hacia la Idea del Bien, Sócrates plantea que los estudios introductorios deben cumplir como condición, además de servir como preámbulo para el conocimiento del ser, ser útiles para aquella labor en la que deberán ser excelentes para gobernar la ciudad: la guerra. La primera materia elegida para este plan es la aritmética, puesto que todas las artes y saberes presuponen el conocimiento del número y el cálculo, incluida la guerra, y ésta, bien desarrollada, incita a la intelección. Los números poseen la cualidad de que, en el dominio sensible, se perciben tanto en su unidad como en una multiplicidad; esta aprehensión de contrarios lleva al alma a preguntarse por la naturaleza real del número y, por tanto, hacia la verdad. El segundo estudio consiste en la geometría, pues a pesar de sus usos prácticos y que su lenguaje está lleno de verbos de acción (elevar al cuadrado, aplicar, etc.), el conocimiento geométrico es sobre lo eterno y no sobre el devenir. Además, como lo recuerda Glaucón, también es útil para las maniobras que se utilizan en la guerra, por ejemplo, a la hora de situar el campamento de guerra, para ocupar una región y

para reunir y ordenar a las tropas. Después de la aritmética y la geometría, los restantes estudios introductorios pertenecen todos a la matemática: el estudio de los sólidos inmóviles, los sólidos en movimiento (astronomía) y las proporciones numéricas de los movimientos sonoros (música). Ninguno de estos estudios se ocupa de las percepciones sensibles, sino de las relaciones inteligibles que las gobiernan.

Una vez concluida la primera parte del curriculum, que está dedicada a la matemática, los futuros guardianes deben formarse en aquella práctica que les permitirá pasar del procedimiento que parte de hipótesis al procedimiento que se eleva de las hipótesis hasta lo incondicionado, a saber, la dialéctica. La razón de por qué la matemática no es el estudio supremo es que, si bien permite aprehender lo que es,

sueñan con lo que es, no pueden verlo estando plenamente despiertos mientras hagan uso de hipótesis que dejan sin examinar y de las cuales no pueden dar razón. En efecto, cuando el primer principio es desconocido, y la conclusión y los pasos intermedios se construyen a partir de lo desconocido, ¿qué mecanismo podría convertir en conocimiento cualquier acuerdo alcanzado en tales casos? [...] Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando las hipótesis, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito (533b7-c5).

Dado su carácter intermedio, Sócrates vuelve a enfatizar en el nombre dado a la matemática, *diánoia* (533d5): ésta es más clara que las creencias, pero más oscura que la *epistēmē*, que es el nombre que ahora le otorga a la facultad de conocer los principios, que se alcanza por medio de la dialéctica. Sin embargo, como en la sección de la línea, tanto la *epistēmē* como la *diánoia* se referían a realidades inteligibles (*noetón*), ambas son ahora denominadas como casos de *nóēsis*. Ahora bien, si el dialéctico es aquel capaz de dar razón del ser de cada cosa, tendrá que dar cuenta también, y especialmente, de la Idea del Bien. Sólo

entonces los guardianes serán aptos para gobernar la ciudad, puesto que han alcanzado el conocimiento supremo.

Para explicar cómo interpreta Badiou estos pasajes partiré de la definición de *platonismo* que ofrece en *CT* y la dividiré en tres partes. Esta definición específica apunta a refutar el concepto técnico de *platonismo* propia de la filosofía de las matemáticas y de la metafísica analítica, el cual no busca precisión filológica, ni le interesa permanecer fiel a la postura real de Platón, sino designar aquella postura que defiende la existencia exterior de objetos abstractos. La noción de *platonismo* de Badiou sí pretende dialogar con este uso técnico, pero preserva la intención de mantenerse fiel a la doctrina de Platón, por lo que hemos de interpolarla a su interpretación de los diálogos. Badiou dice, entonces:

Es platónico el reconocimiento de la matemática como pensamiento intransitivo respecto de la experiencia sensible y lingüística, como pensamiento que depende de una decisión que da paso a lo indecible y que asume que todo lo que es consistente existe (*CT*, p. 87).

La intransitividad del pensamiento matemático

Que la matemática es un pensamiento quiere decir, bajo la fórmula parmenídea de que lo mismo es pensar y ser, que entre ella y el ser hay una continuidad, de tal modo que la matemática nos dice algo sobre lo real y es capaz de dar con verdades. Se trata de un rechazo a la posición aristotélica que, como mencioné, incluye para Badiou a cualquier postura que rechace el carácter ontológico de la matemática. El *platonismo* supone una continuidad entre las Ideas y las entidades matemáticas, porque ambas son conocimiento de lo que es en sí. La primera división de la línea entre el dominio sensible y el inteligible supone, para Badiou, que no hay ninguna distinción esencial entre Ideas y entidades matemáticas, puesto que ambas suponen una ruptura con las imágenes y las entidades sensibles: «la idealidad es la denominación general de lo que le ocurre

a lo concebible y no singulariza en nada a la matemática» (CT, p. 86). Esto quiere decir que, si la Idea es el nombre de lo pensado en tanto que es pensado, entonces el triángulo y la idea de lodo no se distinguen en nada esencial, su única diferencia consiste en el procedimiento utilizado para pensarlas, por un lado la dialéctica y por el otro la *diánoia*. Más adelante profundizaré en esta distinción.

Si nos adherimos al lenguaje de Badiou, que la matemática sea un pensamiento y que sea *intransitivo respecto de la experiencia sensible y lingüística* es un pleonismo, pero enfatiza la ruptura del pensamiento con aquello de lo que se diferencia. El pensamiento, para un platónico, no es la aprehensión de objetos exteriores, por lo que no es representacional. Éste es uno de los mayores errores que cometen los filósofos analíticos cuando denominan la existencia de objetos abstractos como *platonismo*. En filosofía de la matemática, el platónico es aquel que defiende que a) hay objetos matemáticos; b) los objetos matemáticos son abstractos; c) los objetos matemáticos son independientes a los agentes y a su lenguaje, pensamiento y prácticas⁷⁶. Badiou argumenta que el criterio de independencia y el de objetividad son ajenos a la obra de Platón, pues ambos suponen, como condición, la distinción entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido, que nunca aparecen, en el contexto del pensamiento, en la doctrina platónica⁷⁷.

Por ello, Badiou indica que el alma que conoce y lo conocido poseen *conmensurabilidad ontológica*, puesto que «[p]recisamente por el hecho de que la matemática toca al ser, es intrínsecamente un pensamiento. Y recíprocamente

⁷⁶ Cfr. Linnebo, «Platonism in the Philosophy of Mathematics».

⁷⁷ En CT parece adoptar una postura más moderada e indica que «[l]a separación de los “objetos” es secundaria, y siempre oscura. Es un sub-tratamiento “en el ser” de los indicios captados mediante el pensamiento» (p. 87). En cualquier caso, Badiou considera que interpretar la existencia de un mundo de las ideas, independiente y subsistente en sí mismo, es una interpretación vulgar del platonismo. Como mostraré más adelante, el único criterio de existencia de las Ideas es, para Badiou, su consistencia.

si la matemática es un pensamiento, toca al ser en sí misma» (CT, p. 86). Las Ideas son, entonces, la identificación del pensamiento y el ser.

Ahora bien, la razón más próxima a por qué Platón busca sustraerse al dominio sensible, del devenir y la opinión se encuentra en *República* V: el conocimiento sólo puede ser sobre aquello que es siempre idéntico a sí mismo en todo respecto, mientras que la *doxa* (δόξα) es sobre aquello que es y no es simultáneamente, aquello que posee cualidades contrarias, a saber, las cosas sensibles (476e–480a). Por ello, sustraerse a lo sensible es condición necesaria para el conocimiento y, en última instancia, para la verdad. Badiou pretende preservar la consecuencia, pero no la causa: busca establecer como condición del pensamiento a la sustracción, pero no a causa de que las Ideas sean inmutables, unívocas y eternas, sino porque concibe la Idealidad como aquello que sí es idéntico a sí mismo, pero en la forma de multiplicidad pura⁷⁸. Por ello, la sustracción que Badiou demanda es aquella de la presentación. Entonces, mientras en Platón la sustracción abre el camino hacia las Ideas—único ámbito donde es posible el conocimiento y la verdad—, en Badiou la sustracción abre la posibilidad de un pensamiento del acontecimiento y de lo indecible: aquello que no puede ser reducido al saber enciclopédico de la situación. La diferencia está en que, si para Platón la verdad depende de la permanencia y unidad de las Ideas, para Badiou depende de la irrupción de una multiplicidad que excede cualquier clasificación previa.

En todo caso, Badiou defiende que, si Platón se apoya en la matemática como paso introductorio hacia la *epistēmē*, es porque se trata del «único punto

⁷⁸ Véase, como evidencia, esta cita de CT: «El platonismo parece decir que la apariencia es equívoca, móvil, huidiza, impensable, y que es la idealidad, incluida la matemática, la que es estable, unívoca, expuesta al pensamiento. Pero nosotros podemos mantener, nosotros los modernos, la evidencia contraria. Es el mundo inmediato, el mundo de las apariencias, el que se da siempre como algo sólido, vinculado, consistente. Es un mundo de relación y de cohesión, en el que tenemos nuestras referencias y nuestras costumbres, un mundo en el que el ser se halla, en suma, cautivo del ser que está ahí. Y es más bien el ser en sí mismo, pensado como matematicidad de lo múltiple puro, o incluso como física de los quanta, lo que es anárquico, neutro, inconsistente, desvinculado, indiferente a lo significante, carente de toda relación con lo que no sea él mismo» (p. 164).

de ruptura con la *doxa* que se haya dado como existente o constituido» (C, p. 160). Lo que hace singular a la matemática para Platón, la razón por la cual se distingue de las otras artes y saberes, es que sólo ella logra sustraerse a la *doxa*. Al operar a través de hipótesis y utilizar las imágenes sólo como un apoyo para pensar las entidades matemáticas en sí, la matemática trata lo que es idéntico a sí mismo, y no entidades con cualidades contradictorias. Platón concibió la matemática como el paradigma de todo pensamiento verdadero, pues, al captar su carácter intransitivo respecto de la *doxa*, su existencia muestra que ni la opinión garantiza la verdad, ni que la totalidad del mundo sensible y los saberes prácticos agotan al ser. Por tanto, la matemática es diferente a cualquier otro campo del saber. Y si bien Platón postula una forma de conocimiento superior a la matemática, la dialéctica, ésta no posee una existencia de hecho, sino que se trata de un programa que la *República* dibuja y al que se busca llegar a través de la matemática: «La conversión dialéctica es el (eventual) punto de lo real del texto platónico. El único punto de apoyo exterior, en la forma del ya-ahí, para la ruptura con la *doxa*, está constituido por la matemática y sólo por ella» (C, p. 160). En este sentido, Badiou interpreta que la matemática es condición de posibilidad para la dialéctica.

Pensamiento que depende de una decisión que da paso a lo indecible

Cuando Badiou señala que es *platónico* el reconocimiento de que la matemática es un *pensamiento que depende de una decisión que da paso a lo indecible*, atribuye a Platón el reconocimiento de dos características propias de la matemática axiomática contemporánea. Como vimos, Platón distingue la *diánoia* propia de la matemática de la *nóesis* dialéctica por el procedimiento que involucra cada una de las dos. Aunque ambas pertenecen igualmente al dominio inteligible, la *diánoia* opera a través de hipótesis que toma por verdaderas y que le sirven como punto de partida para sus razonamientos. Estas hipótesis son lo

axiomas indispensables para llegar a las conclusiones que la matemática toma por verdaderas.

La matemática moderna considera que un sistema es deductivo si a partir de un número limitado de axiomas puede deducir lógicamente nuevos teoremas a partir de los axiomas y teoremas que le preceden a partir de un número limitado de reglas de inferencia. Badiou interpreta que el procedimiento por hipótesis que describe Platón es análogo a la matemática axiomática moderna.

«Indecidable» es un término técnico en la matemática que proviene del primer teorema de incompletud de Gödel, que muestra que, en todo sistema formal consistente, que incluya expresiones aritméticas, existen enunciados aritméticos que son indecibles dentro del sistema. Esto significa que en todo sistema formal que incluya enunciados muy elementales de la matemática, hay enunciados que no se pueden ni demostrar ni refutar a través de los axiomas y los teoremas anteriores. Dado que el sistema Zermelo-Fraenkel (ZF) de la teoría de conjuntos es un sistema axiomático que busca incluir la totalidad de la matemática en la teoría de conjuntos, incluye también enunciados aritméticos, de tal modo que el teorema de Gödel aplica directamente a él. Esto implica que hay enunciados en la teoría de conjuntos que no pueden decidirse sólo con los axiomas de ZF, por ejemplo, la Hipótesis del Continuo, que es indecible en ZF puesto que si se adopta o no, en ambos casos ZF es consistente. Su estatus depende de los axiomas adicionales que adoptemos.

Dado que, para Badiou, la teoría de conjuntos ZF es la ontología efectiva, adopta la noción de *indecidable* para describir una operación de sustracción que apunta al primer encuentro con una verdad, puesto que cree que a un acontecimiento le sigue un indecible. En sus propias palabras, un *indecidable* es aquella proposición que «se sustrae de una clasificación supuestamente exhaustiva de los enunciados, según los valores que una norma les atribuye» (C, p. 172). En el caso del teorema de Gödel, la norma que se les atribuye a las

proposiciones aritméticas es aquella de su demostrabilidad o refutabilidad, de tal modo que toda proposición debe resultar o demostrable o refutable. Pero dado que la teoría de conjuntos es ontología, aunque ella misma no lo sepa, el *indecidable* describe una proposición que se sustrae a cualquier norma de evaluación de una situación. La norma, cuya autoridad proviene del supuesto de que puede evaluar toda proposición, se muestra insuficiente, puesto que el *indecidable* queda fuera de toda valoración interna al sistema. Son una operación *sustractiva* porque eluden o se *sustraen* a la norma y dejan en evidencia que el lenguaje de la situación, que incluye a las normas, no agota al ser.

Dado que, como mencioné, para Badiou el ser es propiamente la multiplicidad pura, entonces «[n]ada es admitido en la existencia—quiero decir la existencia, que una verdad supone en su principio—que no sea en la prueba de su sustracción» (C, p. 171). Para afirmar que algo existe en el sentido fuerte, en tanto multiplicidad pura, debe sustraerse a la cuenta-por-uno de la situación, es decir, a la presentación. El *indecidable* apunta al ser y, por tanto, a la verdad, en la medida en que no puede reducirse al lenguaje de la situación.

Ahora bien, ¿por qué Badiou cree que «lo indecible es una categoría crucial del platonismo» (CT, p. 88)? Como mostré al principio del capítulo, el *Parménides* culmina en una aporía que nos incapacita a concluir si el uno es o los otros a lo uno son. Parménides parte de dos hipótesis bien definidas, «lo Uno es» y «lo Uno no es», pero nunca llegamos a una conclusión definitiva sobre la verdad o falsedad de estas proposiciones pues cada una de las deducciones nos lleva a contradicciones que hacen inconsistentes las demostraciones. Como ninguna de las dos hipótesis puede decidirse definitivamente a partir de los axiomas mismos de los que parte la demostración, debemos concluir que estamos ante un *indecible*. En otras palabras, Badiou cree que la aporía es la forma que adquiere el *indecible* en la filosofía platónica. Aunque Badiou no explica cuál es la norma de evaluación de los indecibles en el *Parménides*, la

pura expectativa de que el desarrollo dialéctico pueda llevarnos a concluir la verdad o falsedad de las hipótesis expresa el límite del lenguaje, pues no basta con una fórmula clara y una sintaxis rigurosa para garantizar la existencia del Uno o su inexistencia. Así, el *Parménides* «es el primer ejemplo de una argumentación de carácter absolutamente indecible» (CT, p. 88). En otras palabras, el platonismo reconoce que incluso un sistema de argumentación bien desarrollado puede llevarnos a aporías. Por ello, la idea común entre los teóricos de conjuntos de que «[u]n platonista cree que el universo de la teoría de conjuntos posee una existencia fuera de nosotros, por lo que la Hipótesis del Continuo es de hecho verdadera o falsa (aunque en el presente no sabemos cuál de las dos)»⁷⁹ es falsa.

Como ya he mencionado, Badiou niega que la existencia o no de un enunciado matemático dependa de su subsistencia independiente en un mundo inteligible; a esta posición la califica como un platonismo vulgar. ¿Qué es, entonces, lo que determina la existencia? Cuando un sistema axiomático se enfrenta a un *indecible*, lo único que permite establecer la demostrabilidad o la refutabilidad del enunciado en cuestión es la introducción de un nuevo axioma, es decir, una decisión. La Hipótesis del Continuo, por ejemplo, puede hacerse demostrable en ZF+HC o refutable en ZF-HC; lo que cambia es la adición o la sustracción de axiomas. Para Badiou, el platonismo ya asume que, frente a las aporías es necesario tomar decisiones ontológicas—axiomatizar—para que el pensamiento encuentre el lugar del pase:

Lo indecible es lo que rige, en cuanto a su fondo, el estilo aporético de los diálogos, pues su propósito es conducir a los interlocutores hasta el punto de lo indecible con el fin de mostrar que el pensamiento debe justamente decidir en aquellas cuestiones relacionadas con un acontecimiento del ser, que el pensamiento no es antes que nada una descripción, o una construcción, sino una

⁷⁹ Kunen, *Set Theory An Introduction To Independence Proofs*, 6.

ruptura (con la opinión, con la experiencia) y, por consiguiente, una decisión (CT, p. 88).

Badiou reinterpreta el carácter aporético de los diálogos como aquel *impasse* que obliga al pensamiento a sustraerse del lenguaje y la experiencia, insuficientes para pensar el ser en cuanto ser, y orientarse a aquello que los excede. Así como en la matemática lo indecible no se trata de un límite, sino del momento en el que será necesario postular un axioma, en Platón, la aporía obliga a tomar una decisión del pensamiento.

El procedimiento hipotético de la *diánoia* se distingue del procedimiento dialéctico en que el primero supone una cierta fuerza o violencia en la medida en que los matemáticos proceden, según lo inteligible, de manera involuntaria. Por un lado, el matemático se ve obligado a separarse del ámbito sensible para concluir sus demostraciones; por el otro, se encuentra forzado a introducir axiomas que no puede demostrar. En este sentido, decidirse por un axioma no equivale a un acto voluntarista, como si el matemático eligiera libremente entre mundos posibles, sino que expresa la necesidad de adoptar aquello que le permita continuar el curso de la demostración. La decisión axiomática es simultáneamente libre y forzada: libre porque no está deducida de nada anterior, forzada porque sin ella el pensamiento no puede proseguir:

La ruptura de las matemáticas se hace bajo la obligación de encadenamientos que en sí mismos dependen de un punto fijo autoritariamente señalado [...] Platón piensa, o experimenta, como lo hago yo también, que toda ruptura con la opinión, toda discontinuidad fundadora de pensamiento puede, y sin duda debe, recurrir a las matemáticas, pero que existe también algo de violento y de opaco en ese recurso (C, p. 161).

Lo único que puede aplacar esta violencia, para Platón, de las decisiones axiomáticas de la *diánoia* es la dialéctica, en la medida en que justifica las hipótesis al llevarlas hasta el principio. El carácter verdadero de los axiomas no se puede justificar en la matemática misma. Ésta es la tarea que Badiou le atribuye a la filosofía. La dialéctica o la filosofía se encarga de garantizar el

carácter verdadero de los axiomas matemáticos, pues la matemática llega a verdades que no sabe que son *verdades*, en un sentido ontológico fuerte:

Que la filosofía tenga que fundar la matemática quiso siempre decir: nombrar y pensar la paradigmaticidad del paradigma, establecer, en el momento de la discontinuidad, el esclarecimiento de lo continuo, cuando la matemática no propone más que una obstinación ciega en no poder practicar otra cosa que lo inteligible y la ruptura (C, p. 163).

El supuesto de que todo lo consistente existe

Finalmente, Badiou afirma que es *platónico* el reconocimiento de la matemática que *asume que todo lo que es consistente existe*. Si el *platonismo* implica una ruptura entre la experiencia, el lenguaje y el ser, entonces el criterio de existencia no puede ser ni la verificación de las teorías correspondentistas de la verdad, ni el supuesto de que todo lo que puede ser formulado lingüísticamente, existe. Para Badiou, este criterio es la consistencia:

Las cuestiones matemáticas de existencia no remiten más que a la consistencia inteligible de lo que se concibe. Aquí, la existencia debe considerarse como una determinación intrínseca del pensamiento efectivo precisamente por el hecho de que incluye al ser. Cuando resulta que no lo incluye, esto viene siempre atestiguado por una inconsistencia, que a su vez debe distinguirse cuidadosamente de la imposibilidad de decidir. Ser, pensamiento y consistencia son, en matemática, una sola y misma cosa (CT, p. 91).

Para el *platonismo* de Badiou, la existencia de un ente matemático resulta únicamente de que sea consistente con el resto de enunciados de una teoría axiomática. Si un enunciado genera contradicción con los otros enunciados de la teoría, entonces es inconsistente y carece de existencia matemática. El axioma no es un enunciado demostrado, sino una decisión que establece el marco dentro del cual la consistencia puede evaluarse. En este sentido, el axioma no garantiza la verdad absoluta de los enunciados, sino que delimita el horizonte donde éstos pueden ser consistentes o inconsistentes. Por eso, la existencia matemática no se deriva de una realidad inteligible previa, sino de la decisión axiomática que

organiza cada situación matemática específica. Esta decisión establece el horizonte de consistencia que posibilita la existencia matemática en tanto la extensión axiomática permanezca libre de contradicciones efectivas. La consistencia presupone, no obstante, la inconsistencia ontológica del ser. El sistema axiomático estructura la multiplicidad inconsistente para que aparezcan situaciones consistentes, lo cual prueba su existencia.

Aunque Badiou no aclara cómo se presenta la consistencia en los diálogos platónicos, la interpretación más probable es que tenga en mente a la dialéctica misma. Platón somete a la justicia, la virtud o la belleza al procedimiento del *elenchus*, donde opera efectivamente un criterio de consistencia: aquellas definiciones que generan contradicciones internas son sistemáticamente rechazadas, mientras que sólo pueden existir para el pensamiento aquellas ideas que resisten las pruebas dialécticas sin llegar a la aporía. La tesis de Badiou resulta particularmente controvertida en la medida en que invierte la ontología platónica tradicional: rechaza la preexistencia de las Ideas y propone que la existencia de una Idea no deriva de su realidad metafísica previa, sino de su capacidad para mantenerse consistente bajo el examen crítico. En esta lectura, la dialéctica socrática funciona como un mecanismo que *fuera* la consistencia conceptual, revelando que la determinación de lo que existe depende, en última instancia, de decisiones axiomáticas sobre qué definiciones adoptar como punto de partida una vez superadas las contradicciones.

Estas tres operaciones—intransitividad del pensamiento matemático, la decisión axiomática frente a lo indecible y la consistencia como criterio de existencia—que Badiou identifica en Platón, especialmente en el *Parménides*, en el que se anticipa la decisión axiomática de Badiou, y en la *República*, en el que se prescribe la matemática como único punto de ruptura con la *doxa*, constituyen el *gesto platónico* desde el punto de vista de la matemática. No obstante, en *TW*, Badiou nos recuerda que para el Sócrates de la *República* la

matemática no cumple únicamente la función de llevarnos hacia el conocimiento del Bien. La segunda razón que justifica que los guardianes pasen diez años estudiando matemática es su utilidad para la guerra. En este sentido Badiou recupera su carácter bélico y considera que la matemática es el arma con el que la filosofía afirma su propia continuidad frente a la sofística que proclama su clausura (véase Capítulo 1):

Las matemáticas proporcionan a la filosofía un arma, una terrible máquina de pensamiento, una catapulta dirigida a los bastiones de la ignorancia, la superstición y la servidumbre mental. No son una región gramatical dócil. Para Platón, las matemáticas son lo que nos permite liberarnos de la dictadura sofista de la inmediatez lingüística» (*TW*, p. 16).

Así como Platón se sirvió de ella para enfrentar a los sofistas antiguos, Badiou pretende realizar ese mismo gesto para enfrentar a los sofistas contemporáneos, y deshacerse del giro lingüístico. El *gesto platónico* que Badiou extrae de Platón como un procedimiento matemático tiene su verdadero propósito en su aplicabilidad política. La *República* ha sido, desde el siglo XX, el campo de batalla en el que el antiplatonismo democrático ha encontrado sus argumentos más potentes contra Platón. Mostrar cómo la lectura axiomática de Badiou responde a esas objeciones y reconfigura la relación entre verdad y política será el propósito del siguiente capítulo.

Capítulo 3: La interpretación axiomática de la *República* y la defensa de las verdades políticas

3.1 La *República*: el origen de la tradición de la filosofía política

A razón tanto del desarrollo de la teoría política como de la reflexión en torno a las ideas y modelos de organización que hicieron posible el advenimiento de los regímenes totalitarios, durante el siglo XX se investigó el legado de la tradición griega sobre la política moderna. Una generación de intelectuales, que incluye a Karl Popper, Richard Crossman y Hannah Arendt, quienes fueron marcados por la experiencia de la catástrofe, convirtió la *República* en un objeto central de discusión en los diagnósticos de la crisis de la modernidad debido a que encontraron en el diálogo platónico el origen de la tradición política occidental. Su postura era que el modelo político platónico, al que atribuyeron una influencia sobre los totalitarismos del siglo, era incompatible con los valores liberales occidentales⁸⁰. Pese a sus diferencias, estos autores rechazaron la

⁸⁰ De acuerdo con Bonazzi, esta reacción se comprende en el contexto de la politización de Platón que se realizó en Alemania entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, gracias a los argumentos de Ulrich con Wilamowitz-Moellendorf y de Werner Jaeger: Bonazzi, «Towards Nazism». A partir de ello, algunos intelectuales nazis y simpatizantes del régimen convirtieron a Platón en un «salvador del *Volk* y la *Politeia* fue

creencia de que es posible orientar la vida de los ciudadanos a través de la noción de verdad, pues aquellos proyectos políticos que se plantean alrededor de la verdad política tienden a obstruir la libertad individual.

Esta serie de interpretaciones, cuyos autores contribuyeron a una filosofía política liberal, forma parte de lo que para Badiou es el *antiplatonismo democrático*. Badiou caracteriza a esta clase de *antiplatonismo* como aquel que encuentra en Platón una oposición a la naturaleza plural y democrática de la política, por lo que imputa

efectivamente a Platón—con su crítica radical de las opiniones y la idea de que debemos poder acceder a una verdad política—lo que en el mundo moderno se ha dado en llamar «totalitarismo», es decir, la imagen de una sociedad en la que el libre juego de las opiniones tiende a abolirse (*S.Pla*, L. 1).

Aunque los clasifica dentro de la misma corriente, llama «antiplatonismo noble» a la postura de Arendt para diferenciarla de la crítica de Popper, puesto que considera que la distinción entre «sociedad abierta» y «sociedad cerrada» es esquemática e injusta. Al final, ambas posturas comparten con la inversión de Nietzsche la revalorización de la sofística, pues el sofista es, para Badiou, el modelo del demócrata: aquel que defiende la libertad para opinar y cambiar de opinión cuando las circunstancias lo requieran.

La *República* es tanto el modelo como el vehículo que Badiou utiliza para darle forma a su filosofía política; en el diálogo encuentra un medio a través del cual articular su propio pensamiento y darles forma a sus adversarios. Como mostraré, el modo en que Badiou interpreta la *República* es una confrontación directa al *antiplatonismo democrático*. Su esfuerzo se concentra en dos aspectos: primero, en agudizar la crítica platónica a las *dóxai*; segundo, en mostrar que la *República* distingue la política del Estado y que, por tanto, no pueden imputársele los totalitarismos del siglo XX. Ambos aspectos se

leída como un texto para legitimar el racismo»: Sasaki, «Plato and Politeia in Twentieth-Century Politics». Es en contra de esta interpretación simbólica de Platón que debe situarse la crítica de Popper y Arendt.

supeditan a lo que Badiou entiende por política verdadera: «Si la política es un pensamiento, y en la medida en que lo es, entonces es imposible que sea gobernada por el Estado, no puede ser concebida a través de su dimensión estatista ni reducida a ella» (AM, p. 87). En la medida en que todo pensamiento es, para Badiou, pensamiento de la verdad, disputa con Arendt la naturaleza misma de la política, quien la entendía como la esfera propia de la opinión. Por esta razón, presentaré primero la crítica de Arendt a la *República*. Mostraré que Arendt, a pesar de distanciarse de Nietzsche y de Heidegger, redirige la interpretación genealógica hacia la filosofía política. Después presentaré el modo en que Badiou interpreta la *República* bajo lo que he denominado interpretación axiomática.

La Idea, destructora del espacio político

A través de un proyecto intelectual que buscaba disolver la jerarquía platónica de la filosofía sobre política, la interpretación de Hannah Arendt pretende mostrar que la subordinación del *hacer* al *saber* es un arreglo contingente, marcado, sí, por una incompatibilidad entre las naturalezas de la filosofía y de la política, pero cuyo origen histórico debe situarse en un evento muy concreto: el juicio a Sócrates y su condena a muerte. A diferencia de Nietzsche, quien ve a Sócrates como el precursor del platonismo y el origen de la decadencia moral de Occidente (véase Capítulo 1), Arendt hace de Sócrates su modelo del filósofo-ciudadano y desea rescatarlo de su representación platónica. Su interpretación de Sócrates, a quien describe como un fenomenólogo convencido de que la *dóxa* no es una ilusión arbitraria, sino la articulación en el *logos* del modo en que el mundo común se nos aparece desde nuestra posición en él, se acerca mucho más a nuestra noción del sofista que a la imagen que nos da Platón de Sócrates. Convencido de que las *dóxai* son una condición necesaria para la vida en comunidad, Sócrates habría promovido la búsqueda individual de

nuestra perspectiva del mundo sin buscar nunca su unificación o la verdad externa a nuestra propia perspectiva. Por eso, de acuerdo con Arendt, antes de Sócrates no hay una oposición entre el filósofo y el sofista:

Si la quintaesencia de las enseñanzas de los sofistas consistía en el *dýo logoi*, en la insistencia en que cada asunto puede exponerse de dos modos distintos, entonces Sócrates fue el sofista más grande de todos, pues él pensaba que hay, o que debería haber, tantos *logoi* diferentes como hombres existen, y que todos estos *logoi* juntos forman el mundo humano, en tanto que los hombres viven juntos en el modo del discurso⁸¹.

Dado que cada ser humano ocupa un lugar distinto en el mundo, la pluralidad de *dóxai* no habría sido considerada por Sócrates un obstáculo epistémico, sino la condición de posibilidad para compartir el mundo; por ello, su proyecto no era imponer la verdad sobre las opiniones, sino «hacer a los ciudadanos más veraces»:

[Sócrates] asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común u «objetividad», reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo—y, por tanto, de sus *doxai*—‘tanto tú como yo somos humanos’⁸².

El objetivo de Sócrates consistiría en hacer más veraz nuestra *dóxa*, en otras palabras, quiere que expresemos del modo más fiel cómo se nos aparece el mundo para evitar repetir opiniones ajenas, para hacerla comunicable y reconocer los límites del conocimiento propio. En este sentido, la verdad se encontraría ya latente en cada una de las perspectivas humanas sobre el mundo, sólo haría falta alumbrarla a través de las *dóxai*. La mayéutica sería, entonces, el método que permite explorar y comunicar nuestra *dóxa* de manera genuina a través del diálogo, con el que también conocemos en qué se diferencian las apariencias de los demás.

⁸¹ Arendt, «Sócrates», 57.

⁸² Arendt, «Sócrates», 52.

Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad [...] El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su ‘tábano’, no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces⁸³.

Arendt cree encontrar en los diálogos de juventud de Platón la actitud más propiamente socrática, en los que la aporía, la incapacidad de concluir, no es un fracaso, sino el modo más apropiado de ejercitar el *lógos* en el mundo político: mantener abierta la pregunta para permitir la pluralidad de perspectivas; concluir significaría imponer una *dóxa* sobre el resto. Y aunque el objetivo de Sócrates era hacer más veraces las opiniones, su fracaso se debe a que no advirtió que las *dóxai*, cuando se examinan, se revelan como ilusiones. Como Edipo, los interlocutores de Sócrates no se marchaban con una opinión fortalecida, sino sin ninguna opinión en absoluto y ello se traduce en una parálisis que les impide actuar. Es decir, la investigación socrática disuelve las certezas que permiten la orientación en el mundo político. El método mismo—examinar las *dóxai*—termina por destruirlas, pues el examen filosófico ya contiene implícitamente su deslegitimación.

Bajo la misma narrativa arendtiana, ante el juicio y la condena a muerte de Sócrates, Platón respondió con una feroz desconfianza frente a la polis y a los portavoces de sus convenciones, que expresó por medio de una *reversión* de la herencia cultural griega y de las mismas enseñanzas de Sócrates. Dicha reversión, que se transmitió a través de la *República* y los diálogos de madurez, se materializó en la teoría de la *periagōgē*, en la alegoría de la caverna, la cual Arendt considera el origen mismo de la tradición política occidental⁸⁴ Antes de Sócrates, había una indiferencia mutua entre filósofos y ciudadanos: los filósofos se recluían deliberadamente de la polis y los ciudadanos estaban convencidos de que los asuntos de los filósofos eran inútiles para la política,

⁸³ Arendt, «Sócrates», 53.

⁸⁴ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak (Península, 1996), 23.

pues la fijación en lo eterno les impedía interesarse por los problemas propiamente humanos. Pero una vez que Sócrates intentó mostrar la relevancia de la filosofía para la política, la polis cambió su indiferencia por violencia: no sólo había mostrado su hostilidad ante los filósofos, sino también su determinación a deshacerse enteramente de ellos. Platón se habría convencido de que, para preservar a la filosofía y su memoria, era necesario que el filósofo gobernara la polis, pero «menos por el bien de la polis y la política que por el bien de la filosofía y la seguridad del filósofo»⁸⁵. Por ese motivo, convirtió a la persuasión en el objeto de sus ataques.

Como lo plantea Arendt, la persuasión era para los griegos aquel arte que les permitía diferenciarse de las tiranías violentas de los pueblos bárbaros. Con ella podían arreglar sus asuntos comunes a través del discurso, sin tener que recurrir a la coacción física, la cual caracterizaba el dominio privado, el *oîkos*, donde la obediencia era coercitiva. El esfuerzo de Platón por disminuir la dignidad de la persuasión, a causa de que, tras el juicio a Sócrates, se convenció de su ineficacia para conducir a la justicia, tuvo efectos, dice Arendt, para toda la tradición política en la medida en que introdujo una oposición, que en sí misma era ajena a Sócrates, entre la *dóxa*, el objeto de la persuasión que es siempre cambiante, y la verdad, que es por naturaleza permanente. La noción de *verdad* se le presentó a Platón como una excelente candidata para reemplazar la *dóxa* en el terreno político, pues ésta posee un poder coercitivo que no necesita de la violencia física para imponerse al mismo tiempo que evita la arbitrariedad de la persuasión. Las verdades imponen una necesidad a la razón sin necesidad de juegos retóricos ni dando lugar al disenso. A diferencia de Sócrates, que creyó en la posibilidad de que *dóxa* y *verdad* coexistieran en el mundo político, Platón reconoció la incompatibilidad entre ambas.

⁸⁵ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 118.

Pero, a pesar del reconocimiento de la superioridad de la verdad para conducir los asuntos humanos, Platón se enfrentó al dilema que enfrenta toda verdad que es introducida al espacio político: cuando se contrapone a las opiniones, la verdad no puede sostener su elemento coactivo, y termina por convertirse en una opinión más entre la pluralidad de perspectivas⁸⁶. El riesgo, como ocurrió en el juicio y la condena de Sócrates, es que una no-verdad se imponga sobre la verdad. Para Arendt, no se trata de un error, sino de la condición misma del espacio político: «La verdad filosófica, cuando entra en la calle, cambia su naturaleza y se convierte en opinión, porque se ha producido una verdadera *metábasis eis állo génos* (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), no sólo un paso de un tipo de razonamiento a otro sino de un modo de existencia humana a otro»⁸⁷. Ello explica, para Arendt, el cambio de orientación que ocurre en la *República*, que habría sido el momento en el que Platón reconoció que su teoría de las ideas, en tanto teoría de la verdad, carecía de fuerza persuasiva para ser adoptada por los ciudadanos de la polis. En la *República*, Platón habría tratado de «modificar la doctrina de las ideas para que fuese útil para una teoría política»⁸⁸. Este cambio se realizó a partir de dos movimientos consecutivos: se introdujo la autoridad como la relación adecuada para conducir los asuntos humanos y se justificó dicha autoridad en el conocimiento que tenían los filósofos de las Ideas.

En cuanto al primer movimiento, Arendt evoca las analogías de dominación natural que utiliza Platón para explicar el espacio político—tiene en mente las

⁸⁶ Para Arendt, la multiplicidad de opiniones es condición de posibilidad del espacio político. Cuando se reclama una verdad absoluta para la esfera de los asuntos humanos, «esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y todos los gobiernos»: Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 245.

⁸⁷ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 250.

⁸⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 124. Aunque Arendt rechaza la interpretación de la Idea como originalmente un criterio de medida política, sí defiende que es una lectura razonable, sobre todo en el paso de la Idea del Bien como medida normativa: «No creo, como se mantiene a menudo, que el concepto de las ideas fuese primariamente un concepto de criterios y medidas, ni que su origen fuese político, pero esta interpretación se hace tanto más comprensible y justificable sobre la base de que el propio Platón fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos, esto es, para introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, donde, sin tales criterios trascendentes, todo es relativo» Arendt, *La promesa de la política*, 45-46.

analogías del p⁸⁹astor y su rebaño, el médico y el enfermo, el timonel y los pasajeros—, las cuales tienen en común la subordinación natural basada en el conocimiento de la parte superior y que suponen una obediencia no basada en la violencia. De este modo, Platón pretende abolir la igualdad que hasta ese momento había dominado el espacio político y erradicar la diferencia que habían logrado establecer los griegos entre el *oîkos* y la polis; el espacio político ahora incluirá dos especies: los gobernados y los gobernantes, y los primeros se someterán voluntariamente a los segundos: «saber lo que hay que hacer y hacerlo en términos concretos se convierten en funciones separadas y mutuamente excluyentes»⁹⁰.

Para poder realizar esta modificación del espacio político, Platón tuvo que encontrar una razón que le permitiera justificar la causa por la cual el filósofo debe ocupar el lugar del gobernante. La alegoría de la caverna es donde se lleva a cabo dicha justificación. En la alegoría, los prisioneros de la caverna, que para Arendt representa la polis, son descritos como filósofos en potencia:

Forma parte de los aspectos desconcertantes en la alegoría de la caverna que Platón describa a sus ocupantes como paralizados y encadenados frente a una pared, sin posibilidad alguna de hacer nada o de comunicarse los unos con los otros. En efecto, las dos palabras políticamente más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción (*lexis* y *praxis*) llaman la atención por su ausencia en toda esta historia. La única ocupación de los habitantes de la caverna es mirar la pared; obviamente aman el mirar por sí mismos, con independencia de toda necesidad práctica. En otras palabras, los habitantes de la caverna son descritos como hombres ordinarios, pero también en función de esa cualidad que comparten con los filósofos: Platón los representa como filósofos en potencia, ocupados en la oscuridad y la ignorancia con lo único a lo que atiende el filósofo en la claridad y el conocimiento pleno⁹¹.

El argumento de Arendt es que, si la caverna representa la esfera de los asuntos humanos, Platón ha privado a sus habitantes de sus dos aspectos

⁸⁹ {Citation}

⁹⁰ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 113.

⁹¹ Arendt, «Sócrates», 68.

fundamentales: la elocución y la acción, la *léxis* y la *prâxis*. Al representarlos como únicamente interesados en observar las sombras, es decir, en una clase de contemplación, Platón puede argumentar que el filósofo, quien ha contemplado la luz misma, es el más apto para gobernar la caverna, pues entre los prisioneros y el filósofo sólo hay una diferencia de claridad de la contemplación, pero no una diferencia en torno al modo de existencia. Por ello, Arendt identifica un sesgo en el que «la alegoría de la caverna está diseñada no tanto para describir el aspecto de la filosofía desde el punto de vista de la política como para describir el aspecto de la política, del terreno de los asuntos humanos, desde el punto de vista de la filosofía»⁹². Con este movimiento, Platón ha constituido una definición normativa del ser humano como aquel que *contempla* y, como resultado, la *léxis* y la *prâxis* se subordinan al mirar, al *theōreîn*.

Aunque retoma de Heidegger la creencia de que la alegoría instauro el paso de la *alētheia* a la *orthotēs*, para Arendt la inversión de la esencia de la verdad se explica a razón del interés político de Platón. A pesar de que el filósofo sale de la caverna para contemplar la verdadera esencia del Ser (βλέπειν εἰς τὸ ὀληθέστατον), en su regreso, decide emplear lo que ha contemplado con fines políticos. Dado que en la Idea no hay nada en sí mismo que permita ir más allá de su propia contemplación, el filósofo, cuando retorna a la caverna y es asaltado por la ceguera y la desorientación causada por la oscuridad, decide utilizar las ideas que ha contemplado «como patrones y medidas y, por fin, cuando teme por su vida, las usa como instrumentos de dominación»⁹³. Es decir, la verdad pasa de ser aquello que se contempla a una norma que puede aplicarse, de modo análogo a como el modelo ideal de un artefacto, como una cama, sirve para juzgar la calidad de todas las camas efectivamente fabricadas. No hay gran diferencia, para ella, entre usar una Idea como modelo orientativo y usarla como

⁹² Arendt, «Sócrates», 67.

⁹³ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 120.

instrumento directo de mediación del comportamiento. Por eso, sólo por medio del interés político de Platón se puede explicar, argumenta Arendt, que la Idea suprema sea llamada Idea del Bien y no Idea de la Belleza. Pues aunque decidamos mantener la noción heideggeriana de la Idea del Bien, en la que *agathou* significa posibilidad, y no posea connotación moral, Arendt cree que:

la utilidad sólo se podía salvar por la idea de lo bueno, ya que «bueno» en griego siempre significa «bueno para» o «adecuado». Si la idea suprema, en la que todas las demás deben tener un espacio para poder ser ideas, es la de la adecuación, las ideas son aplicables por definición, y en manos del filósofo, del experto en ideas, se pueden transformar en reglas y normas⁹⁴

Ahora bien, al convertirse en patrones que deben ser aplicados para medir el comportamiento humano, las Ideas se interpretan como modelos a los cuales hay que apegarse lo más posible. La esfera de los asuntos humanos se convierte en la materia prima a la que hay que darle forma para asimilarse al modelo y, en este ejercicio de transformación, hay un elemento de violencia que Arendt asocia a los proyectos políticos que emplean una Idea o una Verdad como el criterio de medida de la sociedad. En la alegoría se constituye la característica esencial de todas las formas de gobierno autoritarias: el hecho de que la fuente de la autoridad, que legitima el ejercicio de poder, se fundamenta más allá de la esfera política, por ejemplo, en la ley natural, en los mandamientos de Dios o en las Ideas.

En esta doble transformación—determinar que la relación adecuada de la esfera política es la jerarquía y no la igualdad, y legitimarla a través del conocimiento de la Idea—se expresa, según Arendt, el talante despótico de Platón:

La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza. [...] [El filósofo] Podría sentirse tentado, como Platón, de hacerse oír por algún tirano con inclinaciones filosóficas, y en el afortunado y muy poco probable caso de que tuviera éxito, podría fundar una de esas tiranías

⁹⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 123.

de la «verdad» que conocemos en especial a través de las diversas utopías políticas y que, por supuesto, en términos políticos son tan tiránicas como las otras formas de despotismo⁹⁵.

La lectura genealógica de Hannah Arendt

Arendt mantiene una lectura genealógica de Platón, pero orientada hacia una dirección política, específicamente en lo que considera la tradición de la filosofía política. Por *tradición política* Arendt entiende aquel período del pensamiento occidental que va de Platón a Marx, en el que se supedita la esfera pública a la esfera teórica con el fin de evitar las incertidumbres inherentes a la acción y a la pluralidad. Y así como Heidegger situó el símil de la caverna como el texto platónico clave que marca el cambio de la esencia de la verdad, Arendt lo considera el texto que marca el inicio de la tradición de la filosofía política, pues es el resultado del trauma que sufrió Platón ante la muerte de Sócrates, y en el que se retrata el cambio de orientación de su pensamiento de un interés puramente contemplativo a uno político. Por ello, reprocha a la lectura de Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit* el haber omitido la dimensión política de toda la alegoría, pues para ella el *orthotēs* tiene una finalidad enteramente política. Como el punto de origen, Platón inauguró tanto el contenido material de la tradición—la teoría de la autoridad—como su estructura formal—el esquema de las inversiones.

En cuanto a la teoría de la autoridad, Arendt atribuye a Platón su fundamentación que, como vimos, ocurrió a través de introducir una relación jerárquica con el fin de sustituir la «forma tradicionalmente griega de tratar los asuntos internos, que era la persuasión (πείθειν), así como la forma habitual de tratar los asuntos exteriores eran la fuerza y la violencia (βία)»⁹⁶. Y aunque le atribuye esa fundamentación, rechaza que Platón haya logrado conceptualizarla

⁹⁵ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 258-59.

⁹⁶ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 103.

como tal, pues, en la medida en que los griegos sólo tenían experiencia de la democracia y la tiranía, carecían de la experiencia práctica de dicha clase de gobierno, por lo que únicamente llegó a trazar las bases filosóficas que hicieron de la autoridad la relación definitoria de la esfera política. En cuanto a su aspecto positivo, los romanos fueron los primeros en ejercitarla, pero, de acuerdo con Arendt, utilizaron categorías platónicas para hacerlo:

Propiamente hablando, nuestra tradición comienza con la aceptación romana de la filosofía griega como la fundación vinculante, incuestionable e incontestable del pensamiento, lo que hizo imposible que Roma desarrollase una filosofía, ni siquiera una filosofía política y, por tanto, dejase su propia experiencia específicamente política sin una interpretación adecuada⁹⁷.

Por autoridad, entonces, ha de entenderse el modelo de vida política basado en la demanda de obediencia que evita el uso de la fuerza o de cualquier medio externo de coerción y que, sin llegar a la violencia, descarta la persuasión como medio para gobernar. Arendt, que defiende que la persuasión es el modelo realmente apropiado de la esfera política, pues presupone la igualdad de las partes y el poder de la razón común para ejercer el gobierno, considera que la autoridad presupone una jerarquía predefinida entre las partes, los gobernantes y los gobernados, la cual es reconocida por ambas como legítima y necesaria. Dado que Platón carecía de la experiencia política de su propio concepto, Arendt resalta el hecho de que se encuentra obligado a utilizar metáforas propias del *oïkos*, del espacio doméstico, por lo cual la autoridad instaurada por Platón es propiamente despótica. A diferencia del tirano, quien manda según su voluntad y por sus propios intereses, el déspota ejerce un dominio natural (como el de los padres y los hijos o los amos sobre los esclavos) basado en un principio externo: «En un gobierno autoritario, la fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder; de esta fuente, de esta fuerza externa que trasciende el campo político, siempre derivan las autoridades su ‘autoridad’, es

⁹⁷ Arendt, *La promesa de la política*, 90-91.

decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder»⁹⁸. En la relación despótica, la asimetría se explica por la diferencia natural entre las partes, de tal modo que el poder posee estabilidad estructural sin la violencia constante y arbitraria del tirano. Llevada al espacio político, se justifica esta obediencia exenta de violencia como una búsqueda por preservar la libertad, lo cual es, para Arendt, sólo una ilusión.

Además del elemento material, aquello que atraviesa y explica el carácter persistente de la teoría de la autoridad a lo largo de la historia de Occidente es la creación, por parte de Platón, del marco formal en el que se mueve el pensamiento en general y, especialmente, el político. Este marco formal es el dispositivo de la *inversión*, por la cual entiende la operación del pensamiento que utiliza opuestos para revertir la herencia de la tradición.

Al igual que la teoría de la autoridad, la teoría de la inversión, que se encuentra tan profundamente arraigada en la tradición que podría parecer natural al pensamiento, comenzó, de acuerdo con Arendt, en la alegoría de la caverna. La *periagōgē* que se lleva a cabo en el alma del filósofo es el resultado de todas las inversiones que tuvo que enfrentar desde su liberación hasta su retorno a la caverna; pero la posibilidad de diseñar esta inversión es, en realidad, el resultado de otra inversión: la réplica y antítesis exacta que hizo Platón de la descripción que hace Homero del Hades en la *Odisea*. Tanto el Hades como la caverna están conformados por movimientos sombríos, insustanciales y desmayos del alma y Platón recurre al mismo vocabulario que Homero: los términos *eidōlon*, imagen, y *skiá*, sombra, que describen la situación en la caverna son las mismas palabras utilizadas por Homero para describir la vida tras la muerte en el mundo subterráneo⁹⁹. Con esta réplica, Platón habría pretendido revertir las creencias de la cultura griega y, con ello, indicar que

⁹⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 107.

⁹⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 42.

las imágenes y las sombras son los objetos de los sentidos corporales, no el ambiente de las almas sin cuerpo; lo verdadero y real no es el mundo en que nos movemos y vivimos y que abandonamos al morir; lo verdadero y real son las ideas vistas y captadas por los ojos de la mente¹⁰⁰.

Para ser más preciso, no es que Platón haya invertido una dicotomía existente, sino que al buscar romper con Homero y la cultura griega, creó el marco que hacía posible distinguir lo inteligible de lo sensible, lo eterno del devenir y el alma del cuerpo:

Platón formuló sólo con objetivos políticos su doctrina de las ideas como una inversión de Homero; pero por ello estableció la estructura dentro de la cual esas operaciones de inversión no son posibilidades improbables, sino que están predeterminadas por la propia estructura conceptual¹⁰¹.

La paradoja es que el modelo de ruptura que siguió Platón terminó por cimentarse y se convirtió en la estructura dicotómica en la que se movió toda la tradición posterior, que Arendt reduce al movimiento y la puesta en tensión de dos opuestos. Este marco platónico también hizo posible que las fuentes de la tradición se utilizaran como una autoridad intelectual, lo cual Arendt llama el uso de «respuestas prefabricadas» para nuevos problemas¹⁰².

Por esta razón se explica que Arendt retome la crítica heideggeriana a Nietzsche para señalar que la inversión de Platón, la transmutación de todos los valores, no puede redirigirnos al mundo preplatónico, puesto que, antes de Platón, no hay dicotomía, e intentar privilegiar lo sensible, el cuerpo y el devenir sobre lo inteligible, las Ideas y lo eterno es una operación que se mantiene en el marco conceptual platónico. En otras palabras, toda inversión de Platón está

¹⁰⁰ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 43.

¹⁰¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 44.

¹⁰² Para Arendt, los filósofos modernos tienen que *reafirmar* explícitamente que la filosofía comienza en una pregunta sin respuesta («¿por qué hay algo y no nada?») precisamente porque la tradición platónico-aristotélica había dado demasiadas respuestas prefabricadas. De acuerdo con Arendt, los griegos estaban conscientes de su pasado, pero no mantenían con ellos una relación de autoridad, vinculante con la tradición. Es decir, poseen memoria cultural, pero no tradición vinculante. Los griegos conocían y respetaban a Homero, Hesíodo, los poetas trágicos, pero ese respeto no era autoridad incuestionable: «La filosofía, sea cual sea el lugar y el momento en que alcanzó su verdadera grandeza, tuvo que romper incluso con su propia tradición, pero no se puede decir lo mismo del pensamiento político, con el resultado de que la filosofía política quedó más atada a la tradición que ninguna otra rama de la metafísica occidental» Arendt, *La promesa de la política*, 92.

condenada al fracaso porque, si el fin es el pensamiento preplatónico, éste no se puede alcanzar por medio de estructuras propiamente platónicas. Esto también explica por qué leer a Arendt como una inversión del *hacer* por el *saber* es incorrecto. Arendt, quien es consciente del riesgo de las inversiones, evita ordenar sus distinciones, como aquella entre la *praxis*, *poiesis* y *labor* según su cercanía a la verdad, y prefiere situar la contemplación y la acción en sus respectivas esferas, sin darle prioridad a una sobre la otra. No obstante, es innegable que Arendt, cuando se imagina la esfera política en toda su posibilidad, organizada en torno a la persuasión y la igualdad entre pares, tiene en mente la polis preplatónica, y su interpretación de Platón preserva aquel elemento que caracteriza toda lectura genealógica: el pensamiento que busca identificar lo que hay de platónico en la tradición con el fin de desarticularlo.

3.2 La sustracción platónica: Badiou contra el liberalismo y el comunismo de Estado

Al igual que Arendt, Badiou interpreta la *República* como un texto propiamente político. A diferencia de ella, cuya lectura es una defensa de la democracia griega que se disuelve a partir de Platón, Badiou no hará una lectura genealógica, sino lo que he llamado una lectura axiomática. En el seminario de 1989, titulado *La República de Platón*, Badiou se propone una interpretación que le permita desarticular la definición del platonismo de la tradición. La ambición de este proyecto consiste en que, como mencioné en el Capítulo 1, si se logra demostrar que Platón no es lo que la tradición predica de él, entonces lo que los partidarios del fin interpretaron como filosofía no es realmente la filosofía. Ello abre el camino para el recommienzo de la filosofía, que toma a Platón como su gesto inaugural, pero no del mismo modo que la tradición, sino a partir de su carácter acontecimental. En este seminario, la lectura axiomática

consiste en, primero, preguntarse quién es el filósofo para Platón, pues de acuerdo con la noción de sujeto de Badiou, es éste quien reconoce el acontecimiento y lo puede llevar hasta sus últimas consecuencias. Por eso, este seminario pregunta cuál es el proceso en la *República* por el cual el filósofo se constituye como tal. La respuesta de Badiou es que el filósofo se constituye a través de oponerse a la situación—en el caso de Platón, a la opinión, a los sofistas y a la democracia ateniense—, pero no por un deseo de dominio ocasionado por el trauma de la muerte de Sócrates, sino porque reconoce una distancia irreductible entre lo ideal—la justicia—y lo real—las condiciones reales de la polis.

En el período entre 2007 y 2012, en el que publicó su traducción del diálogo y realizó un nuevo seminario dedicado a comentar su propia traducción, la *República* aparece más claramente como el referente que le permite defender la diferencia esencial entre la política ideal, entendida como procedimiento de verdad, y la política empírica, entendida como la organización del Estado. Esta diferencia pretende recuperar una política de emancipación del error del comunismo soviético, que habría confundido la política con la administración estatal del orden social. Pero si la política y el Estado no se identifican, entonces sería posible defender una Idea política que no incluya la captura del poder.

El proyecto de Badiou: releer la República como una disyunción

Badiou considera que el principal error hermenéutico de Arendt fue leer la *República* como la descripción de un régimen basado en la autoridad en la que se subordina la política a la contemplación. Como vimos, Arendt cree que Platón desea que el filósofo domine la polis ante la amenaza que supone la deliberación democrática; con este gesto, Platón habría fundado la tradición de la filosofía política, definida como teoría de la autoridad. En el seminario de 1989, Badiou tiene claro que la *República* no revela únicamente el deseo de

gobernar del filósofo, sino también su imposibilidad, pues Platón retrata, de manera involuntaria, la diferencia estructural entre política y filosofía. Por un lado, el diálogo establece que sólo bajo la condición de que el filósofo gobierne es posible alcanzar la polis justa. Por el otro, indica las razones por las cuales ello es irrealizable: ni el filósofo quiere gobernar ni la polis desea que gobierne. La política justa supondría que quien ostenta el poder no lo desee, lo cual es pensable, pero irrealizable. La calípolis es, al final, imposible. Sin embargo, más que un fracaso, esta irrealizabilidad se trata de una demostración estructural de la incompatibilidad entre filosofía y política. Y es precisamente en esta tensión donde Badiou sitúa la constitución del filósofo: aquel que sabe qué debería hacerse y, al mismo tiempo, que ello no puede hacerse. Aquí, entonces, la *República* se presenta como un fracaso productivo:

A pesar de su deseo de una conexión íntima entre la filosofía y la política, Platón produce involuntariamente una definición separada de la filosofía y la política. Este no era su deseo, pero el resultado es una intelectualidad separada de la política. Según un protocolo de conexión íntima entre política y filosofía, en realidad hay una disyunción, aunque producida como deseo de conjunción (*S.RP*, L. 1).

El error de Arendt fue, entonces, interpretar la *República* como una conjunción donde Platón, en realidad, produce una disyunción. Para el seminario de 2007-2010, Badiou cambió parcialmente esta lectura: dejó de pensar el diálogo como un fracaso productivo y pasó a considerarlo como el establecimiento deliberado de esa distancia entre la política ideal y la real. No obstante, preservó la tesis inicial del seminario de 1989 según la cual el propósito del diálogo es construir una subjetividad sustraída a la política real de la situación ateniense. Dicha sustracción, como mostraré más adelante, tiene la forma de una prescripción que está condicionada por la situación, es decir, es un principio que tiene como adversario lo que efectivamente es. Esta interpretación sustractiva, es decir, el hecho de que Platón no propone un

programa de constitución de un Estado es lo que ha impedido a la tradición leer el texto correctamente:

el estatus de este texto siempre ha sido difícil de decidir a raíz de la tradición. ¿Es en última instancia un tratado metafísico sobre la doctrina de las Ideas? ¿Un tratado sobre la esencia de la dialéctica? ¿Un ejercicio dialéctico? ¿O es filosofía política? En realidad, no es ninguna de estas cosas, es filosofía, es decir, algo que prescribe la forma de la Verdad bajo la coacción de la efectividad (*S.Pla*, L. 4).

El hecho de que Platón carezca de un nombre análogo a los regímenes que sí menciona—democracia, timocracia, oligarquía y tiranía—y prefiera titularla de manera ambigua—politeia, calípolis—, hace pensar a Badiou que hay una asimetría categórica entre las formas de Estado efectivamente existentes y la ciudad ideal que construye en el pensamiento. Pero, además de la diferencia nominal, la calípolis, que Badiou traduce como la *quinta política*, no consiste en un régimen más, pues «no podemos discernir ningún esquema particular de este Estado, ni cómo se ejerce el poder en él, ni cómo se toman las decisiones en su seno, cuestiones todas que quedan prácticamente en suspenso» (*S.Pla*, L. 4). El argumento consiste en que, de tratarse de un programa político que estableciera los lineamientos para construir un régimen más, la *República* incluiría una descripción de la mecánica institucional—por ejemplo, de instituciones bien definidas, mecanismos de decisión, procedimientos de sucesión, preceptos fiscales, administración territorial y, especialmente, leyes—como sí aparece en las *Leyes* y, después, en la *Política* de Aristóteles¹⁰³.

Así que, contra Arendt, quien sostiene que la *República* funda la tradición política, Badiou sostiene que el diálogo no sólo no pertenece a dicha tradición, sino que se sustrae a ella. De acuerdo con su argumento, la filosofía política se ha articulado en torno a tres instancias: el poder, la estructura social y el

¹⁰³ Badiou es un férreo crítico de las *Leyes*, pues las lee como una regresión hacia un estado policial represivo, que abandona la libertad de la Idea por la regulación legal de la vida. Se trata, para él, de un giro dogmático de la doctrina platónica, que excluye de su lectura, sobre todo por el hecho de que en el Libro X Platón amenaza con castigar a quienes engañan con sus doctrinas y a los impíos. Para Badiou, dado que el sofista es la contraparte del filósofo, dicha exclusión es un ejercicio de terror (Véase *S.Pla*, L. 4; C, p. 57).

derecho. Badiou no lee en la *República* ninguna de las tres, Platón no describe cómo se ejerce el poder ni cómo se toman decisiones; no deriva la calípolis de las relaciones sociales existentes—la relación entre esclavos y amos, extranjeros y ciudadanos—; ni contiene leyes o marcos jurídicos que regulen la vida colectiva. Estas ausencias verifican, para Badiou, que la política verdadera no se infiere de la situación. La política no consiste en generalizar las formas de organización existentes ni en deducir, de las contradicciones sociales, un programa. Pero tampoco consiste en producir un marco normativo que regule intereses y opiniones divergentes, como defendería el liberalismo: «De hecho, la *República* mantiene prácticamente la tesis de que [...] si la comunidad política tiene realmente la forma de la Verdad, entonces no hay ley. La ley es siempre señal de que todavía estamos fuera de la Verdad. La necesidad de la ley, es decir, la necesidad de quienes la hagan cumplir» (*S.Pla*, L. 4). Las dos primeras ausencias las transforma en críticas a la inducción, pues la política no es el resultado o efecto de una situación dada. La tercera, en una crítica a la resignación, pues la ley administra, pero nunca orienta hacia un bien.

Si la calípolis no es un régimen objetivo que compita con aquellos efectivamente existentes, ¿de qué se trata el diálogo? El entrelazamiento de la ciudad con el alma es la clave de la interpretación de Badiou, quien considera que la *República* establece los principios de un sujeto político:

De hecho, todo el libro está impulsado, no por la cuestión de la clasificación de los estados, sino por la de las subjetividades correspondientes. El objetivo del propio Platón, y entra en la clasificación de los estados únicamente por este motivo, es el hombre timocrático, oligárquico, democrático o tiránico, es decir, lo que pretende establecer es una clasificación subjetiva. [...] Esto es lo que me lleva a sostener que el objetivo de Platón no es proponer otro tipo de Estado, del que pueda inferirse otro tipo de subjetividad, sino más bien otro tipo de subjetividad, de la que pueda inferirse eventualmente algo así como otra forma de poder. La ambición casi explícita de la *República* es construir el sujeto posible de una nueva verdad política (*S.Pla*, L. 4).

En su cualidad de sustracción, la política platónica no puede entenderse según las dos grandes teorías contemporáneas de la política: ni como *deducción* de las estructuras sociales, ni como el formalismo jurídico del Estado que garantiza el estado de derecho. De acuerdo con Badiou, el propósito central de la *República* es constituir al sujeto político, no establecer un nuevo modelo de Estado. Esa es la razón por la cual el diálogo, tan difícilmente definible, oscila entre la descripción del alma—que Badiou traduce como Sujeto—y la construcción de una ciudad ideal. No se trata de dos investigaciones distintas, sino de una sola: el sujeto político se constituye en la medida que se orienta hacia un paradigma.

De acuerdo con la definición ontológica de Sujeto que Badiou proporciona en *EE*, un sujeto es «toda configuración local de un procedimiento genérico de la cual una verdad es el sostén» y complementa con «una parte finita de una verdad» (*EE*, M. 35). Un Sujeto es el punto local de una verdad que, por definición, es infinita y global. Si Badiou denomina Sujeto a esa instancia local de la verdad se debe a que le atribuye un carácter activo: el Sujeto elige deliberadamente una verdad y persiste en esa elección, buscando llevarla hasta sus últimas consecuencias. El Sujeto es, entonces, el conjunto de acciones y decisiones locales y contingentes que alguien realiza en la situación para servir a la Verdad. Bajo esta definición, constituir un sujeto político consiste en establecer los parámetros bajo los cuales es posible convertirse en el agente que instancia localmente la verdad. Y dado que la verdad, por definición, no preexiste a su acontecimiento, dichos parámetros no pueden tener la forma de un programa detallado que explique cómo alcanzarla de manera total; esa pretensión de totalidad, propia del hegelianismo, constituye para Badiou el error del comunismo de Estado. Lo que Platón ofrece, en cambio, es un paradigma: una orientación del pensamiento que no predetermina su objeto.

La Idea del Bien como Idea de la Verdad

La traducción de *hē tou agathou idéa* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) como «Idea de la Verdad» es quizá la decisión hermenéutica más significativa de la interpretación badiouana de Platón. Badiou decide, contra toda razón filológica, traducir *agathou* (ἀγαθοῦ) por «verdad» en lugar de «bien» con el fin de desactivar la crítica de la interpretación genealógica, que lee en la Idea del Bien tanto el Uno teológico como la inversión injustificada entre la contemplación y la prescripción política. Aunque, según Badiou, la interpretación genealógica no está injustificada del todo, pues la tradición, especialmente la neoplatónica, saturó de contenido teológico y moral la Idea del Bien a partir del *epékeina tês ousías*, en el que parece justificarse la interpretación trascendente. Ello, junto con la reconstrucción—espuria, según Badiou—de la Idea del Bien a partir del *Parménides* dio lugar a la representación de un ente trascendente que se identificaba con Dios. Y si el Bien está más allá del ser, entonces prescribe desde una exterioridad absoluta, y la política se convierte en la aplicación de los principios propios de la contemplación:

Lo que podemos criticar de la «Idea del Bien» es que ya no es legible más que a través del emparejamiento de dos determinaciones: una determinación trascendental y una determinación moralizante. Esto es lo que resume la interpretación teológica: pone a Dios en el lugar de la Idea del Bien en una posición de trascendencia, mientras que, como sabemos, las determinaciones fundamentalmente religiosas de Dios son morales. (*S.Pla*, L. 24).

Esta incomodidad con la noción de «Bien»—que también se revela en su reticencia a elaborar una ética (Véase *É*, 23 y ss.)—lo llevó traducir «Idea de la Verdad» como, en sus propias palabras, «un favor a Platón, por liberarle de esta lástima nefasta y devolverle su soberana neutralidad en la materia» (*S.Pla*, L. 24). Pero el término «verdad» no es realmente inocuo; la «neutralidad» de la que habla Badiou se refiere a que, como él la interpreta, *hē tou agathou idéa*

posee un carácter más lógico-veritativo que moral¹⁰⁴. Como Arendt, Badiou piensa que no tiene ningún sentido que Platón, en una analogía basada enteramente en la vista, haya propuesto como principio supremo el Bien y no la Belleza; pero en vez de suponer que se trata de una estrategia para justificar la autoridad política del filósofo, sostiene que se trata de un «bien» condicionado al pensamiento:

La palabra «Bien», tal como la utiliza Platón, es una palabra neutra, no vinculada al moralismo con el que se ha saturado en la retroalimentación. «Idea de Verdad» es más neutra, más científica, digamos. Para Platón, además, la «Idea del Bien» es científica, ya que está ligada, absolutamente, al hecho de que hay que hacer diez años de matemáticas para llegar a ella (*S.Pla*, L. 24)

Por «científica» Badiou se refiere a que *epékeina tês ousías* debe interpretarse como una indicación de que la Idea del Bien es un principio operativo y en lo absoluto sustancial. Se trata de una lectura deflacionaria de la Idea del Bien, que consiste en hacer de ella una función del pensamiento que opera como condición de posibilidad de la verdad. Por lo que el *agathoû* significa que es «bueno» exclusivamente al pensamiento en la medida en que «es la idea que constituye la idealidad de la idea» (*S.Pla*, L. 3), designa específicamente el hecho de que la característica propia de la Idea es estar orientada con precisión hacia la Verdad.

Para comprender qué significa que la Idea del Bien sea una función operativa—la idealidad de la idea—es necesario situar la traducción badiouana dentro de su sistema. En *MP*, define la verdad como «una parte genérica de la situación», en donde «genérica» designa «que es una parte cualquiera de ella, que no dice nada particular de la situación, excepto, precisamente, su ser-múltiple como tal, su inconsistencia fundamental» (*MP*, p. 76). Es *verdad* porque es la única instancia de la situación que toca al ser real de la situación, a

¹⁰⁴ Sigue aquí Badiou a Heidegger, quien lee *hē tou agathou idea* no en un sentido moral, sino como un término vinculado a la aptitud, en donde el Bien es aquello que confiere a las Ideas su aptitud para ser lo que son (Cfr. GA 9, 203-238).

saber, su pura inconsistencia. Las verdades, que surgen exclusivamente a través de las condiciones genéricas—el arte, la política, la ciencia y el amor—sólo son identificadas como tales a partir de un concepto más general de Verdad, el cual sólo puede ser articulado por una disciplina de segundo orden: la filosofía. La filosofía es, entonces, el lugar donde las verdades dispersas adquieren una consistencia común a través del concepto de Verdad (con mayúscula), que a veces Badiou también distingue como «meta-verdad»: «Con ello me refiero al despliegue, no de una nueva verdad, sino de una articulación de las características de dicha verdad. Por metaverdad entiendo la posibilidad de constituir un *locus* de pensamiento en el que se articulen las características específicas de las nuevas verdades de nuestro tiempo» (*S.Pla*, L. 3). Por esta razón, cuando Badiou describe la filosofía como aquel *lugar* en el que las Ideas adquieren su *idealidad* se refiere a que ésta elabora las condiciones formales bajo las cuales algo cuenta como verdad en general: supone el reconocimiento de una estructura común que sólo se manifiesta en las instancias particulares, y que responde a la pregunta de qué forma adopta lo verdadero cuando aparece. «Verdad» designa, entonces, el operador a partir del cual es posible la composibilidad (*compossibilité*) de las verdades dispersas y heterogéneas. Dado que el concepto de Verdad carece de un contenido propio, a Badiou le gusta utilizar la metáfora del lugar para describirla, como un espacio de acogida en el que se encuentran las verdades genéricas. Por ello, la filosofía es el lugar de las Ideas, es decir, el *tópos noētós*, aquel lugar donde las ideas adquieren su idealidad¹⁰⁵.

¹⁰⁵ La Idea de Verdad no es una idea más dentro del *tópos noētós*, sino la norma que lo rige, es decir, lo que determina que algo pueda aparecer allí como idea verdadera. La filosofía trabaja en ese punto límite en el que construye el *tópos noētós* y, simultáneamente, pronuncia su norma, pero esa norma permanece estructuralmente *insue*, no sabida como se sabe un teorema. Y no puede demostrarse precisamente porque la Idea de Verdad es lo que hace posible que haya demostración. Así, la filosofía sabe que hay verdad, pero la verdad de ese «hay» no es del mismo tipo que las verdades que recoge.

Aquí, Badiou entiende la «Idea» como el aspecto subjetivo del proceso que lleva al individuo a figurarse como parte de una verdad, en la misma dirección de la definición que ofrece en *SMP*:

La Idea es lo que hace que la vida de un individuo, de un animal humano, se oriente según lo Verdadero. O también: la Idea es la mediación entre el individuo y el Sujeto de una verdad—«Sujeto» designa aquí aquello que orienta, en el mundo, a un cuerpo postacontecimental (*SMP*, p. 113)

Como apunta su significado tradicional, la Idea posee una función mediadora entre lo local y lo global, que para Badiou es «la mediación entre el individuo y el sujeto, si llamamos 'sujeto' a aquello que orienta el cuerpo de la verdad en su parte no fáctica» (*S.Pla*, L. 15). La Idea es el principio que organiza la fragmentación de las verdades de tal modo que el sujeto pueda incorporarse al procedimiento de construirla de manera global. Su función es anticipar la totalidad de la verdad, como si su efecto fuera ya global en la situación. Así, la Idea, al orientar la acción del sujeto, posee un vínculo con la verdad en la medida en que lo *incorpora* al proceso de despliegue de la verdad. La función de la Idea es principalmente *orientativa*, prácticamente heurística. De ahí que el *agathou* posea, para él, el sentido de *bueno para el pensamiento*: «Es bueno para el pensamiento estar orientado y, a la inversa, la orientación ideal del pensamiento es su bien propio, es decir, su cualidad propia tal que pueda desplegar su ser» (*S.Pla*, L. 24). Dicha idealidad o, por decirlo de otro modo, la estructura común de las verdades posee para Badiou cuatro características formales: la excepcionalidad, la indescriptibilidad, la imprevisibilidad y el carácter afirmativo. Al tratarse de un operador formal, sin contenido propio, la orientación no puede interpretarse como un modelo teleológico tradicional, como un fin hacia el cual haya que apuntar; más bien, posee el sentido de «orden», de la estructura que rige al pensamiento cuando es verdadero y que, por ende, ordena el pensamiento *hacia* la verdad, que no preexiste como objeto, sino que se constituye en la medida en que el sujeto permanece fiel a la Idea.

Ahora bien, puesto que la verdad es, en última instancia, aquello que se sustrae a la situación—lo genérico que apunta al múltiple inconsistente, que es el ser—, la Idea, que nos orienta hacia ella, también será intransitiva a la situación. El modo en que un sujeto, dirigido por la Idea hacia la verdad, se orienta en la situación es por medio de *principios*. Badiou interpreta el *principio* como el imperativo o la prescripción que adopta el sujeto de la Idea, que no puede tratarse de una normatividad surgida de la situación misma ni de un modo de gestionar los elementos que hay en la situación, es decir, no puede tratarse de un programa, puesto que la Idea carece de contenido situacional. Los principios le permiten al sujeto orientarse en la situación en la medida en que busca llevar la verdad hasta sus últimas consecuencias, pero no provienen de ella: «No es de la relación con la realidad de donde se derivan los principios, es de la relación con los principios de donde se deriva la relación con la realidad» (*S.Pla*, L. 3). Por eso, el principio se relaciona con la realidad únicamente a través de sus consecuencias, es decir, de los efectos que trae consigo y es, naturalmente, equivalente al axioma.

La calípolis como Idea

Uno de los pasajes clave al que refiere Badiou para explicar en qué sentido la ciudad justa de la *República* se trata de una Idea es el final del Libro IX, 592a-b. Mientras describe las características del filósofo-rey, Sócrates asegura que éste rechazará los honores que corrompan su alma, a lo que Glaucón responde que, si lo que valora es el estado de su alma, entonces seguramente no participará de la vida política. Sócrates señala:

—Eso sí, ¡por el perro! —exclamé—. Ciertamente en su propia ciudad actuará, aun cuando no en su patria, salvo que se presente algún azar divino.

—Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.

—Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. 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.

—Es probable (592a-b).

Este pasaje suele interpretarse como una confesión del carácter utópico de la ciudad; Sócrates ha revelado que su construcción discursiva no puede realizarse en el mundo sensible, pero que es irrelevante, ya que el hombre justo «actuará en su propia ciudad» y que su propósito ha sido construir un paradigma que «tal vez resida en el cielo». Badiou rechaza la interpretación utópica con el argumento de que la ciudad ideal sí es localizable y realizable. En su argumento, la noción misma de un paradigma irrealizable malinterpreta la función que Platón asigna a la Idea. Para Badiou, el paradigma de la ciudad justa no es un «modelo» en el sentido de un esquema que debería copiarse en la realidad empírica. El paradigma es una Idea, y las Ideas, en el vocabulario platónico que Badiou emplea, son un principio de orientación del sujeto que se han construido a través de axiomas, en este caso, la del hombre justo. Cuando Sócrates indica que el paradigma reside en el cielo, no indica su imposibilidad, sino su lugar propio: el *tópos noētós*, el espacio inteligible que norma la verdad de las Ideas. Por ello, la Idea no es algo que deba realizarse, sino que ya ha tenido lugar en el momento en que fue articulada discursivamente. El largo proceso dialógico de la *República* no es la preparación para una política futura, sino la constitución misma de una verdad política.

El énfasis de Badiou en este pasaje tiene la intención de criticar la relación que la tradición política moderna ha supuesto entre el paradigma y el mundo empírico. Bajo este modelo, se supone una relación directa entre ambos: el paradigma describe el Estado ideal que debe sustituir al Estado existente; al establecer, entre los presupuestos del paradigma, su función de sustituto, acaba por incorporar elementos empíricos que la condenan al fracaso. El ejemplo que

Badiou pretende criticar es el del comunismo del siglo XX que, al pretender rectificar los errores del capitalismo y la democracia liberal, no pudo evitar incorporar elementos constitutivos de lo que buscaba corregir, como el concepto de Estado y su omnipresencia. El paradigma, al proponerse como corrección de lo real, queda condicionado por lo real que busca corregir.

De acuerdo con Badiou, el pasaje del Libro IX evidencia que Platón no pretende que el paradigma sustituya lo real. Utiliza como evidencia el hecho de que la ciudad justa de Platón no tiene como finalidad salvar la polis de una decadencia que ya había iniciado entonces; la *República* aparece cuando la polis griega ya no puede reconstituirse, pues, explica Badiou, el propósito de Platón no es reforzar o corregir lo que hay, sino *deslocalizar* la política verdadera respecto de la política empírica. El sujeto político, dice Badiou, sí actuará políticamente, pero *en têi heautoû pólei*, lo que quiere decir que su intervención se dará *deslocalizada* de la política empírica.

Badiou hace de la distinción socrática entre el *en têi heautoû pólei* y el *en têi patrídi* una diferencia entre dos órdenes heterogéneos: la política verdadera, sometida a la Idea, y la política empírica, sometida al Estado. Por «Estado», Badiou entiende no sólo el aparato institucional del gobierno, sino lo que denomina un «operador trascendental»: la estructura que determina de *antemano* qué cuenta como lugar político, qué acciones son políticamente significativas y quién puede ser sujeto político (Véase *EE*, M. 8). El Estado, en el sentido badiouano, establece las identidades legítimas para la acción política (por ejemplo: el ciudadano, el legislador, el votante), los espacios donde puede ocurrir la política (la asamblea, el parlamento, la casilla de votación, dentro de las fronteras) y los tiempos apropiados para la intervención política (los períodos electorales o los ciclos institucionales). Toda acción que se sustraiga a las determinaciones del Estado enfrenta la insignificancia (por ejemplo, la invisibilidad del migrante) o la criminalización, que se reconoce como

transgresión. En cambio, la política *en têi heautoû pólei* significa, para Badiou, la política que opera fuera de la prescripción del Estado. No significa que ocurra de manera privada o sea ilocalizable, sino que es una política que no está predeterminada por el operador trascendental, que está *deslocalizada* del Estado:

la convicción de Platón, y la razón por la que dice esta frase tan asombrosa de que el lugar político no puede coincidir con la patria más que por casualidad, es que una verdadera política, o una política según la Idea, no puede aceptar la prescripción del Estado como lo que constituye su referente real, la talla de su referente real (*S.Pla*, L. 9).

Si admitimos la prescripción del Estado, de quién puede y quién no hacer política, en qué lugar y en qué momento, entonces partimos de que el lugar político ya está dado antes de cualquier acción; la política según la Idea, en cambio, supone que no hay identidades, Estados, fronteras o patrias donde deba hacerse la política, es decir, está obligada a construir su propio lugar. El lugar político puede ser cualquier lugar de la situación siempre que esté orientada por la Idea misma, no según las categorías del Estado. Ante la posible objeción de que la calípolis es un Estado, que posee guardianes, gobernantes y divisiones de funciones, Badiou responde que ésta carece del rasgo definitorio del Estado: la exterioridad de la prescripción. Un Estado requiere leyes con el fin de imponerse sobre los sujetos que regula; la *República*, en cambio, ha sido construida como un proceso político inmanente y autosuficiente, que no necesita de la exterioridad de la ley para constituirse. No hay legislador separado de la comunidad que legisla; la prescripción emerge del proceso mismo, no lo antecede. Por eso Badiou puede sostener que el paradigma platónico es un paradigma sin Estado, una política que no necesita del operador trascendental para constituirse. Si bien sí se constituye como una prescripción, ésta emerge únicamente del proceso de construcción de la Idea:

No sólo no acepta el juicio externo, es decir, sólo es juzgado desde dentro de sí mismo, por quienes coparticipan en el proceso de pensamiento en cuestión, sino que, en cierto sentido, nada puramente externo se manifiesta en él. Hay una inmanencia radical del pensamiento que significa que es a la vez su propia norma y que no da testimonio de lo que le es exterior. (*S.Pla*, L. 5).

La consecuencia es un nuevo modo de interpretar la acción política, la cual gira en torno a la invención de aquello que no ha sido designado como propiamente político. La Idea se alimenta del capturar lo político allí donde la situación no lo ve. El paradigma platónico, entonces, no es la descripción ideal de un Estado que debe sustituir a los Estados reales, sino un paradigma que no requiere del Estado como operador trascendental: «una cartografía que se despliega precisamente reubicándose, creando otra temporalidad, otra historia» (*S.Pla*, L. 11). Por ello, no es que sea imposible hacer política en la patria de uno mismo, sino que no hay ninguna necesidad de que el lugar político coincida con ella. Si coincide, es casualidad—una «casualidad divina», que Badiou interpreta como el azar que supone todo acontecimiento.

La Verdad política y el rechazo platónico a las opiniones

Como he señalado, Arendt atribuye a la verdad una naturaleza coactiva que, cuando se introduce en la esfera política, adquiere un carácter despótico. Por su naturaleza, la verdad rechaza el debate y exige un reconocimiento perentorio, oponiéndose así a la pluralidad y al intercambio de opiniones que constituyen «la esencia misma de la vida política»; demandar verdades en el ámbito político transgrede la naturaleza misma de lo político. Badiou también retoma la distinción platónica; quizá el principal motivo de su interés por la *República* sea apropiarse de la oposición entre verdad y opinión, que considera el núcleo central del diálogo: «Contra la soberanía de las opiniones, debemos reafirmar que hay verdades. El binomio verdades-opiniones es crucial en este asunto, como el principal binomio platónico canónico» (*S.Pla*, L. 23). Al comentar la *República*, Badiou puede llevar su discusión contra la filosofía política liberal

a la fuente original de su antiplatonismo y, a través de reinterpretar a Platón, mostrar que la política que se encuentra bajo el signo de una Idea no es idéntica a un Estado totalitario. Y la estrategia de Badiou para desarticular el vínculo que Arendt y Popper identificaron entre Platón y el totalitarismo consiste en, primero, desvincular el paradigma platónico del Estado, como lo mencioné en el apartado anterior. El segundo paso en su crítica a la filosofía política liberal, una vez defendida la noción de Verdad como Idea, es retomar la crítica platónica a la democracia para actualizarla al mundo contemporáneo. Se trata de un embate directo contra la *dóxa*, puesto que concibe la democracia como el régimen en el que «la opinión se hace ley», y cuyo objetivo es mostrar que una política cuya esencia es la opinión, tal como lo defiende Arendt, es en una defensa tácita de la situación. En otras palabras, Badiou cree que la defensa de la democracia incluye complicidad con el régimen mercantil que domina nuestro tiempo. Una política que excluye la verdad nos obliga a admitir como natural el mercado, la explotación y la desigualdad; al desproveer la situación de una orientación, la consecuencia más grave de la democracia es el nihilismo.

Para precisar su definición de la democracia como aquel régimen en el que se mezcla la libertad de opinión con el criterio cuantitativo, Badiou recurre a *República* 477d, en donde, argumenta, Platón erige una *ontología de la opinión*. Se trata de una nueva ontología, en la medida en que el problema de la *dóxa* obliga a Platón a repensar el principio del tercer excluido y postular un espacio interválico entre el ser y el no-ser. Platón anticiparía—de forma «latente, no del todo explícita» (*S.Pla*, L. 23; de un modo que sólo una lectura sintomática puede reconocerlo)—la necesidad de una lógica en la que la negación no sea la única alternativa de la oposición frente a la afirmación, es decir, la lógica intuicionista. Con el fin de diferenciar la *dóxa* de la *epistēmē*, Platón propone distinguirlas según el principio que dicta que una facultad se distingue de otra a través de su objeto. Dado que el objeto de la facultad epistémica es el ser, la opinión tendría

como objeto, bajo el principio del tercer excluido, el no-ser. Pero es una conclusión absurda, dado que es imposible opinar sobre «nada». La facultad que nos relaciona con el no-ser sería la ignorancia, no la opinión. Por lo tanto, el objeto de la opinión es distinto al ser y al no-ser.

—¿Está entonces más allá de ambos, sobrepasando al conocimiento en claridad y a la ignorancia en oscuridad? —Ni una cosa ni la otra. —¿O te parece que la opinión es más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia? —Eso sí. —¿Yace entre ambos? —Sí. —¿La opinión es, pues, intermedia entre uno y otro? —Exactamente (478c-d).

La cuestión se resuelve a través de postular un intermedio entre el ser y el no-ser, una mezcla que participa de ambos. Badiou considera que dicha conclusión es tanto afirmativa como aporética. Afirma que la opinión pertenece a un ser interválico entre el ser y el no-ser; pero es aporética porque «no sabemos si existe algo de este tipo. Nada en la demostración indica que pueda existir un término medio entre el ser y el no-ser» (*S.Pla*, L. 22). Dado que el problema de la oposición entre conocimiento e ignorancia se determina por medio del operador lógico de la negación—ser y no-ser son términos contradictorios, y la ignorancia es la negación del conocimiento—la diferencia entre *dóxa* y *epistēmē* no puede definirse bajo el mismo criterio lógico. Platón requiere, argumenta Badiou, una ontología de la opinión para lograr pensar la clase de alteridad que hay entre conocimiento y opinión, es decir, el texto obliga a considerar que hay una negación irreductible a la negación del tercer excluido, por lo que «La única forma de resolver este problema es decir que hay varios tipos de negación» (*S.Pla*, L. 22). Habría, entonces, que distinguir entre dos modalidades de negación: por un lado, debemos postular una negación simple, que en este caso sería el no-ser, cuya facultad es la ignorancia. Por el otro, debemos admitir la existencia de una negación que Badiou llama *topológica*, en que trata un espacio intermedio que incluye todo aquello que se encuentre en la brecha entre el ser y el no-ser. La negación topológica no se identifica con un término único, el no-ser, sino con un continuo en el que hay múltiples posiciones

posibles que pueden situarse con diferente proximidad a los límites (el ser y el no-ser). En otras palabras, no se puede decir de una proposición opinable que «se sabe o no se sabe» ($p \vee \neg p$), porque opinar es precisamente situarse en algún punto entre el conocimiento y la ignorancia. La *dóxa* es, entonces, la negación topológica del conocimiento: no es un tercer término, sino todo el espacio de posibilidades entre el conocimiento, cuyo objeto es el ser, y la ignorancia, cuyo objeto es el no-ser.

Dado que se encuentra en el espacio intermedio entre el ser y el no-ser, el objeto de la *dóxa* no puede ser determinado, en términos estrictamente lógicos, como verdadero o falso. Por esta razón, Badiou considera que Platón anticipó la necesidad de una lógica intuicionista, donde el principio del tercero excluido no vale y donde hay lugar para infinitas posiciones intermedias. A lo largo de la brecha, una opinión puede estar más cerca del ser—la opinión verdadera o correcta (la *orthè dóxa*)—o del no-ser—la opinión falsa. El problema consiste en distinguir entre la opinión verdadera y el conocimiento que, aquí, identifica la verdad; pues en cuanto a lo dicho, el enunciado puede ser exactamente el mismo: «Entre el aritmético que dice $2 + 2 = 4$ en el elemento de los principios del cálculo aritmético y el ingenuo que dice $2 + 2 = 4$ porque está repitiendo lo que dijo otro o porque soñó que era así, o lo que sea, desde el punto de vista de lo que se dice es lo mismo» (*S.Pla*, L. 22). Desde el punto de vista del objeto, la opinión puede afirmar la verdad en su enunciación; haría falta un *protocolo de verdad*, una serie de criterios que permitan reconocer el principio de la verdad para distinguirla de la opinión verdadera. Badiou sostiene que este *protocolo de verdad* es el Sujeto, pues desde el lado objetivo, de lo dicho, no hay ninguna diferencia evidente. La diferencia se encuentra entre *le dit* y *le dire*, ‘lo dicho’ y ‘el decir’. Lo dicho consiste en el contenido proposicional, mientras que el decir es el acto de enunciación, el lugar subjetivo a través del cual surge

la proposición. Así, el decir se determina por el protocolo que el sujeto ha seguido para llegar a lo dicho:

la verdad del decir está suspendida de la Idea, de la ideación, en este caso de la ideación aritmética (llamémosla así). Mientras que el $2 + 2 = 4$ de la opinión—verdadero en las circunstancias—no está suspendido de la Idea; no es una ideación, permanece en el elemento de la opinión (*S.Pla*, L. 22).

Si bien parece un criterio indispensable para el gobernante que tenga acceso a la verdad, en el *Menón* Platón señala que el gobierno por medio de la *opinión verdadera*, *alēthēs dóxa*, también funciona para gobernar (97a-99b). De ahí la importancia que tiene para Badiou la distinción entre el enunciado y el acto de enunciación, y la razón por la cual le objeta a Platón que haya cedido a la tentación de admitir que basta con la *alēthēs dóxa* para conducir los asuntos de la ciudad. Badiou denomina esta posición «aristocrática», a saber, la creencia de que con tal de que unos pocos dominen el protocolo subjetivo de la verdad, el decir verdadero y no opinable, es posible «hacer circular el *dicho* de ese *decir*»:

Lo que se le pedirá a la masa de gente ordinaria es el dicho, a saber, decir lo que hay que decir, pero no se irá a escrutar el elemento del decir en cuanto tal. No se irá a verificar que estén realmente en ideación. Así, el formalismo, el burocratismo, la indiferencia estatal tienen su origen allí donde uno se contenta, para la comunicación uniforme, con la homogeneidad del dicho, sin tener en cuenta que las subjetividades diferentes se ponen a prueba al nivel del decir, y no al nivel de lo que es dicho (*S.Pla*, L. 22).

La «tentación aristocrática» quiere decir, entonces, que mientras lo dicho haya sido dicho por algunos pocos bajo el protocolo de verdad, del decir verdadero, no importa que *lo dicho* circule como mera repetición. Se trata de una tentación propia de cualquier organización colectiva que esté bajo el influjo de la Idea: una Iglesia, un partido comunista o cualquier institución en donde el *dicho* correcto se institucionaliza, ya sea través de un catecismo, de la línea del partido o de una doctrina oficial, sin exigir que quienes lo repiten se encuentren en el elemento de ideación, es decir, que conozcan el principio de lo que dicen.

El culto a la personalidad, ya sea de Stalin, Mao, el Papa o algún líder carismático, es la solución perversa a este problema: una sola persona encarna *el decir* y tiene el monopolio de la ideación, mientras el resto se limitan a repetir lo dicho. Aunque Badiou cree que el espíritu de la *República* revela que Platón está convencido de que todos deben ser filósofos, su *aristocratismo* se explica como una particularidad antropológica, es decir, una limitación asociada al momento histórico en el que Platón escribió:

Dice que una sociedad ideal sería aquella en la que todo existiera de tal manera que dependiera, en pequeña o gran medida, del gusto por las verdades; sería una vida colectiva y personal en la que esta felicidad singular, el gusto por las verdades, estuviera universalmente extendida. Por eso no se trata realmente del filósofo-rey, sino que lo ideal sería que todo el mundo fuera filósofo. Salvo que Platón no está seguro de que eso sea posible: son los límites de su tiempo, los límites aristocráticos de su visión del mundo. El movimiento irrefrenable, interno al verdadero platonismo y al propio Platón mientras escribe, es obviamente que si esto es así, todo el mundo debe ser filósofo; todo el mundo debe ser educado de tal manera que este gusto, esta forma de entrar en la experiencia desde el amor a las verdades, sea la norma general (*S.Pla*, L. 23).

En este punto, Badiou pretende rectificar a Platón a partir de lo que denomina la *universalización del comunismo*, que retomaré en 3.3. Ahora bien, si la opinión pertenece al espacio interválico entre el ser y el no-ser, su esencia no puede ser una determinación ontológica estable, pues su movilidad dentro de esa brecha implica que la opinión no ocupa un lugar ontológico definido, sino que puede situarse en posiciones infinitas a lo largo del continuo. La indeterminación ontológica de la opinión se traduce, en el espacio político, en *sustituibilidad*: dado que ninguna opinión está fundamentada en el ser (sólo la verdad lo está), las opiniones son ontológicamente equivalentes, es decir, se pueden sustituir unas por otras sin que exista un criterio ontológico que las distinga. Sólo criterios propios del campo de la opinión misma determinan su valor, en otras palabras, lo que *mide* el valor de una opinión no es su acercamiento a la verdad, sino su capacidad de persuadir y generar adeptos. En

el caso de la verdad, al ser insustituible, pues posee definición ontológica, ésta no puede *medirse* con las opiniones.

Es precisamente esta sustituibilidad el principio de todo régimen democrático. Si ninguna opinión posee consistencia ontológica, el único recurso para evaluarlas, como vimos, es cuantitativo y retórico: el número de quienes la sostienen y la eficacia para persuadir. Una opinión triunfa cuando articula el interés de quienes la sostienen con la organización retórica que la vuelve persuasiva. Lo que Badiou intenta hacer es trasladar la noción de fetichismo de la mercancía al terreno intelectual, para mostrar que el régimen democrático es ya un espacio donde operan los principios del mercado:

[las opiniones] circulan en verdad como el dinero, como las mercancías, que es el paradigma subyacente: la convicción de la sustituibilidad general. En última instancia, una opinión es equivalente a cualquier otra. Por eso no hay razón para introducir ninguna disimetría, y menos aún una prohibición, ya que el espacio de las opiniones es un espacio de sustituibilidad, estrechamente vinculado a la soberanía de la mercancía. En realidad, se tiende a formar un mercado de opiniones, en el que gana el que más ha vendido (*S.Pla*, L. 22).

Si tanto la mercancía como la opinión operan bajo el mismo mecanismo, el de la equivalencia general, entonces ha de desenmascarse la supuesta neutralidad de la democracia y concebir la libertad de opinión como un régimen que es cómplice de los intereses particulares. Naturalmente, el representante del régimen democrático será el sofista, quien intercala el interés con la retórica como recurso para generar una desigualdad entre opiniones, y poder triunfar en el campo democrático. Una de las estrategias del sofista es la de disimular el interés que sostiene la opinión por medio de la retórica, es decir, se finge el desinterés para lograr persuadir y acumular más valor, lo cual explica cómo es posible que «la retórica política puede presentarse como ecuménica, cuando todo el mundo sabe que asegura uniformemente el triunfo de los poderosos» (*S.Pla*, L. 22).

En el caso de la verdad, el *protocolo* subjetivo incorpora la *formalización*, la *evidencia* y el *desinterés*. La *formalización* es una adaptación de la *ideación* platónica, aquella operación por la cual se puede vincular lo singular con una inteligibilidad transmisible, la Idea o Forma. La *evidencia* es el criterio enfrentado a la retórica, que supone que, una vez formalizado de manera rigurosa el enunciado, su verdad resulta evidente, de tal modo que excluye la posibilidad de ser manipulado retóricamente. Y el *desinterés*, finalmente, es el criterio por el cual un sujeto es vinculado a lo infinito y universal, pues es capaz de capturar una verdad que vale igualmente para todos y no sólo en vistas del beneficio finito del individuo¹⁰⁶. Estos dos protocolos constituyen *el decir*, el acto de enunciación, de la opinión y de la verdad respectivamente. Los protocolos no aparecen como señales objetivas en el enunciado como tal, sino como rasgos subjetivos, pues dependen del lugar y del modo de enunciación de la proposición.

Como señalé ya, Badiou interpreta la *República* desde su Seminario de 1986 como una construcción del Sujeto de la Verdad, es decir, del filósofo; en *LM*, Badiou introdujo a su ontología la noción de un Sujeto Reactivo, y en *SMP* lo definió como «todo lo que orienta la conservación de las formas económicas y políticas anteriores [...] en las condiciones de la existencia del nuevo cuerpo [de verdad]. Es el sujeto democrático burgués que asegura su permanencia» (*SMP*, p. 103)¹⁰⁷. Por eso, en su relectura de la *República* en el seminario de 2007-2010, defiende que es posible encontrar en Platón una descripción del sujeto adversario del filósofo, que denomina el *sujeto democrático* y que corresponde

¹⁰⁶ Una de las críticas de Badiou al marxismo clásico consiste en objetar la noción de interés de clase, pues esconde la operación retórica de la aristocracia; mientras el núcleo dirigente tenía acceso a la Idea, su modo de persuasión a las clases proletarias era por medio de la retórica y, por tanto, del interés: «Por tanto, es imposible saber hasta qué punto esta aristocracia era sofística o no, quizá porque se trataba de una adaptación retórica del desinterés al interés» (*S.Pla*, L. 22).

¹⁰⁷ La razón por la cual Badiou postula un Sujeto Reactivo es que consideraba que, para explicar la resistencia a la que se enfrenta la verdad, era necesario identificar una fuerza activa, puesto que el «estado de cosas» no bastaban para explicarla. Se trata de un poder que también es inventivo y produce configuraciones nuevas de la situación para extinguir los movimientos disidentes, por ejemplo, el fascismo.

a la descripción del sofista. Estas subjetividades, por lo demás incompatibles, no representan dos individuos distintos, pues:

El individuo, como entidad corporal singular, puede participar de uno o de otro. Puede ser el mismo individuo el que participe de una subjetividad del tipo «opinión» y de una subjetividad del tipo «verdad», pero como sujeto no es el mismo: no es en el terreno del mismo sujeto donde se produce el conflicto (*S.Pla*, L. 22).

El hecho de postular un *sujeto democrático* quiere decir que la democracia, en tanto régimen de las *dóxai*, crea un Sujeto adversario del Sujeto de la Verdad. Es decir, la democracia no es un régimen que gestione o respete sujetos preexistentes, sino que, por medio de sus dos elementos (libertad de opinión y valoración cuantitativa), crea las condiciones para que el sujeto se comprenda de un modo determinado. En este Sujeto, los individuos son ellos mismos sustituibles en cuanto a la igualdad democrática, es decir, así como la democracia convierte a las opiniones en equivalentes entre sí, a nivel subjetivo, convierte a los ciudadanos como equivalentes entre ellos. Platón, al ser contemporáneo del primer intento histórico de la democracia, detectó su conformación y la describió en *República* VIII: En 557b5-11, Sócrates atribuye al régimen democrático aquella clase de libertad (*ἐλευθερία*) que consiste en que cada ciudadano pueda actuar y organizar su vida en torno a deseo personal. El resultado es una ciudad que contiene todo tipo de modos de vida como un manto bordado con toda clase de flores (557c6). Pero lo decisivo de la lectura de Badiou es la última característica que Sócrates menciona, en la que describe la democracia como aquel régimen que «asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales» (558c3). La equivalencia que permite medir las opiniones es trasladada también a los individuos que las sostienen, y esa sustituibilidad es la marca del Sujeto Democrático adversario del filósofo.

En este sentido, el conflicto que atraviesa la *República* es el de la oposición entre el Sujeto democrático y el Sujeto de la Verdad, entre quienes sostienen la

pluralidad de las opiniones y los que defienden la unicidad de la verdad. Para escapar del régimen de las opiniones, defiende Badiou, será necesario convertirse en un sujeto político, es decir, en un militante orientado a la verdad; pero, como toda oposición a un régimen dominante, este gesto de sustracción se considera violento. Dado que la Idea no se presenta como una opinión, posee una dimensión «escandalosa», «porque no se ajusta al sistema de opiniones, lo que es más radical que no ajustarse a las opiniones dominantes. En realidad [...] no es una opinión en absoluto, es de otra forma» (*S.Pla*, L. 5). De ahí que Badiou concluya que, si Popper consideró a Platón como despótico, fue únicamente porque sostener una verdad política involucra un aspecto violento contra el régimen dominante. Pero se trata de una violencia estructuralmente inevitable, y todo aquel que defienda alguna verdad política será descalificado como autoritario, pues el régimen de la opinión, cuyo criterio de valor es la acumulación numérica de partidarios, es incapaz de reconocer la legitimidad de una proposición política con pretensión de verdad.

La violencia de la verdad también explica la función que Badiou atribuye a al diálogo socrático. Si bien parecería contradictorio que Platón, tal como nos lo presenta Badiou como un defensor de la unicidad de la verdad, presente la filosofía como una discusión entre opiniones, su respuesta es que el propósito del diálogo no es hacer *nacer* la verdad a partir de las opiniones. En los diálogos aporéticos, la verdad ni siquiera aparece y en el resto hay que suponer que Sócrates ya la posee. La ignorancia socrática no sería ignorancia de la verdad, sino de opiniones, lo cual se explica porque Sócrates se ha situado fuera del régimen de la *dóxa*, y por eso puede declararse ignorante. El diálogo tendría como propósito, más bien, empezar un juego de opiniones con el fin de cesarla, es decir, llevar la opinión hasta su absurdo para ponerle fin y poder iniciar otra cosa, un axioma, donde *lo dicho* no sea equivalente. Una vez que la opinión ha cesado, el interlocutor democrático, atrapado en la lógica del interés, ya no

encuentra razón alguna para seguir hablando. Sócrates lo ha conducido a un punto en el que no puede ver su propio interés en continuar la discusión, y entonces lo obliga a callarse. En este sentido, Sócrates es violento, no por imponer su opinión sobre la del resto, sino por interrumpir el régimen en el que sólo hay opiniones.

Queda claro, entonces, que la violencia de las verdades no es intrínseca a ellas, sino a su trasposición en el régimen de las opiniones. Y aunque Badiou la distingue de la violencia estatal, sí señala abiertamente que:

considerar que no hay algo así como violencia en la racionalidad misma, es decir, en el momento en que la figura del debate de opiniones debe ser despojada de su infinitud, de su perpetuación, ese momento en que debe ser interrumpida, aunque sólo sea por una secuencia, aunque sólo sea por un momento, aunque sólo sea sobre una cuestión particular, no ver violencia en eso me parece una ensoñación (*S.Pla*, L. 22).

Badiou concede que Arendt y Popper no se equivocan del todo al considerar que la verdad, cuando se introduce en el espacio político, posee ya un carácter en cierto sentido totalitario. Pero esa es, en realidad, la naturaleza de la política, pues ésta es «la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo existente». El riesgo de la posición contraria, admitir, con Arendt, que en la política sólo cuentan las opiniones, es que el espacio político queda restringido al consenso entre opiniones ya existentes, sin la posibilidad de una Idea que oriente la acción política. Arendt se limita a establecer los límites del espacio político con el fin de excluir el mal, a saber, el totalitarismo, pero renuncia a pronunciarse sobre lo que es verdaderamente bueno o justo. Para Badiou, se trata de un gesto escéptico que desemboca inevitablemente en el *dés-être*, el ‘des-ser’, en el nihilismo en el que sólo hay resignación ante lo que hay y la aceptación de que un proyecto político de emancipación es imposible. De ahí el imperativo contemporáneo que Badiou identifica con insistencia: «vivir sin Ideas», lo cual equivale a decir «no permitas que el debate de opiniones sea interrumpido».

3.3 La interpretación axiomática de la alegoría de la caverna

La lectura materialista de la alegoría

En la división que estableció en su traducción de la *República*, Badiou decidió preservar juntos el esquema de la línea y la alegoría de la caverna en un apartado titulado *¿Qué es una Idea?* La reunión entre ambas analogías tiene la intención de defender su copertenencia frente a la división alejandrina, que parte en dos libros distintos la continuidad de las imágenes platónicas. Y aunque adopta la interpretación tradicional de la correspondencia estructural entre una y otra, no considera que la relación entre ambas sea de identidad. Cada analogía expone, según un modo de presentación específico, el proceso de desarrollo del conocimiento de la imagen a la Idea del Bien. El esquema de la línea plantea este proceso a nivel conceptual, mientras que la alegoría lo traslada al orden de la ficción narrativa. Dada la asimetría entre ambos modos de presentación, la caverna muestra algo que el esquema de la línea no, por lo que no es una repetición, sino un complemento: «la posibilidad de una ficción narrativa desempeña aquí el papel de un diagrama o una imagen, y su función es comprobar si has penetrado realmente en la esencia del acto dialéctico» (*S.Pla*, L. 13). Las inversiones del prisionero de la caverna y su transformación subjetiva a través de su acceso a las ideas revela algo que el esquema de la progresión epistémica no: que se trata de una *periagōgē hólēs tēs psychēs* (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς), de la transformación total del alma. Badiou denomina este elemento de la presentación narrativa «existencial» y, a partir de él, defiende que la *República* busca, al final, distinguir entre modos de vida.

Al igual que Heidegger, quien decidió concentrar su exégesis de Platón en la alegoría de la caverna en *Platons Lehre von der Wahrheit* bajo el supuesto de que en ella se encuentra su doctrina central, Badiou también considera la alegoría como la evidencia máxima del platonismo. Para ambos, la alegoría

narra un acontecimiento; y basta comparar ambas lecturas para advertir que Badiou realiza su interpretación interpolando la de Heidegger: presenta la estructura heideggeriana de los cuatro estadios, se concentra en los tránsitos entre la luz y la sombra, y considera *hē toû agathoû idéa* bajo la noción de posibilidad que hace apta que las Ideas sean Ideas. No obstante, las consecuencias que Badiou extrae del texto son muy distintas a las de Heidegger. Para Heidegger, la alegoría de la caverna realiza un cambio en la esencia de la verdad, la *alétheia*, como no-ocultamiento, queda subordinada a la *idéa* y, con ello, se transforma en *orthótēs*, es decir, en rectitud de la mirada. El acontecimiento que narra la alegoría es el de una pérdida, la cual constituye «la omnidominante realidad fundamental de la historia mundial del globo terráqueo» (GA 9, p. 237).

Para Badiou, en cambio, la alegoría narra el proceso de construcción de una verdad a partir de un acontecimiento: la Idea no somete el des-ocultamiento a la presencia, se trata, más bien, del proceso por el cual una verdad se produce. En otras palabras, Badiou lee la alegoría como la descripción del procedimiento por el cual toda verdad es verdad *de* una Idea, y la *periagōgē* no es la inversión hacia olvido del ser, sino el acto de orientación o conversión de la mirada al que se somete cualquier sujeto de la verdad. El vínculo entre *alétheia* y sujeto, que constituía para Heidegger el gran testimonio de la transformación de la esencia de la verdad, es rearticulado por Badiou para evitar la crítica heideggeriana a que en la alegoría se gestó el concepto correspondentista de la verdad. Esto plantea la pregunta de cómo es posible que Badiou, que se apropia del *Ereignis* heideggeriano y lee la alegoría en el horizonte de la *Geschichte*, concluya de la caverna algo tan distinto a Heidegger.

Para responder a esta pregunta examinaré primero los supuestos ontológicos que Badiou introduce en el texto de la caverna, su análisis estructural del acontecimiento, el significado que asigna a cada elemento de la alegoría y las

consecuencias que derivan de la *periagōgē*. Pero estas diferencias entre ambas ontologías, como intentaré mostrar, no agotan la diferencia con Heidegger: remiten a una disimetría hermenéutica más básica respecto al modo en que cada uno lee a Platón. La interpretación de Badiou de la alegoría de la caverna es, en continuidad con su interpretación de la *República*, directamente política. Por esta razón, una de las claves interpretativas de la lectura de Badiou es el concepto de *ideología*.

Badiou traduce la introducción a la alegoría del siguiente modo:

Imaginen una gigantesca sala de cine. Adelante, la pantalla, que sube hasta el techo —pero es tan alto que todo eso se pierde en la sombra—, le corta el paso a toda visión de otra cosa que no sea ella misma. La sala está colmada. Desde que existen, los espectadores están aprisionados en su asiento, con los ojos fijos en la pantalla y la cabeza sostenida por auriculares rígidos que les cubren los oídos. Detrás de esas decenas de millares de personas clavadas a sus butacas, hay, a la altura de las cabezas, una vasta pasarela de madera, paralela a la pantalla en toda su longitud. Detrás aun, enormes proyectores inundan la pantalla con una luz blanca casi insoportable (*RP*, p. 274; corresponde a 514a-b).

La decisión de sustituir la caverna por un cine responde al proyecto de adaptar a Platón a través de una imagen con mayor resonancia en el presente; pero también menciona como inspiración la relación que Guy Debord pensó entre la alienación y el espectáculo, según la cual las imágenes exteriorizan un modo de producción que distancia a las personas de sí mismas. Dice Badiou:

La caverna es la sociedad del espectáculo, en un grado de radicalidad que el propio Debord nunca pensó. Son personas forzadas a entrar en el espectáculo. Gente cuya alienación constitutiva es absolutamente el espectáculo. [...] Y el motivo central de la alegoría de la caverna es la alienación a través de las imágenes, realmente no hay otro (*S.PI*, L. 13).

Si nunca pensó la «radicalidad» de la caverna es porque, para Debord, el espectáculo media entre los espectadores y la vida real; para Badiou, en cambio, no hay separación, toda percepción es ya, de cierto modo, alienación. El concepto propiamente badiouano al que corresponde la caverna es «la situación», que desde *LM* también denomina «mundo» y designa la región del

aparecer, es decir, la lógica que organiza las intensidades con las que las multiplicidades se presentan en un *hay* (véase *LM*, II, 1, 4-9). En otras palabras, la caverna (o el cine) es la imagen del mundo tal como se nos aparece. Hasta aquí, la descripción es paralela a la interpretación heideggeriana de la caverna como la experiencia de la cotidianidad, en la que el prisionero «no reconoce de ningún modo esta prisión como tal, él tiene esta región cotidiana situada bajo la bóveda celeste, por el campo de juego de aquella experiencia y de aquel juicio, los cuales dan solos la medida a todas las cosas y sus correlaciones, y dan solos la regla a su disposición y organización» (*GA* 9, p. 226). La noción heideggeriana de «cotidianidad» (*Alltäglichkeit*) retoma, a su manera, lo que Husserl había identificado como «actitud natural» (*natürliche Einstellung*), a saber, la disposición en la que el mundo se presenta con la evidencia de lo dado, sin que su estructura constitutiva se vuelva tema de interrogación. Badiou recoge esta tradición fenomenológica, pero a partir de su materialismo. Lo que Husserl pensó como estructura trascendental de la conciencia y Heidegger reformuló como carácter existencial del Dasein adquieren en Badiou un contenido específico. Aunque tanto Heidegger como Badiou establecen la caverna, el lugar *tēn di' ópseōs phainoménēn hédran* (τὴν δι' ὀψεως φαινομένην ἑδραν), como la estructura misma del aparecer, para el segundo la «naturalidad» con la que el prisionero habita la caverna no describe una condición ontológica general del existir, sino el efecto de una organización específica de ese aparecer.

Si vinculamos la noción ontológica de *apariencia* con la referencia a Debord, la tesis que debemos concluir es que, para Badiou, el mundo de las apariencias es la materialización de la ideología del capitalismo. Por ello, debemos resistirnos a interpretar el carácter ideológico de la conciencia natural en el sentido marxista tradicional, según el cual la ideología deforma la percepción del mundo; se trata, más bien, de una tesis ontológica según la cual el ser-ahí, el mundo, la organización del aparecer es la materialización de la

ideología. En este sentido, la caverna no representa una distorsión del ser, sino que designa el ser en tanto que aparece. Y, si la apariencia es todo lo que *hay*, en el sentido de que «haber» nombra todo aquello que la situación presenta como existente y no el ser en sí, entonces todo lo que *hay* es ideología.

Esta noción totalizante de la ideología, que es el resultado de su ontología materialista, se articula en *S.Pla* a partir de lo que Badiou llama la dialéctica de la fijeza y la movilidad. La organización de las apariencias, que es la situación dentro de la caverna, funciona a partir de la inmovilización de los prisioneros y, de manera específica, de su mirada: *tò prósthen mónon horân* (τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν; 515b3). Esta sujeción de la percepción por medio de cadenas se encuentra dirigida al elemento móvil, las sombras, de tal modo que la mirada se encuentra fija, lo cual explica por qué las sombras se les presentan a los prisioneros como la totalidad de lo que hay, sin ser capaces de observar la estructura que produce sus apariencias. Es precisamente esta fijación de la mirada lo que Platón designa en 515a-b, cuando describe cómo los prisioneros nombrarían las sombras como *tà ónta*, lo cual no se trata de un error en su percepción, sino que su horizonte ontológico está constituido en su totalidad por las sombras. Los prisioneros, que *son como nosotros*, solo pueden aspirar a conocer lo que la organización del aparecer les presenta como existente.

El último elemento de la dialéctica entre movilidad y fijeza, que es más bien su condición de posibilidad, corresponde al fuego de la caverna, que Badiou traduce como «proyector». El término «proyector» le permite evocar el sentido de la *maquinaria* con el que pretende señalar el carácter producido de la organización de la apariencia. La *maquinaria*, el operador de las apariencias, corresponde aquí explícitamente al capitalismo:

la movilidad de las apariencias, la movilidad de la superficie de las cosas está tramada desde el punto de vista de la organicidad del capitalismo, como sistema de sus sombras, como sistema de circulación, de comunicación, de mercado, que

es la sombra subyugante de todo eso. Esta subyugación remite efectivamente a una estructura secreta, que no se muestra como tal (*S.Pla*, L. 15).

La maquinaria permanece oculta a los prisioneros y constituye el elemento realmente fijo de la situación, que, al ser causa de la movilidad de las sombras, permanece oculta; los prisioneros sólo reconocen la movilidad de las sombras, por lo que la dialéctica entre fijeza y movilidad, que podría también formularse como la dialéctica entre la estructura y el *hay*, no es visible desde la organización de las apariencias. En su correlato materialista, la certeza de que las sombras son lo real corresponde a la certeza de que el capitalismo es todo lo que hay. Podríamos reformularlo diciendo que, en la actitud natural, el prisionero reconoce como natural y evidente las apariencias producidas por el capitalismo, sin darse cuenta de que se trata de una organización estructural. El despliegue de estas certezas ocurre según una *ficción del conocimiento*, que corresponde al *saber enciclopédico de la situación* de *EE*. Es *ficticio* en la medida en que corresponde al régimen de opinión, pues, siguiendo el argumento platónico, las apariencias sólo pueden dar lugar a la *dóxa*: «La opinión es siempre la figura individualizada o subjetiva de la relación entre fijeza y movilidad en el sistema de la organización de la apariencia» (*S.Pla*, L. 14).

La lectura de la caverna como una descripción de los grados de no-ocultamiento de la *alétheia* hace que el silencio de Heidegger en torno al aparato de producción de sombras—el hecho de que no se detenga a considerar quiénes son los titiriteros, por qué ocultan el fuego o por qué hay prisioneros—pase casi inadvertido. Es precisamente la lectura política la que permite encontrar correspondencia para estas imágenes y lo que también explica, para Badiou, la liberación del prisionero. Al tratarse de la producción de una estructura, la maquinaria tiene perturbaciones que interrumpen su inmovilidad, momentos en los que ocurren hechos que las sombras no permiten explicar. Estos desajustes, inexplicables por la lógica de las apariencias, dejan ver que la movilidad es

producida por un punto fijo; los prisioneros son *liberados* (λυθείη) de sus cadenas (515c4-7) o, según la equivalencia badiouana, arrebatados de la fijeza de su mirada. Éste es, precisamente, el momento del acontecimiento, la «ruptura en la disposición normal de los cuerpos y los lenguajes, tal y como existe en una situación concreta» (*S.Pla*, L. 15).

El prisionero es liberado *por la fuerza* (ἀναγκάζοιτο) y, ante la coacción que lo obliga a levantarse y girar, siente *dolor* (πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἄλγοι). Ambos elementos de la narración de la liberación son importantes para la descripción del acontecimiento, pues para que «haya desajuste tiene que haber un empuje, tiene que haber una coacción. Y esta idea se acerca bastante a mi idea de “acontecimiento”: la desalineación es algo que sucede» (*S.Pla*, L. 14). ¿Cómo entender la «coacción» junto con la eventualidad del acontecimiento? Quiero decir, la noción de coacción, entendida como un forzamiento, parece entrar en tensión con la noción de «acontecimiento» como aquello que sucede de modo espontáneo. La tensión se agudiza cuando Badiou asegura, cuando describe el retorno del filósofo a la caverna, que «hay que forzar al prisionero a salir, hay que girarle la cabeza para que mire lejos de las sombras» (*S.Pla*, L. 13). Se trata de una distinción no muy clara en la descripción de Badiou, pero que debemos explicar a partir de diferenciar la liberación de las cadenas de la salida de la caverna: Sócrates imagina que el prisionero es liberado de sus cadenas y es forzado a levantarse, girar la cabeza y ver la luz del fuego; en esta situación, el prisionero «considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora» (ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; 515d8-9). Inmediatamente Sócrates describe otro *forzamiento*, en el que «se lo arrastrará por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz» (516a1); una vez fuera, el hombre también sufrirá de dificultad para ver. Estas dos inversiones deben corresponder, si intentamos darle sentido a la interpretación de Badiou, a dos causas distintas: en la primera,

el prisionero es forzado por el acontecimiento; en la segunda, es arrastrado por el trabajo del filósofo o el militante, que lo obliga a ver la luz del sol. La tensión reaparece en la siguiente sesión del seminario, en la que, sin tematizarla directamente, Badiou habla de dos rupturas.

Si Platón describe la primera inversión como *forzada* (ἀναγκάζοιτο) se debe a que esta coacción no supone una causa eficiente externa, sino que se trata de una característica formal del acontecimiento: desde el punto de vista del prisionero, el desajuste *se experimenta* como coacción; cualquier cosa que lo desalinee de su visión es un forzamiento, por ello, según Badiou, «incluye el azar, porque no se da ninguna explicación para el hecho de que algunas personas se den la vuelta, salvo que se han visto obligadas a hacerlo» (*S.Pla*, L. 14). La segunda inversión también sería forzosa, pero en otro sentido. Badiou interpreta la salida de la caverna como la obstinación que lleva al sujeto hasta la Idea, por lo que también incluye ceguera y la violencia de separarse de la situación: «No es en absoluto el desarrollo armónico de las facultades lo que, por grados sucesivos, te lleva a la comprensión de lo inteligible. El prisionero tiene que ser liberado por la fuerza. No tiene la menor idea de salir por sí mismo. Está totalmente alienado» (*S.Pla*, L. 13). De aquí extrae Badiou su tesis de la *paideía* platónica. La liberación del prisionero no puede ocurrir por medio del conocimiento de la situación. Antes del desajuste no hay una Idea que haga posible la emancipación, de tal modo que «la idea no precede al proceso», al contrario, «[la idea] es el contenido intrínseco de la liberación misma. En consecuencia, lo absoluto es el resultado del proceso de liberación, no su causa» (*S.Pla*, L. 13). Más adelante me detendré en este punto, con el que Badiou defiende que la educación ni causa, ni promueve la emancipación. Por ahora basta con mencionar que, al ser forzado a salir de la caverna, el individuo está en proceso de incorporarse a una verdad, de convertirse en Sujeto, lo que le exige ir más allá de sus intereses de supervivencia y de placer, y separarse así

de las opiniones que dominan la caverna en un proceso que involucra dolor y lástima:

Dolor, en primer lugar, porque volverse hacia la visibilidad real es extraordinariamente doloroso. Platón insiste en este punto: tienes los ojos quemados por el sol, no quieres ver; en realidad, las sombras estaban bien. Y entonces hay un desgarramiento, un dolor, no quieres, por eso te tienen que forzar. Y entonces, cuando has llegado al principio, empiezas a sentir lástima por los que no han salido; porque el afecto que dominará el final de la primera parte de la alegoría es el afecto de lástima por los desgraciados prisioneros que siguen en la caverna y que se imaginan que están viendo lo real cuando tú mismo te has dado cuenta de que sólo ven sombras, de que están alienados en la figura del espectáculo (*S.Pla*, L. 13).

El exterior de la caverna, donde los liberados pueden mirar «de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol» (516b1-2), corresponde no tanto a una topología separada de la situación, sino una salida inmanente a la situación que consiste en la capacidad de ver la caverna *como* caverna, es decir, en la posibilidad de distinguir que lo que aparece es, en realidad, una organización particular y limitada que no agota al ser. Esta capacidad posee mayor consistencia ontológica, pues lo que el pensamiento entiende en el exterior de la caverna es el ser, y no el haber:

La salida es de hecho la construcción inmanente de un lugar exterior del pensamiento, precisamente porque es el pensamiento posible del interior; es el pensamiento interior del interior y es en este sentido que es exterior. Es un lugar, la construcción de un lugar, a partir del cual el interior puede ser pensado como tal, es decir, a partir del cual la situación puede ser pensada en una salida de sí misma (*S.Pla*, L. 14).

La prescripción del retorno a la caverna

En *Platons Lehre von der Wahrheit*, Heidegger escribe:

La narración no termina, como se opina gustosamente, con la descripción del estadio más alto alcanzado en el ascenso desde la caverna. Al contrario, pertenece al «símil» la narración de un descenso del liberado de vuelta a la caverna, hacia los que aún están encadenados (*GA 9*, p. 233).

El retorno a la caverna es parte esencial de la alegoría, porque Platón, aunque lleva a cabo el cambio de la esencia de la verdad, aún opera dentro de la experiencia griega de la *alétheia* como no-ocultamiento. Dado que la *alétheia* es el arrebatamiento constante de lo oculto, como lo atestigua el alfa privativo de ἀ-λήθεια, para Heidegger, el último estadio muestra que, detrás de la noción de verdad entendida como Idea, Platón preserva el hecho de que la *alétheia* se encuentra constitutivamente referida a lo oculto. Pero, fuera de la lectura sintomática de Heidegger, lo que el texto sí explicita es que el retorno tiene una causa política, no ontológica. El argumento de Sócrates no es que el filósofo deba regresar a la caverna porque la contemplación de la verdad lo presuponga; si debe bajar es porque ha contraído una deuda con la ciudad, puesto que fueron criados para ser los líderes y, gracias a la educación que recibieron, les fue posible contemplar la verdad con la que gobernarán al resto:

Pero a vosotros os hemos formado tanta para vosotros mismos como para el resto de la ciudad, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en filosofía como en política (520b8-c2).

La premisa que permite a Sócrates llegar a esta conclusión es que la ciudad opera bajo el principio del bien común, por lo que las aptitudes que desarrolló el filósofo en su educación y que le permitieron contemplar la verdad deben ser puestas al servicio de la ciudad entera:

nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en la ciudad, sino que se las compone para que esto suceda en toda la ciudad, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios (μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας) que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en la ciudad, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación de la ciudad (519e-20a)

Badiou se revuelve entre el argumento heideggeriano y el platónico, por lo que tiene problemas a la hora de traducir el argumento de la deuda. Primero, su lectura de la alegoría como un acontecimiento le prohíbe admitir que la ciudad

pueda conducir al filósofo fuera de la caverna; y aunque busca preservar el argumento de la deuda, su traducción es tan ambigua que no sabemos si «aquel que se ha formado solo» y aquel que es filósofo «en razón del contexto político nuevo que hemos sabido crear» es el mismo o se trata de dos casos distintos:

Fue de modo personal y espontáneo como habéis adquirido la naturaleza filosófica, no a causa de un contexto político hostil en todos los casos a la Idea, sino a pesar de él. Es justo, después de todo, que aquel que se ha formado solo y que, si puedo decirlo así, a nadie debe su alimento, tampoco quiera reembolsárselo a quien sea, y menos aún a un Estado al que le importa un bledo su búsqueda de la Idea. Pero si sois filósofos en razón del contexto político nuevo que hemos sabido crear, porque nuestra brújula, para orientar la vida colectiva, era la Idea comunista, si, por ese mismo hecho, habéis desplegado vuestra subjetividad activa en condiciones más completas y más apropiadas que las que han tenido aquellos a quienes en otras partes llaman filósofos, si, en suma, nos debéis la capacidad de circular a vuestras anchas entre la Idea y la práctica, tenéis entonces la obligación de volver a descender, cada uno a vuestro turno, a la casa común, y de habituarnos a mirar las sombras (*RP*, p. 284; corresponde a 520a-520d)

Segundo, dado que lee la Verdad como una prescripción, el argumento de la deuda le es en realidad redundante, aunque no lo logre expresar en su traducción. Pero esa tensión sí aparece en *S.Pla*, en donde no omite el argumento de la deuda, pero sí aclara que «no hay uso lícito de la Verdad que sea un uso de consumo personal» (L. 14) para señalar que, si realmente se trata de una verdad, entonces debe ser puesta al servicio de todos los prisioneros. La prescripción no proviene de fuera—de la exigencia de la ciudad—, ni de la contracción de una deuda que contrajo con quienes lo formaron, sino del contenido de lo que contempló: si el filósofo es aquel que comprendió el carácter universal e igualitario de la verdad, entonces no puede quedarse arriba sin contradecir lo que vio. No hay definición posible de una «verdad privada». En otras palabras, sería una contradicción pensar que un filósofo ha decidido no compartir la verdad en beneficio del resto y ello se debe a que una verdad, por definición, es genérica. En *EE*, esto significa que la verdad no pertenece a

ningún subconjunto particular de la situación, sino que es una verdad *de* la situación como tal. Por lo que el consumo personal de la verdad, que Badiou llama aquí «consumo narcisista de lo Verdadero», es una contradicción en los términos y no queda claro a qué se refiere por ello. Pero es a partir de este argumento que Badiou explica el significado de ‘compartir mutuamente el beneficio’, *metadidónai allélois tēs ōphelías* (μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας):

Nuestro principio no consiste en asegurar a un grupo particular de gente del país, por más meritoria que sea, una vida excepcionalmente satisfactoria. Para nosotros, se trata de que tal tipo de vida se expanda en el país entero. Queremos unir en torno a ese principio a la abrumadora mayoría de la gente privilegiando la discusión y el acuerdo, sin retroceder cuando es necesario emplear la fuerza. Lo esencial es que todos se apliquen a comunicarles a los otros el balance de su experiencia y lo que de ella puede extraerse de útil para la acción general. Si surge, en ciertas circunstancias históricas, una vanguardia esclarecida, no es para que dirija su acción hacia lo que más le place, sino para que se ponga al servicio de una forma superior de unidad popular. (*RP*, p. 283-4; corresponde a 519e-520a)

Badiou, en continuidad con el argumento platónico, define al filósofo como aquel que puede distinguir entre el ser y la apariencia: «[el filósofo] ve el ser, no sólo el aparecer, ve el aparecer en su ser, es decir, la misma cosa pero de otra manera» (*S.Pla*, L. 14). Pero dado que el ser no es un conocimiento proposicional, sino una posibilidad genérica, que vale igual para todos, su deber consiste en explicar a los prisioneros que aquello aparentemente imposible es posible, y «la única manera de explicar a alguien que existe una posibilidad es imponiéndosela. Sí, porque no se puede explicar una posibilidad, hay que experimentarla» (*S.Pla*, L. 14). La violencia, aquí, radica en *forzar* las condiciones de la situación para que el resto pueda experimentar la posibilidad. Ya no se trata de la violencia ciega del acontecimiento, sino la violencia de quien ha experimentado una nueva posibilidad que parecía imposible y que busca que los otros la experimenten. Este ejercicio de imposición, que supone llevar la

posibilidad hasta sus últimas consecuencias, es la razón por la cual llama «militante» al filósofo: «El destino del desalineamiento es un destino militante: cuando has experimentado una posibilidad, debes transmitir que esta posibilidad es posible» (*S.Pla*, L. 14). Ahora bien, la categoría de militante designa una función abierta a todos los individuos de una situación, esto es, cualquiera está convocado a convertirse en sujeto de una política. Así lo deja claro en *AM*:

toda verdad se dirige a todos. Pero en el caso de la política, la universalidad es intrínseca, y no simplemente una función de la dirección. En política, la posibilidad del pensamiento que identifica a un sujeto está en todo momento disponible para todos. Aquellos que se constituyen como sujeto de una política se llaman los *militantes* del procedimiento. Pero «militante» es una categoría sin fronteras, una determinación subjetiva sin identidad o sin concepto. Que el acontecimiento político sea colectivo prescribe que todos son los militantes virtuales del pensamiento que procede a partir del acontecimiento (*AM*, p. 156).

A partir de este argumento—el hecho de que la universalidad es intrínseca a la política—y no en virtud del argumento de la deuda, es que Badiou interpreta el retorno a la caverna. El militante, para Badiou, no defiende una causa particular, sino una Idea de validez universal que es, por tanto, desinteresada. Por ello, excluye de la militancia a aquellos movimientos políticos que se articulan en torno a identidades particulares —étnicas, nacionales o de género— o a intereses de grupo, pues carecen de la universalidad intrínseca de la política. Y esta vocación universal de la política es también lo que lleva a Badiou a dismantelar el aristocratismo platónico.

A pesar de que reconoce que la *República* establece estructura aristocrática que distingue entre gobernantes y gobernados, entre quienes son aptos para ver el sol y quienes deben permanecer en la caverna, piensa que se trata de una particularidad antropológica que expresa el momento histórico y la organización social de la época de Platón. De ahí que Badiou invierta la crítica de Arendt a la autoridad del filósofo—el hecho de que está autorizado para

gobernar porque Platón representa a todos como filósofos en potencia—; si todos son filósofos en potencia, la conclusión debería ser, no que estén autorizados en gobernar sobre el resto, sino que todos deberían salir de la caverna. Dice Badiou «“¡Todo el mundo fuera!” Es la forma exacta del imperativo metapolítico absoluto» (*S.Pla*, L. 16). Y esta también es la razón por la cual plantea, a propósito del final del Libro III, que la abolición de la propiedad entre el gremio de los guardianes debe ser universalizada. La abolición de la propiedad en la *República* «no se trata en absoluto de un argumento de economía política; al contrario, es un argumento que concierne directamente a la constitución de la subjetividad» (*S.Pla*, L. 4). Badiou interpreta que la abolición de la propiedad, en el contexto de la *República*, es la condición de posibilidad de que el sujeto se constituya orientado a la Idea al sustraerse a la circulación de intereses. La posibilidad de vivir bajo el desinterés, lo cual garantiza la acción política, debe estar disponible para todos y no sólo ser privilegio de los guardianes.

La paideía como transformación subjetiva

Como vimos, Badiou hace una interpretación acontecimental de la alegoría; la salida y el retorno son los procesos de subjetivación de la verdad en los que, por medio de la fidelidad, se busca llevar la verdad hasta sus últimas consecuencias. La pregunta por la educación se traduce, para él, en la pregunta de cómo es posible reorientar la vida hacia la Idea o, en otras palabras, si es posible educar para la emancipación. Se trata de un punto fundamental, puesto que la naturaleza indiscernible de la verdad hace imposible que circule conocimiento sobre ella. Dado que los saberes son saberes *de la situación*, la transmisión de saberes sólo fortalecería la capacidad de quien se encuentra alineado al mundo para distinguir y clasificar las apariencias, como el prisionero de la caverna, que:

con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar (516d2-4).

Por ello, extrae, de la distinción socrática de 518b-d entre la educación sofística y la filosófica, sus propias conclusiones. En su famosa distinción, Sócrates distingue entre la *paideía* como transmisión de conocimientos y como reorientación de un alma que ya posee el conocimiento. La *paideía* en este segundo sentido «sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto» (518d4-5). En continuidad con su teoría de la reminiscencia, Sócrates atribuye a los habitantes de la caverna la capacidad de conocer, que en la alegoría corresponde a su capacidad para ver. El problema de los prisioneros no es que carezcan de la facultad de conocer, sino de la orientación de su mirada. Mientras permanezca contemplando las sombras, son incapaces de observar la luz de la Idea del Bien. Por ello, «hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es» (518c7-8). La educación, por tanto, consiste en reorientar el alma, específicamente, «la excelencia del comprender» hacia lo más útil y provechoso para la ciudad.

Badiou interpreta esta reorientación como aquella «activación» de la facultad de contemplar la verdad que, como en Platón, tiene como punto de partida la matemática, dado que nos permite distinguir entre el ser y la apariencia:

Las matemáticas nos enseñan que todo es una multiplicidad indiferente. Desde este punto de vista, las imágenes, las representaciones, sus jerarquías, sus distribuciones, carecen ontológicamente de realidad. Esta es la primera ruptura, la que nos dice que tenemos que salir de la caverna si queremos algo real. (*S.Pla*, L. 17).

Esto significa que, por medio de la pedagogía matemática, que no es otra cosa que la ontología, la estructura de la apariencia se nos aparece como una

multiplicidad estructurada de modo contingente, como una producción distinta al ser. Pero la *periagōgē* no está completa sin una segunda ruptura, que Badiou toma como la prescripción de la posibilidad, es decir, el momento en el que, sabiendo la contingencia de la apariencia, el militante decide ajustarla hacia el ser:

Debemos crear las condiciones—pues sabemos que el pensamiento de cualquiera puede ser tan bueno como el de cualquier otro—para que las amplias masas se vuelvan hacia el saber que hemos declarado fundamental, el saber que se guía por la visión de la Verdad. ¡Que todos, queriendo o sin querer, salgan de la caverna! (*RP*, p. 283; corresponde a 518e)

Dado que la capacidad de conocer es universal, se encuentra en todos los prisioneros, Badiou reafirma su propio principio de universalización de la salida de la caverna. La educación, entonces, no se comprende como un desarrollo de la capacidad de contemplar la Verdad, pues todos la poseen, sino de forjar la disciplina y obstinación del Sujeto para llevarla hasta sus últimas consecuencias, que es el modo en que interpreta el enunciado socrático de que la educación es prepararse para «ser capaz de soportar (*ἀνασχέσθαι*) la contemplación de lo que es» (518d1). El problema de la educación, concluye Badiou, no es un problema sobre *tener* sino sobre *ser*, esto es, se trata de una elección de vida entre aquella orientada hacia la Verdad o aquella orientada hacia la apariencia. La *República* es, más que una respuesta a la pregunta de qué significa una vida con Idea, el testimonio de que es posible esa vida. En otras palabras, el diálogo tal como nos lo presenta Badiou, no tiene un concepto sobre qué es la vida buena, sólo indica que dicha vida es posible si uno decide sustraerse al régimen de las opiniones y orientarse hacia una Idea, que permanece, en cuanto a su contenido, a la espera de ser significada.

Conclusiones

Las críticas al platonismo de Alain Badiou, especialmente aquellas que le formularon tras la publicación de su traducción de la *República*, giran en torno a dos problemas: se le acusa de distorsionar a Platón a través de una manipulación de su doctrina y de su lenguaje, que resulta en una pérdida del significado original e histórico de los diálogos; y se le acusa de que esa sustitución tenga como fin una apropiación ideológica, al atribuirle a Platón una política anacrónica que sólo le permite avanzar su propia postura, el maoísmo, con el fin de plantar la semilla comunista en el pensamiento occidental¹⁰⁸. Al final, Badiou debe enfrentar las críticas, bien conocidas por la tradición continental a la que pertenece, de hacer decir a Platón lo que Platón no dice. Son acusaciones ciertas. Pero estas objeciones, que tocan sin duda el gran problema de que Badiou parece establecer que la verdad política pasa únicamente por la militancia comunista y ello desde los principios del pensamiento occidental, dejan de fuera lo que realmente significa el platonismo de Badiou y que considero su problema central: que se basa en un Platón

¹⁰⁸ Sobre estas dos críticas, véase especialmente la reseña de Daniel Tutt, quien rechaza tanto la negativa de Badiou de apegarse a las reglas formales de la traducción como el hecho de que haya nombrado la constitución platónica como comunismo: Tutt, “Plato, Our Comrade?”. En cuanto a la acusación de manipulación textual, véase la crítica de Daniel Salvatore Schiffer y la de Florence Dupont: Schiffer, “Alain Badiou, inutile et incertain”; Dupont, “‘La République de Platon’, d’Alain Badiou”. Y sobre la apropiación ideológica y el sustrato maoísta, Philippe Cibois acusa a Badiou de querer rehabilitar el comunismo a partir del «prestigio» de la *República* Cibois, “Traduire (5) : La République de Platon d’Alain Badiou”.

verdaderamente genérico. Si retomamos el problema de la opinión verdadera, que desarrollé en 3.2, la solución de Badiou para distinguir entre verdad y *orthè dóxa* consistía en distinguir entre el decir y lo dicho. Y si aceptamos su argumento, entonces no importa qué se dice, sino quién lo dice, qué sujeto (con todas las operaciones que realiza el Sujeto de la Verdad) y parece que debemos concluir que no importa qué dijo Platón, sino el hecho de que lo dijo Platón. A modo de conclusión, acompañaré la explicación de este gran problema junto con la recapitulación del argumento general de la tesis.

Frente a la recriminación de los críticos de que el platonismo de Badiou tiene el fin de legitimar su propia postura habría que preguntarse de qué sirve realmente abanderarse con el nombre de Platón hoy en día. No hay duda de la ingenuidad de creer que Platón es un nombre inofensivo. Sin embargo, la pregunta resulta pertinente si consideramos que, como mostré en el capítulo 1, el contexto filosófico de Badiou estaba marcado por un profundo antiplatonismo. ¿Cuál sería, entonces, el propósito de adjudicar el pensamiento propio al origen de la tradición, cuando la tradición está en ruinas y se desea, por fin, terminar por socavarlas? Desafiar precisamente el discurso sobre el fin de la tradición. Como mencioné en la introducción, la *lectura genealógica* tiene como propósito hacer una interpretación de Platón que muestre que, en el fondo de la metafísica, hay una decisión contingente, resultado tanto de singularidades históricas como del azar, y así desnaturalizar aquellas categorías que damos por hecho por haber pervivido a lo largo de la tradición. Para los genealogistas, eso incluye, y con preminencia, la noción de Verdad, entendida como la adecuación al pensamiento a un ser inmutable, eterno y necesario... Pero la inversión del platonismo no es el único proyecto que Badiou identifica como *antiplatónico*; vimos que, para cada corriente fuerte del pensamiento del siglo XX, le atribuye una clase de *antiplatonismo*. Por ello, si quiere defender nociones clásicas de la tradición—verdad, sujeto y ser—debe *sustraerse* a su situación y rehabilitar la

categoría del platonismo. Pero Badiou no es conservador; la continuidad de la filosofía sólo sería posible a condición de rechazar la metafísica en el sentido heideggeriano, como aquella fundamentación del ente en el Uno teológico. Es ese doble desafío, preservar la filosofía sin recaer en la tentación ontoteológica, lo que explica su búsqueda por una ontología desprovista de contenido, capaz de pensar el ser en cuanto ser sin recaer en aquellas operaciones intelectuales que reconducen al Uno.

Si la filosofía no es idéntica a la metafísica, entonces desde sus albores debe ser posible identificar aquella operación que le permita sustraerse a la fundamentación ontoteológica, esto es, una operación propiamente filosófica. Es eso lo que Badiou argumenta haber encontrado en el *Peri phýseōs* de Parménides, en el que se disocia el *noeîn* de la experiencia y se vincula al ser a través de una prohibición del no-ser. Esta operación antecede la propia sustracción badiouiana, en el que pensar significa interrumpir la circulación del sentido. Por esa misma razón, en el poema parmenídeo encuentra dos regímenes del lenguaje, uno ajustado al *noeîn* y otro a la experiencia. Esta distinción gesta una ruptura con el discurso mítico-poético que imperaba en la Grecia Antigua y da lugar a un nuevo discurso, el filosófico-matemático. El origen griego consiste, entonces, en la invención simultánea de la filosofía y la matemática, ésta última a partir del método de demostración. Platón, como vimos en 2.1, estableció una relación de fidelidad con la invención de Parménides, y comprendió que la prohibición del no-ser era la condición misma del pensamiento, pero, también, que esa prohibición impedía dar cuenta de la diferencia y, por tanto, de la multiplicidad. En el *Sofista*, al reconsiderar el no-ser como *tò héteron*, y otorgarle consistencia ontológica, es decir, al considerarlo como una Idea suprema, Platón logró pensar la diferencia sin recaer en la experiencia sensible. Y en el *Parménides*, Platón se dio cuenta de que la dialéctica entre el Uno y el múltiple lleva a una aporía irresoluble, cuya

solución sólo es viable por medio del concepto matemático del múltiple inconsistente.

Badiou identificó que, entre los siglos XIX y XX, se presentó una situación análoga a la preplatónica. Este período, al que denomina *edad de los poetas*, se parece al presocrático en la medida en que se busca, por medio del poema, pensar el ser más allá del discurso ordinario y de las categorías dadas. La imagen, la metáfora y la autoridad sagrada conforman el vehículo al que recurren los poetas para pensar el ser que se oculta detrás del velo del lenguaje. Pero si el sentido es, como argumenta Badiou, aquel obstáculo que se interpone entre el ser—el múltiple puro—y la experiencia, lo que caracteriza la *edad de los poetas* es el intento por eliminar el sentido a través del sentido mismo. El problema es que el poema asume una tarea que le es intrínsecamente imposible. Si la situación es la circulación continua de sentido, el poema podrá invertirlo, pero nunca interrumpirlo, porque continúa en el horizonte de la significación. Por eso, el sentido es incapaz de dar cuenta del acontecimiento, pues su operación consiste en hacer familiar lo extraño. Pensemos, por ejemplo, en la metáfora como aquel vehículo con el cual se significa lo desconocido por medio de significados conocidos. Por ello, Badiou propone reemplazar la metáfora con un significante sin referente, un nombre vacío, que permita fijar lo no dado, establecer una brecha en la situación, para dar lugar al acontecimiento y a sus consecuencias. Este gesto es una sustracción al sentido por medio del matema, aquel discurso cuya literalidad no admite interpretaciones, y que por ello es capaz de sostener el ser sin caer en la equivocidad. Este procedimiento tiene su correlato en Platón, quien excluye a los poetas de la ciudad y hace de la matemática la disciplina obligada para los guardianes de la ciudad a razón de que constituye el único discurso capaz de interrumpir la *dóxa*, pues su objeto no depende de la experiencia sensible, ni del devenir, y les permite acercarse al conocimiento de las Ideas. Badiou también asume la tarea, como vimos en 2.2,

de disolver la creencia, de origen aristotélico, de que los entes matemáticos son sustracciones, *ex aphairéseōs*, que únicamente poseen ser potencial por haber sido abstraídas *secundum rationem* y, por tanto, incapaces de decir cualquier cosa sobre el ser. Frente al aristotelismo, Badiou defiende un platonismo matemático, como mostré en 2.3, en el que la matemática no es una región particular del conocimiento, sino la ontología misma, pues se trata de un pensamiento intransitivo a la experiencia, que procede por medio de axiomas ante lo indecible y cuyo criterio de existencia es la consistencia, no la presencia empírica. Ahora bien, la matemática no sólo piensa el ser; también provee la estructura del procedimiento por el cual una verdad adviene en el ser—es una decisión ante lo indecible, que requiere fidelidad deductiva, para producir una verdad genérica. Por ello, si bien Badiou distingue la ontología de la filosofía, ésta última formaliza el matema para convertirlo en aquello que legitima la verdad en cualquiera de las condiciones, siendo la política, incluso cuando no lo reconozca, la más importante para Badiou.

En 1.3 anticipé el problema: quienes rehabilitan la sofística antigua, como Cassin y Lyotard, sostienen que la filosofía platónica no se distingue en nada de la sofística; no hay nada, ni el método, ni el contenido de la doctrina, que permita distinguir entre un filósofo y un sofista. Badiou concede esa igualdad material, pero defiende que, por esa razón, la *República* distingue al filósofo del sofista, no por su producto, sino por su *philía*. El deseo del filósofo tiene como objeto la verdad, mientras que el sofista ama la *dóxa*. Y si la verdad es un procedimiento, aquel que decide un indecible a través de un axioma y sostiene la fidelidad a sus consecuencias, esto quiere decir que el amor por ella constituye al sujeto como tal. Esto significa, para el concepto de *lectura axiomática*, que Badiou busca aquellas actitudes y posturas que revelen que el procedimiento de verdad ya está en marcha en el mismo Platón. Y en ningún

lugar queda esto más claro que en su interpretación de la *República*, que traté en el capítulo 3.

Si Badiou quiere reactivar la política de la *República*, y extraer de ella la afirmación de que la naturaleza de la verdad política es análoga a la de la matemática, debe sortear la acusación de que su filosofía tiene las huellas del totalitarismo. El argumento clásico es el siguiente: cualquier intento por homologar las verdades políticas con las verdades matemáticas, resulta en una eliminación de la libertad individual. Si la política es un dominio apodíctico, entonces su naturaleza no permite el disenso, el cual consistiría en un error de cálculo o en la obstaculización irracional del programa estatal, por lo que se espera que los miembros del Estado se alineen y no que den su postura. Los gobernantes, científicos capaces de demostrar la verdad, serían los únicos capacitados para decidir sobre las cuestiones sociales, pues la administración pública sería una disciplina técnica en la que sólo aquellos que demuestren comprender la naturaleza de la política tendrían la justificación de gobernar. Aquí, Badiou, al incorporar la matemática a la política, sería objeto de la misma crítica que los filósofos liberales han alzado contra Platón. Pero este no es el rol que Badiou atribuye a las verdades políticas; y tampoco es el modo en que la estructura matemática del ser se aplica a la política, es decir, no admite una política estatal gestionada a través de un modelo matemático. Defiende, en cambio, que, al carecer de una descripción del ejercicio del poder y de un cuerpo de leyes, la *República* no describe un régimen estatal, ni un programa político definido, sino que se sustrae a la política entendida como gestión del Estado y establece que la verdadera política consiste en establecer un lugar propio orientado por la Idea. La distinción socrática entre actuar *en têi heautoû pólei* y actuar *en têi patrídi* muestra que el sujeto político, motivado por el acontecimiento, busca sustraerse al Estado como operador trascendental. Por ello, la estructura matemática no se aplica a la política como un modelo de

gestión tecnocrático, sino como la estructura axiomática del procedimiento de verdad, en la que una decisión, «hay igualdad», se lleva hasta sus últimas consecuencias al modo de la deducción de un teorema. La calípolis es, entonces, una prescripción que orienta la acción y si, por casualidad, llegará a coincidir con la política empírica, sería el resultado del azar. Hay inevitables riesgos en la matematización del acontecimiento político, como el sectarismo, el dogmatismo o la justificación de la violencia paraestatal, pero el riesgo totalitario no es uno de ellos, porque la fidelidad es un compromiso con el acontecimiento, y todo compromiso con el Estado sería traicionarlo. Badiou va tan lejos para evitar esta crítica que, *en contra* de Platón, elimina todo vínculo entre la anti-democracia platónica y sus elementos totalitarios. Afirma, por ejemplo, que la naturaleza verdadera del platonismo está en contra del elitismo que promueve Sócrates, en el que sólo unos pocos son considerados para la formación matemática y el gobierno de la ciudad. El universalismo de Badiou, en las líneas del maoísmo con el que mide la política, se traduce en el principio de igualdad, a partir del cual todos tienen acceso a formar parte del sujeto de verdad.

El centro de la *lectura axiomática* de la *República* podría expresarse a partir de la lectura estrictamente formal de la Idea del Bien. Al traducirla como Idea de la Verdad deja en claro su carácter funcional, por el cual la considera como el operador de la idealidad de la Idea, es decir, la estructura formal que hace que una Idea sea una Idea, que sirve como la condición de posibilidad de la orientación de la vida hacia la Verdad. Sus características, exclusivamente formales (excepcionalidad, indescriptibilidad, imprevisibilidad y de carácter afirmativo), suponen que la Idea no prescribe ningún contenido determinado de práctica; la Idea está vacía por definición y sólo el acontecimiento, local y singular, permite dotarla de contenido. Si es *epékeina tês ousías*, si está más allá de la esencia, es porque carece de sustancia; su función no es describir el bien,

sino orientar el pensamiento. En términos del propio Badiou, la vida con Idea es la subjetivación, la instancia en la que el individuo afirma que su finitud e individualidad pueden sobrepasarse por una Idea. Lo que la Idea hace, entonces, es vincular lo local con lo global, es decir, conectar una existencia finita con la infinitud del proceso de verdad.

En política, lo que la *República* hace es prescribir esta vida con Idea, la cual recibe el nombre de hipótesis comunista. La calípolis, entonces, no equivale ni a una utopía, ni a un programa, y ni siquiera a un ideal regulativo kantiano, porque la Idea, en tanto ficción prescriptiva, presenta la verdad como si fuera un hecho. Esta Idea de comunismo, entonces, sólo declara que es posible sustraerse a la lógica del Estado a partir del principio de igualdad, pero no señala ni cómo, ni los supuestos materiales que subyacen al comunismo como tal. La *República* se presenta así, no como una doctrina de la ciudad justa, sino como el paradigma formal de la invención política, esto es, la exposición del procedimiento que hace posible la emancipación. El resultado de la *lectura axiomática* es, lo que podríamos llamar, un Platón genérico, que sustrae todo contenido proposicional para extraer únicamente el gesto de sustracción. La especificidad conceptual del diálogo resulta una «particularidad antropológica», prescindible para la estructura formal que Badiou pretende aislar. Lo que queda después de la sustracción, el Platón a-teológico, es uno que se reduce al acto de decir, sin que lo dicho sea filosóficamente valioso por sí mismo. La objeción, entonces, no es que Badiou se exceda en atribuir a Platón lo que este último no dice; al contrario, llevada al límite, la *lectura axiomática* produce un Platón cuyo *lógos* ha quedado vacío. Si Badiou parece hacer del platonismo un mensaje genérico es porque asume que no es el filósofo, sino el militante, en su existencia concreta y singular, el que podrá decidir sobre el contenido de esas verdades.

Así, si la *lectura axiomática* extrae únicamente los gestos que prueban la estructura del procedimiento de verdad—sustracción, ruptura con el orden del ser, fidelidad a un acontecimiento—y prescinde de una doctrina propiamente platónica, entonces se trata de un Platón que, como la verdad que busca conceptualizar Badiou, es realmente genérico. Este Platón es prácticamente indistinguible de los nombres que Badiou suele enlistar debido a «la importancia decisiva de los nombres propios en toda política revolucionaria» (*HC*, p. 173):

¿Por qué este glorioso panteón de héroes revolucionarios? ¿Por qué Espartaco, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint-L'Ouverture, Blanqui, Marx, Lenin, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara y tantos otros? Es porque todos estos nombres propios simbolizan históricamente, en la forma de un individuo, una pura singularidad de cuerpo y pensamiento, la rara y preciosa red de secuencias inasibles de la política como verdad (*HC*, p. 174).

Si la relevancia de estos nombres propios proviene de cada uno es testimonio, con su existencia histórica singular, de la posibilidad de ser fiel a una política de emancipación, entonces el Platón genérico no aporta nada que las demás figuras no aporten ya. ¿Por qué, entonces, recurrir a él? La sospecha de que Badiou emplea el platonismo como una fuerza legitimadora de su propio proyecto parece así estar justificada. De ser así, su uso de Platón parece reproducir la tentación aristocrática que le objeta en la *República* y la fundamentación matemática de la ontología, inmanente, parece ser insuficiente.

Rancière critica de *EE* que Badiou construye un templo a la fidelidad demasiado perfecto para ser habitado por el acontecimiento; al matematizar y subordinarlo a la decisión axiomática, paradójicamente, la sustrae de la Historia¹⁰⁹. Es probable que, Badiou responda ante dicho problema con los nombres propios, al modo de huellas que devuelven al sistema una historicidad que la arquitectura ontológica tendía a excluir. Pero si seguimos la metáfora de

¹⁰⁹ Véase Rancière, “A propos de L’Etre et l’Événement d’Alain Badiou”.

Rancière, los nombres propios parecen sólo poblar los muros del templo dedicado a la fidelidad, cuya función simbólica sería servir como prueba existencial de que es posible romper con la finitud individual e incorporarse a la infinitud de la verdad. Pero si Platón es el nombre que, según Badiou, discernió por primera vez la Idea comunista, ¿no forma también parte de ese panteón? Despojado de todo contenido proposicional, el Platón de Badiou preserva su autoridad no a través del *lógos* —del argumento transmisible y examinable— sino por el hecho de haber tenido lugar: por haber creado un lenguaje que le permitió sustraerse a su propia situación. Al final, la tesis de la continuidad de la filosofía, tal como Badiou la propone, resulta demasiado costosa. Si lo que importa del platonismo —y de la filosofía en general— no es el *lógos* transmisible a partir del texto sino el hecho de haber tenido lugar, entonces aquello que se rehabilita tiene menos la cara de una *ratio* y más la de una *fides*.

Bibliografía

Traducciones utilizadas de fuentes primarias

Parménides

Diels, Hermann, y Walther Kranz, eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6^a ed. Berlin: Weidmann, 1951–1952.

Fragmentos. En Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2010.

Platón

Works. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914–.

Leyes. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

Menón. Traducido por F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1983.

Parménides. Traducido por María Isabel Santa Cruz. Madrid: Gredos, 1988.
Texto griego: editado y traducido por Harold N. Fowler, Loeb Classical Library 167 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926).

República. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986. Texto griego: editado y traducido por Christopher Emlyn-Jones y William Preddy, Loeb Classical Library 237 y 276 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

Sofista. Traducido por Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.

Aristóteles

Works. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926–.

Acerca del alma. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.

Analíticos posteriores. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988.

Física. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

Metafísica. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

Política. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

Retórica. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

Nietzsche

Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, 1967–. Editada por Paolo D'Iorio. nietzschesource.org.

Obras completas, 4 vols., ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011-2016.

Heidegger

Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–.

«La doctrina de Platón acerca de la verdad» (GA 9). Traducido por Francisco Abalo Cea y Pablo Sandoval Villarroel. Santiago: Universidad de Chile, 2000.

Identidad y diferencia (GA 11). Traducido por Arturo Leyte Coello. Barcelona: Anthropos, 2013.

Introducción a la metafísica (GA 40). Traducido por Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.

Obras de Alain Badiou

- AM* *Compendio de metapolítica*. Traducido por Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. Publicado originalmente como *Abrégé de métapolitique* (París: Seuil, 1998).
- AP* *The Age of the Poets: And Other Writings on Twentieth-Century Poetry and Prose*. Editado por Bruno Bosteels. Londres: Verso, 2014.
- C* *Condiciones*. Traducido por Eduardo Lucio Molina y Vedia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. Publicado originalmente como *Conditions* (París: Seuil, 1992).
- CT* *Breve tratado de ontología transitoria*. Traducido por Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2002. Publicado originalmente como *Court traité d'ontologie transitoire* (París: Seuil, 1998).
- É* *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Traducido por Raúl J. Cerdeiras. México: Herder, 2004. Publicado originalmente como *L'Éthique: essai sur la conscience du mal* (París: Hatier, 1993).
- EE* *El ser y el acontecimiento*. Traducido por Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial, 2003. Publicado originalmente como *L'Être et l'événement* (París: Seuil, 1988).
- HC* *La hipótesis comunista*. Traducido por Isidro López Hernández. Madrid: Traficantes de Sueños, 2025. Publicado originalmente como *L'hypothèse communiste* (París: Lignes, 2009).
- LM* *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial, 2008. Publicado originalmente como *Logiques des mondes* (París: Seuil, 2006).
- MP* *Manifiesto por la filosofía*. Traducido por Victoriano Alcantud Serrano. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990. Publicado originalmente como *Manifeste pour la philosophie* (París: Seuil, 1989).
- RP* *La República de Platón*. Traducido por María del Carmen Rodríguez. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Publicado originalmente como *La République de Platon* (París: Fayard, 2012).

- S.Heid* *Le Séminaire. Heidegger. L'être 3 — Figure du retrait, 1986-1987.* París: Fayard, 2015.
- S.Inf* *Le Séminaire. L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel, 1984-1985.* París: Fayard, 2016.
- S.Parm* *Le Séminaire. Parménide. L'être 1 — Figure ontologique, 1985-1986.* París: Fayard, 2014.
- S.Plat* *Le Séminaire. Pour aujourd'hui: Platon!, 2007-2010.* París: Fayard, 2019.
- S.RP* *La République de Platon.* Seminario inédito transcrito por François Duvert, 1988-1989.
- S.Un* *Le Séminaire. L'Un. Descartes, Platon, Kant, 1983-1984.* París: Fayard, 2016.
- S.VS* *Le Séminaire. Vérité et sujet, 1987-1988.* París: Fayard, 2017.
- SMP* *Segundo manifiesto por la filosofía.* Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial, 2010. Publicado originalmente como *Second manifeste pour la philosophie* (París: Fayard, 2009).
- SP* *San Pablo. La fundación del universalismo.* Traducido por Jesús Ríos Vicente. Barcelona: Anthropos, 1999. Publicado originalmente como *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (París: PUF, 1997).
- TS* *Teoría del sujeto.* Traducido por Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Publicado originalmente como *Théorie du sujet* (París: Seuil, 1982).
- TW* *Theoretical Writings.* Editado y traducido por Ray Brassier y Alberto Toscano. Nueva York: Continuum, 2004.

Bibliografía secundaria

- Abalo Cea, Francisco, y Pablo Sandoval Villarroel. *La doctrina de Platón acerca de la verdad.* Universidad de Chile, 2000.
- Alrivié, J. J. «Les prologues du “Théétète” et du “Parménide”». *Revue de Métaphysique et de Morale* 76, n.º 1 (1971): 6-23.

- Althusser, Louis, y Étienne Balibar. *Para leer el Capital*. Traducido por Marta Harnecker. Siglo XXI, 1969.
- Annas, Julia. *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*. Clarendon Press, 1976.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Editado por Jerome Kohn. Traducido por Ana Poljak. Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Paidós, 2008.
- Arendt, Hannah. «Sócrates». En *La promesa de la política*, editado por Jerome Kohn. Paidós, 2008.
- Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*. Quadrige 121. Presses universitaires de France, 1991.
- Backman, Jussi. «All of a Sudden: Heidegger and Plato's Parmenides». *Epoché* 11, n.º 2 (2007): 393-408. <https://doi.org/10.5840/epoche200711219>.
- Bett, Richard. «Nietzsche and Plato». En *Brill's Companion to German Platonism*, editado por Alan Kim. Brill's Companions to Philosophy Ancient Philosophy, volume 3. Brill, 2019.
- Bonazzi, Mauro. «Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy». *Comparative and Continental Philosophy* 12, n.º 3 (2020): 182-96. <https://doi.org/10.1080/17570638.2020.1855406>.
- Brisson, Luc. «“Is the World One?” a New Interpretation of Plato's Parmenides». En *Oxford Studies in Ancient Philosophy volume XXII: Summer 2002*, editado por David Sedley. Oxford University Press, 2002.
- Brunschvicg, Leon. *Las etapas de la filosofía matemática*. Traducido por Cora Ratto de Sadoski. Lautaro, 1945.
- Burnet, John. *Platonism*. University of California Press, 1928.
- Cassin, Barbara. *El efecto sofístico*. Traducido por Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Cherniss, Harold. «Parmenides and the Parmenides of Plato». *American Journal of Philology*, 1932.

- Cornford, Francis Macdonald. *Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*. The International Library of Philosophy. Routledge, 1939.
- Crome, Keith. *Lyotard and Greek Thought*. Palgrave Macmillan UK, 2004. <https://doi.org/10.1057/9780230006027>.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro: Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Traducido por Elena Bonarroch. Cátedra, 1988.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. 1979.
- Gadamer, Hans-Georg. «Plato's Parmenides and its Influence». *Dionysius* 7 (1983): 3-16.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. 1a. ed. With Arturo Leyte Coello. Anthropos, 2013.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Serie CLA.DE.MA. Gedisa, 2003.
- Heidegger, Martin. «La doctrina de Platón acerca de la verdad». Traducido por Francisco Abalo Cea y Pablo Sandoval Villarroel. junio de 2000.
- Horan, David. «The Introduction to Plato's Parmenides: What Does It Introduce and to Whom?» En *Framing the Dialogues: How to Read Openings and Closures in Plato*, editado por Eleni Kaklamanou, Maria Pavlou, y Antónīs Tsakmákīs. Brill's Plato Studies Series, volume 6. Brill, 2021.
- Kunen, K. *Set Theory An Introduction To Independence Proofs*. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics. North-Holland, 1980.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*. Traducido por Miguel Lancho. Arena Libros, 2002.
- Lampert, Lawrence. «Nietzsche and Plato». En *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, 1. publ, editado por Paul Bishop. Studies in German Literature, Linguistics, and Culture. Camden House, 2004.
- Linnebo, Øystein. «Platonism in the Philosophy of Mathematics». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2024, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/platonism-mathematics/>.

Lyotard, Jean-François. *Just Gaming*. With Jean-Loup Thébaud. Theory and History of Literature, v. 20. University of Minnesota Press, 1985.

Lyotard, Jean-François. «La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les Sophistes». 1976 de 1975.

Lyotard, Jean-François. «Sur La Force Des Faibles». Traducido por A. K. M. Adam. *L'Arc* 64 (1976): 4-12.

Meillassoux, Quentin. «History and Event in Alain Badiou». *Parrhesia*, 2011.

Proclo. *Commentary on Plato's Parmenides*. Traducido por Glenn R. Morrow y Dillon John M. Princeton University Press, 1987.

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. II. Clarendon Press, 1924.

Sasaki, Takeshi. «Plato and Politeia in Twentieth-Century Politics». *Études platoniciennes* 9 (2012): 147-60.
<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.281>.

Schiffer, Daniel Salvatore. «Alain Badiou, inutile et incertain». Le Point.fr, 22 de febrero de 2013. https://www.lepoint.fr/debats/alain-badiou-inutile-et-incertain-22-02-2013-1630976_2.php.

Sonna, María Valeria. «El Platón de Gilles Deleuze: la inversión del platonismo». Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2016.

Sonna, Valeria. «La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze». *DIÁNOIA. Revista de Filosofia* 63, n.º 80 (2018): 97.
<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2018.80.1528>.

Stanley, John W., trad. «Plato». En *Heidegger's Ways*, de Hans-Georg Gadamer. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. State University of New York Press, 1994.

Szabó, Árpád. *The Beginnings of Greek Mathematics*. Traducido por A. M. Ungar. D. Reidel Publishing Company, 1978.

Thatcher, Michael. «Heidegger's Answer to Plato's Parmenides». *Sophia* 63, n.º 2 (2024): 345-61. <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00983-y>.

Wolff, Francis. «Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo». En *Nuestros griegos y sus modernos*, de Barbara Cassin. Manantial, 1994.