

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

El lugar del amor en el pensamiento filosófico de Badiou

Christian Yamid Quintero Herrera

Director

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Ph. D. en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Doctorado en Filosofía

Bucaramanga

2022

Agradecimientos

Al profesor Jorge Francisco Maldonado Serrano por su laboriosa dedicación a la revisión de esta investigación, así como por las oportunas observaciones durante el proceso de su elaboración. Al programa de Doctorado en filosofía de la Universidad Industrial de Santander por proporcionar el marco institucional para esta investigación, y a la Universidad Industrial de Santander por el apoyo financiero.

Contenido

Introducción 8

1. Composibilidad, doble articulación y sobrecogimiento: elementos para situar el lugar del amor en el sistema filosófico de Badiou 13

1.1. La filosofía de Badiou: espacio de composibilidad..... 15

1.2. Filosofía y verdad: una aproximación inicial 25

1.3. La Verdad, síntesis de lo diverso de las verdades 31

1.4. El giro espacial y tres ejemplos contemporáneos de reflexión sobre el amor: Foucault, Barthes, Marion..... 36

1.5. La filosofía como doble técnica de captura: del eros platónico al bogavante deleuziano 46

1.6. La filosofía, un amor sin objeto y de transferencia 56

2. De la metaontología del esquema del Dos, sus empleos críticos y la inexistencia de la relación sexual lacaniana 65

2.1. Matemáticas = ontología 66

2.2. Lo uno no es: el anudamiento de la inconsistencia y de la estructura 78

2.3. Del vacío a la potencia: la distancia del *impasse*..... 90

2.4. El esquema ontológico y la crítica a las concepciones fusional y materialista del amor 99

2.5. Metaestructura: el no lugar del amor 111

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

2.6.	Sobre la no-relación sexual.....	117
3.	El amor: del acontecimiento, el sujeto y la verdad al comunismo de la diferencia	
	136	
3.1.	Amor: teoría del acontecimiento	137
3.2.	El Dos que deja el ser en estructura para <i>advenir</i>	148
3.3.	La intervención o la persistencia del Dos	160
3.4.	Del sujeto a la verdad: verdad, saber y el constructivismo del amor	168
3.5.	Lo genérico o de la naturaleza del amor.....	181
3.6.	El amor, entre platonismo de lo múltiple y comunismo de la diferencia	195
	Conclusiones	219
	Referencias.....	229

Tabla de Figuras

Figura 1	23
Figura 2	24
Figura 3	48
Figura 4	121

Resumen

Título: El lugar del amor en el pensamiento filosófico de Badiou¹

Autor: Christian Yamid Quintero Herrera²

Palabras clave: Amor, metaontología, vacío, acontecimiento, verdad subjetiva.

Descripción

El presente trabajo de investigación tiene como propósito producir una articulación entre la metaontología de *El ser y el acontecimiento* y el amor en cuanto verdad universal. La investigación busca realizar un aporte al campo de los estudios sobre el pensamiento filosófico de Badiou al abordar como objeto de análisis una de las cuatro condiciones de verdad sobre las que se sostiene su sistema de pensamiento: el amor.

El trabajo propone una mediación entre el marco formal proporcionado por *El ser y el acontecimiento* y la reflexión en torno a una experiencia humana vital y universal, empleando para ello el aporte lacaniano de las fórmulas de la sexuación. El resultado a que llega el siguiente trabajo es subrayar el papel que juega la inmanencia sin fundamento en el traspaso desde el plano ontológico al plano no ontológico del amor.

El trabajo está dividido en tres partes: la primera, analiza el modo que Badiou tiene de hacer filosofía para fijar el tipo de concepto que puede esperarse sobre el amor desde su pensamiento. La segunda, ubica la teoría de la diferencia sexual en el marco de la dualidad. La tercera analiza la relación amorosa a la luz de las nociones de acontecimiento, sujeto y verdad en el marco de dos orientaciones de pensamiento opuestas.

¹ Trabajo de grado

² Facultad: Ciencias Humanas. Escuela: Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano, Doctor en filosofía, UAM.

Abstract

Title: The place of love in Badiou's philosophical thought³

Author: Christian Yamid Quintero Herrera⁴

Keywords: Love, metaontology, void, event, subjective truth.

Description

The purpose of this research work is to produce an articulation between the metaontology of *Being and the event* and love as a universal truth. The research seeks to make a contribution to the field of studies on Badiou's philosophical thought by addressing as an object of analysis one of the four conditions of truth on which his system of thought is based: love.

The work proposes a mediation between the formal framework provided by Being and the event and reflection on a vital and universal human experience, using the Lacanian contribution of sexualization formulas. The result of the following work is to underline the role played by immanence without foundation in the transfer from the ontological plane to the non-ontological plane of love.

The work is divided into three parts: the first analyzes the way that Badiou has to do philosophy to fix the type of concept that can be expected about love from his thought. The second places the theory of sexual difference in the framework of duality. The third analyzes the love relationship in the light of the notions of event, subject and truth within the framework of two opposing orientations of thought.

³ Graduation Project

⁴ Faculty: Human Sciences. Department: Philosophy. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano, Ph. D., UAM.

Introducción

La presente tesis en torno al lugar del amor en el pensamiento de Alain Badiou nació de un interés por su obra *El ser y el acontecimiento* (2015a; 1988a) a la que llegué un día tras leer por azar su ensayo logicista de 1969, *El concepto de modelo*. Luego se sucedieron los ensayos, libros, conferencias, artículos y videos que decantarían a la postre el interés por el amor. Esta circunstancia haría inevitable la pregunta: ¿se podría tomar semejante sistema metafísico y analizar con él la que parecía la más incomoda o discordante de sus cuatro condiciones? Después de todo la ciencia, el arte y la política siempre han sido objetos privilegiados y hasta obligatorios para la reflexión filosófica, pero, ¿el amor? En cualquier caso, el ingreso a la obra de Badiou a través de la ciencia, concretamente las matemáticas, acabaría por determinar el modo de abordar el objeto de estudio de la presente investigación. Sin embargo, fue el amor, un objeto de reflexión poco habitual en el campo filosófico, lo que decidió el giro desde la ontología de lo múltiple hacia el *eros*. La investigación en este sentido nace de un interés menos teórico que vital: la necesidad de pensar y reflexionar en torno a una experiencia que en buena medida decide nuestra vida como seres humanos: amar (y que nos amen).

Aunque hay una extensa tradición de reflexión filosófica sobre el amor, pensadores como Barthes (1982) ya habían señalado el abandono y la “extrema soledad” en la que se encontraba dicha reflexión. Marion lamentaba que la filosofía ya no dijera nada sobre el amor, agregando que “es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él” (2005). Más recientemente Aude Lancelin (2013) ha hablado incluso de un lugar común fuertemente instalado: filosofía y amor no hacen pareja, y el sentimiento amoroso es hoy “un

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

terreno yermo descuidado” del que la filosofía ha huido. Manuel Cruz, en su obra *Amo, luego existo*, se preguntaba si la filosofía, pese al extenso tratamiento histórico de la cuestión, ha prestado al amor una atención suficiente y adecuada (2010). Esta duda se transforma en certeza en la obra de Badiou, pues frente a aquella tradición su juicio es implacable: “La pobreza relativa de todo lo que los filósofos han declarado sobre el amor deriva, estoy convencido de ello, de que lo han abordado desde el ángulo de la psicología, o de la teoría de las pasiones” (2012a).

Nuestro propósito en consecuencia es analizar el amor desde el sesgo de la metaontología; en tal sentido la obra nuclear de la investigación es *El ser y el acontecimiento* (y textos afines o posteriores, motivo por el cual no hemos tocado *Teoría del sujeto*). En la obra filosófica de Badiou los textos dedicados al amor son significativamente escasos en comparación con los dedicados a las matemáticas, al arte y a la política. El único libro dedicado en exclusiva a esta cuestión es su *Elogio del amor*, que por cierto es la transcripción de un diálogo vivo. Fuera de esta obra, solo escasos artículos y algunas secciones de otras obras están dedicados íntegramente al asunto. Nuestra estimación consiste en que aún existe en la bibliografía especializada un vacío, una falta de mediación entre el trasfondo abstracto del sistema y lo concreto de una experiencia universal y cotidiana en la vida humana que Badiou pese a todo ha tocado escasamente.

La investigación nace del reconocimiento de un problema al que se enfrenta la teoría del amor de Badiou y que puede enunciarse así: en primer lugar, la relación amorosa consiste en el trabajo de traer a la existencia una dualidad entre individuos que traspasa la diferencia sexual que los mantiene escindidos y sumidos en su propio deseo. El obstáculo formal para hacer existir esa dualidad o, en el lenguaje de Badiou, esa escena del Dos, es que ella no puede ser resultado de la

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

relación amorosa como una fusión romántica, como división de una unidad perdida. De igual modo, tampoco puede imaginarse la relación amorosa según el modelo de conjunción de soledades egoístas, como tampoco según la idea de algo soportado por, e identificado con una externalidad institucional (histórica, cultural, jurídica, religiosa, etc.).

La tesis que propone esta investigación es que el anudamiento de las categorías de acontecimiento, sujeto y verdad que propone Badiou para dar cuenta del amor presupone que ese amor solo puede comprenderse como producción inmanente. Este elemento autopoietico permite un tránsito que no es dialéctico (o analítico), ni sintético ni inclusivo desde el plano de la sexualidad al plano del amor. Dicha autorreferencialidad es la que le otorga al amor un estatuto propio, lo que impide identificarlo con el deseo sexual, con una construcción socio-cultural, con una emoción o, en general, reducirlo a un elemento tercero. Esto es lo que da sentido a la tesis de Badiou según la cual el amor siempre es un exceso o sustracción respecto de lo que hay.

Nuestro trabajo se enfoca, por tanto, en un tratamiento formal del amor como procedimiento de verdad; no hemos recurrido a lo que podría llamarse una casuística histórica o literaria, que haría excesivamente extensa esta investigación. Creemos que, para efectos de argumentos por el ejemplo, con los que se presentan en *Lógicas de los mundos* es suficiente. De otro lado, tal perspectiva abstracta o formal mantiene diálogo únicamente con el psicoanálisis, en concreto con las fórmulas de la sexuación de Lacan; aquí nos hemos restringido no obstante a su seminario de 1972-1973, *Aún*. Ese diálogo obedece a la contribución que las fórmulas de la sexuación hacen al análisis formal de la verdad amorosa. Por otra parte, el enfoque formal nos ha obligado a reproducir algunos fragmentos matemáticos de *El ser y el acontecimiento*; solo aquellos

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

que consideramos necesarios por razones de claridad o precisión explicativa. La idea aquí es que muchas veces el significante matemático muestra más y mejor que la descripción conceptual.

La tesis antes presentada se divide en tres partes que se organizan de la siguiente manera. El capítulo primero intenta ganar claridad sobre lo que significa pensar *filosóficamente* el amor. El asunto que queríamos estudiar no era qué es y qué no es filosofía para Badiou, sino identificar aquella operación singular de pensamiento que hay tras su sistema filosófico ya hecho; atrapar, en otros términos, el gesto propio de pensamiento que podía producir un concepto filosófico antes que una teoría de cualquier otra índole; identificar sus rasgos, condiciones, categorías centrales para comprender la necesidad del acercamiento axiomático al amor. El presupuesto que guía este capítulo es que si tenemos claridad sobre el modo de hacer filosofía de Badiou podremos delimitar con relativa precisión qué indagar y cómo en el caso del amor. No obstante, el capítulo también es el desarrollo de una intuición que esperamos haber confirmado: el amor no es tan solo uno de los cuatro procedimientos de verdad o condiciones de la filosofía; en la misma operación o gesto que caracteriza a la filosofía resuena la idea de que el amor da forma a su relación con aquello que la condiciona. Si esto es correcto, el amor no es solo un objeto para el pensamiento sino una mediación entre el discurso filosófico y sus condiciones (arte, ciencia, política y amor mismo).

El segundo capítulo está centrado en las nociones básicas de la primera parte de *El ser y el acontecimiento*. Nos sumergimos de lleno en la tesis “las matemáticas son la ontología” para obtener al final del recorrido el presupuesto ontológico de la escena del Dos. Explicamos los conceptos base: ser, vacío, múltiple, inconsistencia, estructura, metaestructura, exceso e infinito. Con esta exposición de su metaontología hemos aclarado la crítica que hace Badiou a tres visiones

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

generales del amor: 1) el amor como fusión romántica, 2) como suma de soledades y 3) como inclusión en lo institucional. Pero dicho presupuesto ontológico no puede mantenerse en un nivel tan abstracto, sino que requiere una concreción, una materialización visible. De aquí la necesidad de acudir a las fórmulas de la sexuación de Lacan. Hemos procurado, en este sentido, situar la diferencia sexual en el seno del esquema de la dualidad. La conclusión que extraemos del anudamiento entre ontología y psicoanálisis es que, si bien Badiou reconoce al discurso analítico la capacidad de postular como un hecho ontológico la idea de no-relación sexual, solo desde el sesgo del amor puede observarse una auténtica diferencia.

Finalmente, en el último capítulo de la investigación, volvemos sobre *El ser y el acontecimiento*, pero ahora sobre las categorías centrales de la segunda parte de esta obra: sitio, acontecimiento, intervención, fidelidad, sujeto y verdad. En este escenario desarrollamos nuestra tesis, posibilitada por los dos capítulos previos. Avanzamos una articulación entre la escena del Dos y el marco teórico que dichas categorías soportan. Lo que más nos ha interesado es esclarecer dos cuestiones. Primero, la naturaleza y potencia del Dos inmanente. La autorreferencialidad es la categoría fundamental para comprender el amor como acontecimiento y como producción subjetiva de la verdad genérica. Se trata de una noción inscrita en el centro de cada una de las categorías que definen al amor: la fórmula del acontecimiento, la intervención, la fidelidad y la verdad, todas ellas la incorporan. Segundo, que la tesis del amor como verdad genérica y universal se comprende en su significación desde el momento en que podemos reconocer la diferencia entre, por un lado, una concepción o abordaje constructivista del amor basado en la pretensión de conocimiento y, por otro, un abordaje genérico, en el que el amor hace eco del registro de lo real indiscernible.

1. Composibilidad, doble articulación y sobrecogimiento: elementos para situar el lugar del amor en el sistema filosófico de Badiou

“Dios es un bogavante”

Deleuze, *Mil mesetas*, p.48

“Un amor sin el embarazo del objeto de amor”

Badiou, *Condiciones*, p.61

El objetivo de este capítulo inicial es ofrecer una lectura sobre cómo entiende Badiou su propia forma de hacer filosofía, y extraer de esa lectura algunas consecuencias sobre su manera de producir una teoría filosófica del amor. Así, este capítulo busca rastrear la relación entre, por un lado, la operación de producción filosófica que singulariza el pensamiento de Badiou y, por otro lado, la cuestión de cómo podría abordarse coherentemente el análisis del amor en su sistema filosófico. El capítulo desarrolla una elucidación de lo que Badiou entiende por *hacer filosofía*, elucidación que permite abrir una ruta de acceso al análisis del amor; en este encuadre entre praxis filosófica y teoría del amor se espera dar respuesta a la siguiente pregunta: en el contexto del pensamiento de Badiou, ¿en qué consiste un concepto *filosófico* del amor (en oposición a una noción teológica, psicoanalítica o sociológica)? También es necesario esclarecer, a partir de esta pregunta, la cuestión de cómo se relacionan la filosofía y el amor para Badiou: ¿el amor es uno de los cuatro procedimientos de verdad en la filosofía de Badiou, o juega algún otro papel inadvertido o no suficientemente ponderado en esta? Un resultado de aclarar la relación entre lo que supone hacer filosofía para Badiou y el papel que juega el amor en este quehacer, consiste en reconocer

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

las limitaciones de un enfoque historiográfico del estudio del amor. En efecto, uno de los sentidos posibles de la conocida tesis de Badiou según la cual la filosofía se elabora con el material que le proporcionan la ciencia, la política, el arte y el amor, nos permite entrever el limitado alcance que una exploración historiográfica sobre el amor cumple en su teoría del amor. Aunque la confrontación con la tradición filosófica cubre una significativa parte de su obra, en ella la revisión de las reflexiones clásicas sobre el amor se sitúa en un lugar más bien secundario respecto de la reflexión formal sobre el mismo. Por ello, si bien reconocemos la relevancia y sin duda el inmenso atractivo de abordar el estudio sobre el amor en su obra desde una perspectiva histórica, hemos optado por adoptar un enfoque más formal, centrándonos en una lectura inmanente del amor en las coordenadas del sistema de pensamiento de Badiou.

Ahora bien, para desarrollar el análisis de la producción filosófica de Badiou, vamos a apropiarnos de dos metáforas, dos imágenes con las que se busca visualizar los rasgos y los momentos de acción del pensamiento que elabora el filósofo. En primer lugar, dicho pensamiento se nos presenta como el trazado de un espacio topológico bidimensional, una línea de frontera que delimita y separa un adentro y un afuera, un interior y un exterior. En segundo lugar, la filosofía de Badiou actúa como lo hace el conocido bogavante que Deleuze describe en su obra *Mil Mesetas*: un dispositivo de captura que opera en dos tiempos. Por medio de estas dos metáforas buscamos aclarar un neologismo que Badiou emplea para describir la praxis de su pensamiento, neologismo que suele traducirse por composibilidad (*compossibilité*) y que condensa la significación de los sintagmas “espacio conceptual” o “espacio composable”. Estas imágenes dan cuenta además de la preponderancia que tiene en la filosofía de Badiou un esquema espacial de pensamiento, sintonizado a nuestro juicio con lo que Amalia Boyer describe como el giro espacial de la filosofía

contemporánea (Boyer, 2007). A partir de lo anterior, el capítulo concluye que un análisis del amor en Badiou, que esté en concordancia con esta descripción de su praxis filosófica, debe privilegiar un enfoque formal por encima de uno histórico. Este enfoque tiene la ventaja de que permite articular el amor con las categorías centrales de su filosofía. El capítulo también considera, a propósito de la cuestión sobre la relación entre amor y filosofía, al primero como auténtica condición de posibilidad de la segunda, algo que está de acuerdo con la intención de Badiou de repetir el gesto platónico según el cual “quien no comienza por el amor, no sabrá jamás lo que es la filosofía” (Badiou, 2013f, p.221).

1.1. La filosofía de Badiou: espacio de composibilidad

Abordar la filosofía de Badiou y, en concreto, su modo de producción conceptual, implica situar su pensamiento no sólo sobre el amplio trasfondo de la filosofía francesa contemporánea (Alliez, 1998)⁵, sino ante todo de cara al rechazo del conocido *diktat* del “fin de la filosofía” (Delacampagne, 1999)⁶. A la luz de este escenario, su sistema representa una apuesta teórica que asume el desafío de la rehabilitación de un pensamiento filosófico de corte metafísico en el

⁵ Hay en la literatura sobre la obra de Badiou trabajos que intentan ubicar su pensamiento en el panorama de la escena filosófica contemporánea; encontramos así obras sintéticas que encaran su teoría y filosofía política, como las de Marchart (2009), Palti (2005), Galindo (2015), Stavrakakis (2010), Keucheyan (2013), Noys (2015) y Pfeifer (2015); hay en cambio otros trabajos que ponen el acento en la relación de la obra de Badiou con el ámbito de la filosofía francesa del último medio siglo; este es el caso de Gutting (2011), Johnston (2013), Riba (2012), James (2012), Watkin (2016) y Jameson (2016). El propio Badiou ha trazado su visión de toda una constelación de pensadores franceses, en la que él mismo se incluye, primero en el breve *Pequeño panteón portátil*, aparecido en 2008 (Badiou, 2009c) y posteriormente en *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*, publicada en 2012 (Badiou, 2013d), texto que amplía el artículo del mismo nombre publicado en 2005 para *New Left Review* (Badiou, 2005a). Ambos trabajos están precedidos sin embargo por un trabajo periodístico hecho por Badiou para la televisión francesa en los años sesenta, donde interroga a figuras de la escena filosófica francesa de aquel momento; este trabajo se puede consultar en YouTube (Seminario Permanente de Teoría Contemporánea, 2018) (<https://www.youtube.com/watch?v=tW5AvO3EXcE>) y ha sido editado y traducido al inglés por T. Tho y G. Bianco (Badiou, 2013e). Es pues claro que la expresión “filosofía francesa contemporánea” remite a filósofos que escriben en francés y han publicado sus obras durante la segunda mitad del siglo pasado y las dos primeras décadas del presente (Badiou, 2013d, p.9).

⁶ A este se suman otros como “fin de la historia”, “fin del arte”, “fin de las ideologías”, “fin de la metafísica” o fin de los grandes meta-relatos.

contexto de la clausura de las metafísicas del fundamento (Alliez, 1998, p.42; Marchart, 2009); sencillamente, Badiou hace suya la convicción del agotamiento histórico de ese fin (Badiou, 1990), y no contempla como una alternativa viable la disolución de la filosofía en prácticas discursivas no filosóficas o “postmodernas” (Badiou, 2010). De aquí que el dispositivo metafísico que renueva y que inscribe en la tradición del “formalismo conceptual” – que junto al “vitalismo existencial” conforman las dos tradiciones filosóficas francesas (Badiou, 2013d, p.20; Gutting, 2001) – opere esa espectacular maniobra consistente en ceder todo lo que puede pensarse y decirse sobre el ser-en-tanto-ser a las matemáticas y ocupar el vacío que deja la ontología como disciplina filosófica con una teoría metaontológica apoyada sobre cuatro grandes formas discursivas: la ciencia, la política, el arte y el amor. En efecto, Badiou, a partir de *El ser y el acontecimiento* (2015a) entiende que la base de la filosofía sigue siendo la cuestión del ser-en-tanto-ser, solo que la investigación sobre esta cuestión no le corresponde a la ontología en cuanto rama de la filosofía, sino a las matemáticas (Badiou, 2015, p.14). “Metaontología” es pues el nombre de ese dispositivo filosófico que elabora Badiou a partir de lo que produce la investigación formal sobre el ser-en-tanto-ser, la política, el arte y el amor. Queremos ahora centrar nuestra exploración en la relación entre la filosofía y estas cuatro grandes formas discursivas, a las que Badiou se refiere permanentemente con la expresión “procedimientos de verdad”⁷.

Lo primero que hay que señalar, a propósito del sentido y alcance de esta relación entre la filosofía de Badiou y los llamados procedimientos de verdad, es que dicha relación determina, según el autor, la *definición* misma de lo que es la filosofía, su naturaleza, su transmisión y su

⁷ Estos procedimientos son únicamente cuatro: la ciencia, que Badiou suele identificar con las matemáticas. El arte, específicamente los movimientos estéticos vanguardistas. La política, asumida como la militancia por una causa revolucionaria y emancipadora universal. Finalmente, el amor, escena de la diferencia sostenida sobre la inexistencia de la relación sexual.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

diferencia respecto de otras formas de pensamiento. En efecto, esta definición pasa por oponer filosofía, de una parte, a sofística y a antifilosofía, de otra. Para Badiou el sofista representa una suerte de imagen especular perversa del filósofo, pues encarna el intento de reducir la verdad a un efecto lingüístico o a un juego de lenguaje, oponiéndola así a la búsqueda de un elemento inefable extralingüístico al que solo se accede por medio del silencio contemplativo. Esta descripción coincide más con un semblante del segundo Wittgenstein (Badiou, 2012a, p.53) que con la imagen clásica del sofista, pues es ciertamente la filosofía de Wittgenstein la que representa para Badiou la forma moderna de la sofística:

El sofista moderno trata de remplazar la idea de verdad por la idea de regla. Tal es el sentido más profundo de la empresa, por lo demás genial, de Wittgenstein. Wittgenstein es nuestro Gorgias, y nosotros lo respetamos por eso. Ya el sofista antiguo remplazaba la verdad por el conjunto mixto de la fuerza y la convención. El sofista moderno quiere oponer la fuerza de la regla, y más generalmente las modalidades de autoridad lenguajera de la Ley, a la revelación o a la producción de lo verdadero (Badiou, 2012a, p.54).

Pero también, como muestra *La antifilosofía de Wittgenstein* (Badiou, 2013a), el primer Wittgenstein simboliza la figura más sobresaliente de los tres antifilósofos modernos (junto a Nietzsche y Lacan) al reunir las tres operaciones paradigmáticas de cualquier antifilosofía: primero, una crítica lógica del lenguaje filosófico cuyo fin es desenmascarar a la filosofía como falsa teoría; segundo, separar la fachada teórica que ostenta la filosofía de lo que se estima debería

ser su verdadera naturaleza: una acción, radical, revolucionaria; por último, anunciar la superación de la filosofía por esa acción inusitada en la propia persona del filósofo⁸.

Volvamos sin embargo a la cuestión de la definición de la filosofía. Esta tesis está consignada a lo largo de su *Manifiesto por la filosofía* (Badiou, 1990; 1989), obra publicada en 1989, un año después de *El ser y el acontecimiento*, y tras el extenso periplo de sus años rojos como militante maoísta⁹. El *Manifiesto por la filosofía* lleva a cabo un ejercicio de autocomprensión sobre la tarea desplegada a lo largo de *El ser y el acontecimiento*. Si en *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze, 2004) su autor se pregunta “¿qué era eso, lo que he estado haciendo durante

⁸ Quizá no existe mejor forma de caracterizar la antifilosofía de Wittgenstein que recordar su concepción del filósofo como sujeto patológico que reclama una cura por medio del recuerdo de los usos convencionales del lenguaje ordinario o su idea de abandonar los problemas filosóficos por una contemplación del mundo *sub specie aeternitatis*. En este segundo caso, el sentido del mundo se proyecta situado más allá de los límites lógicos del lenguaje proposicional, algo que solo se puede en efecto indicar mediante un acto ostensivo mas no enunciar en el lenguaje. En este plano, el sentido es del orden de lo inefable, mientras la verdad es una función de correspondencia entre enunciados y estados de cosas atómicos. Esta nueva oposición entre un sentido extralingüístico que no puede decirse y una verdad decible pero rebajada a mera operación de correspondencia empírica es para Badiou ni más ni menos que el emblema conjunto del místico y del sofista, es decir, del antifilósofo. En cierto sentido, entonces, la antifilosofía es una forma de pensamiento que afirma la existencia de un límite a lo pensable o, dicho desde una perspectiva filosófica como la de Badiou, una forma de pensamiento que limita severamente la extensión de lo que es pensable. Ejemplo de ello son las matemáticas, que Wittgenstein reduce a un juego de niños según Badiou (2013a, p.11) o el poema, instancia verbal del silencio (2013a, p.46), sin mencionar el caso de la política, algo a lo que Wittgenstein sencillamente poca atención presta (Bouveresse, 2006).

⁹ El producto reflexivo de estos años de militancia política se concentra en sus obras *Teoría sobre la contradicción* (1975), *De la Ideología* (1976), *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, escrita junto con Althusser y, sobre todo, su *Teoría del sujeto* (1982); tras esta obra hay una larga pausa, una época de reacomodamiento de su filosofía que finaliza en 1988 con la publicación de su principal obra, *El ser y el acontecimiento* (2015a). En efecto, según Clemens (2010), luego de reconocer que durante esta época su filosofía ha estado en completa dependencia de la teoría política y, además, metodológicamente a la sombra de un pensamiento dialéctico, por un lado, y logicista por otro – algo evidente para el lector de su ensayo *El concepto de modelo. Bases para una epistemología materialista de las matemáticas* (1972) – Badiou reorganiza su sistema de pensamiento, algo que lo llevará sorpresivamente de vuelta a Platón, a un platonismo renovado o “sofisticado”, un platonismo de lo múltiple. Clemens interpreta que este giro en la dirección de Platón toma su inspiración de Lacan y la oscilación que en su obra se atestigua entre la literatura y la formalización matemática. Si bien esto puede ser cierto, también puede ser atinente considerar los orígenes biográficos de este movimiento pendular, pues como muestra el reciente documental elaborado por Gorav y Rohan Kalyan (Kalyan, 2020) titulado Badiou (<https://vimeo.com/418047554>), Badiou tuvo un padre matemático y una madre escritora. En cualquier caso, la vuelta a Platón le mostrará a Badiou que la filosofía también puede elaborarse como un pensamiento posibilitado o condicionado por los que él juzga los cuatro grandes temas de la filosofía de Platón: la ciencia, la política, el arte y el amor. Como lo escribe en el *Manifiesto por la filosofía*, su filosofía se propone “levantar acta del final de una edad de los poetas, convocar como vector de la ontología las formas contemporáneas del matema, pensar el amor en su función de verdad, inscribir las vías de un comienzo de la política: estos cuatro rasgos son platónicos” (Badiou, 1990, p.69).

toda mi vida?” (Deleuze, 2004, p.7), Badiou pareciera plantearse la cuestión de qué definición de la filosofía se sigue de la tesis según la cual las matemáticas son la ontología. Y su respuesta inicial puede enunciarse así: la filosofía es un ejercicio de pensamiento que selecciona, reúne y unifica una diversidad de fragmentos o recortes dispersos, provenientes de los campos de las matemáticas, los procesos políticos revolucionarios o emancipatorios, las vanguardias artísticas y las revelaciones psicoanalíticas sobre las lógicas de la vida amorosa.

Hay entonces un doble criterio que define para Badiou a la filosofía: en primer lugar, un criterio metaontológico, según el cual la filosofía es una forma de pensamiento de segundo orden en torno a teorías y conceptos matemáticos y, en segundo lugar, un criterio trascendental en virtud del cual la filosofía depende, de modo invariable, de la posibilidad de unificar elementos teóricos y prácticos disimiles (Badiou, 2016). En función de este segundo criterio se puede pensar que la filosofía produce o elabora una imagen o figura cuya peculiaridad es este efecto de unificación, producido por una suerte de síntesis de la heterogeneidad de procedimientos de verdad. Si se acepta esta lectura, el siguiente paso consiste en aclarar cuál es el estatuto de dicha imagen, algo que nos lleva desde el *Manifiesto a Condiciones* (Badiou, 2012a; 1992), una obra de 1992 que reúne ponencias, ensayos y artículos de Badiou en torno a la conexión de la filosofía con cada uno de los procedimientos de verdad (ciencia, arte, política y amor). Abramos de paso un paréntesis para indicar que esta reflexión se amplía y segmenta en la trilogía de 1998, conformada por tres obras de gran interés: *Breve tratado de ontología transitoria* (Badiou, 2002b), obra dedicada a la ciencia y en la que Badiou anuncia los futuros desarrollos lógicos de su filosofía; *Pequeño manual de inestética* (Badiou, 2009a) trabajo en torno al cine, el teatro, la danza y la poesía; y por último el *Compendio de metapolítica* (Badiou, 2009d) consagrado a una crítica radical de la filosofía política

y una defensa de la militancia como condición del pensamiento político. En particular, los textos consagrados enteramente al amor en la década del noventa son: su ensayo *San Pablo. La fundación del universalismo*, del año 1997 (Badiou, 1999a), donde hace una reflexión sobre el *ágape* cristiano, y su artículo “La escena del Dos” (2008b) que hace parte originalmente de la compilación titulada *De L’amour* aparecida originalmente en 1999 bajo la dirección de La Escuela de la causa freudiana (Badiou, 1999b).¹⁰

Para sustentar nuestra lectura y esclarecer el estatuto de la imagen en cuestión, se puede acudir a varias evidencias textuales que apuntan a su elaboración. Lo llamativo es que en esos pasajes la aproximación que lleva a cabo Badiou se hace mediante expresiones cuyo uso o significación no puede ser considerado sino metafórico; con esto queremos decir que su índole retórica o estética se compagina con una función conceptual, o al menos descriptiva, ya que proporcionan una herramienta de pensamiento útil para comprender esta figura de la unificación¹¹. Siguiendo además a Davidson, la comprensión de estas metáforas es más resultado de nuestro propio acto creativo que de la aplicación de reglas de interpretación (Davidson, 2001, p.245).

¹⁰ Badiou no ha dejado de reflexionar posteriormente sobre las distintas condiciones que animan su sistema de pensamiento: en *La filosofía y el acontecimiento* (Badiou, 2013b), obra de 2010 en diálogo con Fabien Tarby encontramos un ejercicio semejante al de *Condiciones*; por otro lado, prácticamente no hay un analista de la obra de Badiou que no repare en esta particular relación entre la filosofía y sus condiciones, pero son sobre todo los trabajos de Ashton (2006), Clemens (2010), Hallward (2003), Riera (2005) y Uzin (2008) los que más ahondan en esta cuestión.

¹¹ La idea de herramienta de pensamiento la tomamos de Dennett en su *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento* para quien dichas herramientas no son “las máquinas precisas y sistemáticas de la ciencia y las matemáticas, sino las herramientas manuales de la mente” que el filósofo puede crear y usar. Dentro de las innumerables herramientas que propone están las metáforas, ideadas para representar “las características de una cosa compleja aludiendo a las características de otra cosa compleja que (crees que) ya conoces es una conocida y poderosa herramienta de pensamiento, pero es tan poderosa que a menudo descarría a los pensadores por el mal camino cuando sus imaginaciones caen presas de una analogía traicionera” (Dennett, 2015, p.15).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La metáfora sobre la que llamamos la atención es aquella condensada por la expresión “espacio de composibilidad”; el neologismo “composibilidad” (*compossibilité*) resulta de un juego semántico entre composición y posibilidad, de manera que, traducido, el significado de la expresión sería “espacio de composición posible”. De otra parte, el término “composibilidad” sin duda mantiene un vínculo histórico con la idea leibniziana de mundo posible¹²; Brown explica que un mundo posible en Leibniz es un conjunto componible de conceptos, esto es, de elementos armónicos o lógicamente consistentes o coherentes entre sí (Brown, 1987, p.173). Usando como criterio la conocida tesis de Davidson según la cual las metáforas significan lo que literalmente significan las palabras con las que se construyen, proponemos comprender entonces la expresión “espacio de composibilidad” como un espacio que resulta de juntar fragmentos discursivos distintos para componer una figura unificada y lógicamente consistente. Es a esto a lo que se refiere Roque Farrán con una fórmula bien lograda según la cual la operación montajista de Badiou es “una gran ficción compuesta de heteróclitos fragmentos discursivos que se suplementan entre sí” (Farrán, 2021, p.53). Pensado como ficción, el espacio se asemeja entonces a una suerte de *collage*.

¹² Kripke en *El nombrar y la necesidad*, argumenta que una definición no espuria de mundo posible debería considerar a este como una “historia posible del mundo” o una “situación contrafáctica” (Kripke, 1995, 22); en el lenguaje de la semántica modal, un mundo posible es una situación descrita en términos de un “es posible que...”. Si la filosofía para Badiou consiste en la producción de un espacio componible de verdades, podemos considerar que, “para propósitos filosóficos o técnicos” el discurso filosófico se comporta como un mundo posible. Lo que esto significa es que su filosofía debe ser evaluada con un criterio modal semejante al de los mundos posibles, es decir, en términos de si “es posible que” la composibilidad que propone describe un estado o situación posible de la filosofía. Esta cuestión puede tomarse de dos maneras diferentes. Primera: si se pregunta por qué la composibilidad debería ser precisamente reunir el arte, la política, la ciencia y el amor, nos parece que la respuesta a esta cuestión se encuentra en la lectura que Badiou hace de la tradición filosófica. Segunda: en cambio, si se pregunta por qué la composibilidad debería reunir cierto conjunto componible de verdades, la respuesta es que no hay ninguna necesidad de que así sea; componible no implica necesario. En el peor de los casos, componible significa “raro” en un sentido muy preciso: para Badiou la filosofía existe en la medida en que logra hacer composables las verdades que existen en un tiempo y lugar determinado, cosa que no sucede con relativa frecuencia, motivo por el cual la historia de la filosofía para Badiou no forma una narrativa continua sino una discontinuidad (Badiou, 2016).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Hay que tener en cuenta que el espacio acá implicado debe ser pensado no como un dispositivo contenedor o una extensión absoluta al estilo newtoniano sino, para ser coherentes con la idea de composibilidad de Leibniz, como un entramado relacional, es decir, un marco de referencia para poder hablar de la coexistencia de múltiples objetos (Cárdenas, 2009, p.57). En un lenguaje matemático moderno, el espacio composable sugiere la idea de espacio topológico (Vöelker, 2015, p.66) o de una serie de topologías en un conjunto dado.

Sin perder de vista este efecto de unificación o de consistencia entre ciencia, política, arte y amor, que es el objetivo de todo el esfuerzo del trabajo filosófico, hay otra imagen con la que podemos conectar la imagen del espacio composable. Stéphane Vinolo, al intentar aclarar en qué consiste la filosofía para Badiou, anota que esta es una disciplina del encuentro (Vinolo, 2020). Una vez más se trata aquí de disponer un *lugar*, un escenario adecuado a la concurrencia de diferentes discursos. Un lector de Badiou puede colegir hasta aquí que el sello distintivo del ejercicio filosófico reside en esta tarea de creación del efecto de unificación, en inventar o imaginar la secuencia del montaje, sus materiales, su disposición, los vasos comunicantes entre los elementos que descubre en cada campo; ciencia, arte, política y amor actúan como un plano de inmanencia en relación con el espacio de composibilidad. La labor creativa de este *collage* se encuentra esencialmente en el efecto de coherencia que consigue, en el patrón o figura que se discierne cuando se juntan elementos visuales muy dispares. Si volvemos entonces sobre el segundo criterio que define a la filosofía, el criterio trascendental, tenemos que la condición de posibilidad del pensamiento filosófico no son solo las cuatro condiciones de verdad, sino la intensidad del acto creativo, el logro de un efecto espacial de consistencia entre las mismas.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Hace un momento mencionamos que la metáfora del espacio composable, como acto productivo del ejercicio de la filosofía, sugería la idea de espacio topológico. En matemáticas, una topología es básicamente un conjunto con una colección o familia de subconjuntos que satisfacen ciertas propiedades bien definidas (como la unión o la intersección). Pero también un espacio topológico remite de hecho a una idea más sencilla, intuitiva, la idea de vecindad (o interior, exterior y frontera); para ofrecer una imagen, podemos recurrir al instructivo manual universitario de pregrado del profesor José Muñoz en su libro *Topología básica* (2003):

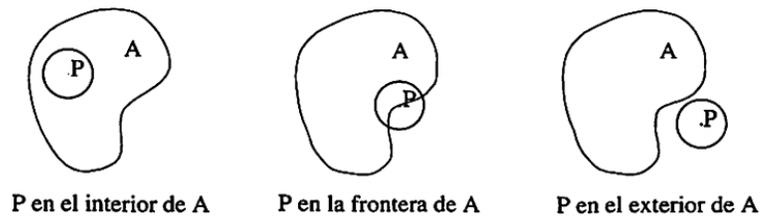


Figura 1

Si la filosofía construye o inventa un espacio, se trata de uno en cuyo interior se alojan los campos de la ciencia, la política, el arte y el amor, en relaciones de unión o intersección. Al interior se opone el exterior de la filosofía, las formas antitéticas de la sofística y la antifilosofía que ya describimos. Empero, lo llamativo de esta comparación tiene que ver con esas relaciones de unión o intersección entre los procedimientos de verdad, los cruces entre ciencia y política, entre política y amor o entre ciencia y amor. En una entrevista con O. Feltham y J. Clemens, Badiou sostiene la necesidad de elaborar una teoría general de las conexiones o nudos (*knots*) entre los distintos procedimientos de verdad, pese a reconocer la dificultad de hallar criterios de evaluación de esas conexiones (Badiou, 2004b, p.192). La ausencia de tales criterios lleva por ejemplo a preguntarse:

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

¿en qué punto una teoría matemática enlaza con un manifiesto vanguardista en el arte?, ¿puede el psicoanálisis revelar una conexión entre un formalismo lógico y la sexuación de los sujetos?, ¿el registro de lo real puede encadenarse con la noción de indecidibilidad? Este tipo de preguntas, que a cualquier sensibilidad analítica sin duda dejarían perpleja y con la certeza de que se trata de cuestiones sin sentido, representan de hecho el núcleo del trabajo filosófico para quien entiende que lo propio del mismo es, como señalaba Vinolo, organizar los encuentros entre diferentes campos discursivos. Badiou usa explícitamente el término “knots”, nudos, un término perteneciente a la topología y que, por ejemplo, Lacan emplea en el anillamiento de los tres registros: real, simbólico e imaginario (Díaz, 2014). Alguien familiarizado con el nudo borromeo de Lacan notará que Badiou parcialmente también procede a anudar los cuatro ámbitos discursivos que condicionan y conforman el espacio composable de la filosofía. Al final de su ensayo “¿Qué es el amor?” (Badiou, 2012a) elabora el siguiente diagrama, en el que se representan dos alternativas de unión entre ciencia, política, arte y amor:

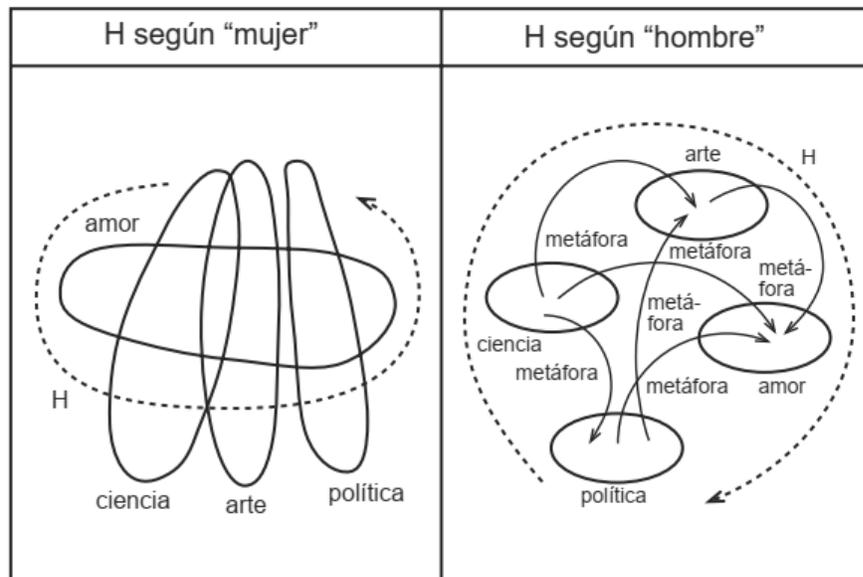


Figura 2

En el diagrama de la Figura 2, la letra mayúscula H designa una función, $H(x)$, la función Humanidad, la cual existe o está definida cuando un sujeto participa en una verdad, sea mediante su elaboración o su contemplación. Como se aprecia, H tiene dos formas, una de ellas llamada “mujer” y la otra llamada “hombre”. En su texto sobre Beckett, Badiou caracteriza a los significantes “mujer” y “hombre” desde una perspectiva no imaginaria, alejada de las representaciones binarias y jerárquicas de los géneros: pasivo/activo, débil/fuerte, naturaleza/cultura, objeto/sujeto o privado/público (Santos, 2009, p.36); en particular, al significante “mujer” le asigna las funciones de la errancia y de la “invención del relato” (Badiou, 2007, p.51). La filosofía puede asumir, inferimos, cualquiera de estas perspectivas, situarse incluso en las dos de manera simultánea; vista desde la posición femenina, la filosofía representa el anudamiento de los procedimientos de verdad por medio del amor. No se trata, hay que subrayar, de una configuración privilegiada, sino solo de una unificación posible; desde esta perspectiva, la existencia del amor hace posible (en correspondencia con el criterio de definición trascendental) el despliegue de los campos de la ciencia, el arte y la política, ya que los anuda en una “composición virtual” (Badiou, 2012a, p.258). Pero, ya se trate de un anudamiento o de un desplazamiento metafórico, o incluso de otro montaje muy diferente, la constante que se aprecia es esta búsqueda de un efecto unificador en la producción del espacio composable.

1.2. Filosofía y verdad: una aproximación inicial

Tenemos que detallar ahora algo que se mencionó anteriormente y que servirá para aclarar por qué Badiou llama a las condiciones del pensamiento filosófico “procedimientos de verdad”. Badiou se asume a sí mismo como un filósofo platónico, algo evidente por la adopción de los

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

cuatro grandes campos de pensamiento que destina a su filosofía. Su platonismo es aún más traslucido desde el momento en que elige como concepto fundamental de todo su sistema de pensamiento la noción de verdad – a la que va unida la de acontecimiento, concepto que se desarrollará en la sección 3.2 –. En su platonismo renovado este concepto se traduce en expresiones como “procedimiento genérico” (Badiou, 2015a) o “novedad” (Badiou, 2008a). Puede puntualizarse entonces que aquello hacia lo cual se dirige la mirada del filósofo en cada campo discursivo es hacia la verdad que allí se comunica o descubre. No obstante, esto es justamente lo que debería llamar la atención a un lector no habituado con los escritos de Badiou, pues, se preguntaría: ¿cómo hoy un filósofo es capaz de afirmar que hay verdades en la política, en el arte y, más aún todavía, en el amor? Incluso, dependiendo de las preferencias filosóficas que este lector tenga, podría afirmar que la postulación de verdades en ciencia es un claro asunto en discusión en epistemología o filosofía de la ciencia. Por tanto, tiene sentido lanzar la pregunta: ¿qué entiende Badiou por “verdad” en relación con las condiciones de la filosofía?

De acuerdo con Badiou, la creencia en la existencia de verdades en cada orden discursivo es necesaria para identificar a un pensamiento como filosófico. La cuestión sin embargo es cómo identificar una verdad, qué criterios aplicar para su selección. Abordemos esta cuestión a través de uno de los procedimientos de verdad. Las matemáticas son un inabarcable terreno de teorías y subdisciplinas, que incluso ningún matemático domina: lógica matemática, estadística, teoría de números, álgebra, geometría algebraica, análisis, etc., son solo unas cuantas regiones del inmenso mapa de las matemáticas. Y, aunque poco interesa al matemático, cada rama tiene una larga historia: entre los griegos dominaban la geometría y la aritmética, mientras en tiempos de Leibniz, Berkeley y Kant la atención de los filósofos la obtenían los infinitesimales y los puntos en

movimiento sobre las curvas. Incluso un concepto como el de infinito, central en la metaontología de Badiou, remite a una dilatada sucesión histórica de transformaciones: desde el *apeiron* y el infinito potencial de Aristóteles, pasando por Dios como el infinito actual en Plotino y San Agustín hasta el infinito de Nicolas de Cusa y luego los infinitesimales, después de lo cual inicia, con Cantor y su nuevo infinito actual, el proceso de secularización de esta noción (Achtner, 2011). Se podría llamar a todo esto conocimiento matemático, o teorías matemáticas o verdades matemáticas dependiendo del punto de vista que se adopte, de manera que la cuestión es: ¿qué hay en las matemáticas que condicione el ejercicio de la filosofía?, ¿hay un criterio de elección que aplica el filósofo o su decisión es arbitraria? Si bien Badiou afirma que las matemáticas son una condición para la filosofía, esta afirmación no puede significar que sea todo el campo de las matemáticas el que constituye esa condición de posibilidad; esto se deduce de lo que el mismo Badiou ha dicho sobre la desconexión general que hay entre filosofía y saber matemático, al menos desde el romanticismo (Badiou, 2012, pp.151-170).

La respuesta de Badiou a estas cuestiones consiste en afirmar que todo esto forma parte del mismo acto creativo del filósofo: es decisión del pensador elegir qué fragmentos del discurso matemático toma para elaborar su espacio composable. Sin embargo, no se puede concluir de aquí que la decisión sea arbitraria o que no sea susceptible de justificación¹³. La primera parte del sistema metaontológico de Badiou, por ejemplo, está soportada por el andamiaje axiomático de la teoría de conjuntos, una teoría que se extiende desde los trabajos de Cantor hasta los avanzados desarrollos de Gödel y Cohen sobre incompletud, conjuntos genéricos y método de forzamiento. La segunda parte, que mantiene continuidad con la primera, se sirve de la teoría de categorías y el

¹³ En el capítulo siguiente se exponen las razones de esta decisión en el caso de Badiou.

álgebra de Heyting. ¿En dónde ubicar una verdad matemática en medio de todas estas teorías? La respuesta es que aquí la verdad, para emplear una imagen hegeliana, consiste en el despliegue histórico mismo, con sus distintos momentos. Ahora bien, en el marco de las ontologías de la multiplicidad (Vartabedian, 2018, p.112), la metaontología de Badiou es solo un caso; el mismo Badiou ve en Deleuze un ejemplo, aunque metafórico, de ontología sustentada en una teoría matemática, el cálculo diferencial y los espacios de Riemann (Badiou, 2002a, p.11)¹⁴. Podemos, pues, concluir, que la inventiva filosófica no se reduce a la creación del efecto de composibilidad; la originalidad de un montaje espacial obedece también a la labor de apropiación de los fragmentos o procedimientos de verdad.

Lo segundo a mirar con más detenimiento es que, pese a que una verdad representa para Badiou un desarrollo histórico o una historicidad¹⁵ – razón por la cual habla de “procedimiento” –

¹⁴ Los ejemplos en tal sentido pueden multiplicarse si se considera el pensamiento de filósofos que elaboren sistemas ontológicos o metafísicos apoyados de una u otra manera en las matemáticas o la lógica: los casos de Pitágoras, Platón, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Wittgenstein, o Russell son paradigmáticos.

¹⁵ Preferimos hablar de una sola historicidad general y no de tres como hace Farrán (2014). De acuerdo con Farrán hay tres historicidades que atraviesan la filosofía de Badiou: la ontológico-matemática, que remite a los descubrimientos e invenciones en su propio campo; la situacional-ideológica, propia de los tiempos normales de toda situación; y la acontecimental-genérica, la emergencia inesperada y azarosa de acontecimientos o novedades (Farrán, 2014, p.287). Sin embargo, podemos unirlas todas en una noción general de historicidad, entendida en este tercer sentido. No hay por qué diferenciarlas pues la historicidad es la interrupción del tiempo situacional-ideológico por uno ontológico-acontecimental. Mientras no exista lo que en un sentido epistemológico suele llamarse invención o descubrimiento en el campo del saber, o lo que desde una visión dialéctica del conocimiento se denomina ruptura inmanente del propio desarrollo (Badiou, 2015b, p.174), la posibilidad de la filosofía queda en suspenso, su discurso interrumpido. De acuerdo con el análisis de Corcoran (2015, p.147), la historia para Badiou se identifica únicamente con la historia de las verdades, lo que bien puede interpretarse así: solo en el campo de las condiciones tiene sentido hablar de historicidad (mientras la filosofía sólo posee historia). Balibar (2004, p.34) advierte que hay que remitir el concepto de “historia de la verdad” al debate de finales de los cincuenta y principios de los ochenta y su natal *histoire de la vérité*. Se trató del encuentro divergente de posiciones epistemológicas y fenomenológicas en torno al sentido más adecuado de una expresión que, a juicio de Balibar, tuvo la virtud de conferirle a la lengua francesa una autonomía respecto de los abordajes anglosajones sobre la verdad. Badiou en este punto es sólo un continuador de esta tradición cuando anota en 1992 que “estamos a priori de acuerdo en repudiar toda doctrina de la verdad en términos de adecuación entre la mente o el enunciado, y la cosa.” (2012a, p.263) y luego, en el año 2004, que “debemos asumir, en contra de la tradición analítica, que la esencia de la verdad sigue siendo inaccesible si su pregunta es encerrada en la forma estrecha del juicio o de la proposición.” (Badiou, 2004b, p.58). Sin embargo, hay un matiz que es importante advertir: Badiou ubica el proceso dialéctico de quiebre o ruptura no en un plano epistemológico, sino en uno ontológico. El desafío entonces consiste en evitar dos alternativas contrapuestas sobre la relación entre verdad e historia: primero, la visión metafísica que priva a la verdad de su inscripción en la historia (algo como las verdades

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

, no tendría mucho sentido concebir semejante desarrollo sin un punto de partida: incluso el saber absoluto empieza en la humilde e histórica certeza sensible. En términos esquemáticos, el punto de partida de una verdad, su origen, es un acontecimiento (*événement*), una noción que a su vez sirve para trazar una distinción entre saber (*savoir*) y verdad (nos ocuparemos de manera formal de esta distinción en la sección 3.4 y 3.5 del capítulo 3):

Los procedimientos de verdad, o procedimientos genéricos, se distinguen de la acumulación de saberes por su origen de *acontecimiento*. Mientras no sucede nada sino lo que es conforme a las reglas de un estado de cosas, puede haber conocimiento, enunciados correctos, saber acumulado” (Badiou, 1990, p.16).

Por supuesto, esta distinción no es exclusiva de Badiou y, de hecho, constituye un motivo recurrente para la tradición de los estudios epistemológicos y de historia de la ciencia en la filosofía francesa del pasado siglo – con su visión del cambio como ruptura epistémica (Balibar, 1974; 2004) –, para el mismo psicoanálisis lacaniano (Milner, 1999), y es un tema que “cruza a Heidegger (que fue el primero en sustraerlo al saber) con los matemáticos (que rompen, a fines del siglo pasado, tanto con el objeto como con la adecuación) y con las teorías modernas del sujeto (que descentran la verdad respecto de su pronunciación subjetiva)” (Badiou, 2015a, p.11). Por eso, no resulta extraño que Badiou afirme pertenecer a un momento histórico caracterizado por el comienzo de una nueva doctrina de la verdad, novedad que reside en la desintegración de sus lazos orgánicos con el saber (Badiou, 2015a, p.11) y que recibirá el sugestivo nombre de teoría

necesarias y eternas de Leibniz y Descartes, aunque en *Lógicas de los mundos* Badiou redefine finalmente esta idea de verdades eternas); segundo, la visión que identifica la verdad con la satisfacción criterios semánticos o sintácticos o la reducen al clásico efecto discursivo e institucional de las relaciones de poder. Tho es consciente de este matiz, y hace hincapié en la Meditación 16 de *El ser y el acontecimiento*, donde la historia se presenta como ruptura con el orden natural del ser (Tho, 2012, p.22).

sustractiva o genérica de la verdad. Para ofrecer su propia versión de la verdad como ruptura con el saber, Badiou acudirá precisamente al despliegue histórico de las matemáticas entre Cantor y Cohen.

Por eso, quizá el ámbito que mejor ilustra para muchos intérpretes de la obra de Badiou su tesis de la verdad como ruptura sea el ámbito político (Galindo, 2015; Marchart, 2009; Palti, 2005). La política para Badiou es ante todo un proceso de militancia organizado alrededor de una causa emancipadora (Badiou, 2009d, p.17; 2019, pp.51-52), pero esta causa es solo el efecto de algún suceso impredecible y sin antecedentes, como la resurrección de Jesús tras su muerte, suceso que funda para San Pablo, luego de su conversión, también incalculable, una verdad universal (Badiou 1999b). En la medida en que no existen criterios de decisión para juzgar si el acontecimiento ha ocurrido o no (Badiou, 2004b, p.62), a lo único que pueden apelar los sujetos es a lo mismo que se aferra San Pablo: la pura fe, la decisión sin fundamento de que una revolución ha tenido lugar, de esta manera, Badiou interpreta el episodio de la Revolución francesa (2009d, p.26), el experimento de La comuna de París, Mayo del 68 o incluso la revuelta de Espartaco (Badiou, 2008a, p.69). Por tanto, para Badiou la verdad tiene esa forma distintiva que puede resumirse, por un lado, en el “*he aquí A, desde ahora, nunca desde antes*” (Camargo, 2010, p.104), es decir, una declaración axiomática que funda sin tener ella misma ningún fundamento y, por otro lado, el despliegue mismo de los efectos de ese axioma, “lo que *puede haber*” o deducirse a partir de su introducción, deducción que implica siempre un tránsito “de lo conocido hacia lo desconocido” (Badiou, 2009d, p.33). La verdad por ende resulta ser una suerte de agujero en el saber, en lo ya conocido (Badiou, 1990, p.52); son estos agujeros que surgen en el vacío y se proyectan en lo

desconocido la auténtica materia del espacio de composibilidad, aquello a lo que la filosofía recurre para inventar sus propios efectos de unificación.

1.3. La Verdad, síntesis de lo diverso de las verdades

Badiou sin embargo introduce una distinción entre dos tipos de verdad que sin duda puede resultar confusa a la hora de orientarse en su propuesta de definición de la filosofía. Hablamos de la diferencia que establece entre la verdad como categoría filosófica, lo que escribe “Verdad”, y la verdad como categoría científica, política, artística o amorosa. Para aclarar esta distinción podemos señalar que la Verdad, que se refiere al concepto que expusimos en la sección anterior, funciona como un elemento cohesionador, de síntesis, que vincula, en términos kantianos, lo diverso de las verdades en la unidad formal de un concepto. El equivalente kantiano de esta unidad formal de la conciencia (filosófica) es para Badiou una Verdad meramente formal, sin contenido alguno:

La filosofía es una construcción de pensamiento donde se proclama, *contra la sofística*, que hay verdades. Pero esta proclamación central supone una categoría propiamente filosófica, que es la de *la Verdad*. A través de esta categoría se dice a la vez el “hay” de las verdades y la *composibilidad* de su pluralidad, a la que la filosofía da acogida y abrigo. La Verdad designa simultáneamente un estado plural de las cosas (hay verdades heterogéneas) y la unidad del pensamiento (Badiou, 2012a, p.58).

Se infiere de este pasaje que la posibilidad de hablar con sentido de la existencia de verdades, por ejemplo, en el arte, en la política o en el amor, depende del supuesto de un concepto *filosófico* de verdad, es decir, de un concepto que la propia filosofía postula y elabora. En segundo lugar, la “Verdad” es un término cuyo referente es plural (verdades), pero cuyo sentido es una unidad: una composición posible de esa pluralidad. Esta idea sin duda recuerda la tesis kantiana

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de la unidad sintética de lo diverso de los fenómenos en esas unidades de asociación que son los conceptos puros del entendimiento (Kant, 2006, p.145: A121), pero también remite a la idea de conjunto propuesta por Cantor, de acuerdo con la cual un conjunto es cualquier reunión en un todo de determinados objetos de nuestro pensamiento (Torretti, 1998, p.8), algo que se acerca todavía más a la idea de espacio componible.

Con todo, persiste una dificultad en la raíz de esta distinción y que se puede enunciar así: ¿afirmar la existencia de una categoría filosófica de la verdad implica la existencia de verdades filosóficas? Recordemos un momento la tesis deflacionaria de Wittgenstein sobre esta cuestión: las proposiciones filosóficas no son ni verdaderas ni falsas, y tampoco son tautologías o contradicciones, por lo que en rigor son absurdas (Wittgenstein, 2008a, p.276: 6.54). Badiou parece afirmar algo semejante cuando dice que la filosofía no produce verdades – en plural – (Badiou, 1990)¹⁶. Aunque ambas declaraciones lucen equivalentes, la primera refleja según Badiou una posición antifilosófica, mientras la suya es una posición filosófica; ¿cuál es la diferencia? Mientras la primera encarna una posición que reduce la verdad a las posibilidades de un lenguaje con sentido y concibe la tarea de la filosofía como terapéutica (Baker, 2004), la segunda apunta en realidad a redefinir la praxis filosófica sobre la convicción de que existen verdades más allá del ámbito dado del saber y del sentido:

La tesis filosófica profunda, manifiesta desde la doctrina platónica de la Idea del Bien como norma transideal de las verdades, es que las verdades no tienen ningún sentido, que hacen "agujero" en

¹⁶ La posición de Badiou al respecto no es inusual. En el debate de ideas que conduce el joven Badiou en la serie de entrevistas televisadas que ya citamos (Badiou, 2013e). En la entrevista realizada a Canguilhem, del 27 de marzo de 1965 (Badiou, 2013e, p.80), este niega que la filosofía sea un ejercicio evaluable en términos de verdad o falsedad, criterios reservados al conocimiento científico.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

el sentido. Es el antifilósofo el que exige, para toda verdad, la condición previa del sentido (para que una proposición que describe un estado de cosas sea verdadera, es necesario primero que esté dotada de sentido, o sea que describa en efecto un estado de cosas posible, y luego que se verifique que ese estado de cosas "acaeció"). La filosofía no obedece a tal requisito, y el resultado es que, contrariamente a lo que cree Wittgenstein, la forma filosófica (la tesis) no es la forma de la proposición (Badiou, 2013a, pp.53-54).

Así, Badiou afirma que la verdad se sitúa fuera del ámbito del lenguaje existente y por ende su criterio no es la adecuación, algo opuesto a la posición defendida por Wittgenstein de una concepción de la verdad en términos de la relación de adecuación del lenguaje con la realidad.

No tener en cuenta esta diferencia es lo que ha llevado a Bouveresse – un gran conocedor de la obra de Wittgenstein – en *La demanda de filosofía* (2001) a afirmar que Badiou se equivoca cuando afirma que la filosofía no produce verdades. Según Bouveresse, habría solo dos posibles actitudes frente a la cuestión del valor de verdad de una afirmación con pretensiones filosóficas: o bien se acepta que las proposiciones filosóficas tienen sentido, y por tanto se puede discutir si son o no son verdaderas, o bien tales proposiciones no tienen sentido o significado, razón por la cual la cuestión de su valor de verdad es una cuestión espuria. ¿Pero qué significa aquí que una proposición filosófica tenga sentido? La respuesta de Bouveresse es:

Si lo mínimo que tenemos derecho a esperar de los filósofos es que crean en lo que afirman, debemos admitir también que las proposiciones filosóficas son susceptibles de ser verdaderas o falsas, incluso si tenemos que ningún filósofo haya conseguido jamás persuadir a muchos otros que son las suyas las verdaderas (Bouveresse, 2001, p.100).

De lo dicho por Bouveresse se pueden extraer dos conclusiones: primero, Badiou no negaría esta pretensión, ya que de hecho sostiene que cualquier tesis filosófica puede ser discutida, lo cual supone la admisión de su sentido y la creencia en la posibilidad de su refutación (Badiou, 2013a, p.19; 2015b, p.55). Segundo, esto último, sin embargo, demuestra que el criterio de evaluación de una afirmación filosófica no es un criterio de adecuación sino, a lo sumo, un criterio axiomático, esto es, de consistencia lógica con los propios axiomas inaugurales, como la tesis axiomática que afirma que las matemáticas son la ontología.

La anterior exposición esquemática del concepto de verdad en Badiou nos deja en la situación de indagar por los efectos que trae consigo tal noción (sección 1.2 y 1.3) y el acto creativo de composición de una imagen componible de las cuatro formas de la verdad (sección 1.1). La definición de la filosofía, de acuerdo con el segundo criterio, nos lleva a reconocer que esta elabora una teoría de la verdad, no verdades en cuanto tal; en otros términos, crea un espacio en el que reúne distintas verdades sin que ella misma sea una de ellas, algo que recuerda a los conjuntos de Russell, pues no se incluye dentro de los elementos del conjunto que ella misma es. El acto de no incluirse, de diferenciarse de la verdad mediante su propia categoría de pensamiento (la Verdad), puede ser leído en términos de una brecha, una distancia que separa a la filosofía de sus condiciones de posibilidad. Y esta brecha asigna a la filosofía una tarea singular: la aprehensión de su propio tiempo desde el punto de vista de las verdades que este ha alumbrado. Se trata de una tarea que a su manera hace eco de la tesis hegeliana que asume la filosofía como “el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (Hegel, 1968, p.35), un pensamiento que testimonia lo que un momento histórico ha creado. La filosofía asume así el papel histórico de ser notaria de la aparición

de verdades que, en adelante, nos dice Badiou, están en común para todos (Badiou, 1990, p.59). Hay un significativo pasaje del *Pequeño panteón portátil*, obra publicada en 2008, que lo expone de esta manera:

La filosofía tiene como ética histórica restarse a sí misma, lo que de hecho la sobrecargó de pretensión interviniente más allá de sí misma. A cada momento debe volver a decir, en los términos renovados de su decir, que no es ni será ni una política, ni una ciencia, ni un arte ni una pasión, sino el lugar de donde captamos que hay verdades en la política, en la ciencia, en la política y en el amor y que esas verdades son compositibles. Por este lado la filosofía vuelve el tiempo hacia la eternidad, en la medida en que es ese tiempo donde hay verdades en juego (Badiou, 2009c, p.84).

El restarse a sí misma constituye una vía indirecta para revelar que el término “Verdad”, entendido como concepto metaontológico, es para la filosofía un significante, una palabra sin referente predefinido, una forma carente de contenido concreto. Quizá por este motivo Farrán dice, sobre la acción filosófica de Badiou, que encarna el tema socrático de la atopía, del no-lugar, refiriéndose al carácter único, singular, que Badiou le reconoce a toda invención filosófica, esto es, según su propia definición de la filosofía (Farrán, 2014, p.80)¹⁷.

¹⁷ Badiou afirma que la filosofía “*circula entre*” la ontología, las teorías modernas del sujeto y su propia historia (Badiou, 2015a, p.12). Cabe aclarar que la expresión “*circular entre*” sugiere que la labor del filósofo no es la de un rey-filósofo frente a las verdades sino servir como un embajador ante ellas; Badiou también compara esa labor con el trabajo del soldador: “El filósofo es un obrero en otro sentido: al detectar, presentar y asociar las verdades de su tiempo, al reactivar verdades olvidadas, al fustigar las opiniones inertes, es el soldador de los mundos separados.” (Badiou, 2010, p.31). No sobra recordar además que la arquitectura de las dos obras más importantes de Badiou, *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos* reservan un espacio considerable a las meditaciones textuales, dedicadas a analizar o interpretar autores de la tradición filosófica a la luz de lo que desarrollan las meditaciones conceptuales, dedicadas a establecer y desarrollar conceptos metaontológicos. Adicionalmente, a los textos ya citados dedicados a los filósofos franceses contemporáneos (2002a, 2009c, 2013d), Badiou constantemente traza las coordenadas de su pensamiento en relación con la hermenéutica, la filosofía analítica o el deconstructivismo postmoderno (2015a, 1990, 2010, 2017). En conjunto, todos estos trabajos pueden ser tomados como intentos de situar la tradición filosófica en relación con su filosofía, de articular la historia y la espacialidad de la filosofía. Esta articulación oscila entre un alineamiento oblicuo en relación con tesis muy singulares que toma de los filósofos o un alineamiento en paralelo de estos respecto de su proyecto personal. El mejor ejemplo es quizá la lectura que Badiou

1.4. El giro espacial y tres ejemplos contemporáneos de reflexión sobre el amor: Foucault, Barthes, Marion

La interpretación topológica del espacio componible sugiere que el criterio trascendental de definición de la filosofía de Badiou puede ser leído a la luz de lo que Amalia Boyer (2007) ha llamado “razón espacial”, una expresión usada por la autora para describir el giro espacial de buena parte de la filosofía contemporánea. El giro en cuestión trata del enfoque conceptual y metodológico en el que la categoría de espacio se emplea para explicar o comprender fenómenos económicos, políticos, culturales o sociales. Sin embargo, al igual que el espacio relacional de Leibniz, el giro consiste en dejar de asumir el espacio como una objetividad dada y neutra en la que simplemente se inscriben estos fenómenos, para hacer de él una construcción socio-simbólica producto de las mismas acciones de los agentes implicados en relaciones de poder. Un ejemplo de ello lo observamos en los espacios heterotópicos de Harvey, construcciones fronterizas en las cuales la acción colectiva a una escala reducida crea una zona de resistencia al avance de la isotopía

hace de Deleuze, al ubicar la ontología de este frente a la suya como dos “clasicismos contrastados que no podían entenderse”, oposición que deriva, en buena parte, de las fuentes matemáticas en que se apoyan ambas ontologías: el cálculo en el caso de Deleuze, la teoría de conjuntos en el caso de Badiou (Badiou, 2002a, p.69) y de las cuales nacen dos formas distintas de pensar la multiplicidad (Vartabedian, 2018). Por tanto, cuando Badiou habla de un “violento olvido de la historia de la filosofía” (Badiou, 2012a, p.52) esta afirmación debería tomarse en el siguiente sentido: para Badiou la filosofía es independiente de su historia (Bowden y Duffy, 2012, p.4) aunque mantenga una relación con ella. Es, por una parte, independiente porque su posibilidad no se decide en función de la verdad o no de la tesis de un agotamiento histórico de la metafísica, es decir, la tesis del fin de la metafísica, tanto si es un destino teleológico (Nancy, 2004, p.43) o un azar histórico, no constituye un criterio para su evaluación; su posibilidad depende en cambio de la habilidad que tenga para soldar o reunir en un mismo lugar las condiciones que la determinan (ciencia, política, amor y arte). La filosofía en este sentido no es histórica. Por otra parte, es independiente porque, por ejemplo, aquello que pueda afirmar sobre el amor no requiere tener presente lo que los filósofos dijeron sobre él. De esta manera Badiou evitaría “pasar por la refutación de las doctrinas establecidas” sobre el amor (Badiou, 2015a, p.27). Por último, afirmar que para Badiou la filosofía guarda una relación con la historia de la filosofía quiere decir que mantiene un diálogo constante con ella, diálogo surgido, a nuestro juicio, del ánimo de “medirse” con la tradición. En *Lógicas de los mundos* Badiou afirma: “El compañero “histórico” del presente libro es Hegel, pensador por excelencia de la correlación dialéctica entre ser y ser-ahí, entre esencia y existencia. Con su *Ciencia de la Lógica* nos medimos aquí.” (Badiou, 2008, p.122).

del capitalismo neoliberal (Harvey, 2013; Warf, 2009)¹⁸. El origen foucaultiano del concepto de heterotopía muestra que este giro espacial circula en la escena francesa a través de los trabajos de Foucault, Lefebvre, Bourdieu y del mismo Deleuze (Marramao, 2015).

La sensibilidad hacia el territorio es, en palabras de Boyer, un síntoma de la crisis de desarticulación entre historia y paradigma espacial (2007, p.160). ¿Puede pensarse que Badiou comparte de alguna manera, pese a sus desavenencias teóricas con autores como Foucault o Deleuze, una inclinación hacia el paradigma espacial? ¿Qué implicaciones se pueden extraer en caso afirmativo? A nuestro juicio, la definición de la filosofía que esgrime Badiou nos deja pocas dudas sobre el primado de una comprensión espacial sobre una comprensión histórica de la filosofía. Nuestra lectura se apoya en su crítica de la supuesta dependencia de la filosofía respecto de su historia, como resulta evidente por su intención de elaborar una filosofía que rompa “desde el interior de sí misma, con el historicismo” (Badiou, 2012a, p.52)¹⁹. Aquí reivindica Badiou una definición de la filosofía que ponga en su centro, como su único objeto, la verdad en su doble acepción y, por ende, una imagen espacial de la misma con la cual superar “la época de la imagen

¹⁸ Hay formas pretéritas de este giro epistemológico hacia el espacio en la filosofía del siglo XX. Como ejemplo se podrían citar: el análisis hecho por Benjamin del pasaje parisino (Buck-Morss, 2001), el análisis del panóptico hecho por Foucault (2002), o el mismo análisis del espacio de posibilidades de la ontología tractariana. Como también indica Boyer, “En la historia de la filosofía encontramos antecedentes de esta razón geográfica en la obra de Hume con su “geografía mental”, en la de Kant con su “geografía de la razón humana” o en el recurso a la metáfora geográfica para representar la actividad filosófica presente en las obras de Frege, Wittgenstein, Husserl o Foucault” (Boyer, 2007, p.161).

¹⁹ Badiou propone esta tesis como salida al problema que enuncia una tesis previa, a saber: “La filosofía está hoy paralizada por la relación con su propia historia”. Esta parálisis resulta, por una parte, de la creciente autoconciencia histórica que alcanzan los filósofos durante el siglo pasado de que la filosofía como metafísica ha llegado a su fin (Delacampagne, 1999; D’Agostini, 2017) y, por otra, de las propuestas de disolución de la filosofía en prácticas culturales distintas, como lo propone por ejemplo Rorty (1991). Por otro lado, con el término “historicismo” Badiou se refiere a que su propuesta filosófica se “autodetermina inicialmente sin referencia a su historia. Debe tener la audacia de presentar sus conceptos sin hacerlos previamente comparecer ante el tribunal de su monumento histórico”.

histórica” de la filosofía; esta es de hecho la misma crisis a la que alude Boyer cuando invoca deshacer la sutura que une la praxis filosófica a su tradición histórica.

Matricular a Badiou con esta posición puede dar la sensación de que estamos pasando por alto el papel que cumple en su pensamiento la historia de la filosofía, ostensible por ejemplo en las meditaciones dedicadas a filósofos tradicionales en *El ser y el acontecimiento* y en *Lógicas de los mundos*, en sus dos trabajos sobre el panteón de los filósofos franceses y sus seminarios dedicados a filósofos tradicionales. Pero basta con reflexionar un momento sobre su espectacular estrategia de entrecruzar los hilos narrativos de la pregunta heideggeriana por el ser, la revolución analítica comandada por Frege, las teorías marxistas y lacanianas del sujeto y producir así el efecto de unificación que es la metaontología, para darse cuenta de que aquí la historia está al servicio de una filosofía comprendida en clave espacial²⁰.

Badiou no es el único en intentar deshacer el vínculo entre la reflexión filosófica y su historia; concretamente, comparte con varios filósofos de su generación, como Foucault (2011a, 2011b, 2010), Barthes (1983) y Marion (2005), un expreso interés por elaborar un pensamiento

²⁰ Se puede exponer este giro espacial desde otra perspectiva. En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein (2008b) señala muchas veces el papel positivo que tienen de las imágenes en las teorías filosóficas, especialmente en las teorías del significado. Cualquier concepto para él siempre podría imaginarse de otra manera; de hecho, si se presta atención, la elaboración de imágenes constituye en su filosofía un auténtico marco teórico y metodológico para analizar los juegos de lenguaje. Pero también señala que, en muchas ocasiones, especialmente cuando se filosofa, las imágenes pueden obstruir el pensamiento y llevar a malentendidos. En §38 por ejemplo afirma que los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta, algo que ocurre por ejemplo el uso o sentido de una palabra cuando está orientado por una imagen inadecuada. De ahí que diga, por ejemplo: “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje” §109. O que “Un problema filosófico tiene la forma: «No se salir del atolladero»” Una manera de salir del problema es sustituir la imagen que lo mantiene a uno “cautivo” por otra que le permita avanzar. En nuestro caso, el giro espacial es aquella imagen que nos permite liberarnos de la tesis de que para abordar el análisis del amor es necesario revisar la historia filosófica del concepto. Bien podríamos decir, con Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989) que la adopción de una metáfora para representar una teoría es algo simplemente opcional y que en consecuencia no es obligatorio ceñirse a la metáfora de la filosofía como reconstrucción histórica de sus conceptos.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

sobre el amor. Entre ellos podemos constatar cierto parecido de familia entre sus aproximaciones al amor, sin dejar de reconocer las notables diferencias entre las mismas.

Foucault, en *Historia de la sexualidad* (2011a, 2011b, 2010), elabora un análisis de las relaciones de poder que permean los distintos discursos acerca de la sexualidad, como parte de su preocupación teórica por el proceso de constitución de la subjetividad. El alma y cuerpo son el *lugar* de ejercicio de la subjetivación por parte de una serie de saberes (jurídico, moral, religioso) en torno a la producción de discursos sobre el placer sexual experimentado por los sujetos. Conforme a esto, las relaciones descritas por Foucault reproducen, según Beresñak, una lógica espacial del ámbito socio-político (2011, p.76). Para este intérprete, ello da cuenta de un análisis ontológico del poder, la sexualidad y la subjetividad antes que tratarse de un estudio histórico, estudio que en tal sentido pasa a constituir el marco del análisis. Podemos dar la razón a Beresñak si tenemos en cuenta que, en *La voluntad de saber* (2011a), en ese “hacer historia” de la multiplicación de los discursos sobre las múltiples sexualidades, las cuestiones históricas, histórico-teóricas e histórico-políticas exhiben de fondo un interés por la espacialidad del poder, así como la producción y distribución de discursos sobre el placer (2011a, p.92). De forma análoga, en *El uso de los placeres* (2011b) la triada formada por sujeto, saber y placer configura un mapa de la sexualidad que, antes que desmontar el supuesto de su invariabilidad histórica, persigue una ontología del sujeto deseante a través del análisis de la dosificación de sus prácticas de placer, es decir, del uso de los *aphodisia* y de la ética de la subjetivación o del cuidado de sí que de allí se sigue²¹. Este trabajo de historia es para Foucault en realidad un ejercicio filosófico, pues “en él se

²¹ En la medida, advierte Foucault, en que la cuestión principal es cómo y por qué las prácticas sexuales de placer se constituyeron en una preocupación del dominio moral (o de las técnicas de sí) su labor hace parte de la historia del pensamiento antes que del comportamiento, una “historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí.” (Foucault, 2011b, p.19). De esta manera, Foucault se lanza a una reflexión histórica sobre el

encara el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 2011b, p.15).

En contraste, Badiou buscará este otro modo de pensar el sujeto en las teorías post-cartesianas del marxismo y el psicoanálisis lacaniano y en su cruce con la ontología matemática. Esta disparidad de marcos conceptuales la corrobora el juicio que emite Badiou acerca del proyecto foucaultiano: “Pues el único conformismo que puede observarse en Foucault – un conformismo establecido y conservado por casi todos los filósofos franceses reconocidos – es haber intentado evitar (al menos en sus escritos teóricos) a Lacan” (Badiou, 2009c, p.115)²². Si observamos el análisis de Foucault sobre el amor en el *Banquete*, el ascetismo que, según Foucault, se esconde bajo la nueva relación entre amor y verdad marcará la ruptura con la ética de los placeres debido a una presunta transición desde la cuestión por *el lugar* de los *aphrodisia* en la relación amorosa a la cuestión por *el ser* del amor, es decir, por el paso de una cuestión deontológica a una ontológica

olvido, no del ser, sino del arte de existir en la antigüedad griega y romana. La problematización del trabajo ético sobre sí como forma de subjetivación es el punto de partida del análisis del papel de los *aphrodisia* en relación con la *chresis* (uso), que lleva a Foucault a identificar y describir una “estética de la existencia” (2011b, p.100) y a analizarla, por ejemplo, en el marco de la problematización sobre la relación de amor en la pederastia: para decirlo en forma esquemática, lo que es preciso entender aquí no es por qué los griegos se sentían atraídos por los muchachos, sino por qué tenían una “pederastia”: es decir, por qué, alrededor de esta atracción, elaboraron una práctica de cortejo, una reflexión moral y, como veremos, un ascetismo filosófico (2011b, p.233).

²² No es extraño en consecuencia que Badiou afirme: “Por lo demás, no conozco desde Platón una teoría del amor tan profunda como la suya, el Platón del *Banquete* con quien Lacan dialoga constantemente” (Badiou, 1990, p.54). Badiou se resiste a condicionar la apuesta teórica de un concepto del amor al recorrido por su historia filosófica; se podría decir incluso que de las variadas formas históricas que ha asumido el amor en occidente, como la *philia* aristotélica (Agamben, 2005), los *aphrodisia* (Foucault, 2010, 2011), el *ágape* cristiano (Lindberg, 2008), el amor extático o puro (Le Brun, 2004), el *fin’ amor* (Rougemont, 1993) o las muy diversas concepciones del amor elaboradas por los filósofos de los siglos XVII y XVIII (Boros, 2019) o los del siglo XIX (Strawser, 2019), Badiou reconoce únicamente en el *eros* platónico un vínculo entre amor y verdad que intenta actualizar a la luz de la teoría lacaniana de la sexuación. En la teoría del amor de Badiou, la historia filosófica del concepto, es decir, el desarrollo histórico de las grandes concepciones sobre el amor (May, 2019, pp.23-31) no es por tanto una condición de la misma y puede decirse que en relación con el espacio que configura, esa historia queda situada en la exterioridad de su contraste con la reescritura de la teoría platónica.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

(2011b, p.255). Lo que puede leerse en este análisis es la divergencia que Foucault supone entre la pregunta topológica por el placer en relación con el amor y la pregunta metafísica por la esencia del amor, de la que juzga, no sin razón, que la cuestión del placer sexual ha sido extirpada. Badiou, en cambio, piensa que una perspectiva psicoanalítica como la lacaniana podría permitir una convergencia de ambas cuestiones, o sea, mostrar que la cuestión del ser del amor solo puede resolverse si se determina cuál es el lugar del placer sexual en la relación amorosa. Por este motivo, el psicoanálisis lacaniano representa para Badiou una condición necesaria si se pretende reintegrar la cuestión de la sexualidad a la pregunta filosófica por el ser del amor, y la razón también de que su filosofía prescindiera para ello del trabajo de pensar la propia historia del amor. Sin embargo, ambos autores logran permanecer, pese a esta diferencia, en el seno de una comprensión espacial de la subjetividad implicada en el amor, aunque Badiou lo hace sosteniendo la cuestión ontológica del sujeto como una pregunta por su lugar en unas coordenadas distintas:

Lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud solo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia reflexiva.

Lo que hace irrefutable al *cogito* es la forma que se le puede dar, donde insiste el *donde*: «*Cogito ergo sum*» *ubi cogito, ibi sum*. El punto del sujeto es que *allí* donde se piensa que pensando se debe ser, se es. La conexión del ser y del lugar funda la radical existencia de la enunciación como sujeto (Badiou, 2015a, p.473).

No es equivocado entonces afirmar que el gesto ontológico de Platón tiene el efecto de alejar a Foucault y de atraer a Badiou, pese al interés ontológico por el sujeto que ambos comparten (Badiou, 2009c, p.114). Foucault anota: “El *Banquete* y el *Fedro* indican el paso de una erótica

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

modelada según la práctica de “corte” y la libertad del otro, a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad” (2011b, p.264), aunque advierte por igual que “es preciso tener en mente que este “ascetismo” no era una forma de descalificar el amor de los muchachos; por el contrario, era una manera de estilizarlo y, al darle forma y figura, de darle valor” (2011b, p.266). De todas maneras, Foucault continúa, ahora en *La inquietud de sí* (2010), trazando la cartografía del sujeto de este ascetismo en los códigos morales del mundo romano (Foucault, 2010, p.79), para dar cuenta de cómo la “constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se vuelve más problemática” ante las exigencias externas del gobierno de los otros (2010, p.105) y ante una temprana pero progresiva patologización de los actos sexuales (2010, p.160). El análisis, que termina con el papel de la mujer en la vida conyugal puede continuarse en las historias del amor y la sexualidad de otros autores, esta vez historiadores, como en Veyne (2004), Coontz (2006) o Bologne (2017).

Barthes, en su emblemática obra *Fragments de un discurso amoroso* (1983), expone su visión del amor a través de un discurso que se apoya en vivencias, emociones, estereotipos, escenas y ensoñaciones muy diversas. Su estrategia en realidad consiste en eludir la consecución de un discurso *sobre* el amor para dejar que sea el mismo sujeto quien exponga la experiencia amorosa. La teoría sobre el amor cede su lugar entonces a una puesta en escena de un abecedario de figuras en las que la voz del enamorado reproduce pasajes literarios, concepciones filosóficas provenientes de la tradición o conceptos psicoanalíticos. Así, “si el autor presta aquí al sujeto amoroso su “cultura”, a cambio de ello el sujeto amoroso le transmite la inocencia de su imaginario, indiferente a los buenos usos del saber” (Barthes, 1983, p.18). A veces histérico, a veces neurótico, en ocasiones algo metafísico o poético, el sujeto produce una enunciación “gimnástica o

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

coreográfica” que busca imitar “el gesto del cuerpo sorprendido en acción” (Barthes, 1983, p.13). Así se van sucediendo, en orden alfabético, escenas lingüísticas en las que se encarna un yo perlocutivo y performativo. Cada escena – la carta de amor, el cuerpo del otro, la habladuría, el rapto, etc. – es, por tanto, un pequeño guion a interpretar, que “no se refiere a lo que es el sujeto amoroso (nadie exterior a este sujeto, nada de discurso sobre el amor), sino a lo que dice” (Barthes, 1983, p.15). Sin embargo, el conjunto de escenas no compone una historia de amor y mucho menos una historia del amor, todo ello con el objetivo de “desalentar la tentación del sentido”.

¿Hay algo en común entre Barthes y Badiou? Badiou desarrollará una axiomática sobre el amor y en este sentido su estrategia, aunque opuesta a la de Barthes, logra el mismo cometido: disolver los lazos que unen un discurso sobre el amor con la historia del amor. Incluso podríamos afirmar que Barthes crea a su manera un efecto de unificación, bastante difuminado, por cierto, a través de sus figuras, pues consigue, mediante la reunión de todas las puestas en escena, un retrato estructural (1983, p.13), y lo hace seleccionando fragmentos del arte, del amor y del psicoanálisis. Ambos autores parecen regirse en este sentido por tres máximas que Badiou denomina subsunción, coherencia y emparejamiento²³. La diferencia con Barthes es el recurso a los formalismos matemáticos. Ambos, pese a todo, comparten similares objetivos (un montaje espacial) y modos de proceder.

²³ La regla de subsunción sostiene: “Haz de modo que tu categoría admita las grandes prosas de amor como una sintaxis hecha de sus campos semánticos”. La regla de coherencia externa con el psicoanálisis: “Haz de modo que tu categoría filosófica, por particular que pueda ser, permanezca compatible con el concepto analítico”. La última regla dicta: “Haz de modo que tu categoría, por paradójicas que sean sus consecuencias, quede borde a borde con la intuición amorosa socialmente dispensada” (Badiou, 2012a, p.242).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Marion, al igual que Badiou, da en *El fenómeno erótico* (2005) una primacía al concepto de *eros* por encima del concepto de *philia* e incluso del de *ágape* cristiano, pero lo hace en un horizonte fenomenológico de tradición alemana (Vinolo, 2019, p.253), mientras Badiou en *Lógicas de los mundos* construye, sobre una base ontológica, una fenomenología objetiva, sin sujeto, para pensar el amor. De igual modo, ambas fenomenologías elaboran una teoría del amor en la que el orden del acontecimiento se opone al del ser (Marion, 2005, p.12), pese a comprender cosas muy distintas por “ser” y “acontecimiento”. Otro punto a la vez de coincidencia y divergencia es el que explica Vinolo:

Así, si bien ambos autores mantienen la centralidad filosófica de la categoría de Sujeto, lo hacen desplazando su posición metafísica de fundamento y de principio, así como negando su primacía mediante una nueva protología que afirma la primacía del acontecimiento que el Sujeto no hace más que seguir. El Sujeto solo puede darse de manera diferida, secundaria, precedido por algo, o alguien, que, desde siempre, lo llama (Vinolo, 2019, p.256).

El sujeto, removido de su posición clásica de fundamento, ya no es más el sitio de una facultad, la facultad de amar; en virtud del acontecimiento, es el testigo sacudido por el encuentro con el otro (Marion, 2005, p.44). La descripción fenomenológica de Marion se efectúa a partir de la reducción erótica del *ego cogito* al *ego amans* para mostrar que el acto de amar tiene preeminencia ontológica sobre el estado de ser. De esta manera, el sujeto, descentrado respecto de su certeza metafísica solipsista, recibe únicamente una seguridad con respecto a su ipseidad desde

la posibilidad de ser amado desde otro lugar, por otro sujeto²⁴. Todo el análisis de Marion recae en este *otro lugar*:

No importa pues si ese otro lugar se identifica ya sea como un otro neutro (la vida, la naturaleza, el mundo), ya sea como el otro en general (un determinado grupo, la sociedad), ya sea incluso como tal o cual otro (hombre o mujer, lo divino, y hasta Dios). Únicamente me importa que provenga de otra parte, tan claramente que no pueda no importarme, ya que él se importa hacia mí (Marion, 2005, p.33).

La reducción erótica de Marion, a través de los modos de aparición de ese otro lugar se abre campo a algo muy semejante a las escenas de Barthes, escenas de constitución recíproca entre amado y amante (el rostro del otro, el juramento, la carne erotizada, los celos, etc.) que, en calidad de descripciones fenomenológicas, parecen desplegar los efectos, las consecuencias del acontecimiento que ese otro lugar trae consigo. Aunque en un sentido y modo muy diferente, Badiou se aproximará a esta perspectiva al sostener que el acontecimiento amoroso también contiene en su lógica interna la posibilidad del despliegue de una serie de efectos, aunque el mecanismo para liberarlos dependerá, una vez más, de un procedimiento formal.

En esta sección hemos querido mostrar que Badiou, al elaborar una definición de la filosofía como espacio de composibilidad que sirva de marco a la elaboración de una teoría del amor, se sitúa en la constelación de pensadores que llevan a cabo una reflexión sobre el amor en un marco igualmente espacial, es decir, anti-historicista. Ahora volveremos a la sección 1.1 a fin

²⁴ Esto, como observa Aranzueque, supone una problemática disimetría entre el yo y el otro en la medida en que, en términos trascendentales, la supuesta anterioridad del otro conduce a hacer de este una condición de posibilidad del yo (2017, p.155).

de ampliar la metáfora espacial con otra que completa el criterio trascendental de definición de la filosofía de Badiou.

1.5. La filosofía como doble técnica de captura: del eros platónico al bogavante deleuziano

En la sección 1.3 se propuso interpretar la diferencia entre las categorías de Verdad y verdades en el sentido de una distancia que separa constitutivamente a la filosofía de aquello que la condiciona y posibilita en un sentido trascendental. No se violenta la significación de esta distancia al pensar que ella encarna la vieja idea de la filosofía como amor a las verdades o, quizá más exacto aún, amor a la Verdad, a lo que *puede* haber. En *Banquete* 203c-e, Platón narra la doble procedencia de Eros, su naturaleza dividida, ya que es hijo de Poros, capacidad de búsqueda y adquisición, y de Penía, manifestación de la escasez y la pobreza; de esta naturaleza mixta e inestable de Eros deriva Platón la condición del sabio o filósofo, es decir, del que ama la sabiduría:

La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente (*Banquete*, 204b).

El mismo Badiou se ha valido de esta condición intermedia del Eros platónico para pensar la relación entre matemáticas y filosofía. Entre los variados rasgos que articulan esta relación está el de considerar a las matemáticas *metaxu*, es decir:

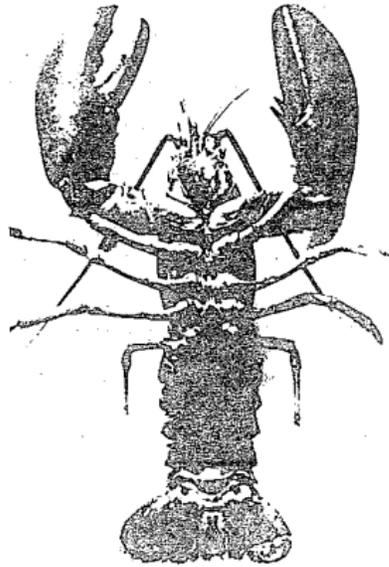
Su topología, su sitio de pensamiento, la instala en posición de intermediaria. Este tema va a tener, en toda la extensión de la filosofía clásica (la que mantiene la intrincación platónica de la filosofía

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

y la matemática), una inmensa fortuna. La matemática será siempre a la vez eminente (por su capacidad disponible de ruptura con lo inmediato de las opiniones) e insuficiente (por el carácter restringido que le impone su oscura violencia). La matemática será una verdad *que no llega a asumir la forma de una sabiduría* (Badiou, 2012a, p.162).

Lo que nos interesa ahora de este pasaje es la posibilidad de que, por medio de él, resulte factible considerar la filosofía de Badiou también una forma de mediación, resultante de la distancia que la separa de sus condiciones, un amor mediador, un discurso que justamente no llega a asumir la forma de ninguna de las verdades y que a cambio se compensa con su capacidad para unificarlas. Si se acepta esta lectura, el espacio de composibilidad exigiría que introduzcamos un elemento adicional que aclare el mecanismo por medio del cual esta capacidad de unificación del discurso filosófico se hace efectiva. A este elemento Badiou lo ha llamado “dispositivo de captura”, y en esta sección lo abordamos.

La misma expresión “dispositivo de captura” hace resonancia de una metáfora proveniente del Capítulo 3 de *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* de Deleuze y Guattari (2004). En el mismo inicio del capítulo, el texto escrito viene acompañado de una conocida lámina de un bogavante, bajo la cual se lee el siguiente anuncio: “Doble articulación”. Reproducimos a continuación la imagen en cuestión:



Doble articulación

Figura 3

Deleuze y Guattari abordan en este capítulo tercero el problema ontológico de la articulación, es decir, del proceso de estratificación, de la disposición geológica de capas o estratos a lo largo del tiempo, y sus diversos tipos, que sin duda sobrepasan el registro geológico – estratificación física, biológica y lingüística –. Pero esta cuestión de hecho ya había sido enunciada previamente por otro filósofo francés de la misma generación de Deleuze, hacia el año 1964; hablamos de Gilbert Simondon y de su obra *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2015). Allí Simondon se refiere a la cuestión de los procesos de individuación en diferentes estratos de la realidad (física, biológica, psíquica y social), y no cabe duda de que Deleuze al formular la pregunta de cómo las intensidades, los flujos, las partículas transitorias son capturadas y reguladas en estabilidades o estratos, tiene como trasfondo la obra de Simondon.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Deleuze y Guattari describen al inicio de la tercera meseta el proceso de estratificación bajo la forma, precisamente, de un proceso de captura²⁵:

Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos eran capturas, eran como "agujeros negros" u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance. Actuaban por codificación y territorialización en la tierra, procedían simultáneamente por código y por territorialidad. Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse) (Deleuze y Guattari, 2004, p.48).

La cuestión, no obstante, radica en entender cómo ocurren estos estratos, cómo se sedimentan hasta alcanzar una concreción definida, hasta devenir individuos. Deleuze introduce una metáfora para dar cuenta de la manera en que advienen los estratos: “Dios es un Bogavante o una doble pinza, un *double-bind*” (Deleuze y Guattari, 2004, p.48). Por medio de esta metáfora²⁶ Deleuze postula que toda articulación o captura es un proceso doble que, debido a su forma variable – física, biológica o lingüística –, hay que comprenderlo a partir de las situaciones concretas en que tiene lugar.

²⁵ Sobre la diferencia entre meseta y capítulo, Maldonado ofrece una explicación (2011, p.45).

²⁶ Smith (2019) – debo la referencia de esta nota al profesor Maldonado –, elabora una explicación exegética y conceptual de por qué Deleuze no emplea metáforas. Teniendo en cuenta esta tesis, nuestra lectura sigue la interpretación de Badiou según la cual en Deleuze sí hay metáforas (2002a). En cualquier caso, se trata de una cuestión nada fácil de resolver toda vez que está sujeta a la idea misma que Deleuze pudiera llegar a tener de la metáfora.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La primera articulación seleccionaría o extraería, de los flujos-partículas inestables, unidades moleculares o cuasi moleculares metaestables (sustancias) a las que impondría un orden estadístico de uniones y sucesiones (formas). La segunda articulación sería la encargada de crear estructuras estables, compactas y funcionales (formas), y constituiría los compuestos molares en los que esas estructuras se actualizan al mismo tiempo (sustancias). Así, en un estrato geológico, la primera articulación es la "sedimentación", que amontona unidades de sedimentos cíclicos según un orden estadístico: el *flysch*, con su sucesión de areniscas y de esquistos. La segunda articulación es el "plegamiento", que crea una estructura funcional estable y asegura el paso de los sedimentos a las rocas sedimentarias (Deleuze y Guattari, 2004, p.48).

Cada articulación es doble porque implica el paso desde la sustancia hacia la forma y, a la inversa, desde la forma hacia la sustancia. Lo que llama la atención en Deleuze es sin embargo esta imagen del Dios bogavante, cuyos juicios creadores estratificarían, de modo siempre doble, el cuerpo sin órganos de la tierra. La estratificación opera aquí, en palabras de Adkins en su comentario analítico, a un nivel intermedio (2015, p.44), esto es, como un sistema o una técnica que captura con su doble pinza de sustancia y forma. De este modo, los fenómenos geológicos de estratificación físico-química de las formaciones montañosas son también un caso de doble pinza, un mecanismo que opera por igual, pero con materiales muy distintos, en la estratificación lingüística; en efecto, si mediante la estratificación físico-química Deleuze busca poner en tela de juicio la cruda distinción metafísica entre forma y materia, es decir, lo que Simondon denomina el sistema hilemórfico, con la estratificación lingüística cuestiona el dualismo saussureano forma-contenido o significante y significado. En este caso la doble captura articula progresiva y gradualmente, por un lado, la materia o el cuerpo sin órganos con el contenido, que son:

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Las materias formadas, que como consecuencia debían ser consideradas desde dos puntos de vista, desde el punto de vista de la sustancia, en la medida en que esas materias eran “escogidas”, y desde el punto de vista de la forma, en la medida en que eran seleccionadas en un cierto orden (*sustancia y forma de contenido*) (Deleuze y Guattari, 2004, p.51).

Por el otro lado, el contenido se articula con la expresión, representada por las formas materializadas o estructuras funcionales, y que también “debían ser consideradas desde dos puntos de vista, el de la organización de su propia forma, y el de la sustancia, en la medida en que formaban compuestos (*forma y sustancia de expresión*)” (Deleuze y Guattari, 2004, p.51). En un contexto similar, al tratar el problema de la individuación física, Simondon explica:

El ser definido que se puede mostrar, este ladrillo secándose sobre esa plancha, no resulta de la reunión de una materia cualquiera con una forma cualquiera. Tómese arena fina, mójesela y métasela en un molde de ladrillos: al desmoldarlo, obtendremos un montón de arena, y no un ladrillo. Tómese arcilla y pásesela por el laminador o por la hilera: no se obtendrá ni placa ni hilos, sino un amontonamiento de hojitas rotas y de cortos segmentos cilíndricos. La arcilla, concebida como soporte de una indefinida plasticidad, es la materia abstracta. El paralelepípedo rectángulo, concebido como forma del ladrillo, es una forma abstracta. El ladrillo concreto no resulta de la unión de la plasticidad de la arcilla y del paralelepípedo. Para que se pueda obtener allí *un* ladrillo paralelepipedico, un individuo realmente existente, hace falta que una operación técnica efectiva instituya una mediación entre una masa determinada de arcilla y esta noción de paralelepípedo. Ahora bien, la *operación* técnica de moldeado no se basta a sí misma; además, no instituye una mediación directa entre una masa determinada de arcilla y la forma abstracta del paralelepípedo; la mediación es preparada por dos cadenas de operaciones previas que hacen converger materia y forma hacia una operación común (Simondon, 2015, p.28-29).

Aunque situados por Badiou en la tradición francesa del “misticismo vitalista” (Badiou, 2008a, p.24), Simondon y Deleuze invitan a repensar la figura del soldador de verdades y a reescribirla a través de la imagen del pensador dotado con dos pinzas con funciones diferentes; de esta manera, el espacio de composibilidad, que parecía en un comienzo dar la sensación de ser creado mediante alguna operación matemática, se reinterpreta ahora como producto de una doble articulación, aunque no de los tipos registrados, sino una articulación que combina la pinza de las operaciones deductivas propias del ámbito de la ciencia con la pinza de las operaciones retóricas propias del ámbito del arte.

Es cierto que para Badiou la categoría central e invariable de la filosofía es la de Verdad, pero igualmente hay que entender que la vacuidad de esta categoría obedece también al hecho de que se trata de una categoría destinada a ejecutar “una operación *a partir* de las verdades” (Badiou, 2012a, p.9). Es justificada la pregunta por el significado del término “operación” en esta expresión. Para ofrecer una posible respuesta, proponemos interpretarlo de acuerdo con la operación técnica de Simondon o según la técnica de doble pinza del bogavante de Deleuze, una operación que:

–Se apoya en paradigmas de encadenamiento, estilo argumentativo, definiciones, refutaciones, pruebas, capacidad de deducción. Digamos que, en este caso, ella monta el vacío de la categoría de Verdad como *reverso o revés de una sucesión regulada*. En Platón, es el régimen del “largo rodeo”, desarrollos dialécticos cuyos procedimientos son exactamente los mismos que los de los combatidos sofistas. Esta retórica de la sucesión no constituye un saber, puesto que sabemos perfectamente que ninguna de esas “pruebas” estableció nunca un teorema de filosofía reconocido por todos. Pero *se parece* a un saber, aunque su destino sea en realidad constructivo. No se trata en efecto de que algo sea

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

establecido o “sabido”, sino de que una categoría sea acorde con la claridad de su construcción. El saber es aquí imitado con fines productivos. Es por eso por lo que nosotros llamaremos a este procedimiento, que es también el del orden de las razones de Descartes, o el del *more geométrico* spinozista, una *ficción de saber*. La Verdad es lo in-sabido de tal ficción.

–O bien la filosofía procede mediante metáforas, poder de la imagen, retórica persuasiva. Se trata de indicar esta vez el vacío de la categoría de Verdad *como punto límite*. La Verdad interrumpe la sucesión, y se recapitula más allá de sí misma. En Platón son las imágenes, los mitos, las comparaciones, cuyos procedimientos son los mismos que los de los combatidos poetas. El arte es esta vez movilizado, no por lo que valdría por sí mismo, o con una intención imitativa y catártica, sino para elevar el vacío de la Verdad hasta el punto en que el encadenamiento dialéctico es suspendido. Ahí, incluso, no se trata en absoluto de “hacer una obra de arte”, pero el texto se le parece y podrá incluso ser legado y experimentado como tal, aunque su destino sea muy otro. Se puede decir que el arte es imitado en sus modos con vistas a producir un sitio subjetivo de la Verdad. Denominamos a este tratamiento en el límite una *ficción de arte*. La Verdad es lo indecible de tal ficción (Badiou, 2012a, p.59-60).

Llama poderosamente la atención que Badiou se refiera a esta doble operación como una “pinza” (*pince*) y que afirme que la relación del significante “Verdad” con las verdades “es una relación de *captura*” (*c'est un rapport de saisie*). Aunque no menciona el origen de esta metáfora, la resonancia deleuziana nos parece indudable. Es una doble pinza o doble articulación porque captura las verdades y estratifica el espacio componible mediante una primera articulación de las *formas* sintácticas del pensamiento lógico-deductivo y una segunda articulación de los *contenidos* semánticos del pensamiento retórico. Pero, quizá más relevante sea constatar que la doble operación que esboza Badiou remite a una imagen de la filosofía como disciplina imitativa, mimesis que por su doble naturaleza se resiste a alienarse en una identificación directa con alguna

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de sus condiciones (lo que está supuesto en la idea de distancia que mencionamos al inicio de esta sección).

La combinación entre ficción del arte y ficción de la ciencia implica también considerar que los conceptos filosóficos que introduce el sistema de Badiou reflejan esta doble factura, es decir, son una mixtura, una intermediación de creaciones retóricas basadas en metáforas y metonimias y de cadenas lógicas de consecuencias extraídas a partir de los enunciados que portan esos conceptos. En tal sentido, sus conceptos pueden entenderse como creaciones en un sentido deleuziano (Deleuze, 2005, p.11)²⁷.

Los conceptos filosóficos son, por tanto, creaciones en el sentido de que resultan de esa síntesis paradójica entre una ficción o pinza lógica y una ficción o pinza estética; o, dicho con más exactitud, son formas retóricas dotadas de una estructura deductiva. Estos conceptos advienen como efecto de una operación de estratificación doble a partir de sus condiciones, concretamente las de la ciencia y el arte. Como conceptos filosóficos, por tanto, no hacen referencia a un campo semántico dado o exterior, sino que crean su propia significación o sentido; tanto su forma, como su contenido, replican cada uno la forma de enunciación y el contenido de una verdad. Al igual

²⁷ Esta idea, famosa por demás, de que la filosofía es creación de conceptos exige un análisis más detallado de la idea de creación para Deleuze, como el que se encuentra en *Música y creación: un sentido en el pensamiento de Gilles Deleuze* (Maldonado, 2008). También parece seguirle en la tesis según la cual los conceptos filosóficos existen para dar solución a un problema; Deleuze anota: “Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido” (Deleuze, 2005, p.22), mientras Badiou: “Un concepto filosófico es siempre el nombre dado a la solución de un problema” (Badiou, 2008, p.17). Pero, así como hay semejanzas, también hay divergencias. Una de ellas ya la había señalado Wahl en el Prefacio a *Condiciones*, para quién el estilo más descriptivo de definición de la filosofía de Deleuze lo lleva a hacer de esta el arte de crear conceptos, mientras el estilo fundador de Badiou lo obliga a sostener la filosofía como composibilidad. Esta diferencia es ratificada por Martínez, quien juzga que en Deleuze la creación de conceptos es una condición trascendental de la filosofía (2007, p.109); en Badiou, por el contrario, la creación constituye la estructura de la operación fundadora que la define. Esta diferencia sin embargo es atenuada por Martínez cuando señala que para ambos pensadores la filosofía de todos modos “un acto de autofundación” (2007, p.112)

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

que el “ser definido” de Simondon, esta materia y esta forma del concepto no son abstractas, sino que cada una es una mediación posibilitada por la ficción de la otra. Como resultado, los conceptos son dispositivos de captura, dado que actúan como operaciones que se ejecutan sobre el espacio topológico.

Un ejemplo extraído del sistema de Badiou nos lo ofrece el empleo omnipresente del término “múltiple”. Se trata de un concepto que atraviesa su interpretación de la teoría de conjuntos, del que sin ninguna duda proviene, pero que igualmente extiende su alcance para cubrir la teoría del acontecimiento (pues más allá de lo que se ha dicho anteriormente sobre este concepto, un acontecimiento es un tipo muy especial de múltiple, un múltiple que se pertenece a sí mismo) y servir de trasfondo o base ontológica a la aparición de los entes en un mundo (Badiou, 2008a). El término “múltiple”, entendido como efecto de una doble estratificación, es una metáfora elaborada a partir de la noción matemática de conjunto, aunque también es un término que realiza un desplazamiento metonímico al traspasar el universo de los conjuntos matemáticos y extenderse a prácticamente cualquier cosa imaginable: partidos políticos, obras de arte, parejas de enamorados, etc. De otro lado, el término se aplica de acuerdo con los estrictos axiomas que la teoría de conjuntos define para su manipulación: dos múltiples son idénticos si tienen exactamente el mismo número de elementos, etc. En este sentido, el término “múltiple” es ante todo un significante, un elemento discursivo que progresivamente va haciendo efecto de sentido a través de su iteración y encadenamiento con otros significantes. Esa vacuidad que lo define (Badiou, 2009c, p.71) es un rasgo relevante, dado que, al igual que sucede con el término “Verdad”, funciona como la frontera de interior en la que el bogavante atrapa trozos de la ciencia, la política, el arte y el amor.

1.6. La filosofía, un amor sin objeto y de transferencia

Con la metáfora de la doble pinza podríamos dar por concluida la elucidación del segundo criterio que define a la filosofía para Badiou, el criterio trascendental. Sin embargo, la imagen de la doble pinza contiene un rasgo que puede pasar inadvertido, pero que contribuye de manera significativa a arrojar luz sobre la autocomprensión que tiene Badiou de su labor filosófica y que dimensiona aún más la idea del amor a la Verdad.

Cuando se observa con más detenimiento la asociación que efectúa Badiou entre la captura y la operación de doble pinza, se advierte la presencia de una segunda significación adscrita al término “captura”, de carácter incluso pasivo, a diferencia de la operación de doble pinza, que involucra una acción, y como tal, una cualificación activa. En el pasaje en cuestión, que tomamos del ya citado “La (re)visión de la filosofía en sí misma”, se lee lo siguiente: “Por “captura” entendemos, sin embargo, conquista, y también *saisissement*, sobrecogimiento. La filosofía es ese lugar de pensamiento donde las verdades (no filosóficas) son capturadas como tales, y nos sobrecogen” (Badiou, 2012a, p.61). El original francés dice “captura” (*capture*) y va seguido de *prise*, que puede ser traducido por estar preso de algo, ser tomado o tomada por algo, y de *étonnement*, que significa asombro. A continuación, Badiou señala que este segundo sentido de “captura” “anima a la filosofía de una intensidad singular. Esta intensidad deriva del amor, pero de un amor sin el embarazo del objeto de amor, sin los enigmas de su diferencia” (Badiou, 2012a, p.61). De otro lado, en el breve artículo “Definición de la filosofía”, que forma parte también de *Condiciones*, Badiou dice que la filosofía “es como un amor sin objeto” y compara esta tesis con una lucha política sin la apuesta por el poder (Badiou, 2012a, p.71). Y, una vez más, en su ensayo

“Filosofía y poesía”, habla de un “amor filosófico” que se encuentra “a distancia del amor real trabado en el malestar del deseo de un objeto” (Badiou, 2012a, p.90)²⁸.

Quisiéramos avanzar la idea de que este amor, caracterizado, por un lado, como carente de objeto y, por otro lado, como un sobrecogimiento, una intensidad o un asombro, involucra decididamente una dimensión afectiva, pasional, que viene a completar la definición de la filosofía como espacio composable y doble pinza de ficción. Con este último elemento, Badiou completa su gesto de volver sobre la concepción platónica de la filosofía como amor o deseo por la Verdad, además de ser un discurso condicionado por las cuatro formas de la verdad. En efecto, en cuanto amor sin objeto, la filosofía se dirige al vacío de su propia categoría de pensamiento, “lo que *puede* haber”, elemento cohesionador de esos objetos parciales, fragmentarios, que son la ciencia, la política, el amor y el arte. La filosofía es, así, esta pasión por una potencia siempre abierta, indeterminada. En su artículo “Philosophy and Art” (Badiou, 2004b) Badiou recuerda que es Platón quien introduce la posibilidad de un amor filosófico en la medida en que este amor se

²⁸ Si se tiene en cuenta el hecho de que en el *Manifiesto por la filosofía* solo se usa la imagen del espacio composable y que hay que esperar hasta 1992 para ver aparecer la imagen de la doble pinza y esta idea del sobrecogimiento, podemos entonces avanzar la idea de que Badiou llega progresivamente a una visión de la filosofía cada vez más elaborada, en la que la relación entre amor y filosofía va ganando cada vez más protagonismo, al ser el amor el medio cohesionador de las verdades. Quizá el origen de este protagonismo se relacione con una tesis que Badiou desarrolla en su ensayo *La Ética*, uno de los pocos lugares, además de los arriba citados, donde vuelve a referirse al término “captura” en el sentido de “caer enamorado”; allí dice que esta captura describe el estado en que se encuentra un sujeto frente a una verdad científica, política, etc. (Badiou, 2004a, p.99). Este vínculo entre sujeto y verdad que establece el amor delimita para Badiou el sentido de la ética, pues el referente de la misma es la verdad. Mediante esta ética de la verdad Badiou se opone a la llamada “ética de los derechos del hombre” o del “reconocimiento del otro”, lo que, en palabras de Barker, constituye una manera de salvaguardar la autonomía del pensamiento filosófico respecto de la reflexión moral (Barker, 2002, p.130). El vínculo de amor o fidelidad a la verdad hace de la ética de Badiou una auténtica teoría formal de ética (Critchley, 2005, p.224). En el *Breve tratado de ontología transitoria*, Badiou nuevamente recalca que el vínculo entre el individuo, y la verdad, vínculo mediado por el sujeto, es un vínculo ético (Badiou, 2002b, p.151). En *Lógicas de los mundos*, la tesis es que la ética es la incorporación del animal humano al proceso de la verdad, incorporación por la cual el individuo deviene sujeto (Badiou, 2008a, p.109).

mantenga a distancia de esa otra forma de amor atrapada “en el malestar del deseo por un objeto” (Badiou, 2004b, p.101).

De igual manera, en la traducción del Libro V de *La República de Platón* se encuentra un pasaje que apoya nuestra idea. En el contexto de una discusión sobre la necesidad de sustituir la figura del rey-filósofo por un sujeto colectivo que deviene filósofo al asumir la tarea política de gobernar y ser gobernado (Lanza González, 2018, p.229), Badiou reitera su convicción de definir la filosofía a través del vínculo con el amor, y a continuación afirma que la singularidad de este amor resulta ser que en él se ama al “objeto en su totalidad” (Badiou, 2013f, p.221), pues es una pasión ante “la llegada de las verdades en el mundo” (2013f, p.224). ¿A qué alude aquí con esta totalidad? La lectura que ofrecemos consiste en asimilar esta totalidad con la unidad que articulan por igual el espacio componible, la doble pinza y el sobrecogimiento ante la Verdad. Si se pretende arrojar luz sobre estas expresiones y mantener su coherencia, habría que interpretar en consecuencia este amor filosófico como un doble movimiento de captura de la totalidad de las verdades, mediante la doble pinza ficcional en el espacio componible y de ser capturado por el hecho mismo de esa totalidad. La filosofía no es un amor parcial, una pasión suturada a una verdad concreta – la ciencia, por ejemplo – o “canalizado en una sola dirección” (Badiou, 2013f, p.236)²⁹, pues semejante amor la aproxima a un juego de alienación e identificación con su objeto de amor.

²⁹ Badiou afirma que la sutura ocurre cuando, en lugar de crear un espacio componible de verdades, la filosofía entrega “el todo del pensamiento a un procedimiento genérico”, es decir, a una verdad. Puede haber en consecuencia sutura a la ciencia, que para Badiou es lo que sucede en el caso del positivismo o de la filosofía analítica anglosajona; puede ocurrir que la sutura sea sobre la política, en lo que incurre para Badiou el marxismo en el siglo pasado; también la sutura puede efectuarse sobre el arte, y a esto Badiou lo llama la sutura poética. En el caso del amor, Badiou anota: “Podemos incluso añadir que un Levinas, en la guisa de una proposición dual sobre el Otro y su rostro, sobre la Mujer, apunta que la filosofía puede llegar también a ser el lacayo de su cuarta condición, el amor.” (Badiou, 1990, p.42). En *San Pablo. La fundación del universalismo*, las suturas se presentan mediante lo que Badiou llama “recubrimientos nominales”: “Allí donde debería estar el nombre de un procedimiento de verdad, viene otro nombre que lo desplaza. El nombre cultura obstruye el de arte. La palabra técnica obstruye la palabra ciencia. La palabra gestión obstruye la palabra política. La palabra sexualidad obstruye el amor.” (Badiou, 1999a, p.13).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Si en efecto el trabajo de la filosofía consiste en “restarse a sí misma” del encuentro que organiza entre las verdades, este sustraerse la sitúa “a una distancia” desde la que fija su tarea genuina: crear un espacio componible de verdades mediante los recursos conceptuales que aporta su doble pinza ficcional.

¿Se puede arriesgar una relación de preeminencia del amor sin objeto sobre el espacio topológico y la doble pinza? Zupančič, en un artículo sobre las condiciones de la filosofía en Badiou, propone que esta distancia implicada en el amor sin objeto constituye una genuina condición de posibilidad de la filosofía misma, razón por la cual decide llamarla la quinta condición de la filosofía en Badiou:

La filosofía solo es posible: (1) bajo las cuatro condiciones que ella misma nos declara; (2) al mantener una distancia respecto de esas condiciones, es decir, al resistir una sutura de la filosofía a cualquiera de sus condiciones o al renunciar a la declaración de que ella es en sí misma una producción de verdad (Zupančič, 2004, p.193).

El segundo punto que señala Zupančič es significativo, pues si bien la autora tiene fuera de su órbita de consideración los elementos que hemos expuesto en las secciones 1.1 y 1.5, podemos adherirnos a su tesis de hacer del amor sin objeto, entendido como esta distancia que marca la filosofía cuando se resta a sí misma de las verdades, un elemento que posibilita la acción de unificación del espacio por efecto de la doble captura. Como un objeto que se mantiene en órbita cayendo indefinidamente alrededor de otro por efecto de una atracción sin traspasar el horizonte a partir del cual este último lo engulliría, el amor de la filosofía es esta atracción y simultánea resistencia a las verdades. La lectura de Zupančič es todavía más interesante porque intenta

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

establecer una relación directa entre esta quinta condición y el amor como procedimiento de verdad:

Si la filosofía tiene lugar dentro del espacio del proceso infinito de verdad sin ser ella misma un proceso de verdad, si está situada al mismo nivel de los procedimientos genéricos, aunque a cierta distancia de ellos (es decir, dislocada en relación con ellos), entonces tiene que apoyarse precisamente en una “cuenta-por-dos” inmanente tal como funciona en la concepción badiouiana del Dos (Zupančič, 2004, p.201).

Para Zupančič, por tanto, una de las cuatro condiciones de la filosofía es también su quinta condición, por cuanto define la relación misma de la filosofía con las demás condiciones. El amor entonces no solo es un objeto para el pensamiento filosófico, sino además algo que condiciona la manera de dirigirse a él. La filosofía es, si cabe decirlo así, un amor sin objeto que piensa, entre otras cosas, el amor cuando está afectado por el objeto causa del deseo. La forma en que la filosofía de Badiou piensa el concepto de amor está posibilitada por el amor que la condiciona. Es, como atina Zupančič, un amor que se cuenta por dos. Curiosamente, la interpretación de Zupančič nos devuelve así a la Figura 2, más específicamente al lado mujer que anuda las cuatro formas de la verdad. En la lectura de Zupančič, Badiou podría ser interpretado como un filósofo que se sitúa en un lugar de enunciación desde el cual el ejercicio filosófico consiste en hacer nudo de las verdades. Quizá Sócrates, bajo la pluma o el teclado de Badiou, también se sitúe en esa posición cuando dice: “quien no comienza por el amor no sabrá jamás lo que es la filosofía” (Badiou, 2013f, p.221).

De otro lado, hay una última figura a través de la cual el amor tiene incidencia en la concepción de Badiou sobre su propia praxis filosófica. Se trata del amor de transferencia, una

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

categoría a la que se ha referido en contados pasajes. Reunamos, sin pretensiones de exhaustividad, algunos de esos pasajes, para entrever la tesis de Badiou al respecto. El primero de ellos se encuentra en el ensayo “Platón y Lacan: ¿es el matema una idea?” (Badiou, 1997), donde Badiou toma nota y discute con Lacan el sentido de la figura de Sócrates como primer analista al detentar un discurso sobre el amor en conjunción con la verdad; Badiou concluye:

¿Quién en la historia de nuestro pensamiento intentó conjuntar en una disposición única la intensidad subjetiva de la que sólo el amor es pródigo, y la severa transmisión por medio del materna? Si, ¿quién, si no Platón y Lacan, se arriesgó a sostener al mismo tiempo que el proceso de la verdad no puede llevarse a cabo sin cierta transferencia, cuya clave es la demanda de amor, y que no puede transmitirse sin ningún materna cuyo axioma es la forma? (Badiou, 1997, p.143).

Este primer anuncio de una posible relación entre la figura del filósofo y la del analista a través del amor de transferencia se concretiza en el ensayo “Amor y psicoanálisis” (Badiou, 2008b), donde Badiou en efecto vincula la transferencia con el amor en el marco de la cura analítica. Lo que importa indicar aquí es la separación que Badiou establece entre este amor de transferencia y el amor como un procedimiento de verdad, pues el primero es un amor disimétrico que “está explícitamente destinado a su liquidación, es incluso la operación de su liquidación” (Badiou, 2008b, p.114). Más adelante, en el Capítulo IV de *La república de Platón* (Badiou, 2013f) Badiou planteará, en estilo de diálogo, la misma distinción:

– Pero el amor, ese que sirve para transmitir de un viviente a otro, por ejemplo, de un maestro a su joven discípulo, las figuras adquiridas de la razón, ¿no debe ser un amor orientado, según el modelo de la sobria música de la que hablábamos, por aquello cuya idea misma es belleza?

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

– Así lo creo

– A ese amor, de algún modo didáctico, Freud lo llama amor de transferencia, porque circula del cuerpo hacia la Idea. Debe permanecer al abrigo de la locura y del desenfreno. Entre el viejo maestro y el joven discípulo o la joven discípula, que se aman con un amor verdadero que el compartir la Idea, poco a poco, envuelve, se trata sin duda del cuerpo, pero en absoluto de las incomparables voluptuosidades del sexo (Badiou, 2013f, p.130).

Empero, no será sino en *La filosofía y el acontecimiento* (Badiou, 2013b) que aclarará el papel del amor de transferencia en el discurso filosófico. Este amor está involucrado en la transmisión de dicho discurso, esto es, en el proceso por medio del cual ese discurso se dirige a un discípulo: “Discípulo es quien sabe que él no constituye un público, sino que soporta una transmisión” (Badiou, 2012a, p.76). Es por esta razón que el discurso del filósofo depende fundamentalmente de esta transferencia, pues lo que transmite no es solo de naturaleza discursiva o intelectual, sino que exige un modo de relación con otro soportado en el ejercicio del amor:

Lacan y los psicoanalistas analizan esto como amor de transferencia. La tesis equivale a decir que no hay comunicación filosófica completa sin figuras transferenciales ligadas al amor por quien habla. Entre todas las disciplinas, sería propio de la filosofía no poder asumir completamente su función de transmisión sino con la ayuda del amor de transferencia (Badiou, 2013b, p.78).

No obstante, Badiou advierte que esta disimetría implicada en el amor de transferencia no convierte a la figura o posición del filósofo en la garantía de su propio discurso, pues la ley del mismo es, como ya vimos, la posibilidad de discutir o refutar sus enunciados (Badiou, 2015b, p.56). Más allá de esto, es claro que para Badiou la cuestión de la transmisión, y por tanto del amor

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de transferencia, es también una condición esencial de la filosofía, o al menos de su transmisión, pues esta, en la medida en que no puede reducirse únicamente al texto escrito, exige la presencia física de al menos dos sujetos en un diálogo argumentativo; en la conferencia que Badiou dio ante un auditorio en el verano de 2010 en el European Graduate School y que se publicó en 2015 (Badiou, 2015b), Badiou concluye:

Con la filosofía – y con la transmisión de la filosofía – no podemos separarla. En filosofía tenemos nombres propios – Platón, Aristóteles, Heidegger, Sartre, Deleuze, etc. – y esos nombres son absolutamente importantes. En este sentido la filosofía es como el arte, como la poesía – con Mallarmé, Stevens, Valery, Celán, etc. – no como la ciencia. En la ciencia existen naturalmente los nombres propios de los científicos, pero ellos no son en absoluto importantes, lo que es importante es el nombre de los teoremas. En filosofía no podemos escapar de los nombres propios: si hablamos de Platón, hablamos de Platón (Badiou, 2015b, p.74).

En este capítulo hemos realizado una lectura sobre la propia autocomprensión que tiene Badiou de su labor filosófica; hemos propuesto para ello dos metáforas (secciones 1.1 y 1.5) para aclarar uno de los ejes centrales de esa autocomprensión, al que hemos denominado el criterio trascendental de definición de la filosofía. Esto nos llevó a una aclaración preliminar del concepto de verdad implicado en semejante criterio (secciones 1.2, 1.3 y 1.4). La consecuencia decisiva que tiene esta lectura reside en el reconocimiento de que el análisis del amor en Badiou depende de esta comprensión espacial que elabora una composición posible del amor a través del anudamiento con las demás condiciones, en particular con la condición matemática, resultado de lo cual es una teoría axiomática del amor y no una comprensión del concepto de amor a través de su desarrollo histórico. Esto lo observamos a través de algunos

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

ejemplos que revelan una afinidad entre Badiou y otros autores en su reflexión sobre el amor. Igualmente, hemos aclarado el modo en que en Badiou se relacionan filosofía y amor (sección 1.6), destacando el lugar central que ocupa el amor sin objeto en su definición de la filosofía. Sin embargo, esta relación entre filosofía, amor y verdad revela solo un lado del lugar que ocupa el amor en el pensamiento de Badiou, el lado en que el amor es precisamente un mediador entre el discurso filosófico y aquello que lo condiciona. Hay un segundo lado, aquel en el que el amor es un procedimiento de verdad y que constituye lo que suele considerarse por los comentaristas la teoría del amor de Badiou. Para abordar esta teoría necesitamos volver sobre el primer criterio, el metaontológico, pues esta teoría, al elaborar una noción filosófica del amor, lo hace sobre la base de una tesis fundacional: las matemáticas son la ontología.

2. De la metaontología del esquema del Dos, sus empleos críticos y la inexistencia de la relación sexual lacaniana

Ningún tema requiere de pura *lógica* como el del amor

Badiou, *Condiciones*, p.244

La relación sexual no cesa de no escribirse

Lacan, *Seminario 20. Aún*, p.114

El presente capítulo tiene como propósito general trazar una posible articulación entre la metaontología de Badiou y la tesis lacaniana de la diferencia sexual. En la sección 2.1, con el propósito de elucidar la relación entre ontología y metaontología, analizamos el sentido de la tesis fundamental de la empresa de Badiou, a saber, la identificación entre ontología y matemáticas – tesis desarrollada por el autor en su obra *El ser y el acontecimiento* – para evidenciar el hecho de que su teoría del amor está condicionada por el formalismo conceptual que dicha identificación soporta. En la sección 2.2 explicamos la significación de la segunda tesis de su sistema filosófico, a saber: lo uno no es. Aquí resaltamos la existencia de un anudamiento lacaniano entre los ámbitos del ser-en-tanto-ser y lo simbólico-estructural. En tercer lugar, en la sección 2.3, abordamos la dimensión metaestructural de la ontología matemática para señalar la importancia de la diferencia irreductible entre estructura y metaestructura. Postulamos que el conocido esquema del Dos, puente entre la teoría del vacío y del infinito, constituye la base metaontológica que presenta Badiou para levantar su teoría del amor. En la sección 2.4 y 2.5 mostramos que Badiou emplea este esquema para desarrollar, primero, una crítica a la concepción fusional y pesimista del amor

y, segundo, para criticar una concepción materialista o deflacionaria del amor. En la última sección, 2.6, intentamos señalar que el esquema ontológico del Dos es empleado por Badiou para leer las fórmulas lacanianas del *no hay relación sexual* y la tesis de la diferencia sexual; esta lectura que hace Badiou nos permite postular que, en su teoría del amor, se trata de pensar un amor que cumpla los requisitos de coherencia con la tesis lacaniana, para lo cual ha de concluirse que el Dos del amor solo puede pensarse en términos de un Dos inmanente. El lector podrá advertir que este capítulo tiene dos partes: la primera, centrada en la ontología de Badiou y una segunda que fija su atención en el modo en que desde dicha ontología se reelabora la tesis lacaniana del “no hay relación sexual”.

2.1. Matemáticas = ontología

Sería difícil poner en entredicho la afirmación según la cual la tesis fundacional de todo el sistema filosófico de Badiou en *El ser y el acontecimiento* es aquella que afirma que las matemáticas se identifican con la ontología. Esta tesis, que se despliega a lo largo de su obra (2015a, p.11; 1990, p.75; 2002b, p.33; 2004b, p.89; 2005b, p.38, 2008a, p.93), asume para Badiou un estatuto de axioma fundamental, un punto de partida del que depende la comprensión de todos los posteriores desarrollos de su obra de 1988 e incluso de su segunda parte, *Lógicas de los mundos*. Al identificar las matemáticas con la ontología, Badiou entiende que existe en efecto una ciencia, una teoría o una investigación acerca del ser-en-tanto-ser, es decir, una ciencia del ser y no de los entes o de las cosas, sean estas del tipo que sean (materiales, psíquicas, etc.). Sin embargo, dicha ciencia no es una rama o una parte de la filosofía, sino un tipo de investigación completamente independiente de ella, e incluso una investigación que, de hecho, afirma Badiou, desconoce que es la ciencia del ser-en-tanto-ser. En efecto, los matemáticos hacen ontología, pero sin saberlo, nos

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

dice Badiou (2015a, p.21). Pero lo importante es retener el punto en cuestión: las matemáticas son ciencia del ser y la ontología *no* es una rama de la filosofía. En virtud de esto último, el discurso filosófico adquiere el estatuto de discurso metaontológico. Esto significa que es un discurso que emplea la ontología para desarrollar un análisis filosófico sobre el amor (o sobre la política o el arte); presenta sus tesis y argumentos filosóficos apoyado en las ideas que provienen del campo matemático. La filosofía es metaontología no porque haga que las matemáticas logren decir algo sobre el amor, sino porque reconoce que la ontología (junto al psicoanálisis) es el marco teórico y conceptual más adecuado para hablar sobre el amor. Cuando Badiou propone describir su acercamiento filosófico al amor como una “axiomática” piensa que la filosofía puede, y más aún, debe, imitar (recuérdese la sección 1.5) el rigor discursivo de las matemáticas, que avanzan por medio de axiomas, y llevarlo a su propio terreno para lograr decir algo genuinamente *filosófico* sobre el amor, algo que logre hacer contrapeso a los discursos antifilosóficos o sofisticos que circulan en nuestra época.

Estamos acostumbrados a pensar o a creer que las matemáticas se ocupan de diversas clases de objetos o estructuras, como los números, las matrices, las figuras geométricas o las ecuaciones; quizá esto lleve a pensar que la ontología también se las ve con estos mismos objetos y estructuras, pero lo cierto es que no es este el caso. Por esta razón es necesario distinguir entre el ser (ser-en-tanto-ser) y los entes (números, curvas, estructuras) y advertir que la tesis de Badiou afirma que las matemáticas son el único discurso que versa sobre el ser, no solo del ser de los objetos de naturaleza matemática, sino sobre el ser de cualquier tipo de objeto imaginable. Badiou explica su tesis de la siguiente forma:

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, enuncian lo que puede decirse del ser-en-tanto-ser (Badiou, 2015a, p.16).

Hay aquí al menos tres afirmaciones enlazadas: primero, la tesis de acuerdo con la cual cualquier objeto pensable tiene un ser y este es diferente del ente que lo porta; segundo, lo que sea que se pueda pensar o decir sobre el ser de cualquier objeto, se puede articular por medio del discurso matemático; tercero, ese ser en modo alguno consiste en los conocidos objetos o entidades de los que normalmente se ocupan los matemáticos. Las matemáticas, como cualquier conocimiento, se ocupan regularmente de entes pero, desde una perspectiva filosófica, su lenguaje puede exponer además el ser de cualquier ente, sea este matemático o no y, cabe agregar, en la medida en que dicho ente sea comunicable en y por medio del lenguaje.

De otra parte, la tesis de Badiou, como ya mencionamos, implica que la filosofía sea un discurso con una evidente dependencia de las matemáticas. Dicho vínculo Badiou lo llama la “reintrincación” (Badiou, 2012a, p.151) entre filosofía y matemáticas, una forma de hacer de las matemáticas una condición de posibilidad de la filosofía y, por tanto, de una filosofía del amor. ¿Pero qué significa esta reintrincación en su caso? El término hace referencia para Badiou al vínculo que ha existido siempre entre la reflexión filosófica y el saber matemático. Desde Platón hasta Hegel la filosofía siempre ha bebido de las ideas matemáticas, pero son dos circunstancias históricas concretas las que han borrado dicho vínculo: en primer lugar, el legado del romanticismo y lo que Badiou denomina la época del pensador-poeta, con Heidegger a la cabeza (Badiou, 1990); segundo, el legado de la filosofía analítica de las matemáticas, que hizo de estas un objeto

necesitado de fundamentación filosófica (metafísica u epistemológica) a raíz de la conocida “crisis de los fundamentos”. Esto significa que existen diversas maneras de asumir la relación entre filosofía y matemáticas. De hecho, la manera más usual para referirse a ese vínculo es una rama oficial de la filosofía de la ciencia, la filosofía de las matemáticas (Horsten, 2017), herencia de la tradición analítica de principios del siglo pasado. Sin embargo, Badiou apuesta por una renovación que toma distancia justamente de esta disciplina específica, pues se acerca a las matemáticas desde una perspectiva por entero distinta. Horsten afirma que la filosofía de las matemáticas se ocupa de problemas metafísicos relacionados con la naturaleza o el estatuto de los llamados objetos matemáticos, pero también de problemas epistemológicos relativos al tipo de conocimiento que elaboran las matemáticas y de los métodos utilizados para conseguirlo. Junto a las cuestiones sobre el modo de existencia de los objetos y estructuras matemáticas y los problemas relativos al modo en que se adquiere conocimiento de esos objetos, Horsten también recalca la presencia de problemas más técnicos que tienen que ver con los fundamentos de la disciplina, con la arquitectura general del edificio matemático; aquí, por ejemplo, juega un papel destacado la teoría de conjuntos, pues se trata de una de las ramas de las matemáticas llamada a servir de fundamento de las demás.

Badiou ha empleado dos expresiones para referirse a su intento de diferenciar su postura en relación con las matemáticas respecto del tipo de investigación filosófica que describe Horsten. Se trata de las etiquetas “gran estilo” y “pequeño estilo” respectivamente (Badiou, 2005b, p.3). La distinción en cuestión tiene que ver con la interpretación del genitivo en la expresión “filosofía *de* las matemáticas”. La idea nos la sugiere Buck-Morss (2001), quien, al intentar aclarar lo que significa para Benjamin la expresión “filosofía de la historia”, afirma que la misma puede ser leída como una historia que se despliega de un modo filosóficamente significativo, es decir,

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

teleológicamente, pero también puede ser interpretada como una filosofía hecha a partir de la historia con sus materiales: “reconstruir el material histórico como filosofía” (Buck-Morss, 2001, p.72). En el caso de Badiou, el pequeño estilo toma el genitivo en un sentido objetivo, esto es, hace de las matemáticas un objeto para una investigación filosófica: plantea cuestiones que se reconocen como filosóficas, por ejemplo, metafísicas o epistemológicas, acerca del saber matemático. En cambio, el gran estilo no plantea tal tipo de cuestiones, pues intenta elaborar una filosofía *a partir de* una teoría matemática, por ejemplo, la teoría de conjuntos. También podría decirse que en la expresión “filosofía de las matemáticas” se juega el mismo tipo de lógica lacaniana implicada en la expresión “el deseo *del* Otro”, expresión que bien puede significar que es el Otro quien desea o que es el Otro aquello que es deseado. El tono negativo involucrado en “el pequeño estilo” sin duda apunta a la tradición analítica de filosofía de las matemáticas, algo que ratifica el mismo Zalamea, para quien los modos sintéticos de hacer matemáticas involucran hoy cuestiones que exceden el limitado alcance de los planteamientos ontológicos y epistemológicos clásicos de la tradición analítica (2009a, p.11, p.23). La crítica de Badiou y de Zalamea hacia la tradición analítica está sin duda alimentada por la orientación no analítica que desarrolló Lautman en la primera mitad del siglo pasado, y que “se sitúa desde un comienzo como *contraparte* dialéctica de la filosofía analítica de las matemáticas” (Zalamea, 2011, p.28). Aunque Zalamea lamenta las escasas referencias de Badiou a la obra de Lautman, Bowden ha tratado de rastrear la influencia de Lautman sobre Badiou en el esfuerzo de este último por disolver lo que Lautman llamó “la dialéctica de las ideas problemáticas”. Se trata de una serie de relaciones conflictivas o, en palabras de Kant, de antinomias, que surgen al enfrentar pares de nociones opuestas pero correlativas, nociones que provienen de la tradición metafísica y que gobernaron también el desarrollo histórico de las matemáticas hasta la aparición de las matemáticas modernas. Hablamos con ello de las

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

oposiciones entre lo uno y lo múltiple, lo finito y lo infinito, lo continuo y lo discreto, el todo y sus partes, la esencia y la existencia. La potencia de las matemáticas como ontología reside, en parte, en su capacidad para resolver estas oposiciones por medios puramente técnicos y formales, dejando atrás los presupuestos metafísicos que impedían superarlas (Bowden, 2012, p.44).

En cambio, el gran estilo que propone Badiou implica la idea de una filosofía elaborada con ideas matemáticas, algo que no es nuevo en la tradición filosófica. Lo novedoso del gran estilo consiste en el reconocimiento de que la ontología es un campo autónomo que no pertenece a la filosofía y que no requiere además de fundamentación metafísica o epistemológica por parte de esta. Para Badiou, una filosofía que se alimenta de una teoría matemática concreta para elaborar un pensamiento sistemático sobre algún campo de la realidad, y que no pretenda servir de base trascendental o de fundamento metafísico de dicho conocimiento matemático, es propiamente una metaontología: parte de resultados matemáticos ya demostrados y con su ayuda construye un sistema metafísico. En el gran estilo, por tanto, las matemáticas no son consideradas un objeto para la filosofía sino una condición del pensamiento filosófico mismo. Aun así, lo anterior podría sugerir que el gran estilo hace uso de las matemáticas para plantear o revisar cuestiones filosóficas³⁰, es decir, son utilizadas como una herramienta de pensamiento para levantar edificios metafísicos o para desmontar los supuestos lógicos o matemáticamente erróneos de otros ya existentes. No obstante, para Badiou la dignidad de las matemáticas es otra; más que constituir una útil caja de herramientas para resolver problemas filosóficos, son en sí mismas el ámbito de

³⁰ Ejemplos del uso de las matemáticas para plantear teorías filosóficas sobran, basta mencionar los casos de Platón con el uso de la geometría y la aritmética, Descartes con el empleo del álgebra, o los casos de Berkeley, Leibniz o Pascal con el uso de la matemática de los infinitesimales o la *ars coninatoria* y las series. En el campo de la revisión, el caso de Lautman que mencionamos más abajo es dicente, pero se pueden agregar el empleo que hace Wittgenstein y luego los positivistas lógicos de la lógica de primer orden para replantear o disolver problemas filosóficos.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

pensamiento del ser-en-tanto-ser. A diferencia de Heidegger, para Badiou las matemáticas no “se mueven ya siempre en una comprensión del ser” (Heidegger, 2009, p.32), sino que son la ciencia que mejor comprende el concepto de ser. Badiou señala que en la filosofía de Badiou las matemáticas no se asumen como meras “representaciones formales de conclusiones metafísicas”; si condicionan a la metaontología no lo hacen a través de un traspaso inductivo o, peor aún, una sugestiva pero caprichosa provocación metafísica (Badiou, 2015, p.20). De acuerdo con Duffy (2012), esta relación de condicionalidad reproduce la clásica distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje. El sistema axiomático, expresado en la lógica de primer orden, sería el lenguaje-objeto, que es interpretado – en sentido en que por ejemplo la lógica de primer orden es una interpretación de un sistema formal (Falguera y Martínez, 1999) – (filosóficamente) por el metalenguaje de la metaontología (Duffy, 2012, p.72). El lenguaje-objeto, como un correlato inmediato (Ling, 2010, p.52), elabora el discurso sobre el ser-en-tanto-ser, mientras el metalenguaje enuncia lo que el lenguaje objeto produce. De esta forma, el estatuto epistemológico de la tesis “las matemáticas son la ontología” es el de una afirmación del metalenguaje filosófico acerca del lenguaje-objeto. Como expone Duffy:

Al afirmar que las matemáticas son la ontología, Badiou reorienta el debate desde una cuestión epistemológica acerca de la naturaleza de la relación entre el lenguaje matemático y los objetos matemáticos hacia una cuestión ontológica acerca de cómo el ser es pensado y cómo las matemáticas están implicadas en esta cuestión (Duffy, 2012, p.73).

Este punto es relevante para comprender lo que busca hacer Badiou al momento de elaborar una axiomática del amor, pues, como expresión metaontológica, dicha axiomática involucra una

conceptualización formal que no es accesoria, sino el núcleo mismo de su teoría en la medida en que refleja las leyes del ser.

Estas leyes, que históricamente marcan el inicio de las matemáticas modernas, y proporcionan a los matemáticos las herramientas formales para solucionar los atolladeros metafísicos, son las que le revelan a Badiou el punto en el que ontología y matemáticas se identifican; hablamos de la teoría de conjuntos, desde su nacimiento con Cantor, hasta sus desarrollos más tardíos con Cohen e Easton, pasando por los procesos de axiomatización de Zermelo-Fraenkel y los descubrimientos de Gödel (Badiou, 2015a, p.330). Este es un periodo bastante conocido de la historia de las matemáticas, cuya primera etapa inicia con los trabajos de Cantor sobre conjuntos infinitos numerables y no numerables, continúa con el famoso descubrimiento por parte de Russell de las paradojas de autorreferencia y finaliza con el sistema de axiomas estándar de la teoría, conocido como los axiomas de Zermelo-Fraenkel (ZF) y la adición del axioma de elección (ZFC)³¹.

Ahora bien, ¿por qué Badiou se fija en la axiomática conjuntista para elaborar su sistema metaontológico? Del amplio y en extremo diverso campo de las matemáticas, ¿por qué la teoría de conjuntos? La conclusión que extrae Badiou luego de revisar la historia de la teoría de conjuntos y de valorarla en relación con otras ramas de las matemáticas es que a partir de ella “queda al fin significado que, cualquiera sea la prodigiosa diversidad de «objetos» y «estructuras» matemáticas, *todos* ellos se pueden referir como multiplicidades puras edificadas, de manera reglada, únicamente a partir del conjunto vacío” (Badiou, 2015a, p.14). Hay aquí tres afirmaciones que hay

³¹ ZFC no es único; otros sistemas axiomáticos son los de Neumann, Bernays y Gödel (NBG) o el de Morse-Kelley (MK), aunque sin duda el más extendido y estudiado es ZFC.

que explicitar: en primer lugar, Badiou no afirma que todo objeto matemático es un conjunto, algo que solo un matemático está en capacidad de verificar o refutar. Sostiene que cualquier objeto o estructura matemática se puede representar simbólicamente como un conjunto o multiplicidad, es decir, que puede describirse por medio del lenguaje conjuntista. Es esta posibilidad o este alcance del lenguaje axiomático de la teoría de conjuntos lo que es filosóficamente relevante, pues da pie para pensar que no solo los objetos matemáticos sino cualquier cosa puede ser designada mediante un conjunto. Sin embargo, Badiou va más allá, y sostiene como axioma metaontológico que *todo es multiplicidad*. Esta sin duda ya no es una afirmación ontológica, sino filosófica, que supone un compromiso metafísico fuerte. En segundo lugar, Badiou adopta lo que suele llamarse la teoría pura de conjuntos, de acuerdo con la cual todo es conjunto y solo existen conjuntos construidos a partir de un único conjunto, el conjunto vacío (Tao, 2016, p.34). En esta versión de la teoría la distinción entre elemento y conjunto es nominal, pues todo elemento es un conjunto. En tercer lugar, para construir cualquier conjunto a partir del único conjunto existente, el conjunto vacío (forma mínima de lo múltiple), se requieren ciertas reglas o leyes, los llamados axiomas. Como señala Zalamea, la axiomática conjuntista no solo capta en la idea de conjunto la vieja problemática griega de lo uno (conjunto) y lo múltiple (elementos), sino que la resuelve técnicamente en la distinción elevación/corte (Zalamea, 2009b, p.100). Por medio de esta estructura minimalista de vacío más axiomas, la teoría de conjuntos logró la resolución de las ideas problemáticas y sentó las bases para el desarrollo moderno de las matemáticas. Por este motivo, la teoría tiene una segunda significación filosófica, ya que representa una revolución o ruptura en el desarrollo de las matemáticas, la revolución post-cantoriana, un quiebre que despeja y deshace definitivamente las sombras metafísicas sobre la ontología (Tho, 2012, p.23)³².

³² Esta ruptura en realidad tiene una significación ambigua de acuerdo con Tho: de una parte, la obra de Cantor puede representarse como un quiebre en la historia de las matemáticas al mostrar la identidad entre ontología

Para Badiou, la cuestión acerca de la naturaleza de los objetos matemáticos en realidad tiene poca importancia ontológica, pues, si todo objeto es describible por medio del conjunto vacío y un sistema de axiomas, la ontología como ciencia del ser-es-tanto-ser no se ocupa de ningún objeto en realidad:

Las matemáticas no *presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación misma, es decir lo Múltiple, y no acordar nunca con la forma del ob-jeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser* (Badiou, 2015a, p.15).

Aclaremos estas dos afirmaciones: primero, que las matemáticas no “presenten nada” no significa que se reducen a una manipulación formal de meros significantes pues sus enunciados no se refieren a nada. Esta es la versión clásica del formalismo o el antirrealismo en filosofía de las matemáticas, que afirma que las matemáticas no describen o explican ninguna región de la realidad, son un juego de manipulación de reglas sin compromisos ontológicos, como el ajedrez (Weir, 2019). Esta es por ejemplo la tesis adoptada por Wittgenstein cuando afirma que el análisis lógico muestra que los enunciados matemáticos son pseudoproposiciones tautológicas (6.2) o

y matemáticas, una identidad “históricamente dinámica”. Esta ruptura puede tomarse entonces como una escisión epistemológica, propia de la historia del conocimiento científico. Esto, anota Tho, no mostraría en realidad el papel de Cantor en la ontología de Badiou. Dicho papel se revela a través, primero, de la banalización del infinito matemático y, segundo, con el desmoronamiento de la noción de consistencia y la aparición de la multiplicidad inconsistente. La inexistencia de lo uno y de la totalidad llevan a las matemáticas a pensar la multiplicidad de una manera, dice Tho, que “cambia las bases de cómo se articula la diferencia”. Una consecuencia de ello es que ahora las matemáticas piensan la multiplicidad en términos puramente ontológicos, es decir, en tanto mera y simple multiplicidad. Por tanto, concluye Tho, el punto en el que la obra de Cantor se reconoce como un acontecimiento, es decir, una novedad irreductible a las posibilidades latentes dentro del desarrollo de la historia de las matemáticas, es aquel en el que las matemáticas articulan la diferencia entre multiplicidades consistentes e inconsistentes, entre el ser-en-tanto-ser y los seres o entes (Tho, 2012, 35).

proposiciones sin sentido (4.461). En sus análisis gramaticales posteriores, cuando abandona el problema de los fundamentos, se orienta por elucidar las proposiciones matemáticas a la luz de los juegos de lenguaje y los criterios implicados en el seguimiento de reglas de cáliz pragmático (Wittgenstein, 1987). ¿Es esto lo que implica la tesis de que las matemáticas son la ciencia del ser-en-tanto-ser? Aquí interviene la segunda afirmación: las matemáticas no presentan nada salvo la presentación misma, *lo múltiple*. Con esta afirmación Badiou dice, por una parte, que en efecto el ser-en-tanto-ser coincide con lo múltiple y, por otra, que la multiplicidad no es objeto, no es un ente. Agreguemos que el conjunto vacío es el único conjunto del que parte la axiomática conjuntista. Por tanto, hay que triangular estos tres elementos y concluir que el vacío, forma mínima de lo múltiple, equivale al ser-en-tanto-ser. El argumento de Badiou entonces es que las matemáticas no son un juego de ajedrez porque, a pesar de no tener un objeto, se ocupan del ser, es decir, del vacío, que es lo múltiple entendido como la forma misma de cualquier cosa que se presenta. Alrededor de este vacío ocurren “los *impasses* sucesivos, las reestructuraciones espectaculares y la unidad siempre reconocida” de las matemáticas (Badiou, 2015a, p.14); esos *impasses* están precisamente representados en la teoría de conjuntos por los aportes de Gödel y Cohen que forman, por cierto, el núcleo ontológico de la teoría del acontecimiento y la verdad.

Badiou no solo elude el formalismo en la anterior cita que comentamos; también escapa al empirismo (que piensa los objetos matemáticos como abstracciones del entendimiento), lo mismo que a la tesis del realismo platónico (que postula la existencia independiente de esos objetos)³³.

³³ No obstante, esto no significa que rechace el platonismo, ya que describe su posición como un platonismo de lo múltiple. Quizá la mejor comprensión del platonismo de Badiou sea aquella que apela a la distinción entre dos órdenes de realidad opuestos: de un lado, y haciendo las veces de reino de las apariencias, se encuentra la multiplicidad llamada consistente, ordenada por la ley de la cuenta por uno y que constituye el ámbito inmediato de nuestra experiencia de la realidad, es decir, del régimen de la presentación. De otra parte, sin embargo, y en oposición a este reino de “apariencias” se encuentra el reino del ser en tanto ser, compuesto por multiplicidades inconsistentes alejadas

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Ahora bien, lo relevante del pasaje arriba citado reside en el hecho de que, con él, Badiou suscribe la tesis lacaniana según la cual las matemáticas son la ciencia del registro de lo real (Badiou, 2012a, p.176). La aspiración de Badiou en este punto es ser “coherente con la clara doctrina lacaniana según la cual lo real es el impasse de la formalización” (Badiou, 2015a, p.13), es decir, aquello que el registro de lo simbólico no logra hacer entrar en el lenguaje pues carece del significante que lo enuncie. Naturalmente, esta búsqueda de coherencia con el discurso lacaniano es como tal una exigencia que la misma metaontología de Badiou procura lograr y conservar; en este sentido, su metaontología teje una composibilidad entre axiomática conjuntista y discurso analítico, composibilidad que será necesaria en la teoría del amor.

Los obstáculos y reestructuraciones a los que hace referencia Badiou tienen para él un nombre propio: la hipótesis del continuo (HC), un problema que hizo famoso Hilbert en el Congreso internacional de matemáticos de 1900, pues encabeza la lista de los famosos 23 problemas del siglo en matemáticas. El problema, formulado inicialmente por Cantor, se refiere a la cardinalidad del conjunto de los reales, y fue resuelto precisamente por Gödel y Cohen al demostrar su independencia respecto de ZFC. La prueba de independencia (y de consistencia) de HC representa para Badiou la presencia de un “imposible” en el corazón mismo de las matemáticas, una falla que revela que las matemáticas no son un mero formalismo, sino una ciencia que crea o descubre nuevos hechos a partir de ella. Esa falla o ese imposible es el verdadero estatuto y sentido del ser-en-tanto-ser o de lo múltiple, la razón por la cual no puede ser considerado un objeto: “lo Múltiple no es para las matemáticas un concepto (formal) construido y transparente, sino un real cuya teoría desplegaba la diferencia interna y el impasse” (Badiou, 2015a, p.13). Como

de esa experiencia por cuanto en su ser son pura diseminación carentes de unidades últimas que puedan constituir un punto de apoyo para organizar dicha experiencia (Meillassoux, 2011, p.2).

afirma Barker, con esto último Badiou rechaza la ilusión de que las matemáticas pueden representar la realidad tal cual es (2002, p.54).

La presencia de este real (*un réel*) en la base misma de la ontología no es el único testimonio que evidencia el anudamiento entre matemáticas y psicoanálisis. La identificación de lo múltiple con lo real hará posible que Badiou cruce a Lacan con el Platón del *Parménides* (específicamente el pasaje de 166c) y los reúna a ambos en una tesis metaontológica, que es el segundo axioma de su sistema filosófico en *El ser y el acontecimiento*, la tesis “lo uno no es” (*l'un n'est pas*). En la siguiente sección abordamos esta tesis y, mediante ella, intentaremos aclarar aún más en qué consiste la relación de identidad entre el ser-en-tanto-ser, la multiplicidad y lo real (o el vacío).

2.2. Lo uno no es: el anudamiento de la inconsistencia y de la estructura

Hemos dicho en la sección anterior que Badiou suscribe una versión concreta de la teoría de conjuntos, a saber, ZFC. También señalamos que en este marco ontológico todo es conjunto, que sólo existen conjuntos y que el único conjunto a partir del cual se construyen todos los demás es el conjunto vacío. Además, en ZFC ningún elemento puede considerarse último en el sentido de un átomo lógico, ya que todo elemento de un conjunto es a su vez un conjunto³⁴. De aquí deduce Badiou la tesis metaontológica de que en el reino del ser-en-tanto-ser todo es pensable en términos de multiplicidad y que todo cuanto existe es múltiple en su ser. En este contexto puede situarse la segunda tesis metaontológica o axioma que ya enunciamos, a saber, *lo uno no es*. Mediante ella,

³⁴ Podemos considerar diversos objetos como unidades (galaxias, personas, números, átomos, etc.) pero también cada una de estas “unidades” es una multiplicidad: una galaxia es un conjunto de estrellas, nubes de gas, planetas, materia y energía oscura, etc., un átomo no es solo una multiplicidad de protones, neutrones y electrones, además están en el modelo estándar los quarks, la fuerza nuclear fuerte y los gluones, leptones, etc. Incluso el número 1, pese a representar la unidad, es una multiplicidad infinita de números racionales.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Badiou busca sentar, por una parte, que lo uno, entendido a la manera de una imaginaria unidad metafísica originaria e incondicionada que se escinde dialécticamente desde sí misma y genera todo cuanto existe, quede excluido de su metaontología y, de otra, que se rompa toda asociación del ser-en-tanto-ser con dicha unidad metafísica. En otras palabras, al afirmar que el Uno no relacional e inefable, propio del orden onto-teológico, no tiene existencia en su metaontología, Badiou toma nota de una situación matemática concreta: la inexistencia de un conjunto que lo contenga todo, del conjunto de todos los conjuntos³⁵. Y, además, está vinculando el ser-en-tanto-ser con la matriz de la teoría pura de conjuntos. Se puede luego concluir que las matemáticas son la ciencia del ser porque lo Uno está sustraído del ser-en-tanto-ser; son la ciencia de lo múltiple sin Uno.

Badiou no se deshace de la categoría de lo uno, sino que de hecho va a emplearla, una vez depurada de su significación metafísica, como el equivalente del registro de lo simbólico de Lacan (Baki, 2015, p.105). La tesis de Baki, a la que nos adherimos, encuentra respaldo textual en la afirmación de Badiou de que la fórmula lacaniana “hay uno” o “hay lo uno” (*il y a de l’Un*) expresa el principio de lo simbólico (Badiou, 2015a, p.34). Desde esta perspectiva, lo uno representa el orden simbólico del lenguaje y, en cuanto tal, es el reino de la estructura que gobierna el encadenamiento de los significantes y de la ley del Otro. Pero, además de esta significación lacaniana, lo uno es usado por Badiou como la expresión metaontológica de la operación matemática fundamental de la teoría de conjuntos: la relación de pertenencia, \in .

³⁵ Esto debido al axioma esquema de separación que explicamos más abajo (p.87).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

De acuerdo con el clásico *Teoría intuitiva de conjuntos* de Halmos, la pertenencia es un concepto primitivo desde una perspectiva axiomática, es decir, indefinido (1973, p.10). Esto significa que “lo uno” es la operación simbólica por medio de la cual se afirma que un objeto, cualquiera que sea, hace parte de otro, sea el que sea. En teoría de conjuntos se dice que, dados dos conjuntos A y B, la forma más elemental de relacionarlos es mediante la pertenencia, de tal modo que “ $A \in B$ ” es o bien una aserción cierta o bien falsa. En realidad, la pertenencia es lo que determina que algo pueda ser considerado un conjunto o un elemento de un conjunto (Baki, 2015, p.38); desde un punto de vista puramente extensional como el de ZFC, un conjunto no es otra cosa que los elementos que le pertenecen: el conjunto $A = \{1, 2, 3\}$ no es algo distinto de los elementos 1, 2 y 3. Es por esta razón que Badiou define “lo uno” como una operación y lo llama “cuenta-por-uno” (*compte-pour-un*). ¿Cómo se unen aquí el registro simbólico con la operación de pertenencia? En lo simbólico, un significante no tiene una existencia positiva por sí mismo, sino que su identidad es función de las diferencias que tiene con otros significantes; así mismo, en la axiomática, el valor de la letra A está determinado por la relación sintáctica que guarde con alguna otra letra B: $A \in B$ no es lo mismo que $B \in A$, a menos que $A = B$.

Hay que diferenciar entre la operación de cuenta-por-uno y el resultado de la misma, entre \in , por un lado, y $A \in B$, por otro. De esta forma, la pertenencia es la ley que estructura los significantes A, B, C, etc., una estructura que se torna cada vez más elaborada a medida que aparecen los axiomas conjuntistas. Tenemos aquí el equivalente de lo que en lógica de primer orden suele llamarse la sintaxis de un cálculo proposicional. La operación de pertenencia tiene como función introducir lo múltiple, al determinar por ejemplo la forma $A \in B$; incluso si solo se emplea como función de nominación o de introducción de un significante, A, este ya se supone

múltiple, es decir, un conjunto. Por este motivo Badiou anota que la cuenta-por-uno es en realidad una operación de carácter puramente nominal (Badiou, 2015a, p.106): el mero acto de introducir un nombre supone que su referencia es una multiplicidad. En teoría de conjuntos, todo lo que aparece o se presenta es un conjunto, gracias a la operación de pertenencia; a un nivel metaontológico Badiou propone interpretar este hecho afirmando que lo múltiple es la ley o el régimen de la presentación, es decir, todo cuanto fenoménica o empíricamente se nos manifiesta o percibimos *es* múltiple: las partículas subatómicas, las galaxias, las sinfonías, los colectivos socio-políticos, etc. A toda multiplicidad que es resultado del efecto estructural de la pertenencia o de la cuenta-por-uno Badiou la llama en consecuencia multiplicidad *consistente*. Esta expresión sin duda hace alusión a una distinción que introdujo Cantor entre pluralidades consistentes e inconsistentes; para Cantor, si una pluralidad de elementos se deja reunir sin contradicción en una unidad o totalidad, dicha pluralidad es consistente y recibe el nombre de conjunto. En cambio, una pluralidad es inconsistente cuando la reunión de todos sus elementos lleva a una contradicción, de tal modo que “es imposible captar esa pluralidad como una unidad” (Torretti, 1998, pp.51-52). Un conjunto consistente define para Badiou una *situación* o múltiple presentado dotada de una estructura, es decir, una situación que se encuentra determinada por un tipo particular o específico de cuenta-por-uno³⁶, mientras una multiplicidad inconsistente carece de estructura, aún no ha sido contada y no es, estrictamente hablando, un conjunto³⁷.

³⁶ De acuerdo con Baki, una situación estructurada es básicamente un modelo de lo real (2015, p.71); en tal sentido, se puede pensar que se aproxima al concepto de mundo con el que más tarde se articula en *Lógicas de los mundos*.

³⁷ De aquí que el ser y el vacío sean, hablando con rigor, distintos: el vacío es un conjunto, y su referencia es el ser pero como inconsistencia pura.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Aunque se vale de la distinción de Cantor entre consistencia e inconsistencia, Badiou empero la adapta para compaginarla con el marco conjuntista axiomático y con los registros lacanianos. Así como en el párrafo anterior se diferenció entre la aplicación de la operación de pertenencia y su resultado, aquí hay que señalar la distinción entre la aplicación de la operación de pertenencia y aquello sobre lo cual se aplica, es decir, el dominio de la operación. En efecto, podemos interpretar la \in como si fuese una función que tiene un dominio o punto de partida y un rango o punto de llegada. El punto de llegada es el resultado de la operación y la cuestión es ¿cuál es el dominio de la pertenencia? No puede ser otro que el reino del ser-en-tanto-ser. En este punto es donde la tesis lacaniana de que las matemáticas son la ciencia de lo real cobra más sentido. La tesis de Badiou es esta: si la relación de pertenencia crea un orden simbólico estructurado de enunciados matemáticos, como “ $A \in B$ ” o “para todo A y B, si $A \in B$ y $B \in A$, entonces $A = B$ ”, el terreno sobre el cual se efectúa esta formalización es el del ser-en-tanto-ser, es decir, el ámbito de lo Real pre-simbólico, fuente de la formalización y, al mismo tiempo, decía antes Badiou, *impasse* de la misma. Cuando Badiou dice que las matemáticas son la ciencia del ser-en-tanto-ser no está diciendo con ello únicamente, por ejemplo, que son la ciencia que se encarga de formular axiomas y demostrar teoremas; el sentido auténticamente metaontológico de su tesis es que las matemáticas son la ciencia que investiga esta multiplicidad pre-simbólica o pre-formal mediante los recursos axiomáticos que tiene a su disposición³⁸. A esta multiplicidad pre-simbólica o real Badiou le da el nombre, siguiendo a Cantor, de multiplicidad *inconsistente* o pura. El matiz que

³⁸ Las matemáticas son una investigación sobre el ser porque, en palabras de Gillespie, no agotan la riqueza de esta multiplicidad (2008, p.13). Como apunta Barker, la ontología, al ocuparse de la dimensión substractiva de lo múltiple, no se deduce al ámbito de lo puramente formal, axiomático que ella misma impone, razón por la cual las matemáticas no son un lenguaje formal, sino una ciencia que desarrolla las implicaciones formales de lo substractivo (Barker, 2002, p.54); para Badiou la investigación sobre el ser-en-tanto-ser ha demostrado que este puede expresarse como lo indiscernible (el vacío), lo no numerable (Cantor), lo indecidible (Gödel) y lo genérico (Cohen) (Badiou, 2012a, p.172).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Badiou le agrega a la definición de Cantor por medio de este último adjetivo kantiano, indica que dicha multiplicidad carece de estructura, o sea, se supone no-contada, razón por la cual es multiplicidad de multiplicidad. Milner, en *Los nombres indistintos*, llama a este tipo de multiplicidad “lo indistinto y disperso” (1999, p.11). De todas formas, con el término “inconsistencia” Badiou conserva el elemento clave de la definición de Cantor, a saber: el-ser-en-tanto-ser no forma un conjunto, de tal modo que, en rigor, no se identifica con el conjunto vacío, \emptyset , que en sí mismo es un efecto de estructura producido por la relación de pertenencia, \in .

Pero el núcleo lacaniano de la tesis de Badiou no se encuentra para nosotros en esta identificación del ser-en-tanto-ser con la multiplicidad inconsistente o con lo real imposible de simbolizar por completo, sino en la singular lectura que hace de los efectos que genera la introducción o aplicación de la operación de cuenta-por-uno. Con el fin de anudar el orden simbólico o formal que produce la operación de pertenencia (más los axiomas) con el orden pre-simbólico de lo real mediante la misma y única operación de cuenta, Badiou postula que la multiplicidad inconsistente es un efecto de *après-coup*, de retroactividad de la operación de cuenta-por-uno.

Lacan, en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1989), a propósito del *après-coup*, señala que en un análisis el efecto de una “palabra plena” consiste en tomar “las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir” (Lacan, 1989, p.246), es decir, que el efecto retroactivo de un significante se revela cuando los sucesos neutros del pasado adquieren un sentido traumático (o no) a partir del momento en que son traídos al registro de lo simbólico por el sujeto, cuando son materializados discursivamente en el presente

para organizar la historia del sujeto. La clave del *après-coup*, nos explica Chemama, es que le permite a Lacan apartarse “de una concepción ingenua del psicoanálisis según la cual siempre lo históricamente anterior determinaría lo que es ulterior” (Chemama, 2010, p.51-52). Así, el orden simbólico-formal, al producir un efecto de estructura, genera a la vez un efecto de inconsistencia que por supuesto no es verificable al momento de introducir ese orden formal. Esta multiplicidad inconsistente, que es efecto de la cuenta-por-uno, se constituye en su misma condición de posibilidad ontológica, en el dominio de su acción. El ejemplo aquí es nuevamente ZFC. La axiomática de ZFC introduce un orden estructural en los conjuntos, pero dicho orden, por efecto de los axiomas seleccionados, genera, sin saberlo y sin poder anticipar cuándo o de qué modo, lo que Badiou llama un *impasse*, una falla, materializada en HC, una proposición indecidible con los axiomas de ZFC. Gillespie caracteriza este segundo efecto de *après-coup* como un efecto de no-presentación (*unpresentation*) del ser (Gillespie, 2008, p.40), es decir, como la demostración de que el ser-en-tanto-ser es “*aquello* que (se) presenta, no siendo, por ese hecho, ni uno (pues solo la presentación es pertinente para la cuenta-por-uno), ni múltiple (pues lo múltiple es solamente el régimen de la presentación)” (Badiou, 2015a, p.34). ¿Por qué recurre Badiou al *après-coup* lacaniano para establecer este anudamiento entre lo real pre-simbólico, la operación de cuenta-por-uno y su efecto estructural? La razón es que Badiou no quiere incurrir en un realismo platónico ingenuo de acuerdo con el cual el ser-en-tanto-ser, a la manera de las entidades matemáticas, sería una especie de ámbito dado, *a priori* o preexistente (Badiou, 2002b, p.38) a la introducción de la cuenta-por-uno, cuyos efectos de obstaculización de la formalización serían independientes de esta. Por el contrario, al ser un efecto supuesto de una axiomática concreta, la multiplicidad inconsistente se encuentra necesariamente ligada a aquella propiedad formal de todo sistema

axiomático que Gödel descubrió, a saber: su incompletud (Nagel y Newman, 2000). En otros términos, sin el efecto de *après-coup* el ser-en-tanto-ser volvería a reintegrarse en lo Uno.

Abramos un breve paréntesis para exponer algunas de las muchas lecturas que circulan entre los comentaristas de la obra de Badiou acerca de la multiplicidad inconsistente. Para Tho, por ejemplo, la inconsistencia es lo que funda la cuenta (Tho, 2012, p.34) aunque, como acabamos de señalar, este fundar no debería ser asumido como algo dado. Bowden por su parte dice que, al no tratarse de un objeto, la inconsistencia necesariamente es una nada (*no-thing*) que ha de suponerse como la materia sin-uno (*the one-less stuff*) de cualquier situación posible (Bowden, 2012, p.45). Morag en cambio, desde su particular aproximación, insiste en caracterizar al múltiple inconsistente como la traducción metafísica de un conjunto no compuesto por conjuntos (Morag, 2012, p.136). Sin embargo, esta lectura resulta un tanto ambigua, por no decir inexacta, ya que la inconsistencia no debería tener el estatuto de un conjunto. Por su parte, Gillespie, aproximándose a la lectura de Bowden, habla de una nada que, sin embargo, es o tiene ser. Esta lectura es sugestiva, ya que trata de situar la inconsistencia entre el no-ser absoluto, es decir, la pura nada, y el ser o la consistencia, algo que de hecho hace Barbara Cassin en su interpretación del *meden* lacaniano como forma última de lo real radical (Badiou, 2011a, p.57). Gironi, desde una perspectiva naturalista, sostiene acertadamente que la multiplicidad inconsistente, carente de toda individuación, no puede funcionar como un principio trascendente al acto de nominación (2015, p.16). Brassier por su parte asocia la inconsistencia con lo real, y presenta a este como “aleatoriedad inconsistente” (2004, p.58). Para Baki en cambio se trata más de pensar el múltiple inconsistente como un “input” y el múltiple consistente como “output”, conectados por la función de cuenta (2015, p.87), algo en lo que le hemos seguido. Vartabedian piensa la inconsistencia en

términos de un “depósito estático e infinito situado en la base de la operación ontológica” (2018, p.77). Por último, Watkin, haciendo énfasis en el carácter substractivo del ser, piensa lo múltiple inconsistente como lo indiferente o indiferenciado, carente de cualidades o predicados; como lo absolutamente Otro (2017, p.37). Todas estas lecturas aciertan al reconocer el doble estatuto de lo múltiple no en términos de un dualismo metafísico de dos substancias opuestas e incommunicables. Cada una se esfuerza por comprender el núcleo del argumento de Badiou, que para nosotros es el anudamiento entre lo pre-simbólico y lo simbólico que hace que las matemáticas sean ciencia de lo real.

Merece la pena ampliar un punto que enunciamos dos párrafos atrás, a saber, que el ser-en-tanto-ser no se identifica ontológicamente con el conjunto vacío, \emptyset , por ser este un efecto de estructura de \in . En ZFC, la existencia de \emptyset se asume como un supuesto o un axioma (Halmos, 1973), aunque también puede demostrarse su existencia mediante otros axiomas, como el axioma esquema de separación o el axioma del conjunto infinito (Jech, 2006). En cualquier caso, el significativo \emptyset representa, en la metaontología de Badiou, el nombre propio del ser-en-tanto-ser:

Como el vacío es indiscernible como término (puesto que es no uno), queda claro que su advenimiento inaugural es un puro acto de nominación. Ese nombre no puede ser específico, no puede poner al vacío bajo algo, lo que sea, que lo subsuma, ya que esto equivaldría a restablecer lo uno. El nombre no puede indicar que el vacío es esto o aquello. El acto de nominación, al no ser específico, se agota en sí mismo, solo señala lo impresentable como tal; sin embargo, en la ontología, lo impresentable adviene por el forzamiento presentador que lo dispone como la nada de la que todo procede. De esto resulta que el nombre del vacío es un puro *nombre propio*, que se indica a sí mismo, sin diferenciar nada

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

en aquello a lo que se refiere, y se autodeclara bajo la forma de lo múltiple, aunque *nada*, por él, sea contado (Badiou, 2015a, p.74).

Aquí los términos “vacío” y “nada” hacen referencia a lo múltiple inconsistente, al ser-entanto-ser. El conjunto vacío, \emptyset , al carecer de elementos, es un múltiple de nada; en cierto sentido es el significante primero, el que inaugura la cadena de significantes. Por eso no es extraño que Badiou diga que las matemáticas son un “pensamiento que no tiene relación con la realidad, sino que anuda *letras* con *lo real*; un pensamiento enfrentado al vacío porque obedece el ideal de la formalización” (Badiou, 2004b, p.88). ¿Pero por qué un nombre propio? Como primer significante de la axiomática de ZFC, \emptyset es un conjunto único, algo que queda demostrado por el primer axioma de la teoría, el axioma de extensionalidad: $\forall u(u \in X \leftrightarrow u \in Y) \rightarrow X = Y$ (Jech, 2006, p.6).

Hay sin embargo un axioma que tiene mayor importancia para Badiou, el llamado axioma de separación o axioma esquema de separación. La razón de ello reside en que por medio de este axioma Badiou formaliza el efecto de *après-coup* lacaniano. El espíritu de este axioma es permitir la creación de conjuntos a partir de otro supuesto o dado mediante alguna propiedad³⁹. El axioma esquema de separación prohíbe la existencia, en ZFC, del conjunto de todos los conjuntos, una versión más refinada de lo Uno. No obstante, la relevancia metaontológica del axioma va más allá

³⁹ El axioma se introduce en ZFC para sustituir el axioma de comprensión, que afirma que si P es una propiedad entonces existe un conjunto cuyos elementos tienen esa propiedad. Este último axioma es el que genera paradojas como las de Cantor, de Burali-Forti o la de Russell. Russell tomó conjuntos normales, es decir, conjuntos que no se pertenecen a sí mismos (como el conjunto de todos los libros) y, al aplicar el principio de comprensión al conjunto de todos los conjuntos normales, N, concluyó que este conjunto es miembro de sí mismo si y solo si no es miembro de sí mismo (Gardeazabal, 2004, p.50). La paradoja obliga entonces a negar que N sea un conjunto o, más exacto aún, a revisar la noción intuitiva de conjunto que hasta ese momento se tenía. El axioma esquema de separación es una versión débil del principio de comprensión y establece que, si P es una propiedad, entonces, para cualquier conjunto X, existe un conjunto Y, tal que: $Y = \{x \in X : P(x)\}$ (Jech, 2006, p.4). El conjunto Y se forma separando de X aquellos elementos suyos que satisfacen la propiedad P. De esta manera se garantiza que en ZFC todo sea conjunto.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

y radica, a nuestro entender, en que mediante él Badiou fundamenta ontológicamente su materialismo filosófico:

El nudo que plantea Zermelo tampoco establece que del lenguaje se infiera la existencia de un múltiple, sino que el lenguaje separa, en la existencia supuesta dada (en un múltiple ya presentado), la existencia de un sub-múltiple.

Solamente de la escisión en la existencia, el lenguaje puede inducir la existencia. El axioma de Zermelo es materialista, en la medida en que rompe con la figura de la «idealingüistería [*idéalinguisterie*]» – cuyo precio es la paradoja del exceso –, en la que la presentación existencial de lo múltiple se infiere directamente de la lengua bien hecha. Dicho axioma restablece que el lenguaje opera – separa – solo en la presuposición de la existencia, y que lo que así induce como multiplicidad consistente está soportado en su ser, de manera anticipante, por una presentación ya-ahí. La existencia-múltiple anticipa lo que el lenguaje ahí separa, retroactivamente, como existencia múltiple implicada (Badiou, 2015a, p.60).

El pasaje interpreta que en ZFC hay que suponer la existencia de un conjunto o multiplicidad para extraer o separar de allí, por medio del lenguaje, la existencia de otro conjunto. Hernández explica que la moraleja de este axioma es que en matemáticas es imposible obtener algo a partir de nada, pues “para especificar un conjunto no basta dar una propiedad; es necesario también disponer de un conjunto a cuyos elementos pueda aplicarse esa propiedad” (2003, p.13). Este conjunto o existencia supuesta, deducido a partir de una necesidad lógica de la misma axiomática, equivale a lo real pre-simbólico, al ser-en-tanto-ser en el sentido de que cumple la misma función: constituir un ámbito sobre el cual actúe la cuenta-por-uno de la axiomática. Este ámbito no es una trascendencia absoluta, independiente del orden simbólico o formal, una

imaginaria Cosa-en-sí sin relación alguna con la cuenta-por-uno⁴⁰. De igual manera, para un lector analítico de Lacan como lo es Le Gaufey (2013), una de las propiedades constitutivas del registro de lo simbólico es también su incompletud. Esta propiedad de acuerdo con Le Gaufey es una manifestación sintomática de la inconsistencia inherente al Otro lacaniano, es decir, en cuanto tesoro de los significantes. La falla de lo simbólico, anota Le Gaufey, es la imposibilidad de que forme “una unidad cerrada sobre ella misma” (2013, p.108). Le Gaufey concluye:

Aun en su punto más extremo, más depurado, el formalismo no llega a sentar las bases de no contradicción y de completud que esperaba establecer «una vez por todas». Esta tentativa de romper con el Otro del mundo (después del Otro divino) para instalar un Otro (simbólico) al fin estrictamente unívoco continúa de chocar contra una roca que impide de establecer esta univocidad sin falla, aun a ese nivel de reducción. El impacto del teorema de Gödel es entonces el darle su lugar a esta roca que, de golpe, no se entiende más como defecto en el rigor necesario de las demostraciones, sino como un elemento de estructura de la racionalidad misma (Le Gaufey, 2013, p.117).

Hemos intentado dar respuesta en esta sección a la pregunta por el sentido de la segunda gran proposición metaontológica de Badiou en *El ser y el acontecimiento*: lo uno no es. La conclusión que extraemos puede enunciarse así: esta tesis implica un anudamiento entre el ámbito del ser-en-tanto-ser (equivalente a lo real o a la multiplicidad inconsistente) con lo simbólico

⁴⁰ Lacan en el *Seminario 2* hace un guiño a esta imagen de lo real, en el contexto del análisis del propio relato de Freud sobre el sueño de la inyección de Irma; allí dice que lo real es algo que “carece de fisura”, que no tiene “ninguna mediación posible”, un objeto “que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia” (Lacan, 1990, p.249). Más ambigua es la posición en el *Seminario 1*, donde lo real en cuanto falla de lo simbólico (Farrán, 2014, p.61), es “lo que resiste absolutamente a la simbolización” (Lacan, 1981, p.110). Sin embargo, ya en el *Seminario 3* se caracteriza lo real en términos de un efecto de forclusión por lo simbólico: “lo que fue rechazado de lo simbólico reaparece en lo real” (Lacan, 2009, p.71). La idea de un resto retroactivo que deja la cadena signifiante o de un agujero que se produce en su interior por el mero efecto de remisión de un signifiante a otro signifiante y, por tanto, como la falla que no cesa de no escribirse, muestra lo real intrínsecamente anudado a lo simbólico.

entendido como ámbito estructurado mediante la operación de cuenta-por-uno. La relación de anudamiento queda aclarada desde el momento en que se comprende que la inconsistencia del ser-en-tanto-ser no es una Cosa-en-sí, sino un efecto retroactivo propio de la imposibilidad de completud de lo simbólico. En la siguiente sección vamos a abordar lo que a nuestro juicio es la segunda parte de la ontología matemática de Badiou: la teoría de la metaestructura.

2.3. Del vacío a la potencia: la distancia del *impasse*

Además de los axiomas ya tratados, en ZFC hay un axioma que cumple un papel protagónico porque introduce un conjunto a partir de una segunda operación definida mediante la operación de pertenencia. Hablamos del axioma del conjunto potencia. Para introducirlo es necesario antes definir esa segunda operación, la *inclusión*, \subset : un conjunto A está incluido en un conjunto B, $A \subset B$ si todo elemento de A es también un elemento de B: $A \subset B \leftrightarrow \forall x(x \in A \rightarrow x \in B)$. En tal caso A es un subconjunto de B. Además, si a \in le corresponde una operación metaontológica, lo mismo sucede con \subset , denominada puesta-en-uno (*mise-en-un*)⁴¹. Pues bien, esta diferencia entre las operaciones de *pertenencia* e *inclusión* reviste una importancia fundamental en la metaontología de Badiou: señala la diferencia metaontológica entre estructura y metaestructura de la que hablaremos más adelante. Dejemos que sea el mismo Badiou quien destaque su relevancia:

La importancia conceptual de la distinción entre pertenencia e inclusión no debe ser subestimada. De manera progresiva, esta distinción irá guiando el pensamiento de la cantidad, hasta lo

⁴¹ Otras denominaciones alternativas equivalentes son: “representación”, “estado de la situación”, “segunda cuenta” o “metaestructura”.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

que llamaré, más adelante, las grandes orientaciones del pensamiento, tales como el ser las dispone (Badiou, 2015a, p.98).

En efecto, como en una suerte de efecto exponencial, esta distinción tiene consecuencias de largo alcance en la metaontología de Badiou, primero en el empleo que hace de la axiomática conjuntista y, después, en la oposición que se genera entre las dos alternativas de pensamiento que esta axiomática implica: la orientación constructivista y la orientación genérica (ver sección 3.4 del capítulo 3).

Volvamos, tras esta observación, al axioma del conjunto potencia. El axioma establece lo siguiente: dado un conjunto X existe un conjunto Y que está formado por todos los subconjuntos de X : $\forall X \exists Y \forall u (u \in Y \leftrightarrow u \subset X)$. Los subconjuntos de X son los elementos de Y , que se denota a su vez por $P(X) = \{u: u \subset X\}$ (Jech, 2006, p.10). Si se tiene el conjunto $A = \{a, b\}$, $P(A) = \{\{a\}, \{b\}, \{a, b\}, \emptyset\}$. En general, cuando se trata de conjuntos *finitos*, existe una ley que nos permite determinar con exactitud la relación entre el número de elementos de un conjunto y el número de sus subconjuntos, es decir, el número de elementos de su conjunto potencia. La ley dice que, si un conjunto A tiene n elementos, el número de subconjuntos de A es 2^n . Además, el axioma del conjunto potencia se emplea para definir nociones como la de producto cartesiano entre dos conjuntos A y B , y con ello la noción de relación y por tanto la de función. ¿Pero de qué modo el conjunto potencia es pertinente para la metaontología de Badiou? En el ejemplo anterior, $P(A)$ puede ser interpretado como el conjunto de maneras de hablar acerca de los elementos de A , es decir, el conjunto de propiedades (predicados, características, rasgos, etc.) o relaciones que pueden

construirse con los elementos nombrados del conjunto inicial (Baki, 2015, p.110)⁴². A esto apuntan las distintas denominaciones que antes se mencionaron: $P(A)$ cuenta los diferentes subconjuntos, o *representaciones* – en un sentido epistemológico o lingüístico – que se pueden hacer de los elementos de A , la *segunda cuenta* de A , etc. En teoría de conjuntos, una propiedad se define como el conjunto de elementos que la satisfacen; un nombre propio es un conjunto con un solo elemento y una relación entre elementos de distintos conjuntos es un conjunto de parejas ordenadas de un producto cartesiano (Muñoz, 2012, p.73).

Si es cierto entonces que un conjunto potencia cuenta todas las formas de referirse a, o representar, los elementos de un conjunto dado, podemos adoptar una perspectiva epistémica desde la cual concebir los subconjuntos que son sus elementos en términos de lo que podemos llegar a saber o conocer sobre esos elementos del conjunto dado, lo que es posible afirmar o negar sobre ellos. Si la estructura tiene la función de presentar una situación, la metaestructura proporciona lo que es posible saber en torno a ella. Por esta razón Badiou afirma sobre la representación o metaestructura, cuando es finita, que ella designa “la capacidad para inscribir denominaciones controlables en vinculaciones lícitas” (Badiou, 2015a, p.327).

Hay además una segunda razón por la cual la operación de inclusión implicada en el axioma del conjunto potencia tiene importancia. La podemos explicar de la siguiente manera: en los

⁴² Un ejemplo cercano de una lectura filosófica de la relación entre elementos y subconjuntos la encontramos en la teoría de la proposición que expone Wittgenstein en el *Tractatus* (2008a). En lugar de elementos Wittgenstein emplea proposiciones atómicas o elementales (4.28) para discernir los valores de verdad de darse o no darse de estados de cosas del mundo que correspondan a esas proposiciones. Esta combinatoria de condiciones de verdad determina el espacio lógico de la proposición, de tal modo que si se tiene todas las proposiciones elementales si garantiza una descripción total del mundo (4.45) En su ontología un número n de estados de cosas define el mencionado 2 elevado a potencia n de posibles formas de darse o no darse de los mismos (4.27), las distintas maneras de hablar acerca del mundo.

conjuntos finitos, podemos saber la *diferencia* o la *distancia* entre A y $P(A)$, la medida entre los elementos de A y el número de elementos de $P(A)$. Sin importar cuál sea esa medida, cuando A es finito, se sabe que esa distancia o brecha es irreductible, esto es, ontológicamente no se puede eliminar, pero epistemológicamente sí se puede conocer. Badiou dice a este respecto que la diferencia entre la pertenencia (o presentación) y la inclusión (o representación) es un síntoma, un aviso de que el ser-en-tanto-ser puede llegar a “merodear”, “frecuentar” o incluso “amenazar” la axiomática; pero este síntoma que revela la presencia de lo real no es en modo alguno algo negativo, sino todo lo contrario, “la clave del análisis del ser” (Badiou, 2015a, p.117). A esta distancia irreductible Badiou la llama el teorema del punto de exceso, un teorema que postula la existencia siempre de esa brecha, del hiato entre \in y \subset . Afortunadamente, ese exceso se puede medir con ayuda del conjunto potencia, es decir, se puede estructurar o volver consistente y, de esta forma, se puede expulsar el fantasma de lo real pre-simbólico, de la inconsistencia. La pregunta que queda es: ¿se puede hacer lo mismo cuando A es *infinito*? Algo a destacar, por cierto, de la inconsistencia en este punto de la argumentación es el carácter de errancia que le adscribe Badiou; en efecto, se trata de una falla inesperada, aleatoria, suturada a la estructura. No es algo que se ubique en un punto concreto y por ende anticipable; Badiou por este motivo escribe que “no es local ni global” (Badiou, 2015a, p.70), pues:

El estado de una situación es una respuesta al vacío, conseguida por la cuenta-por-uno de sus partes. Esta respuesta está en principio lograda, ya que numera lo que la primera estructura dejaba inexistir (las partes supernumerarias, el exceso de la inclusión sobre la pertenencia) y genera lo Uno-Uno, por la enumeración de la completud estructural misma. De este modo, ante los dos extremos del peligro del vacío – el múltiple inconsistente o in-existente, y la transparencia operatoria de lo uno –, el estado de la situación propone una cláusula de cierre y de seguridad, por la cual la situación consiste según lo

uno. Sólo el recurso del estado permite afirmar plenamente que, en situación, lo uno es” (Badiou, 2015a, p.116).

Antes de responder a la anterior pregunta sobre el infinito, es obligatorio regresar sobre el conjunto vacío, pues todo lo que se acaba de exponer solo puede aplicarse a él, que es, junto al conjunto potencia, los únicos conjuntos que ZFC afirma que existen hasta ahora. ¿Cómo se relacionan en ZFC ambos conjuntos? El paso de \emptyset a $P(\emptyset)$ es muy sencillo: solo hay que contar los subconjuntos de \emptyset ; en efecto, aunque \emptyset no tiene elementos, está demostrado matemáticamente que es subconjunto de cualquier conjunto dado, por tanto, es subconjunto de sí mismo. Además, como \emptyset es único, se sigue que: $P(\emptyset) = \{\emptyset\}$. Normalmente se acostumbra a decir que la cardinalidad (el número de elementos o el tamaño de un conjunto) de $\emptyset = 0$ y que la distancia o diferencia entre \emptyset y $P(\emptyset)$ es de un elemento, motivo por el cual se puede usar $P(\emptyset)$ para definir o introducir el número 1, $P(\emptyset) = 1$. Al aplicar nuevamente la operación de potencia sobre $\{\emptyset\}$ se obtiene que $P(P(\emptyset)) = P(\{\emptyset\}) = \{\emptyset, \{\emptyset\}\} = 2$. De esta manera, sin violar el principio de que en matemáticas es imposible obtener algo a partir de nada, hemos obtenido un dos a partir del vacío. A la anterior expresión formal Badiou la denomina el esquema ontológico del Dos (Badiou, 2015a, p.153). Por supuesto, este proceso de iteración puede ser puesto en acción para obtener la serie ordinal de los números naturales, \mathbb{N} , es decir, el sucesor de un conjunto ($A \cup \{A\}$). Esto no significa que el proceso se lleve a cabo de forma indefinida o en un número no finito de pasos, pues para ello ZFC introduce el axioma del infinito, que reza “existe un conjunto infinito”: $\exists S(\emptyset \in S \wedge (\forall x \in S)x \cup \{x\} \in S)$ (Jech, 2006, p.12). El proceso muestra cómo obtener los enteros

positivos a partir de conjuntos (Muñoz, 2012, p.128)⁴³. Con ayuda del axioma del infinito se hace el tránsito cantoriano desde los ordinales finitos (1, 2, 3, ...) hacia los ordinales transfinitos, con ω_0 como el primer transfinito o el de menor tamaño o cardinalidad. Para nuestros fines, no nos involucraremos en el proceso de construcción de los transfinitos a partir de los ordinales finitos, solo es necesario indicar lo siguiente: mientras en cualquier conjunto finito la cardinalidad y la ordinalidad coinciden, lo asombroso de los transfinitos es que en ellos esta regla se rompe, un hecho que abre paso a la trivialización matemática del infinito, es decir, a la producción de infinitos de distintos tamaños (Badiou, 2012a, p.168). En conjuntos infinitos contables o numerables como

⁴³ Los libros de texto siguen un procedimiento regular en este punto, y pasan a construir las nociones de sucesión, ordinalidad y cardinalidad de los naturales. Badiou en cambio opta por una vía ligeramente diferente, pues llama a los conjuntos ordinales conjuntos transitivos. Todo conjunto construido siguiendo el proceso anterior es un conjunto transitivo ya que si $A \in B$ y $B \in C$ entonces $A \in C$ o, lo que es equivalente, todo número natural es un subconjunto de los naturales. Badiou entonces no sigue la definición usual de los ordinales, a saber: si se tiene un conjunto A , se dice de A que es ordinal si es transitivo y si la pertenencia forma una relación de orden estricto en A que lo ordena bien (Muñoz, 2012, p.278); en otras palabras, un conjunto A es transitivo si todo elemento de A es también un subconjunto de A . La diferencia radica en que esta definición no emplea el axioma de fundamentación o de regularidad; Muñoz explica, no obstante, que este axioma, aunque implica propiedades importantes para la estructura interna de los conjuntos, no juega un papel importante en el cuerpo de las matemáticas (Muñoz, 2012, p.262), algo que el mismo Badiou reconoce (2015a, p.211). “Un ordinal es, entonces, un múltiple de múltiples que son, a su vez, ordinales. Este concepto articula literalmente toda la ontología, porque es el concepto mismo de Naturaleza” (Badiou, 2015a, p.154). Uno de los usos destacados del axioma de regularidad, que dicta que todo conjunto no vacío contiene un elemento mínimo o $\forall S (S \neq \emptyset \rightarrow \exists x \in S \wedge S \cap x \neq \emptyset$ es impedir la formación o la existencia de conjuntos que se refieran a sí mismos o que sean elementos de sí mismos, es decir $\forall x: x \notin x$, en particular hace nula la existencia del conjunto de todos los conjuntos, de una totalidad metafísica autocontenida. Este axioma, “irrelevante para el desarrollo de los números ordinales y cardinales, los números naturales y reales, y de hecho irrelevante para todo el desarrollo ordinario de las matemáticas” (Jech, 2006, p.63) tiene sin embargo una utilidad: hace posible asignar rangos a cualquier familia de conjuntos y en particular permite organizarlos en una jerarquía acumulativa, lo que, junto al Axioma de elección, permite la trivialización del infinito matemático. Badiou por su lado aprovecha las propiedades de este axioma para sentar su tesis: si los ordinales son ilimitados, pues todo ordinal se descompone de los ordinales que lo preceden hasta llegar al primer ordinal, cuya existencia queda garantizada por el conjunto vacío y el conjunto potencia, lo que “orienta el pensamiento hacia un «atomismo» natural en sentido amplio, entonces “todo múltiple natural está conectado con todos los otros por la presentación” y “La naturaleza no tiene agujeros” (Badiou, 2015a, p.158). Esta es básicamente la tesis de la orientación constructivista en matemáticas, que entiende que el orden simbólico es construible siguiendo los estrictos cánones de la transitividad y la ordinalidad. Su meta es mostrar que es posible una completud del formalismo a través de un lenguaje lógicamente perfecto en el que se representa la estructura de la realidad. Este programa en la historia de las matemáticas nace en el logicismo de Frege y tiene su cumbre en el programa de axiomatización de Hilbert quien, todavía en 1930 declaraba “Debemos saber, sabremos”. Tan solo un año después, en 1931, este sueño formalista moría con la publicación de “Sobre la indecidibilidad de las proposiciones de *Principia Mathematica* y sistemas relacionados” (Nagel y Newman, 2000). Sin embargo, el uso más destacado que hace Badiou del axioma de regularidad es establecer la distinción metaontológica entre el ser-en-tanto-ser y el no-ser (o acontecimiento) (2015a, p.214).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

\mathbb{N} , \mathbb{Z} o \mathbb{Q} la cardinalidad es la misma, es decir, son conjuntos infinitos con exactamente la misma cantidad de elementos, dado que son conjuntos equipotentes. Este hecho se expresa diciendo que tienen la misma cardinalidad o tienen cardinalidad \aleph_0 . En cambio, los reales \mathbb{R} o cualquier intervalo suyo forman un conjunto infinito no contable; de hecho, \mathbb{R} es el conjunto potencia de \mathbb{N} : $\mathbb{R} = 2^{\aleph_0}$ (Muñoz, 2012, p.241; Halmos, 1973, p.147). Esta es una de las varias formulaciones de la hipótesis del continuo, HC, que afirma que no existe ningún conjunto A tal que su cardinal $|A|$ satisfaga: $\aleph_0 < |A| < 2^{\aleph_0}$, por lo que CH: $2^{\aleph_0} = \aleph_1$ (Jech, 2006, p.37). Gödel demostró hacia 1938 que HC es consistente con ZFC y en 1963 Cohen demostraría que la conjetura de Cantor es independiente de ZFC, es decir, no es demostrable ni refutable usando ZFC. En otras palabras, se revelaba la presencia del ser-en-tanto-ser como *impasse* de la formalización.

La conclusión a la que arriba la metaontología de Badiou es ni más ni menos que a una secularización o trivialización del infinito: con la demostración de la existencia de “infinitos infinitos” su metaontología rechaza la existencia del Todo, del Múltiple que contiene todo lo que es o existe (Badiou, 2008a, p.131). Desde un punto de vista ontológico, pasa a ser una trivialidad indiscutible, una pura banalidad, la afirmación de que algo es infinito; para la metaontología toda situación es trivialmente infinita, inagotable. “Infinito” ya no es de ninguna manera un predicado de lo Uno (Badiou, 2004a, p.51). Como anota Badiou: “La ontologización del infinito, además de abolir lo uno-infinito, hace lo mismo con la unicidad de lo infinito y propone el vértigo de una infinitud de infinitos, distinguibles en el interior de su común oposición a lo finito” (2015a, p.167).

Antes de cerrar esta sección, mencionaremos las tres distintas formas en que se pueden relacionar las operaciones de pertenencia e inclusión en la metaontología de Badiou. En primer

lugar, puede suceder que, al darse una situación o múltiple estructurado cualquiera, se puedan contar todas sus partes o subconjuntos; como en el ejemplo que dimos antes, si tenemos $A = \{a, b\}$, podemos contar todos sus subconjuntos, $P(A) = \{\{a\}, \{b\}, \{a, b\}, \emptyset\}$. En este caso, la metaestructura o representación cubre o cuenta lo presentado. A este escenario Badiou lo llama *normalidad*. En cambio, puede ocurrir que un conjunto esté incluido en otro, sin pertenecerle; esto sucede por ejemplo en el mismo conjunto vacío, que es subconjunto de sí mismo, pero no un elemento suyo, ya que \emptyset no tiene elementos. Cuando un conjunto está representado, pero no presentado, Badiou lo denomina *excrecencia*. Por último, hay, afirma Badiou, conjuntos que son elementos de otros, pero no subconjuntos, esto es, que son contados, pero no representados. Estas *singularidades*, como las nombra Badiou, tienen un papel decisivo en su ontología, pues constituyen el límite de la teoría del ser-en-tanto-ser y el inicio de la teoría del acontecimiento, de lo que *no es* el ser-en-tanto-ser (ver capítulo 3).

En resumen, hemos visto en esta sección que la metaontología de Badiou se estructura alrededor de tres axiomas de existencia fundamentales: el axioma del conjunto vacío, el axioma del conjunto potencia y el axioma del infinito; los tres proyectan el despliegue desde el vacío hasta el infinito, pasando por la potencia de lo múltiple. Este avance es posible por una duplicación de las operaciones ontológicas, por el desdoblamiento de la pertenencia sobre la inclusión, un desdoblamiento que supone una diferencia o distancia irreductible, que en algunos casos es medible, formalizable, pero en otros, los más interesantes, es la manifestación de una inconsistencia, una falla de lo simbólico mismo que revela la presencia de lo real del ser-en-tanto-ser. El esquema del Dos en este escenario es un ejemplo más del ejercicio de lo múltiple, un punto entre el vacío y el infinito, de tal modo que su construcción transitiva no supondría ninguna

inconsistencia. Sin embargo, este esquema, trasladado al terreno psicoanalítico, es el punto de partida para empezar a desarrollar la teoría del amor. Hay que anotar que esta teoría debe asumirse en cualquier caso consistente con la metaontología que se ha expuesto en las secciones 2.1, 2.2 y 2.3, es decir, coherente con la existencia del vacío, con la relación entre presentación y representación y con la existencia de situaciones o estados de cosas trivialmente infinitos⁴⁴.

De acuerdo con nuestra lectura, es posible rastrear tres usos diferentes de este esquema: en primer lugar, el esquema lo emplea Badiou para rechazar, por inconsistente con su metaontología, una visión tradicional del amor, el amor fusional. Retengamos el hecho de que en la metaontología solo existe la multiplicidad, de tal modo que toda situación (ontológica o no ontológica) es múltiple; esta restricción deriva de la negación del ser de lo Uno; además, toda situación es trivialmente infinita, por lo que tampoco existe el Todo. El amor no puede escapar de este marco y, en consecuencia, está constreñido por la prohibición de estos dos polos, aunque también tiene toda la libertad para moverse entre otros dos extremos: el ser-en-tanto-ser y el infinito. Entonces, Badiou rechaza la visión fusional porque incorpora lo Uno, la unidad primigenia perdida que se narra en el mito de las esferas andróginas del *Banquete*. También la rechaza porque refleja el Todo,

⁴⁴ El alcance de la metaontología reside en su capacidad para formalizar cualquier situación, fenómeno o estado de cosas gracias a la apropiación de los recursos axiomáticos de la teoría pura de conjuntos. Esto es evidente en *El ser y el acontecimiento* cuando se observan las relaciones que hay entre sus meditaciones. En esta obra existen tres tipos de meditaciones: las meditaciones conceptuales introducen y exponen los conceptos nodales (como ser-en-tanto-ser, cuenta-por-uno, metaestructura, etc.); las meditaciones metaontológicas son las que explican distintas regiones de la teoría de conjuntos; por último, están las meditaciones textuales, ejercicios de interpretación de la tradición filosófica. La relación orgánica entre meditaciones conceptuales y metaontológicas conforma una matriz hermenéutica de lectura de distintos pasajes filosóficos (meditaciones 2, 6, 10, 15, 30 o 37), pero también de pasajes estéticos (meditaciones 19 o 25), o histórico-sociales (meditaciones 8, 21 o 32). La metaontología es, en tal sentido, una herramienta para exponer los rasgos ontológicos de cualquier multiplicidad, sus categorías están para ser aplicadas a “toda la extensión del referencial contemporáneo” (Badiou, 2015a, p.12). Lo que se echa de menos en *El ser y el acontecimiento* es la extensión de esta matriz sobre el fenómeno amoroso, razón por la cual nos preguntamos: ¿qué aplicación inmediata es posible hacer de la metaontología al caso del amor? Por inmediata queremos decir en el punto en el que nos encontramos, momento en el que aún no hemos arribado a las nociones de acontecimiento, sujeto y verdad. Esta cuestión, como indicamos al final de la sección anterior, nos lleva al esquema ontológico del Dos, del que hacemos a continuación un análisis desde una perspectiva lacaniana.

la idea de que el amor destina a los enamorados a integrarse a un estadio existencial superior y trascendente, de orden religioso, por el cual “el Yo se entronca con su proveniencia divina” (Badiou, 2012b, p.23), como en la teoría del amor de Kierkegaard (Strawser, 2019, pp.444-446). En segundo lugar, el esquema es usado para mostrar que el amor no puede ser reducido a un fenómeno de metaestructura de ninguna naturaleza. Uno de los objetivos de Badiou es rechazar la idea de que el amor se identifique o coincida con alguna forma socio-histórica o jurídico-política de representar la relación amorosa. El esquema ontológico del Dos sirve aquí en consecuencia como una transparencia con la que son confrontados diversos arreglos posibles de la conyugalidad. La pretensión de Badiou no es sin embargo una revisión histórica de la vida en pareja, sino sentar la tesis de que ninguna forma del esquema del Dos localiza al amor. Por último, Badiou toma su esquema y mediante él realiza su propia lectura metaontológica de la conocida tesis lacaniana del “no hay relación sexual”. A la luz de la fórmula lacaniana, Badiou instala la diferencia sexual en el seno de su esquema para proponer, siguiendo a Lacan, una disyunción absoluta entre las posiciones sexuadas. Esa diferencia o no-relación representa, al nivel de la sexualidad, el plano ontológico del ser-en-tanto-ser, lo real pre-simbólico o el impasse de los sexos.

2.4. El esquema ontológico y la crítica a las concepciones fusional y materialista del amor

De acuerdo con Simon May, una de las seis grandes concepciones sobre el amor en occidente es la que retrata al amor según la idea de un anhelo de plenitud a través de la fusión con el otro (2019, p.26). Se trata, en efecto, del mito que inmortalizó Platón en el *Banquete* a través de la voz de Aristófanes (189c-193d), en el que se busca poner fin a la agonía que origina la separación

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de dos almas predestinadas (o de una sola repartida en dos cuerpos), un mito por cierto que ha reverberado de incontables formas a lo largo de la tradición cultural occidental. Como indica May:

Tales narrativas del amor como una búsqueda de la totalidad en la que la individualidad, con su soledad, puede superarse o incluso disolverse, a menudo están marcadas por una poderosa sensación de que los amantes están descubriendo o recuperando un estado original en el que juntos pueden estar completos (May, 2019, p.26).

No solo es May quien reconoce en el amor fusional un arquetipo del amor en Occidente. En su clásico *El amor y Occidente*, Rougemont (1993) se concentra en este motivo y expone este mito de amor a partir de la forma que cobra en el relato de *Tristán e Isolda*, expresión del *fin' amors* o amor cortés que nace en la época de los poetas provenzales medievales. De acuerdo con Rougemont, el amor cortés constituye una pasión amorosa indisolublemente unida a la muerte, una pasión signada por la desgracia y la tragedia que conlleva a la aniquilación de los amantes que a ella se entregan y que, dice Rougemont, no sería difícil vincular con el instinto de muerte freudiano (1993, p.60) Al igual que el anhelo de plenitud del que habla May, en el que no se ama al otro por sus rasgos físicos o espirituales sino por el fuego fatuo que los envuelve y consume, el amor cortés no es una pasión dirigida hacia el objeto del amor, es decir, hacia la mujer o la dama (*domina*) sino, según Rougemont, una pasión por el amor mismo: “Lo que aman es el amor, el hecho mismo de amar” (1993, p.43)⁴⁵. Tal amor es experimentado por el caballero y su dama como un éxtasis absoluto e inefable, más real que ellos mismos. Es por ello que la separación que narra el relato es vivida como un intenso sufrimiento, una angustia y a la vez un desesperante anhelo por

⁴⁵ Salamone (2010, p.25) trae a colación la interpretación de Duby, para quien el amor del vasallo, si bien no se dirige a la mujer, que es un señuelo o ilusión, tampoco parece dirigirse al amor mismo, sino a su Señor.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

el reencuentro. Rougemont observa que el amor cortés es de un brillo intenso pero breve, es una pasión que se consume y agota en el encuentro contemplativo de los enamorados:

Es una llamarada que no puede sobrevivir al resplandor de su consumación. Esto inevitablemente conduce a este amor a la muerte como su éxtasis pleno. Pero su quemadura continúa siendo inolvidable y los amantes quieren prolongarla y renovarla hasta el infinito” (1993, p.46).

Otro elemento freudiano que Rougemont suma a la caracterización del amor fusional es su evidente narcisismo: cada sujeto ama al otro solo en cuanto refleja su propia imagen (1993, p.54). En la búsqueda de sus oscuros y diversos orígenes, Rougemont hace del *fin' amors* una versión estilizada del amor extático que anhela, más que la unión, la genuina fusión con Dios, “la reintegración en el Uno” (1993, p.63) o la “comuni3n con el Ser absoluto” (1993, p.111). El sustituto de la divinidad es la mujer, nuevamente en el papel de velo de Isis.

Asimismo, Irwin Singer (1992a), en el primer volumen de *La naturaleza del amor*, sitúa ya en Plotino la elaboraci3n reflexiva del amor fusi3n, asumido por este autor como la plena absorci3n del individuo en el Uno, 3nica garantía de la salvaci3n del alma (1992a, p.144). Cuando analiza el amor cortés en el segundo volumen de su obra (1992b), Singer, quiz3 más cauto, advierte la enorme dificultad de ofrecer un concepto analítico de esta pasi3n, con sus atributos fijos e invariables, aunque de todos modos distingue cinco rasgos que para él son poco cuestionables: uno, representa en el imaginario social de la época medieval más un ideal que una realidad; dos, como ideal, su funci3n es ennoblecer a los amantes (situados en posiciones sociales opuestas); tres, es un ideal estético y ético en el que la pasi3n sexual y sus vicisitudes no juegan ningún papel (algo

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de esperarse para un amor que persigue el éxtasis divino); cuatro, se trata naturalmente de una relación adúltera pues se sitúa fuera del matrimonio (hecho también subrayado ampliamente por Rougemont); cinco, la pasión amorosa, con sus sentimientos y afectos es intensa, pero sagrada (Singer, 1992b, p.39)⁴⁶.

En su erudito estudio *El amor puro. De Platón a Lacan*, Le Brun (2004) corrobora estos análisis, pero incluye las anteriores variaciones del amor fusional en la categoría más amplia del amor puro, un motivo tanto literario como teológico. De dicha inclusión se desprende que la concepción fusional no es exclusiva del mundo medieval, ya que se extiende, incluso bajo formas más radicales, al mundo moderno. Es Fénelon, teólogo católico del siglo XVII, quien, para Le Brun, con su *Explicación de las máximas de los santos* crea la querrela alrededor del amor puro, un amor que, en su búsqueda de unión extática con Dios, descrea del temor al castigo o de la recompensa y de la idea misma de salvación del alma. La convicción de Fénelon es la pérdida o aniquilación de sí en el Otro divino. La elaboración sistemática de la figura del amor puro por parte de Fénelon saca a la luz según Le Brun la ausencia de una forma arquetípica en los siglos anteriores; esto obliga, como en el caso de Barthes (1982), a ver en el amor puro una sucesión de diversas figuras, históricas y estéticas, que se despliegan desde el mundo antiguo hasta los mismos Freud y Lacan. En ocasiones el amor puro es la manifestación del desinterés y del deseo de sacrificio o de entrega, una forma de destrucción del sujeto en el altar del Ser supremo (Le Brun, 2004, p.48). En otras ocasiones, como en San Agustín, el amor puro expresa la dupla *frui/uti* de la que ya hablara Hannah Arendt, un goce “donde el yo se pierde en la cosa innombrable, cegado por el rayo del encuentro ajeno a sí mismo” (2004, p.89), un disfrute en la “destrucción y pérdida del

⁴⁶ Para una visión más histórica, y por tanto más ajustada a los hechos, del amor cortés ver Le Goff (2004, pp.50-62) y Duby (2000, pp.66-73).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

sujeto del amor en su objeto, desaparición que es el término y el criterio de su pureza y de su perfección” (2004, p.195). De ahí que, para Le Brun, “la relación con el yo, con todas sus consecuencias psicológicas (conciencia o inconsciencia, reflexión o espontaneidad, simplicidad e intimidad), es lo determinante y lo que se convierte en signo y causa de la pureza del amor” (2004, p.241).

Pues bien, este recorrido permite advertir que Badiou no se acerca a la visión fusional del amor como lo hacen estos autores; su preocupación no es la del historiador de las ideas o de las mentalidades, pues está más interesado a nuestro parecer por el trasfondo metafísico que supone esta concepción, por el supuesto ontológico que la anima, y por criticarla desde su metaontología, razón por la cual no encontramos en sus obras reconstrucciones históricas de la evolución de la pasión fusional.

Si abordamos su crítica de forma cronológica, se constata que la misma es sostenida, no presenta modificaciones a lo largo de las dos décadas que cubren los textos en los que la presenta. Muy escueto, en el *Manifiesto por la filosofía* aduce que la fusión romántica es un mero pseudovínculo entre los sujetos, es el “amor acaramelado” (Badiou, 1990, p.35) que retratan infinidad de veces las canciones de amor, el cine, la literatura, las telenovelas, las series de plataforma. Este amor es una forma de lo Uno, un Uno que, dividido, anhela juntar sus mitades. En cambio, en el ensayo “¿Qué es el amor?”, compilado en *Condiciones* (2012a), Badiou recusa la concepción fusional al afirmar:

El amor no es lo que, de un Dos supuesto dado en estructura, hace el Uno de un éxtasis.

Esta recusación es en su fondo idéntica a la que desahucia al ser-para-la-muerte. Puesto que lo Uno

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

extático no se supone más allá del Dos sino como *supresión de lo múltiple*. Por consiguiente, metáfora de la noche, sacralización que choca en el encuentro, terror ejercido por el mundo. Tristán e Isolda de Wagner. En mis categorías, ésta es una figura del desastre, tal como se relaciona con el procedimiento genérico amoroso (Badiou, 2012a, p.243).

Badiou usa el término “estructura” (*structure*) y no “metaestructura”, lo cual implica que ese Dos está conformado únicamente por los dos sujetos, A y B. Según esta cita, es imposible que a partir de una estructura o múltiple formado por dos sujetos distintos se pueda obtener ese Uno. Aunque existe el axioma de emparejamiento, que afirma que para cualquier A y B existe el conjunto $\{A, B\}$, este conjunto es extensionalmente idéntico a A y B. La única operación metaontológica que puede aplicarse a este conjunto es la cuenta de sus subconjuntos, algo que conduce todavía más a lo múltiple. En una ontología materialista como la de Badiou no existe forma de pasar de lo múltiple a lo Uno. Desde esta perspectiva, la unión extática no tiene más alternativa que declararse inconsistente con la metaontología y situarse en un orden trascendente que, es claro, no es el orden del ser-en-tanto-ser. El materialismo de Badiou sitúa así la fusión como una concepción propia del registro de lo imaginario, ya que es imposible de construir en el orden de lo simbólico y se encuentra ausente del orden de lo real pre-simbólico. Esta postura también se encuentra en el psicoanálisis: Salamone por ejemplo dice que en el amor imaginario “La ilusión fundamental que se juega es la ilusión de fusión con el amado, el hacer de dos uno” (2010, p.32)⁴⁷.

⁴⁷ Freud se refiere a esta forma de amor cuando define el amor narcisista como aquel amor que proyecta sobre el otro el propio ideal del yo, pero además también con la idea de amor anaclítico y su particular dependencia del Otro, que puede o no satisfacer la demanda de amor del sujeto (Freud, 1992a, p.84).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Hacia 1999, cuando se publica por primera vez en el original francés el artículo titulado “La escena del Dos” en *De L’amour*, compilación de artículos de diversos autores, Badiou achaca al arte de la novela el “hacernos creer que la relación supuesta subsume y anula la no-relación; pero al precio, como en Tristán e Isolda, de una fusión nocturna mortífera” (Badiou, 2008b, p.28). Esta crítica de ninguna manera implica una expulsión del arte literario, pues basta recordar una exigencia que Badiou impone a su axiomática del amor, a saber, “Haz de modo que tu categoría admita las grandes prosas de amor como una sintaxis hecha de sus campos semánticos” (2012a, p.243); de esto último da testimonio la composición un tanto barroca que arma Badiou de esos campos semánticos, entre los que destacan: *La novela de Genji*, de Murasaki Shikibu, *La nueva Eloísa* de Rousseau, *Murphy*, de Beckett, *La Eneida* de Virgilio, y obras cinematográficas como *El logio del amor* de Godard o *Los amantes crucificados* de Mizogushi. En este sentido, el relato de Tristán e Isolda constituye también una “gran prosa de amor” solo que de un talante muy diferente. Badiou recurre en este caso particular no tanto a alguna de las versiones escritas, sino a la ópera de Wagner, para decir:

Los grandes modelos novelescos del amor son románticos: el sufrimiento no procede allí del amor mismo, sino de una representación puramente imaginaria, que hace del amor una instancia del Uno, y no una experiencia del Dos. Sin embargo, incluso en el colmo del romanticismo, por ejemplo, en el *Tristán e Isolda* de Wagner, no hay ninguna duda de que, para los amantes, no hay otra felicidad posible más que aquella que libra el amor. La imposibilidad de esa felicidad es exterior, ella está ligada a todo lo que, en la ópera de Wagner, es simbolizado por el Día: las convenciones sociales, la vida pragmática, etc. En la Noche separada del amor, no hay más que felicidad inefable. Creo que es una evidencia universal, hasta en las canciones populares: si la

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

felicidad existe, ella es lo real del amor. Esa felicidad puede ser impedida, pero ella está ligada a la esencia del amor, y no se separa de ella (2008b, p.99)

Pero, más allá de la cuestión literaria, lo que afirma Badiou en este ensayo es la imposibilidad de que un “dos” sea contado por o convertido en “uno”. Badiou se pregunta: “¿Qué puede ser, en las consecuencias de un encuentro, la posibilidad de un Dos que no sea ni contado por uno, ni la suma de uno + uno?” (2008b, p.26). Si el amor es una forma de Dos, ¿cómo puede obtenerse este esquema ontológico sin dividir una supuesta unidad primigenia y sin que sea resultado de conjuntar sencillamente un sujeto con otro sujeto? Aquí es útil nuevamente el axioma de emparejamiento, $A \wedge B \rightarrow \{A, B\}$. En tanto conector lógico, la conjunción \wedge no representa una conexión ontológica, tan solo un enlace sintáctico o, en el mejor de los casos, una operación trascendental que conjunta valores o, en el lenguaje de *Lógicas de los mundos*, grados de aparición de dos seres-ahí (2008a, p.125)⁴⁸. En efecto, la conjunción indica la coaparición de dos entes-ahí,

⁴⁸ También puede hablarse, en lugar de conjunción, de la intersección de dos múltiples o entes-ahí, $A \cap B$ (Badiou, 2008a, p.185). En *Lógicas de los mundos* se desarrolla un análisis del aparecer del ser-en-tanto-ser, es decir, un análisis del ser-ahí en el mundo. En esta obra el centro de atención recae sobre la teoría de categorías (topos) (Bhattacharyya, 2012; Desanti, 2004; Watkin, 2017) una teoría matemática que Badiou emplea para introducir el concepto de mundo en función de un conjunto trascendental de operaciones lógicas que describen fenomenológicamente las intensidades cualitativas de aparición del ser ahí (Badiou, 2008a, p.57). El punto quizá más relevante de esa descripción es que elabora una fenomenología objetiva, es decir, una fenomenología sin sujeto como parte de una Gran lógica o lógica del aparecer. La lógica del aparecer formaliza el desorden cualitativo de los mundos y, de esta manera, revela la estructura lógica de estos. El punto de partida de Badiou es el múltiple consistente, sobre el cual se definen tres operaciones o funciones del aparecer de un múltiple. De aquí surge la noción básica de mundo o ser-ahí. El análisis de Badiou recae por tanto sobre dichas operaciones, pues son ellas las que permiten evaluar “los grados de identidad o de diferencia entre un múltiple y él mismo, o entre en ente-ahí y otros entes” (Badiou, 2008a, p.124). Para Badiou estas operaciones se reducen a tres: primero, el grado mínimo de aparición de un ente (desde el grado nulo de relación hasta el grado de diferencia respecto de sí mismo) para formar una “red identitaria”; segundo, el grado de conjunción de los valores de aparición de dos múltiples en relación con un tercero con el que forman una red diferencial; y tercero, la síntesis o integral de valores de aparición de un número cualquiera de múltiples que forma una red de unidad, llamada envoltura de un mundo. Estas operaciones lógicas tienen una estructura de orden similar a la de los ordinales o múltiples naturales, y están dotadas de un principio de completitud (Badiou, 2008a, p.156). El resultado conjunto de estas operaciones es revelar la composición puramente relacional de todo mundo y su carácter estrictamente local o situado. Esto conduce a Badiou a poner el acento en las nociones correlativas de ente y mundo, pues un ente no es más que un múltiple cuya identidad es localizable en función de sus relaciones con otros entes; el lugar o espacio donde se lleva a cabo este juego relacional se denomina mundo. De aquí que “el hombre es ese animal que aparece en un gran número de mundos”, el “ente de las mil lógicas” (Badiou, 2008a, p.136); se podría decir, por ejemplo, que es el ser de los infinitos mundos del amor.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

coaparición que se evalúa de acuerdo con el grado de intensidad de aparición de la parte común a los dos entes, es decir, agrega Badiou, “lo que dos entes tienen en común en la medida en que están ahí en ese mundo” (2008a, p.147). Fenomenológicamente, hay tres casos de la conjunción: primero, cuando un ente es necesario para identificar a otro ente, es decir, cuando es una parte del mismo (caso de inclusión); segundo, cuando los dos entes tienen como parte en común una tercera entidad (caso de intercalación); o bien, tercero, cuando los dos entes-ahí no tienen nada en común (el grado de intensidad de la parte común es nula, caso de disyunción).

Ahora bien, la suma uno + uno o la conjunción $A \wedge B$ suponen para Badiou un tipo de concepción del amor que de hecho es opuesta a la concepción fusional. Dentro de la tradición occidental, May (2019) la denomina el amor como idealización de aquel o aquella que se desea sexualmente o que se considera apto para los fines reproductivos. A diferencia de la aspiración idealista de reintegrarse al Uno originario o de disolver la propia existencia en el Todo divino, esta concepción se basa en un materialismo que reduce el amor al impulso sexual, pues “ciertamente no es una ruta privilegiada hacia el logro espiritual ni hacia la redención del sufrimiento o el mal” (2019, p.27). El amor al otro se encuentra en el placer de la relación sexual o en la garantía de la reproducción como mandato social o religioso. Esta concepción la comparten, de acuerdo con May, orientaciones teóricas tan opuestas como el psicoanálisis de Freud (May, 2011, pp.199-215), la filosofía de Schopenhauer (May, 2011, pp.176-187; Strawser, 2019, pp.447-448), los enfoques científicistas contemporáneos que reducen el amor a interacciones neuro-químicas o incluso en la antigüedad autores materialistas como Lucrecio u Ovidio (May, 2011, pp.69-80)⁴⁹. El placer sexual o la garantía de la reproducción hacen las veces de elemento material que empareja a los

⁴⁹ Para otras concepciones filosóficas materialistas, mecanicistas o hedonistas ver Boros (2019, pp.422-433).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

enamorados. Este elemento material se representa, en la lógica del aparecer, la conjunción, concretamente la intercalación o parte común a los dos seres-ahí. El punto clave de esta segunda concepción es el supuesto sobre el que se sustenta, a saber: la presuposición de que existe la relación sexual. Para esta concepción la satisfacción sexual es la que soporta el vínculo llamado amor. En una versión más fuerte incluso, se afirma que el amor no es otra cosa que la intensidad del deseo sexual y que su única realidad es la satisfacción emocional y corporal que se deriva del intercambio sexual con el otro. Los sentimientos, emociones y afectos que el amor incluye en su dimensión espiritual son solo el velo de Isis que oculta la mera la única realidad material del amor. En otros términos, el amor en esta visión es un engaño o ilusión en que cae el sujeto cuando es presa del deseo.

Por esta razón, Badiou llama a esta visión la concepción pesimista (Badiou, 2008b, p.30). El rechazo de esta tesis que afirma la ficción del amor se expone en la conferencia titulada “Amor y psicoanálisis” que pronuncia Badiou el 4 de marzo de 2006; aquí afirma:

El “dos” es en realidad “uno” y “uno”, y no hay una relación verdadera. El amor es la ficción de una relación, es, si lo quieren ver así, la suma de dos soledades. Esta es la tesis pesimista, está muy presente, por ejemplo, entre los moralistas del siglo XVII que finalmente piensan que el amor es un engaño, una decepción y que lo único real es la relación sexual. En este caso, en esta primera teoría se dirá que el amor en realidad es un nombre para lo erótico. Voy a llamar a esta tesis la “tesis clásica”, en referencia, precisamente, a los moralistas pesimistas del siglo XVII (Badiou, 2008b, p.103).

Desde un punto de vista metaontológico es relevante anotar que en esta concepción aún nos encontramos a un nivel estructural, al nivel de $\{A, B\}$, un nivel en el que la tesis “ $A \cap B \neq \emptyset$ ”

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

se asume cierta. Para que la intersección entre los dos sujetos sea distinta del vacío, se precisa la existencia de un elemento común a ambos, a saber, la relación sexual, un múltiple compuesto por lo que ambos individuos comparten. Más allá de esta parte común el amor sigue situado en la esfera imaginaria, pues resulta identificado con una serie de elementos psíquicos o espirituales que no tienen realidad propia, pues en ausencia del vínculo erótico los sentimientos, el afecto, etc., están destinados a disolverse.

Como se puede apreciar por la conferencia de 2006, en la primera década de este siglo Badiou aún mantiene inflexible su crítica, tanto a la concepción fusional como a la concepción pesimista. Un año antes, en su ensayo *El siglo* (Badiou, 2009b) el rechazo de la tesis fusional se expone así:

El siglo ha sido un gran siglo de promoción del amor como figura de verdad, lo cual es muy diferente de la concepción fatalista y fusional del romanticismo tal como se inmortalizó en el *Tristán e Isolda* de Wagner. El psicoanálisis no tuvo poco que ver en esa transformación, al igual que las oleadas sucesivas de la lucha por los derechos de la mujer. La apuesta crucial es pensar el amor, no como destino, sino como encuentro y pensamiento, devenir igualitario disimétrico, invención de sí (Badiou, 2009b, p.182).

Este pasaje expresa una tesis que ya se encuentra en el *Manifiesto por la filosofía*, a saber, el papel revolucionario que tiene el psicoanálisis lacaniano en la tarea de repensar o reinventar el amor. Si la metaontología conforma el trasfondo desde el cual se esgrime la crítica a la concepción fusional, Badiou apela al psicoanálisis lacaniano para rechazar a su vez la concepción materialista o pesimista. En concreto, la fórmula lacaniana de la no-relación sexual es la tesis que invoca

Badiou para rechazar la concepción materialista. En la sección 2.6 abordaremos esta cuestión con detalle.

Volvamos al amor fusional visto desde la perspectiva fenomenológica de *Lógicas de los mundos*. Allí el anhelo de fusión romántica o extática se inscribe en un tipo concreto de subjetividad que Badiou llama el sujeto oscuro (2008a, p.77). El sujeto oscuro es aquel que invoca siempre la existencia de una instancia o cuerpo trascendente, un estadio pleno y puro, de carácter ahistórico que hace las veces de fetiche. En el campo político, por ejemplo, el fetiche puede ser la Raza o el Partido, mientras que en el campo del amor el fetiche se presenta para los enamorados bajo la figura del Destino (2008a, p.79) bajo el lema del “nacimos para estar juntos”.⁵⁰ Un sujeto oscuro concibe el amor como algo que destina a los enamorados a someterse a un cuerpo fusional único; semejante fusión es la prueba auténtica del amor, de que el otro está enamorado. Por este motivo el amor fusional impone la demanda del juramento: los sujetos deben jurarse estar siempre e incondicionalmente unidos, aunque para ello deban renunciar a la propia vida, como en *Romeo y Julieta* o, una vez más *Tristán e Isolda* de Wagner (2008a, p.93). Por último, en 2009, en el *Elogio del amor*, Badiou señala que el amor fusión es, en síntesis, una estructura formada por dos individuos que busca ser reducida a una escena del Uno: “los amantes se encontraron y algo así como un heroísmo del Uno se recortó contra el mundo” (Badiou, 2012b, p.34).

El anterior recorrido cronológico – al que podrían sumarse otras evidencias textuales (Badiou, 2010, p.109; 2013b, p.59; 2013c, p.84; 2017) – corrobora suficientemente que la crítica a la concepción fusional (y en segunda instancia a la visión pesimista) del amor es una constante

⁵⁰ El otro es entonces un accidente inevitable, lo que muestra una vez más como la identificación en el amor de objeto viene acompañada de su cuota de agresividad.

en el pensamiento de Badiou, un frente de lucha contra el registro imaginario del amor. En segundo lugar, evidencia que la crítica es enunciada desde el marco metaontológico de *El ser y el acontecimiento* que analizamos en las tres secciones anteriores y desde la tesis de la no-relación sexual de Lacan (que abordamos más adelante en la sección 2.6). Hemos mantenido hasta ahora la crítica de Badiou en un horizonte exclusivamente estructural, presentativo o de cuenta-por-uno desde el que se asegure, por así decirlo, la desnudez formal en que se encuentran los enamorados, su mero emparejamiento. De esta manera, los enamorados han de permanecer en el estricto plano de la multiplicidad consistente, de la cadena signifiante. En la sección 2.5 examinamos una tercera crítica que elabora Badiou, la crítica al amor como superestructura; aquí nos situaremos en una dimensión metaestructural y, por tanto, en el esquema ontológico donde prima la inclusión, la puesta-en-uno que cuenta las partes, los arreglos de la estructura $\{A, B\}$.

2.5. Metaestructura: el no lugar del amor

En la sección 2.3 explicamos que la operación ontológica de inclusión representa la manera de hablar acerca de los elementos que pertenecen a un conjunto dado. La metaestructura constituye el ámbito en el que aquellos elementos previamente introducidos por un conjunto, son descritos en sus propiedades por el lenguaje y sus categorías (propiedades, relaciones, etc.). Además, vimos que el papel que tiene el axioma del conjunto potencia es garantizar que dicha descripción sea completa. Veíamos igualmente que el conjunto potencia es un proceso de recursión útil para generar la ordinalidad y la transitividad de los conjuntos, de modo tal que cada conjunto es el sucesor del anterior. Ejemplo de esto último es el esquema ontológico del Dos: $P(\{\emptyset\}) = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, un conjunto de dos elementos (que forman una pareja ordenada) construido formalmente con

ayuda del conjunto vacío⁵¹. Si ahora trasladamos este Dos al terreno del amor, cabría hacer la siguiente pregunta: ¿el amor es una metaestructura de dos sujetos? Observemos antes que para $P(\{\emptyset\})$ rige también el axioma de emparejamiento, que afirma que para dos conjuntos cualesquiera existe un conjunto al que ambos pertenecen; lo que ha cambiado, sin embargo, es que ahora existe una relación de transitividad entre los elementos o, lo que es equivalente, ahora hay dos formas distintas de hablar acerca de esos elementos: \emptyset es un conjunto que no presenta nada, mientras $\{\emptyset\}$ es un conjunto que presenta un elemento. Para que el amor sea una metaestructura de Dos, se necesita una forma de hablar adicional, una que describa la existencia de un conjunto con dos elementos: $P(P(\{\emptyset\})) = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} = 3^{52}$. La forma en cuestión es “hay un conjunto con dos elementos”, $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$. Para decir, desde un punto de vista metaestructural, que hay dos sujetos, necesitamos situarnos en una perspectiva o posición de enunciación externa a ellos, necesitamos situarnos en una perspectiva tercera que es la que de hecho dice que esos sujetos forman una unidad. Es importante destacar este punto: no son los sujetos quienes enuncian que son uno, sino que son objeto de enunciación desde una posición ajena. Badiou dirá que el amor nace de una declaración, es decir, del acto de enunciación del encuentro amoroso, pero niega que dicha enunciación se pueda hacer desde semejante posición externa: es el mismo sujeto implicado quien se sitúa en posición de enunciación, pero sin asumir por ello una posición externa. Sin embargo, esto es sencillamente imposible desde un punto de vista estrictamente ontológico.

⁵¹ En el caso del conjunto vacío, la metaestructura describe la siguiente situación: “hay un conjunto que no tiene elementos”. Para el caso del esquema del Dos, la descripción sería algo como: “existen dos elementos o conjuntos, uno de ellos, el primero, carece de elementos, mientras el segundo contiene un elemento, a saber, el conjunto vacío. Estas dos propiedades (no tener elementos y tener un elemento) son suficientes para diferenciar ambos conjuntos. Fuera de esos dos elementos, este conjunto, el Dos, no contiene más elementos”.

⁵² Aquí la descripción agregaría, además de lo dicho en la nota anterior, lo siguiente: “existe un tercer conjunto que tiene como elementos a los dos elementos antes descritos; este conjunto de tres conjuntos no tiene más elementos”.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La crítica a la concepción metaestructural que presenta Badiou sostiene en efecto la tesis según la cual el amor nunca puede presentarse a, o ser elemento de, un tercer punto de vista, el punto de vista del observador en tercera persona. El amor rechaza la propiedad de ordinalidad de los múltiples, según la cual todo múltiple se puede formar a partir de los anteriores, dadas las propiedades ya conocidas de estos. No son las características de los sujetos los que anticipan y preparan su unión. Estas características, enunciadas únicamente por un observador o narrador en tercera persona, son las características propias de la pareja, es decir, de la unidad que los sujetos forman. Lo que la tercera posición enuncia, lo que ella representa del amor es su forma externa, los datos observables de la pareja. El problema entonces con la visión metaestructural radica en que su misma perspectiva de observación y de enunciación, a la que por lo demás no puede renunciar, tergiversa y reduce el amor a la figura de la conyugalidad.

Para comprender mejor el punto que quiere sentar Badiou, conviene volver sobre el problema de la relación entre pertenencia e inclusión, a saber: existe una distancia o brecha insalvable entre \in y \subset que hace que la inclusión esté siempre en exceso respecto de la pertenencia. Si proyectamos este exceso sobre la concepción metaestructural del amor, puede advertirse la separación que media entre el punto de vista metaestructural y el amor mismo. Esta distancia es señal de que la metaestructura que se elabora desde la perspectiva de la tercera persona es una externalidad; actúa como un manto aparente que encubre su objeto. Lo problemático de esta distancia es que no puede reducirse a cero, es imposible acceder desde el punto de vista del observador externo a la cosa misma, de tal modo que para la metaestructura el amor asume el estatuto kantiano de Cosa-en-sí. Como en el giro copernicano que realiza Kant (2006), la metaestructura solo se refiere en realidad al *fenómeno* del amor y deja la cosa misma como no

conocida “a pesar de ser real por sí misma” (2006, p.22, BXX)⁵³. La crítica de Badiou es por tanto una crítica kantiana, pues rechaza la equivalencia entre el amor y su manifestación fenoménica mataestructural, es decir, su representación simbólico-imaginaria:

Hay que distinguir cuidadosamente al amor de la pareja. La pareja es lo que, del amor, es visible por un tercero. Es pues el dos contado a partir de una situación donde hay el tres. Pero el tercero en cuestión, sea cual fuere, no encarna una posición en disyunción, una tercera posición. El dos que él cuenta es pues un dos indiferente, un dos absolutamente *exterior* al Dos de la disyunción. La apariencia fenoménica de la pareja, sometida a una ley exterior de cuenta, no dice nada sobre el amor. La pareja nombra no el amor sino el estado (y aun el Estado) del amor. No es la presentación amorosa, sino la representación (Badiou, 2012a, p.249).

⁵³ En su fenomenología objetiva o sin sujeto, Badiou se ocupa del estatuto fenoménico de la pareja, de su aparecer objetivo, es decir, sin la presencia de la tercera persona. Gracias a ello Badiou cambia su evaluación de la relación entre amor y pareja por una en la cual la pareja emerge como el ser-ahí o aparecer del amor. El complemento lógico viene así a enriquecer el análisis a través de una descripción fenomenológica en la cual amor (orden del ser) y pareja (orden del aparecer) forman una continuidad. En este sentido, dicha lógica puede interpretarse como una herramienta conceptual para redescubrir, al menos en términos lógicos, cualquier pasaje histórico o literario de la pareja. Sin embargo, lo que puede anotarse El núcleo del concepto local de mundo es la noción de objeto. Este concepto remite primero al de fenómeno, que es el grado de identidad trascendental entre dos o más entes. En segundo lugar, también remite a la noción de existencia, función que mide la intensidad de aparición de un ente respecto de sí mismo (Badiou, 2008a, p.238). La función de existencia de un ente respecto del mundo en el que aparece. La existencia para nosotros es básicamente una función mediadora entre el ser en tanto ser y lo uno como resultado trascendental del aparecer; Badiou la llama el “punto de almohadillado [*point de capiton*] del aparecer en el ser” (Badiou, 2008a, p.247), es decir, el componente mínimo de todo ente o “átomo de aparecer”. Estas son las coordenadas en las que Badiou reescribe su materialismo como decisión metaontológica: todo aquello que se cuente por uno en el orden del aparecer debe haber sido contado por uno en el orden del ser múltiple. De esta manera, Badiou pasa a definir la noción de objeto como la “pareja formada por un múltiple y una indexación trascendental de ese múltiple, bajo la condición de que todos los átomos de aparecer cuyo referencial es el múltiple considerado sean átomos reales del múltiple referencial” (Badiou, 2008a, p.249). La pareja es un objeto de esta índole: es un ente – Badiou más tarde hablará de cuerpo – compuesto de átomos lógicos de aparecer (las dos posiciones) y una indexación trascendental; es tanto una construcción ontológica como lógica que no se reduce al esquema del Dos. La pareja es, “si se descarga a esta palabra de toda connotación legal”, un cuerpo formado por dos posiciones sexuales diferentes y en disyunción total: “El sujeto reactivo trabaja, desde el interior de los posibles de la existencia encantada, para su legalización abstracta, para su reducción a la rutina, para su sumisión a garantías y a contratos. Tendencialmente, reabsorbe el presente puro del amor en el presente mutilado de la familia. El nombre más común de este sujeto, por el cual la pareja de la potencia infinita del Dos deviene familiarista, es *conyugalidad*. (Badiou, 2008a, 93).

Una metaestructura o estado de una situación representa o describe una estructura al adscribirle, en el lenguaje, denominaciones substantivas, propiedades o relaciones a sus elementos; esto es lo que significa a un nivel conjuntista la cuenta de subconjuntos o partes de la estructura. Por este motivo Badiou afirma que, si el amor tiene su origen en un acontecimiento, entonces no es algo que pueda ser conocido mediante los recursos discursivos del saber existente (1999a, p.21). La pareja, entendida como un tipo de institución social, jurídica o religiosa (o todas reunidas) cuyas formas histórico-culturales han cambiado a lo largo de la historia de occidente (Ackerman, 2000; Coontz, 2006; Giddens, 2004; Courtin, et. al., 2004; Bologne, 2017) representa para Badiou un *saber* que, si bien puede resultar de utilidad para algunos propósitos – como en una sociología comparada de las relaciones amorosas –, su relevancia disminuye cuando se trata de pensar el amor y proponer un concepto original del mismo. Más aún, hay una evidente diferencia entre este tipo de saber y el abordaje filosófico: el saber se acerca al amor desde la perspectiva del objeto y elabora su representación, la historia de la pareja o las dinámicas de las relaciones en el mundo de la tecnocultura. Pero, este punto de vista exterior no solo lo comparte el saber en cuanto conocimiento historiográfico; también es propio de la opinión que se hace de la relación amorosa cualquiera que no esté involucrado en ella, cualquiera que no sea uno de los enamorados. La tesis radical de Badiou es que, sea lo que sea el amor, no puede constituir “el objeto de una experiencia o de un saber directo” (2012a, p.245). Al punto de vista externo, de tercera persona o a este saber Badiou lo llama, no el Dos del amor, sino su Tres (*le Trois*):

La inteligencia que el amor libra es que el Dos como tal, pensado como proceso, no está ni pegado al Uno que opaca la distancia, ni despartado de él al punto que se pueda contar, como término,

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

el intervalo que separa los componentes. Ni es el Dos que cuenta por Uno el Dos, ni es el Dos contado como Uno por el tres (Badiou, 2008b, p.37).

Desde el estricto punto de vista ontológico, solo hay una forma de hacer que un conjunto de dos elementos sea contado como un solo conjunto, a saber, que ese conjunto de dos sea a la vez subconjunto de otro conjunto, como en $P(P(\{\emptyset\}))$. Nos encontramos, en consecuencia, es una suerte de aporía: en la concepción fusional el amor es entregado y disuelto en el Uno trascendente; en la concepción metaestructural, por el contrario, el amor es inscrito en una unidad por una mirada ajena, una mirada que encierra al amor en las modalidades de la vida en pareja. En cualquiera de los dos casos, el amor, en cuanto Dos, es reconducido a lo Uno o a la unidad.

Para evitar estos dos caminos, Badiou parte del dato ontológico que proporciona el esquema del Dos: $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ – o (a, b) , dato que expone dos ubicaciones o posiciones diferentes (Halmos, 1973, p.35); a esto es a lo que propiamente habría que llamar *diferencia ontológica*. Con ayuda de esta evidencia, y siguiendo la tesis de la diferencia sexual de Lacan, Badiou llamará a estas dos posiciones o lugares, en los que se sitúan los elementos a y b , posición “hombre” y posición “mujer” – o a la inversa, pues lo importante no es la posición como tal, sino su diferencia simbólica –. Parece entonces que al problema que enunciaba Badiou en la sección anterior – a saber, ¿cómo puede un Dos no ser resultado de una división de lo Uno ni un uno + uno? – se agrega ahora la pregunta: ¿de qué manera se puede lograr que ese Dos no sea un subconjunto del Tres? Para salir de semejante atolladero, Badiou va a proponer adoptar lo que consideramos un punto de vista *inmanente* (1990, p.76), esto es, intentará encontrar una manera de generar ese Dos desde sí mismo, a través de un acto de autopoiesis o de autorreferencialidad. Esta inmanencia la constituye su teoría del acontecimiento, el sujeto y la verdad. Para desarrollar dicha inmanencia, Badiou

conserva la diferencia ontológica de las posiciones, aunque modifica drásticamente las coordenadas hermenéuticas de su interpretación, pues esa diferencia ontológica va a ser reconducida a la inexistencia de la relación sexual, a la tesis lacaniana de la disyunción entre los sexos. A continuación, pasamos a analizar la lectura que Badiou hace de la fórmula lacaniana; advertimos que no nos interesa evaluar si, y hasta qué punto, esta lectura es “correcta”, si hace justicia a “lo que realmente dijo Lacan”. Tan solo nos convoca el empleo que Badiou hace de la tesis lacaniana para interpretar la diferencia ontológica de las posiciones estructurales como diferencia sexual y, de esta forma, proseguir al análisis de la inmanencia o autorreferencialidad del Dos del amor. En tal sentido, el “no hay relación sexual” es el elemento mediador entre la teoría del ser-en-tanto-ser y la teoría del acontecimiento.

2.6. Sobre la no-relación sexual

En una oración que tiene un tono de sentencia, Badiou expresa: “Lacan se instituye como educador de todo filósofo por venir. Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan” (2012a, p.187). Analizar este rebasamiento de lo que Badiou llama la antifilosofía de Lacan constituye en sí mismo una investigación independiente, pues se trata ni más ni menos que de fijar el alcance y los límites de la influencia de Lacan sobre Badiou, evaluación que depende de criterios variables (Barlett y Clemens, 2010; 2012), y de fijar con exactitud las coordenadas interpretativas desde las que el último lee al primero, un asunto aún más complejo porque la enseñanza de Lacan, sea o no una enseñanza antifilosófica (Badiou, 2010; Cosentino, 2016; Cavallazzi, 2019; Gámez, 2018), se resiste a acomodarse a las exigencias de un “discurso universitario” (Lacan, 2008, pp.41-56). Evidencia de esto último son las lecturas tan opuestas que hacen de estos dos autores Farrán (2014) y Groisman

(2019). Mientras el primero es capaz de ver la continuidad entre los proyectos teóricos y conceptuales de ambos pensadores, el segundo se resiste a declinar un discurso diseñado para la praxis en la nuda teoría metafísica.

Por esta razón, nos limitamos a seguir al mismo Badiou en su abordaje de la obra lacaniana, abordaje que es estrictamente filosófico. Se trata, si cabe expresarlo así, de una auténtica labor de apropiación teórica del psicoanálisis, no de un amor de transferencia basado en el ejercicio libre de una palabra plena (Badiou, 2008b; 2012a; 2012c; 2013a; 2011a; 2008b). Este sesgo teórico es el que marca la pauta del análisis de la relación entre filosofía y antifilosofía (Cosentino, 2016; Bosteels, 2008; Tho, 2015), así como el empleo de diversas tesis o conceptos lacanianos, entre ellos, como hemos visto, la noción de lo Real (Badiou, 2000a; Farrán, 2014; Barker, 2002; Bell, 2011), la reelaboración de la teoría del sujeto, la distinción entre saber y verdad (Barlett & Clemens, 2010), la estimación del psicoanálisis como pensamiento o condición de la filosofía (Badiou, 1990; 2004) o la misma interpretación del “descubrimiento” psicoanalítico de la inexistencia de la relación sexual (Badiou, 2009c; 2012a; 2015a; 2008a). Nuestro proceder es similar al de diversos interpretes que a la hora de analizar el pensamiento político de Badiou no rechazan de tajo la utilidad hermenéutica de un Lacan de izquierdas (Farrán, 2014; Stavrakakis, 2010)⁵⁴. En nuestro caso, sin embargo, no es la política el elemento mediador que permite unir a Badiou con Lacan, sino la misma ontología, ciencia de lo Real.

⁵⁴ En otras coordenadas interpretativas como las de Marchart (2009) Badiou es inscrito dentro del heideggerianismo de izquierda o postfundacionalismo, mientras Palti (2005) lo sitúa dentro del marxismo postestructuralista y Keucheyan en la nueva izquierda (2013).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

A lo anterior hay que agregar dos observaciones adicionales: en primer lugar, el interés de Badiou recae por completo en la lógica lacaniana de la diferencia sexual y su componente central, la no-relación sexual (Badiou, 1990, p.54; 2011a, p.96). Sin embargo, la tesis lacaniana demanda para él pensar la cuestión de cómo puede vincularse con su concepción del amor como procedimiento de verdad, no analizar la génesis de la misma. Esto significa que su lectura del “no hay relación sexual” corre el riesgo de diferir de la propia elaboración que efectuó Lacan de esta fórmula, algo que no sorprende ni es de lamentar si tenemos en cuenta la diversidad de lecturas de este enunciado que expone Rovira en su trabajo *Sexuación y formalización. Diversas lecturas de las fórmulas de la sexuación lacanianas* (2018). De hecho, Allouch en *El amor Lacan* ya se ha encargado de expresar sus reservas sobre dicha interpretación (2011, p.311). En segundo lugar, hay que subrayar que Badiou no parece estar interesado en la concepción lacaniana del amor, incluso si tenemos en cuenta sus frecuentes, pero generales alusiones a lo que considera una concepción ambigua del amor en Lacan (2012a, p.244; 2012b, p.26). Este juicio, a la luz de la diversidad de posturas que sostuvo Lacan sobre el amor a lo largo de sus seminarios, es incluso conservador (Allouch, 2011).

Badiou incorpora la diferencia sexual a su metaontología como un axioma más. Podríamos decir que el (así llamado por Lacan) descubrimiento de la no-relación es un auténtico punto de inflexión para la filosofía en su intento de repensar el amor, el establecimiento de una condición para poder reinventar una nueva concepción del amor. Pero la incorporación de la diferencia está sujeta, como hemos dicho, al requisito de coherencia con los demás axiomas metaontológicos. La diferencia sexual afirma la existencia de dos posiciones sexuadas distintas. Lo que desde un principio Badiou acuerda con Lacan es la negativa a asumir las posiciones “hombre” y “mujer”

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

como la expresión de una diferencia de tipo biológico, sociológico o cultural. Para Badiou, esto quiere decir que estas dos posiciones y su diferencia tienen una significación ontológica, son hechos de estructura en términos psicoanalíticos. Si se habla de dos posiciones o lugares es porque, en términos relacionales, ambas adquieren su identidad en función de la diferencia, de la distancia que las separa, distancia que señala el vacío de una disyunción: $A \cap B = \emptyset$. Lo que podemos leer aquí es una manera filosófica de asumir la diferencia sexual, de desplazarla desde su lugar natural, el discurso analítico-clínico, hacia un marco en principio ontológico; este desplazamiento es posible en la medida en que la tesis lacaniana es resultado a su vez de una formalización matemática (Lacan, 1992, p.112).

La tesis del no hay relación sexual, asumida en clave metaontológica, postula que la sexualidad constituye un ámbito de la inconsistencia, representa el vacío que impide el encuentro entre los sexos, pues es la referencia a la que alude el nombre propio del vacío en la expresión $A \cap B = \emptyset$. Como se expuso en la sección 2.2, dicha inconsistencia ejemplifica lo Real pre-simbólico, dominio de la estructura y, por ende, lo que escapa al sentido (Badiou, 2008b, p.26; 2009b, p.106). En la lectura de Badiou, el sujeto del psicoanálisis, determinado por el objeto causa de su deseo (Badiou, 1990, p.63; 2009c, p.15), es un sujeto situado en el dominio de dicha multiplicidad inconsistente, razón por la cual “el lugar donde el psicoanálisis localiza el vacío es el Sujeto, *su* sujeto, tal como es desvanecido en la separación de los significantes donde procede la metonimia de su ser” (Badiou, 2012a, p.264)⁵⁵. La diferencia con la filosofía de Badiou radica en que el sujeto

⁵⁵ A pesar de la diferencia en los puntos de localización del vacío, Badiou insiste en fijar un punto donde filosofía y psicoanálisis devienen “composibles”, a saber: en el matema, es decir, en la literalidad vacía de la escritura matemática. Badiou afirma: “Filosofía y psicoanálisis tienen como borde común dos procedimientos que son exteriores, el uno y el otro, a una y a otro: la matemática, por una parte, y el amor, por la otra. El nudo de tales componentes de su borde externo es la localización del vacío en el nexos, o la relación, que se supondría que “sostienen

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

que adviene con el acontecimiento se sitúa en un lugar posterior a este vacío: aunque suturado a él, su evidencia, como veremos en el capítulo 3, sección 3.4, no es este vacío sino la producción de un procedimiento de verdad.

Tal como exponen Rovira (2018) y Le Gaufey (2014), aunque la tesis del “no hay relación sexual” hace su entrada en el *Seminario 16. De un Otro al Otro*, su génesis y desarrollo hay que remontarlos a los primeros años de la enseñanza de Lacan. Para Rovira en particular, la génesis de las fórmulas de la sexuación representa un hilo conductor adecuado para aproximarse a dicha tesis. Recordemos entonces las fórmulas tal y como se encuentran consignadas en la clase del 13 de marzo del *Seminario 20. Aún* (Lacan, 1992, p.95):

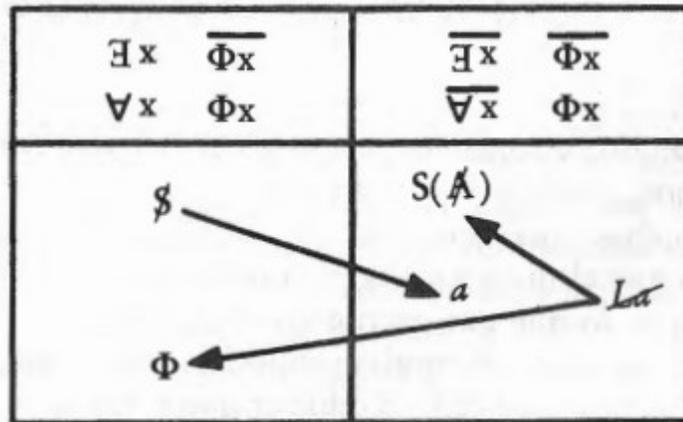


Figura 4

Las fórmulas reúnen, en un solo esquema, elementos teóricos provenientes de muy diversos momentos en los seminarios de Lacan: el sujeto barrado, el falo y la función fálica, el objeto a , el

conjuntamente” la Idea y la cosa, o el ser y el saber del ser. El amor efectúa el vacío del nexo, puesto que no hay relación sexual. La matemática lo efectúa puesto que lo agota en la pura literalización” (Badiou, 2012a, p.271).

significante de la falta y la tachadura de la mujer. Lo que nos interesa ahora sin embargo es el sentido de la sexualidad que se juega en la diferencia sexual, tal y como queda expresada en las fórmulas de la sexuación. La diferencia sexual vuelve así sobre el descubrimiento freudiano de que la sexualidad humana, al nivel de las pulsiones de objeto parcial, no registra ninguna distinción entre lo masculino y lo femenino, entre hombre y mujer, pues la pulsión tiene como meta su propia satisfacción, con indiferencia de los objetos que la satisfagan⁵⁶. Para Freud, la diferencia sexual sobreviene con la aparición del órgano fálico en el mecanismo del complejo de Edipo. El sujeto, por tanto, asume o es situado en una posición sexual como resultado de su paso por el complejo de castración, posición que se define por la contraposición entre dos alternativas: tener o no tener el falo. Sin embargo, ya en el *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Lacan adscribe al falo una función puramente simbólica, al definirlo como el significante en general del significado (2007, p.248) con lo cual el falo pasa a representar la estructura misma del significante, el efecto de la falta. Por eso, ambas posiciones sexuadas, en su relación con el falo, establecen fundamentalmente un vínculo con esta falta, lo que lleva la diferencia sexual desde el orden imaginario del tener o no el órgano, al orden simbólico (Evans, 2007, p.72). Como explica Gault (2017), el sujeto, más allá de la experiencia imaginaria del tener o no tener, se enfrenta a la diferencia sexual como a un problema, un interrogante por el significado de qué es ser hombre o mujer. Para responder a la falta imaginaria la cultura ofrece una gran variedad de identificaciones simbólicas, aunque la existencia de estas es evidencia de la ausencia de una identidad al nivel del sexo:

⁵⁶ Ese ámbito pulsional constituye para nosotros, en la medida en que se orienta por una diversidad de objetos parciales, el dominio inconsistente de la sexualidad, aquello que evidencia igualmente que la sexualidad es un ámbito ontológico del ser-en-tanto-ser.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Si tal identidad existiera, se impondría por sí misma y no habría preguntas por el ser mujer o ser hombre. Hay pues una falta en el nivel simbólico a la hora de aislar un significante que diga con certeza lo que es una mujer o lo que es un hombre (Gault, 2017, p.361).

La ausencia en el orden simbólico de un significante de la diferencia sexual, de un significante que le permita al sujeto responder a la cuestión histórica “¿soy hombre o soy mujer?”, o qué significa ser uno u otra, da cuenta del vacío en el que se instala el sujeto, y que el falo, en tanto significante que designa los efectos de la significación, consigue desplazar en un movimiento metonímico. El falo expresa entonces, en el seno del Edipo, una asimetría entre las posiciones sexuadas, por cuanto es el único significante sexual o el único significante de la sexuación, asimetría que conduce, como expone Lacan en los tres tiempos lógicos del Edipo, a diferentes resultados tanto para el hombre como para la mujer (Lacan, 2007).

Las fórmulas de la sexuación, escritas en la parte superior de la Figura 4, intentan formalizar la diferencia sexual con ayuda de la lógica simbólica. El lado hombre es el lado izquierdo, y afirma que existe al menos una x no castrada (a saber, el Nombre del padre), pero también afirma que todo x lo está; en el lado derecho, el lado de la mujer, se lee que no existe un x que no esté castrado, pero también que no todo x lo está. Esta evidente contradicción expresa en realidad una lógica de la exclusión y la inclusión en torno a la función fálica, Φx (Evans, 2007, p.73). En la parte inferior de la Figura 4 se organiza el esquema o matema de la falla de la relación sexual, su inexistencia como tal. En el lado izquierdo inferior encontramos al sujeto masculino y el falo, sin embargo, el sujeto, mediante el vector que aparece dibujado, apunta hacia el objeto a , situado del lado de la mujer. Este objeto a constituye aquel objeto que ocupa el lugar vacío de la falta que designa el falo como significante de la significación; es el objeto causa del deseo, un

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

objeto que se distingue del objeto del deseo. Para Zupančič, por ejemplo, si la sexualidad humana es en efecto constitutivamente antinatural y desviada, lo es en función del objeto *a* (2013, p.21); similar postura esgrime Rovira, para quien:

La sexualidad infantil, perversa-polimorfa, depende de la estructura de la pulsión parcial y es inseparable de la misma, quedando planteado el carácter antinatural de la sexualidad humana, que no es efecto de lo biológico o de lo cultural, sino que responde a una característica estructural, a una falla central de la sexualidad misma (2018, p.67).

En efecto, el objeto *a* es un “objeto parcial, que se perfila como resistente a caer bajo la unidad, bajo la unificación, resistente a los espejos, porque no se modela sobre la imagen, resistente a someterse al concepto, por ello irrepresentable” (Rovira, 2018, p.48). En este sentido, la diferencia sexual, tal como la organizan los tiempos lógicos del Edipo, enfrenta a cada sujeto con un objeto que expresa la falla de lo simbólico, un objeto que refleja la ausencia de objeto preestablecido (y por tanto normativo o natural) para cada posición sexual (Santos, 2009, p.54). Pero también puede afirmarse, como lo hacen los mismos Rovira (2018, p.39) y Santos (2009, p.68), que el objeto *a* es el objeto por siempre perdido para cada posición o, más aún, un objeto que nunca se tuvo realmente (Rovira, 2018, p.63). Tras este objeto corre cada uno, sin importar si se está en la posición hombre o mujer o, como parece denotarlo la Figura 4, sin importar que el hombre lo busque del lado femenino. Aunque Badiou pocas veces hace alusión al objeto *a*, se lo puede advertir indirectamente en la caracterización del deseo que hace en el siguiente pasaje:

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Por lo tanto, sexualmente, lo que existe es el desorden. Tómenlo en sentido estricto: no hay orden, o si lo prefieren, el deseo es el desorden. Esto es lo que creo que quiere decir, muy simplificadaamente, la frase *no hay relación sexual*: el deseo es el desorden (2000b, p.109).

Por tanto, se podría decir hasta este punto que, en las fórmulas de la sexuación, la función fálica diferencia y distribuye las posiciones sexuadas (Le Gaufey, 2007, p.82), de tal manera que la diferencia sexual enfrenta a cada sujeto con su propio deseo, el deseo del Otro (Lacan, 2007, p.248). La diferencia sexual hace del sujeto, que está atravesado de punta a punta por el deseo del Otro, un “efecto de los cortes significantes de su sexualidad, cortes que lo organizan en una posición de deseante como *hombre* o como *mujer*” (Sánchez, 2005, p.125). El orden simbólico se impone sobre el desorden pulsional y lo divide, aunque siempre de forma parcial, y para plantear la identificación sexual más como una interrogación que como un lugar de llegada. Como observa Santos, “la pulsión busca su objeto y encuentra el significante, con todos sus sesgos, sus trampas, su multiplicidad” (2009, p.88).

Por otra parte, en el seminario *Aún*, Lacan dirá que el goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo del amor (1992, p.12). Con este concepto de goce, aclara Gault, Lacan introduce por primera vez un tipo diferente de satisfacción, ligada a lo real y en función de la cual el falo se descarga de su función significante para asumir la función de goce fálico (2017, p.369). Pero, junto a este goce fálico, existe un goce adicional, más allá de lo simbólico y por tanto más allá del falo. Hay pues una diferencia en las formas de gozar, una diferencia de los goces para cada posición sexuada (Santos, 2009, p.73; Gonzáles Taboas, 2020, p.68) o, como escribe Le Gaufey, una diferencia frente a los *modos* de goce en relación con el falo (2007, p.34). En consecuencia, el corte que el Otro, A, traza sobre el campo de la sexualidad del sujeto es

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

complementado, en el caso de la posición masculina, con un goce que lo encierra y aísla en su propia satisfacción fálica, un goce que “no se refiere al Otro en tanto tal” (Gault, 2017, p.370). Este es el sentido de la tesis de Lacan que acabamos de citar, pues el goce o el usufructo del cuerpo del otro no es signo de que la relación sexual haga Uno, razón por la cual Lacan dirá que no existe esta relación y que en su lugar el amor es lo que *suple* la ausencia de la relación (1992, p.59).

En la Figura 4, aunque, como decíamos anteriormente, el objeto *a* se localice para el hombre en el campo de la mujer, esta es para la posición masculina el semblante de ese objeto con el que, en tanto real, se relaciona. Tenemos aquí la estructura del fantasma de la posición masculina, ($\$ \diamond a$), el eterno rodeo del hombre sobre ese objeto *a* que encuentra en la mujer, ejemplificado por el mito del Don Juan. Aunque se encuentra en ella, la mujer no es el objeto causa de su deseo, razón por la cual, “en el juego amoroso este rodeo se manifiesta como un encuentro, pero este encuentro, verdaderamente, es con los ‘símilis’ – si puedo decir – del objeto causa del deseo en el objeto de amor en lo real que el imaginario toma por objeto real” (Sánchez, 2006, p.127).

Arribamos aquí a un primer escenario que da cuenta, desde el lado masculino, de la inexistencia de la relación sexual, el fallo de la misma. La posición hombre es aquella de la que no se sale, aquella en la cual el sujeto no tiene más alternativa que el imperativo del goce fálico. ¿Cómo interpretar esta idea de que el amor suple la ausencia de la relación sexual? Para Zupančič, Lacan esboza con esta idea una concepción *pesimista* frente al amor, pues, “más allá de la suspensión (temporal) de la no-relación, el encuentro amoroso no posee los medios para sostener

esta suspensión en su contingencia, por lo que intenta forzar su necesidad” (Zupančič, 2017, p.134)⁵⁷.

Podemos afirmar, con Le Gaufey (2007), que en el goce cada sujeto se relaciona con el objeto perdido de su deseo y que, en consecuencia, existe en realidad un hiato o hiancia entre ambas posiciones, una distancia o brecha que impide que las dos posiciones hagan o devengan Uno. La relación sexual, entendida como mera práctica material e imaginaria con algún partenaire, es lo que recubre esta brecha. Paradójicamente, es el centro de la sexualidad, la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo, lo que hace fallar la relación sexual. Por esta razón, para Lacan el goce sexual, en la medida en que es sostenido en su insatisfacción por el objeto *a*, “está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*” (Lacan, 1992, p.14)⁵⁸.

Rovira describe este punto de una manera muy atinada; señala que el *acto* propiamente sexual del sujeto (del inconsciente) consiste en un desplazamiento metonímico, un “acto como movimiento psíquico, realizado por el sujeto hablante, que no se refiere a una acción motora sino

⁵⁷ La hipótesis central de Zupančič en *What is sex?* consiste en considerar la sexualidad, y junto a ella, la no relación sexual, como dimensión de lo Real (2017, p.18). La interpretación de Zupančič considera este Real, en tanto efecto del registro simbólico, como el *impasse* del ser en tanto ser, y no como el ser en su dimensión sustractiva o pre-simbólica como lo hace Badiou. En la interpretación de Zupančič el ser no puede estar en exceso respecto del orden discursivo o simbólico, razón por la cual este exceso o multiplicidad sin uno que es el ser no es un equivalente de lo Real, sino su síntoma (2017, p.131). Zupančič entiende que el ser en Lacan si bien es discursivo, lo discursivo mismo es incompleto. Esta “negatividad” o “imposibilidad” que caracteriza al ser de Lacan está ausente en la teoría del ser de Badiou de acuerdo con Zupančič, pues este se define sencillamente como un exceso respecto de sí mismo. Por eso, dice, el vacío de Badiou solo apunta a una “desubstancialización” del ser, una multiplicidad como exceso positivo. En cambio, según Zupančič, lo Real de Lacan existe es como el “punto muerto” del ser, el punto donde este tiene su falla. El ser de Badiou es, en la lectura de Zupančič, un resultado de la negatividad del ser de Lacan (Zupančič, 2017, p.132). De allí que afirme que “para Badiou, el ser puro es inconsistente, pero está completamente allí, por así decirlo” (2017, p.133).

⁵⁸ Esto es lo que Lacan llama el *impasse* del goce sexual: “El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal” (Lacan, 1992, p.17).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

a la presencia del significante y del lenguaje” (2018, p.59). Para cada sujeto solo tendría *ser* su propia relación autoerótica con un objeto faltante, el desplazamiento metonímico en la cadena significante producto de la presencia de una posición vacía, la del significante de la diferencia sexual. En el sexo, el otro es el objeto de mi deseo, uno más en la serie de aquellos con los que se intenta llenar una falta. En la clase del 16 de enero de 1973 Lacan sentencia: “el amor, si es verdad que está relacionado con el Uno, nunca saca a nadie de sí mismo” (1992, p.61).

¿Pero, en qué es diferente entonces la posición mujer si para ella también aplica esta descripción como ser hablante? Para marcar esa diferencia es que justamente Lacan destina la introducción de ese otro goce, que excede el goce fálico y que es el goce femenino. En el lado derecho de la Figura 4, la mujer representa un segundo modo de hacer fallar la relación sexual (Lacan, 1992, p.72), tanto más cuanto que “no hay ningún significante de la mujer que corresponda simétricamente al modo en que se simboliza el sexo masculino” (Evans, 2007, p.166). No lo hay, pero tampoco hace falta. En el matema de la no relación sexual de la Figura 4, la mujer se representa por la expresión “La” que está tachada, lo que significa que La mujer, o mejor la Mujer, no existe. Una vez más encontramos la lógica de una excepción: no existe un sujeto que no esté marcado por la castración, por el falo simbólico, de modo tal que el goce de este sujeto también se dirige a él. Esto se grafica mediante el vector que sale de ese “La” tachado hacia Φ . Si nos fijamos bien, a diferencia del hombre, que se relaciona de modo exclusivo con el goce fálico, en el caso de la mujer existe un segundo vector, que apunta hacia $S(A)$, es decir, hacia el significante que justamente falta en el “tesoro de los significantes” o, para ser más exacto, hacia lo real del sexo. En efecto, aunque $S(A)$ indica en un primer momento de la enseñanza de Lacan la inexistencia del gran Otro o su incompletud (el Otro al que falta un significante, como en el grafo del deseo), aquí

no designa “otra cosa que el goce de la mujer” (Lacan, 1992, p.101). En el análisis de Sánchez, $S(A)$, hace referencia, para el caso de la posición mujer, a una *tensión* o diferencia con respecto a la función fálica (Sánchez, 2006, p.131). Esta tensión es lo que, a juicio de Sánchez, permite comprender que la posición mujer, en tanto posición sexuada, no está atravesada por una función propia que la defina, razón por la cual el universal “La mujer” no existe, no puede escribirse o es no-toda.

Copjec, en *El sexo y la eutanasia de la razón* (2006, p.39) formula en función de estos dos tipos de goce una asimetría entre las posiciones sexuadas, una asimetría que ya no gira alrededor del falo. Mientras el goce masculino se vincula por completo al goce fálico, el goce femenino, o de la posición mujer, apunta no solo al goce fálico, sino a algo más, razón por la cual se afirma que su goce es diferente. De acuerdo con Copjec, este goce es “ilocalizable en la experiencia” y de aquí que “no pueda decirse que exista en el orden simbólico” (2006, p.49). Sánchez, al advertir la ubicación del objeto a del lado femenino, afirma que la posición mujer se encuentra no sólo en la situación de ser el semblante del objeto a , sino en la de tener una relación con el objeto a , lo que hace que esta ambivalencia sea la fuente primaria de ese otro goce que la caracteriza:

En esa doble tensión podemos entrever las dificultades que tendría una mujer con respecto a su fantasma, pues éste parece estar en sufrimiento, o por qué no decir, en zozobra. Por una parte, no tiene un estatuto propiamente femenino, ya que su a también –por la estructura del deseo– aparece ligado al objeto primordial (la madre) que se instala antes de la fase fálica y que, como vimos, se sustituye por el Falo y lo que da a este a su estatuto de objeto perdido. Por otra parte, los cambios que anotamos y que la llevaron a “La” [tachada] la privan, de alguna manera, de encontrar aprobación oficial para su a y en consecuencia para su fantasma. Siendo la aprobación oficial en ella la de a de él. ¿Qué sucede entonces

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

con su a, con su fantasma en su posición femenina? La respuesta no es evidente. Salvo lo que anota Lacan, en varios momentos de su enseñanza, sobre la dificultad propia de las mujeres de discernir el objeto que causa su deseo de ella, la tendencia a interrogarse qué quiere un otro, el Otro, de ella (Sánchez, 2006, p.132).

Como indica Le Gaufey, “los dos sexos no comparten el género de tal manera que, en el plano de la extensión, todo lo que no debe ubicarse de un lado tendría que ubicarse del otro y viceversa” (2007, p.47). Extraemos de aquí una correspondencia entre la posición de Lacan y la de Badiou, al menos en lo que respecta a la existencia de un Dos estructural: la no-relación sexual asegura la existencia de dos posiciones que no proceden por la división de lo Uno. Para Lacan se trata de afirmar más de una posición, aunque no dos, pues la posición mujer es “no-toda”. Le Gaufey lo enuncia así: “No hay medio de “acceder” al dos, porque el segundo, la mujer, no logra cerrar su unidad como, aparentemente, sucede con el primero, y por lo tanto la cuenta falla irremediablemente” (Le Gaufey, 2007, p.47-48).

El hombre en tanto todo, es decir, como un universal que puede ser enunciado, indica Lacan, se inscribe por completo dentro de la función fálica; por el contrario, en relación con la parte derecha, “la parte mujer de los seres que hablan”, Lacan afirma:

A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad – aún por determinar – le está permitido, tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, inscribirse en esta parte. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx (Lacan, 1992, p.97).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La negación de La mujer como un universal ($\neg\forall x \Phi x$), el hecho de que un ser hablante se inscriba en el “no toda”, es lo que permite una segunda lectura del “no hay relación sexual”; pues, si el universal femenino está tachado, “se desvanece la posibilidad de escribir una relación entre una entidad que posee un conjunto de valores por recorrer (hombres) y otra que no posee tal “recorrido de valores” fregeano (mujeres)” (Le Gaufey, 2007, p.90). El no-toda de la mujer se puede interpretar entonces en un sentido ontológico: así como no existe el conjunto de todos los conjuntos, tampoco existe el conjunto que las contenga a todas. Como advierte Le Gaufey, afirmar la inexistencia de La mujer, o el que esta sea no-toda, no es afirmar que “la mujer” indique un vacío o una nada, sino afirmar que “aquello que hay no conforma ningún todo” (Le Gaufey, 2007, p.93). Esto último es lo que abre la posibilidad de pensar “La mujer”, con el “La” tachado, como una *excepción*, un conjunto que no termina de formar una “unidad cerrada”. De esta manera, anota Gault, Lacan puede “reintegrar sus derechos a la particularidad de la enunciación femenina, la especificidad del deseo femenino, la especificidad de su goce” (2017, p.369). Sánchez, por su parte, al insistir en la ausencia de una función propiamente femenina, interpreta el “no existe La Mujer” en términos de una excepción: “No hay *la serie de las mujeres*, sino una cantidad de mujeres cuya existencia (...) se cuenta de *una en una*” (2006, p.135). Esta postura coincide con la de Gault (2017, p.364), quien además agrega que cada mujer es presa de la falta del significante del sexo femenino⁵⁹:

⁵⁹ Gault puntualiza que la fórmula “la mujer no existe” expresa la inexistencia de identificaciones que sean realmente femeninas a nivel simbólico; solo hay, en consecuencia, un tipo de identificación, aquella asociada al falo simbólico, al que se enfrentan ambos sexos. En el registro imaginario encontramos las identificaciones de la mujer con la madre, la prostituta, la bruja o la santa (virgen) (Santos, 2009, 41-42). Gracias a la ausencia, en el sujeto femenino, del significante sexual, dicho sujeto puede escapar a ser prisionero del falo simbólico; por eso su goce no está anclado, como en el caso masculino, al goce fálico. Gault le da la razón a Le Gaufey: “a la mujer lacaniana no le falta nada” (2017, p.368).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

“La mujer no existe” quiere decir que una mujer no establece nunca una categoría, es única. Y esto es así porque el significante de la mujer no existe, lo que obliga a cada mujer a reinventarse a sí misma al convertirse en mujer; es por ello que es distinta de cualquier otra y quiere ser tratada como tal (Gault, 2017, p.366).

Debido a la ausencia de ese significante que nombre a La Mujer (Galiussi, 2008, p.38), resulta imposible escribir la relación sexual como relación entre dos términos universales. La interpretación de Le Gaufey de lo que constituye esta excepción es interesante, por cuanto apunta a disolver las visiones imaginarias de lo femenino. Para Le Gaufey, la mujer en cuanto excepción debería asumirse según un límite formal (matemático) que tiende a un infinito, antes que en términos de una oscura esencia de lo femenino (2007, p.132). Como se aprecia en las fórmulas del lado derecho de la Figura 4, si bien la posición mujer está vinculada en cuanto ser hablante con la función fálica (Φ), por otro lado, su goce tiende hacia algo distinto, algo otro, algo fuera del orden simbólico y marcado en cuanto tal por el dominio desconocido de la función de tachadura de A , $S(A)$. La excepción del no-toda refiere a que, en la posición mujer, para quien quiera que se sitúe o caiga en ella, “hay siempre algo en ella que escapa del discurso” (Lacan, 1992, p.44) o, en palabras de Badiou, que escapa al orden de la estructura y la metaestructura. Para Zupančič, si existiera algo como “la relación sexual” ello equivaldría a la existencia de su significante en el Otro, pero dado que no es así, lo que existe es el otro goce (Zupančič, 2017, p.54). Lacan es más explícito en la clase del 20 de febrero de 1973 al afirmar que en cuanto no-toda “la mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica” (1992, p.89).

La inexistencia de la relación sexual se da porque existe más de una posición sexuada, aunque no (completamente) dos, es decir, más de un término con el cual establecer una relación,

pero no dos. En la lectura de Le Gaufey, el “no hay relación sexual” es entonces expresión de que hombre y mujer no son categorías o géneros simétricos; afirmarlos como tal conlleva mantener una larga serie de prejuicios en torno a la diferencia sexual y los criterios de su distribución – como lo son “tenerlo/no tenerlo, castrado/no castrado, activo/pasivo” (Le Gaufey, 2007, p.115; Zupančič, 2017, p.37)⁶⁰.

Pero, si nos fijamos en el análisis de Le Gaufey, la imposibilidad de establecer la relación sexual no sólo obedece a la asimetría entre dos posiciones, una toda ella (masculina) y otra inexistente (La Mujer), o a las formas de los goces de cada una de ellas; también resulta del hecho de que, para Lacan, el sentido del “no hay relación” es exclusivamente formal, es decir ausencia de relación en sentido lógico matemático, como cuando se afirma que un número irracional no es resultado de una relación entre enteros (Le Gaufey, 2014, p.16; 2007, p.185)⁶¹. La relación es en este sentido aquella puesta en común de dos términos por efecto de la cual se produce un tercero. Ese resultado, el significante de la relación sexual, es precisamente lo que falta, lo que hace que, en la relación sexual, “la función del falo no es en ningún caso más que una función tercera” (Lacan, 2008, p.291). En ausencia de relación, lo que hay, indica Le Gaufey, es un hiato, un abismo o distancia incorregible entre los sexos, en la cual se instala precisamente esa función tercera.

⁶⁰ Zupančič se apoya en Lacan para esgrimir una crítica al sexo como género: para ella la visión lacaniana de la diferencia sexual cuestiona la división tradicional de lo masculino y lo femenino como géneros o mundos distintos, aunque coexistentes en un orden cósmico superior puesto que enuncia la diferencia justamente desde una tercera posición. El mito de la existencia de lo femenino como esfera o dominio autónomo dentro del cual se puede reivindicar una identidad es precisamente lo que hace posible y sostiene la exclusión política (Zupančič, 2017, p.36).

⁶¹ Badiou prefiere hablar no de asimetría, sino de antisimetría para establecer la no-relación entre las posiciones sexuales. Para indicar que los sexos no son equivalentes, y que por tanto cada posición compone una singularidad que no puede ceder a la otra posición, Badiou define una relación de orden como una relación reflexiva, transitiva y antisimétrica. Dado que formalmente una relación es una relación de orden, la manera que tiene Badiou de decir que no existe la relación (*rapport*) sexual, es afirmando que no existe entre hombre y mujer una relación (*relation*): “Si nombramos H y M las posiciones genéricas “hombre” y “mujer”, diremos que no hay, en cuanto al sexo, ni $H \leq M$, ni $M \leq H$ ” (2008b, p.30). Esta es otra forma de decir que $H \cap M = \emptyset$.

Esta lectura de Le Gaufey nos permite introducir el cambio de perspectiva que opera Badiou sobre las fórmulas de la sexuación. A diferencia de Lacan, que recurre a conceptos provenientes de la lógica matemática para formalizar la sexuación – formalización expresada en las distintas fórmulas –, con ayuda incluso de una interpretación no clásica de los cuantificadores en el cuadrado lógico (ver Figura 4) como la permitida en la lógica intuicionista (Le Gaufey, 2007, p.47), Badiou apela a un único marco formal: la axiomática conjuntista⁶². Como ya anotamos, Badiou postula la existencia de dos posiciones sexuadas que, en cuanto lugares, reproducen la lógica de la estructura o situación. Sin embargo, para introducir la tesis de la existencia de dos posiciones sexuadas como una tesis *filosófica* sobre el amor, es decir, como una reinterpretación del discurso analítico sobre la diferencia *sexual*, Badiou no va a recurrir a la caracterización que hemos visto que Lacan hace de cada una de esas posiciones, caracterización que finalmente inscribe una diferencia o hiato entre las mismas. Badiou reconoce al discurso analítico la demostración de la no relación sexual y, con ella, la existencia de dos posiciones sexuadas; no obstante, en el terreno de la filosofía, que tiene como una de sus condiciones el amor, es este, “y sólo él, el que nos autoriza a enunciar formalmente la existencia de dos posiciones” (2012a, p.245).

⁶² En tal sentido la formalización de Badiou corresponde a lo que, en términos de *Lógicas de los mundos*, es un mundo clásico; es decir, un mundo cuya gramática es la de la lógica de primer orden más los principios de no contradicción y de tercero excluido. En efecto, afirma Badiou, “el modelo canónico de la lógica clásica es la teoría de conjuntos” (Badiou, 2008, p.585). Lacan usará la lógica intuicionista para redefinir el operador de negación y reescribir el sentido de las fórmulas de la sexuación. Badiou, en cambio, solo se acercará a este abordaje en *Lógicas de los mundos*, aunque igualmente desde una perspectiva todavía matemática: la lógica del aparecer y las construcciones lógicas que ella despliega resultan “homogéneas a la teoría de categorías” (modelo de las lógicas paraconsistentes) y en esa medida el objetivo de Badiou es “absorber” toda la base de la lógica clásica de primer orden dentro del marco más general de la teoría de categorías y su álgebra del trascendental. El mismo Badiou reconoce la orientación no clásica de Lacan cuando afirma su propio marco de lógica trascendental se acerca a “las proximidades de la las famosas fórmulas de la sexuación propuestas por Lacan en los seminarios” (Badiou, 2008, p.585) o cuando indica que la deducción lógica de los sexos “combina la negación y los cuantificadores – universal y particular – para definir la mujer como “no-toda”, y el polo masculino como vector del Todo así mellado” (Badiou, 1990, p.54). Podría decirse entonces que la razón por la cual Badiou no aborda, en la época de *El ser y el acontecimiento*, las fórmulas de la sexuación desde una perspectiva lacaniana, es porque aún no ha encontrado el marco matemático general que le permita ser fiel a la ontología como ciencia del ser.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Por tanto, aunque Badiou considera la no relación sexual una condición para repensar el amor, al mismo tiempo el amor es el que autoriza postular la diferencia sexual. Pero, si la diferencia solo es observable desde el punto de vista del amor, ¿no se convierte este en una tercera posición? Por obvias razones, el amor no puede constituir en consecuencia una metaestructura de enunciación de la diferencia sexual; al mismo tiempo, y más allá de Lacan, el amor es el único lugar desde el que se puede formular la diferencia, la disyunción de los sexos. Decimos que más allá de Lacan porque, como se evidenció, para Lacan, aunque el amor sea recíproco, no saca a nadie de sí mismo, no hace Dos, así como la relación sexual no hace Uno (como tampoco uno + uno). La única salida posible, ante la imposibilidad de registrar el amor en el ámbito de la trascendencia y de la metaestructura, es inscribirlo en la inmanencia de la misma diferencia sexual y considerar que se trata, en contra de Lacan, de un Dos que excede la disyunción sexual, sin caer en un Tres metaestructural. La pregunta es ¿cómo es esto posible? La única forma de hacerlo es romper el marco ontológico desde su mismo interior, sin que esta rasgadura se pague con el precio de una recaída en el ser de lo Uno. A esto apunta la teoría del amor como acontecimiento que abordamos en el capítulo siguiente.

3. El amor: del acontecimiento, el sujeto y la verdad al comunismo de la diferencia

Donde hay una inexistencia, o una falta, solo un exceso puede venir como suplencia

Badiou, “La escena del Dos”, p.27

Lo real no es únicamente lo que puede faltar en su plaza, sino lo que supera

Badiou, *Teoría del sujeto*, p.47

El propósito de este capítulo es mostrar la íntima articulación entre la metaontología del Dos (o teoría del amor de Badiou) y el marco teórico y conceptual subyacente a la segunda parte de *El ser y el acontecimiento*; en especial, evidenciamos de qué manera el amor se anuda a las nociones de acontecimiento, sujeto y verdad. En la primera sección del capítulo explicamos por qué el Dos del amor de Badiou requiere previamente reconocer su naturaleza inmanente, es decir, por qué su comprensión del amor demanda situar ese Dos en un plano no ontológico desde el cual se advierta su estatuto autorreferencial; este es el marco para acceder a una visión del amor como acontecimiento. En la segunda sección, fijamos nuestra atención en dos propiedades formales de lo que Badiou denomina “sitio de acontecimiento” para desde allí abordar la autorreferencialidad de un acontecimiento (una característica que de hecho refleja la esencia misma de esta noción en Badiou) y tratar sus implicaciones conceptuales. Tras ello, en la tercera sección, empleamos las nociones de intervención y fidelidad para dar cuenta de cómo adviene un acontecimiento. El análisis de ambas nociones, cuya función teórica en Badiou es introducir el concepto de sujeto, nos permite mostrar, en la cuarta sección, que el sujeto de Badiou debe elucidarse a partir del contexto más amplio que representa su teoría de la verdad en *El ser y el acontecimiento*. En este

contexto planteamos la relevancia que tiene la dialéctica entre verdad y saber para situar dos maneras fundamentalmente diferentes de comprender el amor: la orientación constructivista y la orientación genérica. Esta última concentra la verdadera teoría del amor de Badiou, razón por la cual nos ocupamos del concepto de lo genérico y de sus implicaciones sobre el amor en la quinta sección. En la sexta y última sección abordamos, desde una perspectiva más descentrada, algunos de los ajustes más relevantes que Badiou ha introducido en su teoría del amor; lo hacemos a través de la idea de comunismo mínimo, para resaltar concretamente el papel que juega una consideración más amplia de la noción de diferencia.

3.1. Amor: teoría del acontecimiento

Antes de empezar nuestro análisis, conviene recordar el problema formal al que se enfrenta la teoría del amor de Badiou, problema que puede enunciarse así: si el amor involucra un Dos instalado sobre el terreno de la inexistencia de la relación sexual, ¿cómo puede semejante Dos no ser resultado de una división originaria de lo Uno (concepción fusional, idealista o trascendente), ni de una suma de dos individuos, uno + uno (concepción escéptica o materialista), pero tampoco el resultado de una cuenta por uno desde una posición Tercera (concepción institucional, “familiarista” o metaestructural)? En otras palabras, si una auténtica relación amorosa tiene como punto de partida el reconocimiento de la diferencia, ella no puede suponer que el otro es un destino, un medio pragmático para algún fin egoísta o la garantía de alguna forma de institucionalidad conyugal. Al final del capítulo previo llegamos a la conclusión de que la única salida a este problema consiste en idear una forma o mecanismo de producción de tipo *inmanente* de ese Dos, esto es, un Dos que se genere de manera autopoietica, en un gesto de autorreferencialidad. El lío

es que esto es imposible en el marco ontológico que dispone la primera parte de *El ser y el acontecimiento*.

Ahora bien, para elucidar dicha forma productiva del amor, es decir, su inmanencia, necesitamos advertir que ello requiere que Badiou amplíe en consecuencia el marco de la ontología conjuntista en el que hasta el momento se ha mantenido, es decir, el marco de ZFC. En otras palabras, si el amor es un Dos autorreferencial, la única forma para poder pensar esa autorreferencialidad es ir más allá de lo que la misma ontología permite. O, dicho de otra manera, si el amor supone una autogeneración inmanente, hay que aceptar que su naturaleza es no-ontológica, que su naturaleza escapa a lo que la ontología define precisamente como Naturaleza (ordinalidad, transitividad). A esto apunta la comprensión del amor como *acontecimiento* (*événement*).

Ello, no obstante, no implica de ninguna manera situar el amor en el orden de lo trascendente o inefable, una experiencia que escapa al pensamiento; al contrario, para Badiou, el acontecimiento es la vía regia por la cual el amor, más allá de la ontología, se deja pensar con los recursos que ella misma ofrece gracias a su misma ampliación formal, a los posteriores desarrollos teóricos que ha experimentado en las últimas décadas del siglo pasado.

El lector de *El ser y el acontecimiento*, especialmente de las meditaciones que forman la segunda parte de la obra, recordará que Badiou establece una suerte de tercera tesis metaontológica general, que se resume del siguiente modo: un acontecimiento *quiebra* las leyes básicas de la ontología (de allí su naturaleza no-ontológica), pues supone o admite la existencia de múltiples

anormales, es decir, múltiples que se pertenecen a sí mismos⁶³, es decir, conjuntos que se refieren a sí mismos o que se forman a partir de ellos mismos. Aquí radica la diferencia básica entre el orden del ser (multiplicidad estructurada) y el del acontecimiento. La teoría del amor de Badiou se sustenta en esta diferencia esencial. Si se acepta esta tesis, se puede comprender que la inmanencia del amor, aunque se *localice* estructural u ontológicamente en lo que llamamos en el capítulo anterior la diferencia sexual lacaniana, *consiste* en un Dos que *excede* esa misma diferencia. Aclaremos que excederla no es superarla ni negarla, sino ir más allá de ella sin abandonarla nunca.

Hay que agregar inmediatamente a la anterior caracterización una acotación importante: aunque hemos usado el término “superar” en la última línea del párrafo anterior, el sentido del exceso no es el de un movimiento dialéctico al mejor estilo hegeliano. Para Badiou, el único modo filosóficamente válido de comprender dicho exceso es mediante un recurso axiomático con el que se amplió históricamente la ontología conjuntista, a saber, el conocido axioma de elección⁶⁴. En otras palabras, Badiou apunta a un abordaje (meta)ontológico (mediante el uso del axioma de elección) del amor que lo proyecta más allá del plano ontológico y lo instala en el plano acontecimental, empleando sin embargo para ello recursos propios de la ontología. Son estos recursos, en especial el axioma de elección, los que le permiten caracterizar su teoría filosófica del amor como una axiomática.

⁶³ Los múltiples o conjuntos normales son los únicos que permite la teoría de conjuntos; son aquellos que no tienen la propiedad de pertenecerse a sí mismos (pues el axioma esquema de separación lo impide), mientras los llamados conjuntos anormales o clases sí pueden manifestar esta propiedad.

⁶⁴ Aunque ya se mencionó el papel de este axioma en la teoría de conjuntos (ver capítulo 2, sección 2.3, nota 10), más adelante analizamos el papel que jugará este axioma en el plano no ontológico del acontecimiento.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Pero, ¿desde dónde reconstruir esta axiomática dado que en *El ser y el acontecimiento* no hay como tal una teoría del amor expuesta o desarrollada? Nuestra lectura analiza, a la luz de la batería de conceptos que la segunda parte de esta obra ofrece, los lugares en los que Badiou aborda su visión del amor, en un ejercicio de reconstrucción racional de dicha axiomática. De esta forma se zanja a nuestro juicio una brecha entre la exposición general sobre dicha teoría que Badiou presenta en sus obras de divulgación y el entramado técnico que la soporta y que no sale a la luz en dichas obras, aunque ciertamente lo supone.

Tras la aparición de *El ser y el acontecimiento* en 1988, en uno de los primeros intentos por formalizar precisamente su concepción del amor, Badiou proyecta la tarea de una axiomática del amor en los siguientes términos⁶⁵:

Formalmente, se trata de determinar lo que puede ser una función de suplencia, en el punto mismo en el que una relación no puede escribirse, Ontológicamente, se convendrá que si, no cesando de no escribirse, la relación sexual inexistente por efecto de estructura, el amor, como suplencia, no puede sino advenir aleatoriamente. Lo cual impone, en mi lenguaje, que lo sexual siendo del orden del ser, es en el acontecimiento que hay que registrar el amor (Badiou, 2008b, p.26).

Alrededor de la llamada “función de suplencia” (*suppléance*) girará el primer intento de Badiou por formalizar su concepción del amor (Badiou, 2012a; 2008b); ahora bien, tal función,

⁶⁵ Por tratarse de un pasaje que ha sido traducido de modos distintos en inglés (Badiou, 2003) y en castellano (Badiou, 2008b) citamos a continuación el original francés (Badiou, 1999b): “Formellement, il s’agit de déterminer ce que peut être une fonction de suppléance, au point même où un rapport ne peut s’écrire. Ontologiquement, on conviendra que si, ne cessant pas de ne pas s’écrire, le rapport sexuel inexistente par effet de structure, l’amour, lui, comme suppléance, ne peut qu’advenir aléatoirement. Ce qui impose, dans mon langage, que le sexuel étant de l’ordre de l’être, c’est à l’événement qu’il faut enregistrer l’amour” (p.177).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

asumida matemáticamente, se comprende mediante la noción conjuntista de “relación”⁶⁶. Con esto Badiou no pretende aseverar una obviedad, a saber, que el amor se basa en una relación entre individuos, sino algo más sutil, pues en la noción de suplencia se inserta la de acontecimiento: ocurrencia aleatoria e imprevisible de un hecho que quiebra las leyes de una situación cualquiera, por ejemplo, las leyes que dan forma a una relación interpersonal entre dos individuos. Pero, de todas las obras de Badiou, la que expone la ontología del acontecimiento es su obra de 1988 – pues en *Lógicas de los mundos* asistimos a una exposición de su lógica o aparecer –. Creemos que una lectura de la función de suplencia a la luz de la noción de acontecimiento puede mostrar que Badiou intenta ir más allá de la tesis lacaniana según la cual “lo que suple la relación sexual es precisamente el amor” (Lacan, 1992, p.59) y establecer que el amor, en lugar de ser el semblante de la ausencia de la relación sexual – es decir, aquello que remedia la carencia de la relación o que la sustituye – es de hecho lo que decreta o inaugura, aunque de una manera singular, retroactiva, la diferencia sexual. Si seguimos por ejemplo su interpretación de la visión del amor que, a su juicio, tiene Beckett (Badiou, 2007), Badiou sostendrá que: “los efectos del encuentro determinan bien dos posiciones totalmente disímiles de modo que se puede decir que para Beckett los sexos no preexisten al encuentro amoroso, sino que son más bien su resultado” (Badiou, 2007, p.50; 2012a, p.247; 2012b, pp.40-41). Aunque en apariencia esta idea contradice la tesis según la cual el Dos del amor se establece sobre el terreno de la no-relación sexual, la lectura de Badiou recurre empero, para disipar la contradicción, a la lógica de la retroactividad, que es en el fondo una forma de autorreferencia. El acontecimiento amoroso, es decir, el *encuentro* de dos seres, constituye, de manera *retroactiva*, “la escena de una presentación donde la no-relación se efectúa como cuenta,

⁶⁶ En el lenguaje ordinario o natural se suele entender una relación como un vínculo entre personas o cosas, pero en teoría de conjuntos una relación es un conjunto de pares ordenados, (a,b) , es decir, un subconjunto de un producto cartesiano entre dos conjuntos. Formalmente, esta última acepción subsume la primera.

la cuenta-para-dos” (Badiou, 2008b, p.26). Esto nos obliga a pensar que el amor es un juego que involucra el ser (propio de la no-relación) y el no-ser (el acontecimiento), y en el que está implicado un Dos que tiene ser (a saber, la dualidad que inaugura la ausencia de relación sexual) y que al mismo tiempo involucra un Dos que *inexiste*, esto es, un Dos que no es, sino que *adviene*; más paradójico aún, el no-ser del amor será lo que produce de modo retroactivo el ser de la no-relación sexual.

De acuerdo con esto último, Badiou le criticará a Lacan, mediante su tesis de la lógica de la retroactividad, que haya estipulado una disyunción absoluta en el seno de la diferencia sexual, que haya establecido entre la posición masculina y la femenina una intersección nula: ($H \cap M = \emptyset$). Tal disyunción es la que lleva a Lacan a concluir que el amor es un puro efecto de semblante, una pantalla o velo que no termina de ocultar la relación narcisista que cada quien sostiene con su propio deseo. Esta crítica a Lacan se torna evidente cuando Badiou declara que, para Lacan, “cada sexo muere por su lado” (Badiou, 2012a, p.248; 2008b, p.31) y que el amor por tanto sería lo que esconde esa muerte, es decir, sería una especie de sucedáneo ante el *a priori* de la inexistencia de la relación sexual.

En tal sentido, podría decirse que el verdadero blanco de la crítica de Badiou es el papel del objeto *a* que describimos en la sección 2.6. Por eso, para comprender la tesis del amor como función de suplencia es necesario remarcar esta separación respecto de Lacan, separación que gira en torno a la interpretación del objeto *a*. Ello explica la sustitución que realiza Badiou del objeto *a* por un difuso e inicial objeto *u*, al que define como un objeto “indeterminado” que no se puede describir ni descomponer en ulteriores elementos. Se trata de un átomo simbólico que resulta

extirpado, sustraído o escindido (*excisé*) de esas dos posiciones (Hombre y Mujer). Estos tres adjetivos sirven para dar forma a la idea de un elemento inmanente a la no-relación, que es extraído de su interior, aunque radicalmente opuesto a ella, al sobrepasarla y, además, fundarla de manera retroactiva o autorreferencial. ¿Cómo entender este extraño objeto *u*?

Para empezar, tendríamos que ubicar el objeto *u* en algún lugar impreciso en el conjunto formado por los significantes “Hombre” y “Mujer” y la nula intersección entre los dos, al no coincidir con ninguno de estos términos. A diferencia del objeto *a*, el “objeto” *u* tiene una función de enlace, de “supuesto mediador local de la no-relación global”. Sin embargo, esta oposición entre lo local y lo global nos ofrece una pista para deslindar la naturaleza del átomo *u*; la condición local de *u* sugiere una cercanía o relación de proximidad con el vacío de la no-relación. El átomo *u* hace nudo con la no-relación o, como indica Badiou, hace un agujero en la no-relación misma. Este extraño y sin duda confuso, o al menos ambiguo, elemento que introduce Badiou es en seguida empleado para definir el encuentro amoroso (*recontre amoureuse*) como aquello que “*atribuye acontecimentalmente a la intersección, atómica e inanalizable de dos posiciones sexuadas, una doble función. La del objeto, donde un deseo encuentra su causa, y la de un punto desde donde se cuenta el Dos*” (Badiou, 2008b, p.34). De este pasaje podemos extraer dos cosas: primero, la intersección (*intersection*) de las dos posiciones sexuadas es del orden del acontecimiento, lo que significa que aquí Badiou reduce extrañamente el acontecimiento a un punto indivisible, algo que no se entendería a no ser por su intención de emular la noción lacaniana de objeto *a*; segundo, ese punto o condición local tiene un doble efecto o función: indicar la no-relación global y, pese a ello, afirmar la existencia de un Dos. Lo que llama la atención es la negativa de Badiou a interpretar la diferencia sexual en términos de algo dado, un *a priori* o una causa supuesta a partir de la cual se

genera un efecto que roza lo ilusorio. Además, aunque el átomo u sin duda guarda un parecido de familia con el objeto a lacaniano, pues en la superficie imita su función de causa del deseo, por otro lado, fija un vínculo de otra naturaleza, que podría llamarse amoroso, pero sería un término que en este punto querría decir simplemente “no sexual”, un vínculo estrechamente conectado con la no-relación pero que permite afirmar un Dos que se opone por igual tanto a la disyunción absoluta como a la fusión romántica. Badiou anota que la constitución de la escena del Dos “consiste en volver a ver el Dos a partir de ese punto común” que es el átomo, y no desde la simple diferencia pura o dada de los sexos (2013b, p.68).

Tal y como lo vemos, la tesis del amor como acontecimiento, exceso o función de suplencia está sujeta hasta aquí a las propiedades de u , a la doble función que Badiou le adscribe. Pero, esto sólo significa que Badiou ha introducido este objeto para que sea el punto de confluencia de dos operaciones distintas e incluso opuestas. Badiou sostiene que “el amor es el ejercicio continuado de esta doble función” (Badiou, 2008b, p.35) y emplea, en lo que parece una alusión a Lacan (1992, p.59), la imagen de la marcha coja (*marche boiteuse*) para señalar que el amor, de un lado, camina o se despliega hacia el exterior de manera indeterminada y, de otro, anda en la dirección opuesta, contrayéndose sobre el “astro oscuro” de un objeto igual de indeterminado: “*un amor es el establecimiento acontecimental de una diferencia entre lo indeterminado que funda la falta de su relación, y lo indeterminado que funda el exceso sobre su no-relación*” (Badiou, 2008b, p.37). La cuestión que hay que plantearle entonces a Badiou es ¿por qué no mantener esas funciones independientes? ¿Por qué forzar su encadenamiento a través de un mediador evanescente? Y, además, en tanto mediador, ¿supone el objeto u alguna dialéctica entre no-relación sexual y amor?

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

En otras palabras, ¿de qué manera nos permite *u* hacer el tránsito desde la no-relación hacia el acontecimiento amoroso?

Para intentar arrojar luz sobre estas cuestiones, es necesario señalar que las acostumbradas alusiones de Badiou al amor en términos de “el Dos del amor”, “la circunstancia del Dos”, “el acontecimiento del Dos”, el “Dos pasional”, “la potencia del Dos” o “el Dos absoluto” en realidad son el reflejo de una preocupación de orden filosófico más general, que incluso se remonta a su obra *Teoría del sujeto*, en la que el Dos representa el presupuesto de cualquier pensamiento dialéctico que aspire a inferir lo Uno a partir de un devenir-dividido (2008c, p.45), y que en el *Manifiesto por la filosofía* se postula como una de las tareas principales de la filosofía misma, a saber, la tarea de pensar el Dos⁶⁷. El reto consiste en postular un Dos que pueda eludir una posible interpretación substantiva, un Dos pensado no en cuanto substancia metafísica o en cuanto resultado dialéctico, sino en cuanto exceso y proceso. Veamos un pasaje que lo aclara:

Debemos hoy proceder a una inversión de la cuestión del Dos: de ser modelo del concepto en objetividad (la lucha de clases, o la dualidad de sexos, o el Bien y el Mal...), va a devenir aquello a lo que se prende la producción azarosa que se vincula a un acontecimiento. El Dos, y no el Uno como sucedía anteriormente, es lo que adviene, el Dos es post-acontecimiento. El Uno (la unidad de clases, la fusión amorosa, la Salvación...) era impartido al hombre como su dificultad y su tarea. Al contrario, pensaremos que nada es más difícil que el Dos, nada más sumiso simultáneamente al azar y a la labor

⁶⁷ En su ensayo *El siglo*, Badiou retoma la cuestión política del Dos para bosquejar mediante ella la forma de un siglo cuyo devenir histórico es el de un Dos “anti-dialéctico” (Badiou, 2009b, p.58), es decir, un siglo disyunto y sin posibilidad de síntesis hegeliana. Lo que aplica para el siglo igualmente aplica para la doble función del átomo *u* como marcha coja: el amor es su propia marcha y aquello que se la prohíbe, algo para lo cual no hay resolución dialéctica alguna (Badiou, 2008b, p.35).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

fiel. El supremo deber del hombre es el de producir, conjuntamente, el Dos y el pensamiento del Dos, el *ejercicio* del Dos (Badiou, 1990, p.62).

Lo que leemos en este pasaje, y que nos interesa destacar, es la posibilidad de desplegar la noción de acontecimiento en cuanto producción de un Dos, y emplearla como estrategia a su vez para dar cuenta del amor como escena del Dos. Se puede suponer así que amor y acontecimiento comparten una misma forma o figura llamada el Dos; un Dos que no puede ser reducido a un efecto estructural ya que su naturaleza no es ontológica: es el Dos que *no-es*. En realidad, incluso podría pensarse que no es propiamente el concepto de acontecimiento el que explica la naturaleza del amor, sino más bien la noción misma de un Dos no ontológico como el que delimita el pasaje citado el que expresa formalmente al acontecimiento y, a través de él, al amor de manera particular. Sin embargo, ya que los elementos de este Dos se encuentran en el corazón mismo de la noción de acontecimiento, es necesario primero un análisis de esta noción para revelar la condición acontecimental del amor. A nuestro juicio, la diferencia entre un Dos ontológico, estructural, y uno no-ontológico o acontecimental constituye la trama o tensión presente en la noción de objeto *u* de Badiou. La cuestión sin embargo radica en entender en qué sentido la postulación del *advenimiento* del Dos no-ontológico, su oposición al carácter *dado* del Dos ontológico, desmarca el amor de Badiou de las formas estructurales del Dos que han sido objeto de su crítica.

Examinamos el desplazamiento que supone situar el amor en el campo del no-ser. Un efecto inmediato de este desplazamiento consiste en deshacer el nudo entre el amor y la cuestión del otro o, como lo describe Badiou, sustraer el “Eros a toda dialéctica del Éteros” (2012a, p.243). Más allá de la posibilidad de su aprehensión inmediata y plena en el campo estructural, el amor escapa a la dialéctica sujeto-objeto pues “*no está en absoluto dado en la conciencia inmediata del*

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

sujeto amante”, es decir, no es algo que pueda ser captado en su plenitud fenoménica por una conciencia, o algo que se presente como un objeto para esta. Esta tesis constituye no solo un argumento en contra de las concepciones sobre el amor que vimos que Badiou critica, también es una tesis que se opone a enfoques del amor como el fenomenológico o el psicológico (Badiou, 2012a) en la medida en que dichos enfoques supongan que el análisis del amor tiene como vía privilegiada o hasta única de acceso la dimensión afectiva, emotiva o pasional de los sujetos o la vivencia del otro. En la teoría del amor de Badiou, aunque los afectos (pasiones, emociones, sentimientos, etc.) no son eliminados como factores explicativos del mismo, pues resultan ser un elemento necesario de la relación amorosa, su papel central es desplazado y, de hecho, no forman parte de la naturaleza constitutiva del amor, es decir, teóricamente no participan en la construcción del Dos acontecimental. Pero, afirmar que el amor para Badiou no constituye un objeto que se presente a la conciencia del sujeto no conlleva, como en el caso del deseo, hacer de él una instancia de lo inconsciente (Badiou, 2015a, p.437). Sucede, antes bien, que el amor hace de cada posición sexuada un enigma para la otra, ya que no es una forma de tránsito dialéctico entre ellas o, como indica Jötkandt, el amor no es un movimiento dialéctico por el cual se reconcilian las posiciones (2010, p.74). Lo anterior obliga a concluir que la existencia de dos posiciones es únicamente una constatación retroactiva; es decir, es algo que sólo puede enunciarse como resultado del advenimiento de un acontecimiento (Badiou, 2012a, p.245). De aquí la tesis según la cual los sexos no son anteriores al encuentro, sino su resultado. Desde el punto de vista del amor, la existencia de esas dos posiciones no es un hecho ontológico, sino post-acontecimiento. Badiou entonces no parte de un ser del Dos, sino que busca que advenga un Dos proveniente del reino de “lo que no es el ser-en-tanto-ser”. Para entender esta idea debemos aclarar primero, en la siguiente sección, la relación entre acontecimiento y retroactividad.

3.2. El Dos que deja el ser en estructura para *advenir*

No cabe asomo de duda de que la noción de acontecimiento constituye uno de los conceptos por los que más se reconoce y comenta la obra de Badiou; así lo testimonian los análisis de algunos de sus comentaristas más dedicados (Hallward, 2003; Pluth, 2010; Norris, 2015; Watkin, 2017); nuestro trabajo quisiera, no obstante, presentar su propia lectura de esta noción sin dejar de atender a las oportunas aclaraciones que esta literatura ofrece. De cara al análisis de la teoría del amor de Badiou, nuestra lectura apunta a destacar lo que juzgamos un aspecto central en la noción de acontecimiento, a saber, su autorreferencialidad o su carácter autopoiético.

Para arribar a la comprensión de este aspecto decisivo de un acontecimiento, es necesario primero que todo partir de una noción orgánicamente unida a la de acontecimiento y que de hecho la antecede y prepara⁶⁸; resulta ser una especie de condición necesaria para la misma a la que sin embargo poca atención se suele prestar. Nos referimos a lo que Badiou denomina *sitio* de un acontecimiento. La relevancia de esta noción reside en que mediante ella Badiou configura la topología del acontecimiento, es decir, su carácter estrictamente *local*:

el *lugar* de pensamiento de lo-que-no-es-el-ser, es la no-naturaleza, lo que se presenta *como otro* que las multiplicidades naturales, o estables o normales. El lugar del otro-que-el-ser es lo a-normal, lo inestable, lo anti-natural. Llamaré *histórico* a lo que resulta determinado de esta manera como lo opuesto a la naturaleza (Badiou, 2015a, p.196).

⁶⁸ Tanto que en *Lógicas de los mundos* ambas nociones casi parecen fundirse a través de los grados máximos de existencia del cambio (2008a, pp.409-420).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Un sitio dota de especificidad a un acontecimiento; lo hace único. En palabras de Hallward, todo acontecimiento es específico de su sitio, aunque no sea especificado por este (2003, p.117), es decir, aunque resulte indeterminado con respecto al sitio. Un acontecimiento es entonces un punto interior dentro de un sitio de acontecimiento. El sitio determina que un acontecimiento siempre es algo enteramente *local* en su origen y en su naturaleza y que sus características particulares moldean el acontecimiento que en él adviene. Hay una sencilla ilustración de esta idea en *San Pablo. La fundación del universalismo*: la muerte de Jesús conforma el sitio donde ocurre el acontecimiento fundador del cristianismo, la resurrección de Cristo; sitio y acontecimiento están íntimamente entrelazados aquí, pues el acontecimiento en cuestión (el acto de resurrección) está sin duda configurado por las propiedades del sitio en que tiene lugar (la muerte física de un cuerpo). De igual manera, el encuentro amoroso se configura a partir de los rasgos del sitio en el que ocurre, a saber, el encuentro de dos cuerpos marcados por la diferencia sexual.

En términos ontológicos, un sitio no es otra cosa que un múltiple, aunque un múltiple atípico, la clase de conjunto a la que en la sección 2.3 Badiou le asigna el nombre de múltiple *singular*, es decir, un múltiple que es presentado en una situación pero que no es a su vez representado por el estado o por la cuenta de la situación; es una multiplicidad que pertenece mas no está incluida en una situación. Aunque los ejemplos de sitios que usa regularmente Badiou corresponden a casos de la política (los espartaquistas, la Revolución francesa, la Comuna de París, Mayo del 68, etc.), o de las matemáticas (la teoría de conjuntos de Cantor, la técnica de forzamiento de Cohen), del arte o incluso del cristianismo (Badiou, 1999b)⁶⁹, vale la pena insistir en que, en el

⁶⁹ En su ensayo *San Pablo. La fundación del universalismo*, Badiou interpreta que para San Pablo el acontecimiento cristiano es la resurrección de Jesús. Esta, como algo totalmente incalculable (Badiou, 1999b, p.18), se localiza en ese sitio que es la muerte de Jesús. De acuerdo con Badiou, para Pablo la resurrección es un acontecimiento porque “no es del orden del hecho, falsificable o demostrable. Es acontecimiento puro, apertura de

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

caso del amor, el sitio del acontecimiento es relativamente invariable y corresponde, para nosotros o en sí, a la diferencia de las posiciones sexuadas que marcan simbólicamente a los cuerpos. La cercanía de los cuerpos y sus conciencias marca una singularidad, es decir, una mera presentación que no es representada como un encuentro amoroso por una metaestructura.

Badiou adscribe al sitio de acontecimiento dos propiedades que vale la pena destacar de cara a una mejor comprensión de la autorreferencialidad: la propiedad de estar “al borde del vacío” y la propiedad de la “fundación”. En primer lugar, estar al borde del vacío significa ontológicamente que un sitio es el mínimo efecto de estructura posible y que más allá de él encontramos la dispersión inconsistente de lo múltiple. En efecto, más allá de esa mínima estructura de la presentación de dos cuerpos o dos seres, incluso contando los mutuos afectos que puedan compartir, nos asomamos al vacío de la no-relación. La presentación de los sujetos es lo que pertenece a una determinada situación, pero la no-relación misma queda fuera de la situación, constituyendo aquel vacío que rodea a los cuerpos. Un efecto de esta primera propiedad es que cada posición sexuada es anormal o antinatural en términos estatales o metaestructurales. Hay un ejemplo político que emplea Badiou y que también ilustra esta idea de singularidad: una familia de inmigrantes ilegales está presente en el escenario social, por ejemplo, cuando salen a buscar alguna ocupación para poder subsistir; sin embargo, sus miembros no son representados por el Estado (carecen de seguridad social, de un trabajo, etc.). Del mismo modo, la relación entre el

una época, cambio de las relaciones entre lo posible y lo imposible. Ya que la resurrección de Cristo no tiene su interés en sí misma, como lo sería el caso de un hecho particular o milagroso. Su sentido verdadero es que testimonia la victoria posible sobre la muerte, muerte que Pablo considera, lo veremos en detalle, no como una facticidad, sino como disposición subjetiva” (1999b, p.48, p.65). Pero también la resurrección se localiza en ese “emplazamiento” que es el pueblo judío. De aquí que “si *en su ser* el acontecimiento es tributario de su ámbito, *en sus efectos de verdad* es necesario que sea independiente” (1999b, p.24). De esto podemos extraer una conclusión por analogía: el emplazamiento del amor, el sitio del cual es tributario, es la pareja marcada por el hecho estructural de la imposibilidad de su relación sexual.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

vacío y el sitio se rompe desde el momento en que los cuerpos son objeto de una representación, pues esta elimina el vacío y somete al sitio de acontecimiento a predicados sociales, de género, religiosos, jurídicos, políticos, etc. La representación es una vía directa para retornar al Dos metaestructural. El punto clave en relación con esta primera propiedad de un sitio de acontecimiento reside en que con ella Badiou introduce la idea de *diferencia* a un nivel formal para separar y distinguir entre el amor que es acontecimiento y las formas diversas, casi infinitas, de organizar la disposición de los cuerpos y las conciencias bajo alguna categoría social, política, económica, jurídica, de género, etc. Desde esta perspectiva, el amor en cuanto anormalidad es completamente *otro* respecto de su misma representación o respecto de sus formas de construcción o simbolización socio-históricas.

En efecto, la propiedad del borde del vacío nos obliga a diferenciar entre las formas identitarias de la pareja, esto es, aquellos arreglos político-sexuales de los cuerpos, por ejemplo, los cuerpos *queer* (Behrensén, 2019, p.94), que funcionan como sitios bordeados por el vacío de la ausencia o falla de la relación sexual, y el amor en tanto que acontecimiento, lo que tiene lugar o adviene sobre ese sitio. La consecuencia más relevante que podemos extraer de esta diferencia formal es que el amor debe ser identificado en primer término con este tipo de anormalidad; en efecto, es algo subnormal o “monstruoso” en relación con la infinita normalidad de los cuerpos que se juntan para, como diría Lacan, no cesar de no escribir la relación sexual. Lo hetero, lo homo y en general lo cisgénero, pero también lo trans, etc., están situados, en relación con el amor, al borde del vacío: son todos ellos, en tanto manifestaciones del género, *sitios de acontecimiento*. Badiou afirma, en *Lógicas de los mundos*, que siempre que los cuerpos y su identidad sexual o su orientación de género sean cobijados, como en el materialismo democrático, por una igualdad

jurídica, el amor, aunque necesariamente tributario de cada uno de los infinitos sitios que produce este materialismo, los excede y le resultan indiferentes. Para decirlo con la misma Behrensen, si hay un amor *queer*, este lo es en la medida en que se desliga de la *representación* sexual del cuerpo, binaria o no (2019, p.93) – aunque no deje por ello de estar ligado a la inexistencia de la relación sexual –⁷⁰.

La segunda propiedad, llamada la *fundación*, en realidad es un corolario de la propiedad anterior y de la definición ontológica de sitio. El múltiple de los cuerpos en el encuentro es un múltiple que funda o inaugura porque, en términos de la cuenta por uno, es el múltiple más pequeño de una situación⁷¹, incluso en el sentido de que los sujetos implicados en la relación amorosa representan además una suerte de subjetividad primera en relación con las demás formas del sujeto (científico, artístico y político). Esto no significa otorgar una primacía al sujeto del amor sobre las demás formas de sujeto, como si el amor fuese una base o un requisito para la existencia de las demás formas de verdad; cada sujeto y cada procedimiento de verdad es de hecho independiente de los demás y no hay un tránsito de uno a otro. Suponer lo opuesto significa creer que una verdad política puede por ejemplo condicionar una verdad matemática o que una verdad artística es

⁷⁰ Lo dicho hasta aquí no elimina un matiz hecho por Badiou: la noción de sitio de acontecimiento es completamente relativa, es decir: si un múltiple es un sitio de acontecimiento en una situación, puede muy bien pasar a ser un múltiple natural en otra. ¿Cómo se aplica esto al caso del amor? Una pareja puede pasar a ser normalizada en una situación, por ejemplo, cuando su amor es reducido a las reglas y convenciones de la conyugalidad matrimonial, o cuando se ajusta al modelo de la heteronormatividad, pero igualmente cuando la verdad amorosa se articula y se sutura al “fantasma de la emancipación sexual (contra los tabúes, el patriarcado, etc.)” (Badiou, 2008a, p.81) o cuando se reduce a la multiplicidad identitaria en materia de sexualidad.

⁷¹ Esta segunda propiedad se formaliza en *El ser y el acontecimiento* por medio del axioma de fundación, un axioma con el que, además, Badiou caracteriza al sitio de acontecimiento como alteridad en relación con una situación histórica: “El axioma de fundación es una proposición ontológica por la cual todo múltiple existente – excepto el nombre del vacío – adviene según un origen inmanente, dispuesto por los Otros que le pertenecen. Es equivalente a la historicidad de todo múltiple” (Badiou, 2015a, p.210). Este Otro alude a los elementos del sitio de acontecimiento, esto es, a las posiciones sexuadas y la no-relación entre las mismas. Esto, insistimos, hace que las dos posiciones de las fórmulas lacanianas de la sexuación, sean lo Otro respecto del lenguaje y su función representacional, metaestructural, de las múltiples identidades u orientaciones sexuales.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

condición para la aparición de un sujeto del amor. Para Badiou las distintas formas de la verdad no están organizadas jerárquicamente y lo único que en este sentido podríamos afirmar es la existencia de verdades, así como la existencia de diversos sujetos. Por ende, cuando decimos que el sujeto del amor es primero ello solo significa que representa al sujeto en su forma individual o, mejor aún, que el amor es la manifestación de la existencia de un individuo-sujeto, mientras la política constituye un sujeto de un orden colectivo, y la ciencia o el arte una mezcla entre los dos. El múltiple de los cuerpos es el “primer-uno” de la situación, pues nada de lo que lo conforma es contado por esta (representado).

Un sitio puede ser entendido entonces como la base topológica de un acontecimiento, y en tal sentido constituye una base relativamente neutra con respecto a este último. Pero, ¿qué diferencia entonces a un sitio (y sus propiedades) en relación con el acontecimiento? En primer lugar, y como ya indicamos, un sitio es algo relativo a una situación concreta, lo que significa que puede ser singular en una situación y completamente normal en otra: mientras la familia de ilegales conforma una singularidad en Francia, en su país de origen son una mera normalidad; dos sujetos pueden ser el lugar de un encuentro amoroso, pero también constituir otro tipo de relación (laboral, sexual, etc.). Un acontecimiento representa así una absoluta y radical contingencia respecto del sitio en que ocurre.

La pregunta entonces es la siguiente: ¿cómo se verifica o se decide que un acontecimiento haya ocurrido en un sitio y por tanto en una situación concreta? Aquí es donde interviene la lógica de la retroactividad, y con ella, la autorreferencialidad, para sostener que la ocurrencia de un acontecimiento está sujeta a una verificación retroactiva y es algo que únicamente puede decidir

aquello que Badiou llama una *intervención* o intervención de interpretación (*intervention interprétante*) (Badiou, 2015a, p.204). Esta noción de hecho anticipa la entrada en escena del sujeto, en tanto que la intervención, ontológicamente, se sustenta sobre el axioma de elección (Smith, 2006, p.89). Hay empero una estrecha conexión entre estas dos instancias (acontecimiento e intervención). Un acontecimiento, al no depender de las leyes ontológicas y sustentarse por entero en una decisión subjetiva, carece en consecuencia de fundamento, al resultar imposible deducirlo de esas leyes.

Para formalizar la autorreferencialidad del acontecimiento, y en consecuencia su falta de fundamento ontológico, Badiou propone una sencilla expresión o matema que define lo que es un acontecimiento: se trata de un múltiple compuesto por los elementos que pertenecen al sitio y por el acontecimiento mismo (Badiou, 2015a, p.202). Simbólicamente esto se expresa así: $a_X = \{x \in X, a_X\}$. La formalización señala que un acontecimiento se contiene a sí mismo como elemento, su origen es él mismo, o con más precisión, su autorreferencia. La referencia a sí mismo o falta de fundamento es precisamente lo que interrumpe la ley ontológica de la Naturaleza, a saber: la transitividad. No obstante, a diferencia de los conjuntos anormales, en donde $\{X: X \in X\}$ indica que X satisface la condición *salva veritate*, en a_X la referencia a sí mismo expresada en el definiens toma para Badiou una significación distinta, precisamente por este automatismo de repetición; en efecto, mientras en el definiendum a_X denota un múltiple, en el definiens a_X designa un significante con el que se nombra el acontecimiento o el múltiple en cuestión. En referencia a este primer sentido de a_X , un acontecimiento puede definirse como:

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Este desaparecer original, que ha suplementado la situación en el tiempo de un relámpago, que no se ha situado ahí sino en tanto que nada subsiste de él, y que insiste *en verdad* a falta precisamente de repetirse como presencia, yo lo llamo acontecimiento (Badiou, 2012a, p.189).

Este pasaje ilustra un sentido del término “acontecimiento”, según el cual un acontecimiento es aquel cambio repentino cuyo efecto disruptivo trastorna y transforma una realidad dada (Norris, 2015, p.116). De hecho, Badiou subraya que “la esencia del acontecimiento es el desaparecer puro” (Badiou, 2012a, p.236)⁷², un suceso de existencia más bien efímera, no tanto por su duración temporal, que puede ser variable (el instante de un cruce de miradas, los días de una revolución política o los meses de una demostración de un teorema matemático o la producción de una obra de arte), sino porque su efecto no se manifiesta de manera inmediata y evidente, pasa desapercibido. Nos aproximamos a través del primer sentido del término al estatuto no ontológico del acontecimiento, pues resulta ser aquello que “se disipa apenas aparece” (Badiou, 2004a, p.100).

Pero este desaparecer no constituye todavía lo que no es el ser-en-tanto-ser; bien podemos preguntar: ¿cómo se consigue constatar ese puro desaparecer, el cambio fugaz y azaroso que mediante él sobreviene? Al respecto, Norris nos confirma que esta definición ciertamente no captura por entero la base conjuntista de esta noción, expresada en toda la extensión del definiens de a_X ; Norris acepta que un acontecimiento emerge bajo la forma de una anomalía desapercibida como tal, pero su distintivo reside en su capacidad para ejercer en algún momento futuro un efecto

⁷² Sin embargo, en *Lógicas de los mundos* persiste este sentido más inmediato e intuitivo del acontecimiento. En el Libro V, Sección, 1, Numeral 2, “ontología del sitio”, Badiou articula el acontecimiento-sitio de acuerdo con tres propiedades: primero, pertenencia a sí mismo, segundo, aparición del vacío por la anulación de la diferencia entre ser y ser-ahí y, tercero, justamente, el acontecimiento es una figura del instante: “no aparece sino para desaparecer” (Badiou, 2008a, p.409; 2013b, p.63).

transformativo que antes se ignoró (2015, p.116). El *intervalo* entre el antes y el después que aquí está implicado y que el matema del acontecimiento intenta recoger es la característica decisiva para definir en su totalidad un acontecimiento. El simbolismo $a_X = \{x \in X, a_X\}$ describe que, para ser capaces de caracterizar algo en términos de un evento que se esfuma con su misma aparición, necesitamos estar en posesión de un elemento que de hecho pertenece al mismo evento, a saber, a_X .

Este último elemento es el acontecimiento, pero en su función de significante. Gracias al significante que se refiere al acontecimiento, a su enunciación, el acontecimiento puede tener en algún momento posterior el efecto transformativo que se le adjudica. Así, el desaparecer es aquello que, en un futuro anterior (Hallward, 2003, p.115), *habrá de ser* nombrado o, dicho en un tiempo verbal distinto, es aquello que *ya ha sido* denominado para que pueda advenir tras su desaparición. De aquí que Badiou afirme: “El acto de nominación del acontecimiento lo constituye, no como real – siempre se planteará que ese múltiple advino –, sino como susceptible de una decisión en cuanto a la pertenencia a la situación” (Badiou, 2015a, p.222).

El formalismo $a_X = \{x \in X, a_X\}$ rompe con las leyes ontológicas, particularmente con el axioma de extensionalidad, ya que implica una obvia circularidad que torna imposible su existencia (Badiou, 2015a, p.323): a_X es un múltiple que se pertenece a sí mismo o, como indica Jötkandt desde una perspectiva más lacaniana, es un significante que se significa a sí mismo (Jötkandt, 2018, p.75) –, algo imposible, pues la ley del significante es referirse siempre a otro significante –⁷³. Ontológicamente, a_X implica que un acontecimiento no es identificable de

⁷³ Esta caracterización del acontecimiento Badiou no la abandona en *Lógicas de los mundos*, aunque sí la complementa con un recubrimiento lógico, mediante la idea de identidad existencial del acontecimiento (múltiple

acuerdo con las leyes de la situación en que tiene lugar un sitio de acontecimiento (y que Badiou llama situación *histórica*). Incluso no solo no es identificable, sino que, en virtud del axioma esquema de separación – que, recordemos, prohíbe la existencia de múltiples autocontenidos – no se lo puede deducir, en el sentido de que no puede formarse a partir de ningún múltiple supuesto dado – salvo él mismo –. De aquí el adjetivo tan relevante que le adscribe Badiou al acontecimiento como carente de fundamento (Badiou, 2015a, p.225) y por ende como algo incalculable, impredecible (Badiou, 2009a, p.103), un cambio radical (Badiou, 2008a, p.58) sujeto al azar absoluto.

La segunda iteración del significante a_X , el significante del nombre del acontecimiento al que Badiou llama también “ultra-uno” o significante “supernumerario” posee una particularidad: es un significante que no pertenece al lenguaje de la situación en la que ocurre el acontecimiento, de modo pues que en dicha situación hay una ausencia de palabras para poder afirmar o negar que este haya tenido lugar; su invención hace parte del acto mismo de intervención que declara que el acontecimiento ha ocurrido.

afectado de autopertenencia). Hay, eso sí, un cambio importante: la pertenencia a sí mismo de un múltiple, desde una perspectiva lógica, no ocurre por la introducción del significante supernumerario, sino por la coincidencia o mixtura de un múltiple puro (ontología) y un átomo de aparecer (lógica); esto no significa borrar este significante, al que Badiou llama “huella”, sino desplazar su función metaontológica a una de tipo lógico. Badiou llama a esto el doble rol del múltiple, doble rol que determina su singularidad. En *Lógicas de los mundos* ya no hay una caracterización estrictamente ontológica del acontecimiento; a ella se superpone una caracterización lógica que hace coincidir sitio y múltiple acontecimental (por medio de la identidad existencial máxima) del sitio previamente inexistente en un mundo; la ventaja de esta perspectiva, dice Badiou es, de un lado, evitar la dialéctica entre ser e historia y, de otro, economizar el uso de “una misteriosa nominación” (Badiou, 2008a, p.401). A pesar de ello, la propiedad de autopertenencia no es eliminada. En la crítica a la noción de acontecimiento de Deleuze vemos por qué: “Un acontecimiento no es nunca la concentración de la continuidad vital, o la intensificación inmanente de un devenir. No es nunca coextendido al devenir. Es, al contrario, por un lado, puro corte en el devenir de un objeto del mundo, por auto aparición de este, y, por otro, suplementación del aparecer por el surgimiento de una huella: el antiguo inexistente devenido existencia intensa” (Badiou, 2008a, p.426) (también Badiou, 2010, p.87).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La pertenencia a sí mismo establece entonces una particular operación de cuenta que la ontología no registra: un acontecimiento se cuenta por uno *dos veces*: primero como aparecer fugaz y luego como enunciación sin razón de ese aparecer. Por ello Badiou observa que “la esencia del ultra-uno es el Dos” (Badiou, 2015a, p.231), un Dos que ontológicamente está forcluido (Badiou, 2015a, p.339). Para ser rigurosos, hay que diferenciar este contar dos veces del acontecimiento, de lo que Badiou denomina “la doble función”. Esta última está asociada con el hecho de que un acontecimiento es indecible. La propiedad de indecidibilidad significa que, o bien el acontecimiento pertenece (hipótesis 1) o bien no pertenece a una situación (hipótesis 2). Cuando se decide lo primero, el resultado es la cuenta por dos del acontecimiento – lo que nosotros denominamos el Dos que no es –; por el contrario, cuando se opta por la hipótesis 2, el resultado es que el significante nombre del acontecimiento se refiere o connota el vacío mismo. La indecidibilidad tiene que mantener ambas hipótesis, es decir, tiene que proponer que un acontecimiento es, al mismo tiempo, un múltiple que se nombra a sí mismo (ultra-uno) y un múltiple que nombra el vacío. Badiou llama a esta forma de ser bajo el modo del no ser o pertenecer en exceso y de ser bajo el modo del vacío o la nada, “*existencia*” o trans-ser (Badiou, 2002b, p.53). El ser del no ser es “el existir”: “La intervención interpretante debe, a la vez, mantener y resolver esta cuestión. Al afirmarse la pertenencia del acontecimiento a la situación, ella impide la irrupción del vacío. Pero sólo es para forzar a la situación a confesar su vacío y hacer así surgir, del ser inconsistente, y de la cuenta interrumpida, el estallido – que no es – de una existencia” (Badiou, 2015a, p.206).

La conclusión que puede extraerse de esta doble función asociada con el carácter indecible de un acontecimiento es que *el amor como acontecimiento no es, sino que existe*; existir

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

para Badiou significa dos cosas: primero, estar en exceso o fuera (nombre supernumerario) de una situación; es alteridad absoluta o lo que Badiou llama suplementar la situación. El amor suplementa la ausencia de relación sexual, es decir, está en exceso respecto de ella. Segundo, existir, o no ser, significa nombrar un vacío al interior de una situación histórica, el vacío que bordea el sitio del acontecimiento. Esto significa que el exceso que es el amor no apunta a una trascendencia, el uno fusional, sino que se dirige al múltiple inconsistente de la sexualidad humana. Para que esto tenga sentido, es necesario una continuidad entre vacío y acontecimiento, por un lado, pero por otro, una absoluta diferencia entre ambos. La pregunta que entonces se nos plantea es: ¿cómo adviene el acontecimiento amoroso desde el vacío de su sitio?

Podemos afirmar ahora que la doble función del significante a_x explica la doble función que Badiou antes le adscribía al átomo u , pues ella denota por una parte el vacío disyunto de las posiciones sexuales (los elementos del sitio que lo disponen al borde del vacío) y en segundo lugar la sustraída intersección entre esas posiciones al enunciarse que un encuentro ha tenido lugar. Además, la relación entre acontecimiento amoroso y suplementación queda fijada de la siguiente manera: el amor suplementa su sitio, esto es, suplementa el múltiple de los cuerpos que se encuentran al borde de ese vacío que es la ausencia de relación sexual entre ellos, porque lo excede al contarse por uno dos veces, al referirse a sí mismo mediante un acto de nominación prohibido y que no tiene registro en el lenguaje de dos sujetos.

En un sentido que no representa solo un motivo literario o mitológico, sino un acercamiento formal, el amor para Badiou ciertamente adviene de manera repentina, azarosa o incalculable. Aunque tenga lugar en un fugaz e indiferente encuentro entre dos cuerpos atravesados

cada uno por su propio deseo, dicho encuentro alberga, o mejor aún, habrá de albergar, en su banalidad una potencia para afectar la vida de esos sujetos desde el momento en que interviene la declaración de que ese encuentro efectivamente ocurrió. Es solo con posterioridad y por tanto de manera retroactiva que el encuentro amoroso es nombrado e interpretado como el evento que ocultaba un efecto transformador en la existencia. Tiene poco sentido preguntar si el amor es aquel encuentro que al instante desaparece o el acto de su declaración; a lo que contribuye el formalismo de Badiou es a revelar que el amor en realidad es el complejo bucle entre ambas instancias, la autorreferencialidad que nos lleva desde una hacia la otra.

Esta lógica parece conducir a una comprensión del amor más allá de la narrativa romántica que lo ve nacer en la manifestación de sentimientos, afectos y emociones tras un encuentro también fortuito. Badiou, en *Beckett. El infatigable deseo*, cita un pasaje de la novela *Murphy*, en la que Beckett declara: “[...] encontrarse como lo concibo yo supera todo lo que puede el sentimiento, por muy poderoso que sea, y todo lo que sabe el cuerpo, sea la que sea su ciencia” (2007, p.49). Queda por responder una pregunta a partir de lo desarrollado en esta sección: ¿cómo se realiza la intervención? ¿Cómo se decide ese nombre que es a_x ?

3.3. La intervención o la persistencia del Dos

En la sección anterior aclaramos qué es un acontecimiento y aplicamos esta noción al caso que nos ocupa, el acontecimiento o encuentro amoroso; ahora abordaremos la cuestión de cómo puede elucidarse su advenimiento. En efecto, una cosa es preguntarse por la forma inmanente del acontecimiento y otra por aquello (o aquel) que lo hace advenir. A este propósito responde la noción de intervención, que puede presentarse inicialmente en los siguientes términos: la

intervención hace posible, a través de la nominación, llevar a la existencia el acontecimiento que carece de todo ser. Pero, puesto que el acontecimiento funda la posibilidad de la misma intervención, afirma Badiou:

Es necesario atribuir la posibilidad de intervención a las consecuencias de otro acontecimiento.

La recurrencia del acontecimiento es lo que funda la intervención, o bien: no hay capacidad de intervención, constitutiva de la pertenencia de un múltiple acontecimental a una situación, como no sea en la red de las consecuencias de una pertenencia decidida con anterioridad. La intervención presenta un acontecimiento para el advenimiento de otro acontecimiento. Es un entre-dos acontecimental (Badiou, 2015a, p.234).

Una intervención es ante todo una *operación* que reconoce o identifica un suceso como un acontecimiento. Sin embargo, no puede considerarse como tal una operación ontológica, ya que no es una operación de pertenencia ni de inclusión. Hay dos rasgos constitutivos de esta operación que la diferencian de las operaciones ontológicas que ya hemos visto. En primer lugar, la intervención tiene como función *nombrar* el acontecimiento, es decir, producir un significante que todavía no existe⁷⁴ y, en segundo lugar, *decidir* si ese significante pertenece o forma parte de la situación:

La intervención tiene como operación inicial *hacer el nombre de un elemento impresentado del sitio, para calificar el acontecimiento del que ese sitio es el sitio*. La x de la cual se indica el acontecimiento a_x ya no será en adelante la X que nombra ese término existente de la situación que es el sitio, sino una $x \in X$, tal que X que está al borde del vacío, cuenta por uno en la situación sin que esa

⁷⁴ No existe como tal significante o si existe su significación es otra.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

x sea presentada por ella [misma]– o sea existente, o uno – en esa situación. El nombre del acontecimiento se extrae del vacío en cuyo borde se sostiene la presentación intrasituacional de su sitio (Badiou, 2015a, p.228).

Mediante este pasaje ingresamos al interior del mecanismo de la decisión que determinará la ocurrencia del acontecimiento. Lo que se describe en este pasaje es la trama de la decisión, de la operación que permite apreciar la relación entre el vacío inconsistente que bordea el sitio, $\{x \in X\}$, y el significante supernumerario del acontecimiento, a_x . Tengamos presente que, por encontrarnos en un terreno no ontológico, el vacío en cuestión no es un vacío puro, pues corresponde, en el caso concreto del amor, al fallo de la relación sexual. Bordeando el *hiatus sexualis* está el lenguaje, o mejor aún, el intercambio simbólico o la comunicación – aunque también eso que Lacan llama *lalengua* y que constituye su sustrato no-comunicativo (Lacan, 1992, p.166) – entre los sujetos, lenguaje sobre el que actúa la intervención para elegir, de la corriente significante, y de manera arbitraria, un significante que hará las veces de nombre del acontecimiento. Sin duda, este aspecto es poco tocado por Badiou, pero nos parece importante para despejar la trama que debe existir entre vacío, sitio y acontecimiento en el caso del amor. Recordemos que, desde una perspectiva lacaniana, la inexistencia de la relación sexual se traduce en la imposibilidad de escribir o dar con el significante que la diga; sobre esta falta se articula para Lacan la demanda de amor (Lacan, 1992, p.12) y la consiguiente comunicación de los sujetos. Por tanto, en el amor, la intervención, incapaz de dar con el significante de la diferencia, ha de elegir el a_x que nombre el encuentro, la intersección entre las dos subjetividades.

Nuevamente registramos aquí el ejercicio de una doble función, ahora atribuida a un significante S cualquiera, que asume por un lado el papel de significante anónimo, término

indiferente de la comunicación entre dos sujetos y, de otro lado, la función de ubicar “al acontecimiento en lo arbitrario del significante, arbitrariedad limitada sin embargo por la única ley según la cual el nombre del acontecimiento debe surgir del vacío” (Badiou, 2015a, p.229). El trasfondo ontológico de esta doble función que define a la intervención reposa en el empleo que hace Badiou del famoso axioma de elección. Este axioma, independiente de los axiomas de Zermelo-Fraenkel, establece que toda familia de conjuntos no vacíos tiene una función de elección, es decir, que para todo $\forall X: X \in A$, siendo X no vacío y A una familia de conjuntos, existe una función f tal que para todo $f(X) \in A$. Muñoz explica que lo propio del axioma de elección es que permite efectuar infinitas elecciones, de manera simultánea, de elementos en ausencia de reglas que permitan realizar la elección de forma constructiva, es decir, cuando no hay reglas que proporcionen instrucciones precisas sobre cómo llevar a cabo la elección en cuestión de infinitos elementos en un tiempo finito (Muñoz, 2012, p.220). Como se puede apreciar, Badiou moldea la noción de intervención a la luz de lo que establece este axioma (lo que permitirá explicitar la problemática del tiempo del acontecimiento). Por una parte, la (afirmación de la existencia de la) intervención depende de una decisión axiomática, una decisión independiente y también en exceso respecto de la ontología. Sin embargo, por otra parte, aunque la elección exista, al carecer de una regla de construcción, es en general arbitraria, pues no existe en general una regla para construir $f(X)$. Por eso, Badiou puede afirmar lo siguiente en relación con el axioma de elección o, mejor aún, en relación con la intervención:

La existencia cuya universalidad afirma el axioma de elección, es *indistinguible* por el hecho de que la condición a la que obedece (elegir representantes) no nos dice acerca del «cómo» de su efectivización. Se trata, entonces, de una existencia *sin-uno*, puesto que a falta de toda

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

efectivización la función f queda pendiente de una existencia que no se sabe cómo presentar” (Badiou, 2015a, p.253).

Pero, ¿cuál es, desde el punto de vista de la intervención, la relación entre X y $f(X)$? $f(X)$ es el nombre (supernumerario) del elemento X “impresentado” del sitio. En relación con el amor, este $f(X)$ es el encuentro mismo, significativo “anónimo” y, como dice Badiou, sin ninguna singularidad que identifica el acontecimiento amoroso.

La decisión o intervención se sustrae por tanto “a la ley de cuenta-por-uno que rige la situación, precisamente porque su axioma inaugural *no está ligado al uno, sino al dos*” (Badiou, 2015a, p.229). Tanto en el caso del acontecimiento como en el de su significativo se consigue hacer advenir un Dos a través de una autorreferencia, un Dos que no es por ello una adición, una división o una inclusión, sino una sustracción o suplementación, como bien nos recuerda Jötkandt (2010, p.76). En lugar de transformar la ausencia de la relación en el Uno material de la ilusión narcisista o en el Uno ideal de la fusión extática, el significativo del encuentro, aunque extraído del vacío, excede, mediante una *elección subjetiva sin fundamento*, la falla sexual sin pactar con esta una reconciliación dialéctica (Badiou, 2008c, p.46).

Decidir en una declaración que un encuentro ha sucedido significa, así, decidir que aquello que pasó inadvertido habrá de contener la potencia de una serie de efectos que, como en la segunda función del átomo u , se despliegan hacia el exterior de forma indeterminada. En ello reside la lógica de la retroactividad que Badiou quiere imprimir al amor. Habría que precisar entonces que el Dos del amor no se refiere únicamente al encuentro de dos sujetos o de dos cuerpos; lo que Badiou llama la “escena del Dos” contiene, en el significativo que la enuncia, esta lógica retroactiva

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de la doble cuenta que hace que no sea sencillamente el nombre del encuentro sino, como apunta Hallward, el remanente implicativo del mismo (2003, p.125). La decisión o elección que produce ese significativo constituye así una síntesis disyuntiva (Badiou, 2008a, p.50; Burchill, 2015, p.187), que podemos ahora identificar con la marcha coja, por cuanto postula la aparición de una comunidad de Dos en el seno de una diferencia. Este Dos es para Badiou lo que realmente hace que el amor haga un corte, una diagonal en el seno mismo de esta diferencia estructural.

Por tanto, acontecimiento e intervención habría que interpretarlos como dos expresiones de una misma cuenta por dos retroactiva, un Dos en *après-coup*. Esta retroactividad instaaura, como se mencionó más arriba, una distancia o intervalo temporal entre “el anonimato vacío que bordea al sitio y el en-más de un nombre” (Badiou, 2015a, p.231). Badiou dirá que la intervención es, en su pensamiento filosófico, *teoría del tiempo* – y por tanto también de la historicidad –, es decir, inscripción de la novedad radical dentro del curso ordinario de las cosas, ya que el tiempo no es más que “la exigencia del Dos”. Observemos, sin embargo, que el intervalo temporal está circunscrito, delimitado en su alcance, al menos en principio, a su localización espacial, el sitio del acontecimiento. En efecto, si un acontecimiento es un bucle de dilatación temporal, su origen – un múltiple singular – es siempre local; sitio y acontecimiento forman así una trama de espacio-tiempo de la que el amor participa, al poseer un origen local (las posiciones sexuadas) y una forma temporal: el intervalo retroactivo entre el encuentro efímero y su declaración.

Vamos a finalizar esta sección con la presentación del concepto de fidelidad que, si bien desde nuestro punto de vista, no se articula directamente con la dupla sitio-acontecimiento, es fundamental para efectuar el paso teórico hacia la noción de sujeto y por tanto hacia la de verdad.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

La fidelidad es un concepto que en el contexto de una teoría del amor podría prestarse a confusiones en su significado. En efecto, de manera general la fidelidad sexual – entendida como exclusividad sexual (Lockhart, 2019) – se considera una condición para el amor, o al menos una de las formas de su compromiso (Brogaard, 2019, p.471). Pero, en un contexto metaontológico, ¿qué significa la fidelidad? En *San Pablo. La fundación del universalismo* (1999b, p.25), Badiou se plantea la misma pregunta y aquí la convocamos de nuevo en relación con el amor: ¿qué significa ser fiel en el amor?

Si la intervención *decide* y *anuncia* que el acontecimiento ha tenido lugar, con lo cual aparece una novedad radical dentro de una situación, debe existir un modo en que esa proclama o enunciación no reproduzca la suerte de su referencia, es decir, de que no sea un mero *flatus vocis*, un significante que desaparece tan pronto es introducido. Un acontecimiento supone así una posibilidad abierta (Badiou, 1999b, p.48), alberga una potencia derivada de sus posibles efectos, y la cuestión es determinar el modo de articulación entre él y estos efectos, el tipo de conexión que los une. Podríamos decir que estos efectos son más bien latentes, no se actualizan de forma inmediata o automática, ni resultan de la puesta en marcha de algún mecanismo causal. Extraer estos efectos, llevarlos a la luz, es la tarea de la fidelidad. En *San Pablo*, Badiou ejemplifica esta noción a través del motivo cristiano de la fe (1999b, p.16) de Pablo hacia el acontecimiento que entiende Pablo como la resurrección de Cristo, una fe que lo transfigura en sujeto (1999b, p.18, p.98); la fe de Pablo es también una respuesta al acontecimiento de la resurrección, del cual recibe su sentido: “Contrariamente a un hecho, el acontecimiento no es medible sino según la multiplicidad universal de la cual prescribe la posibilidad. Es en este sentido que es gracia y no historia” (1999b, p.48). Un elemento clave de la fe de Pablo es que ella no requiere prueba alguna

del acontecimiento para afirmarse; su fe se sostiene precisamente sobre esta falta de fundamento a la vez que se materializa por la transmisión de la buena nueva y de sus consecuencias.

De esta forma, la fidelidad es ante todo una operación, una nueva operación al lado de la intervención, un procedimiento consistente en contar por uno los efectos o las consecuencias del acontecimiento que ha sido determinado por esa operación de intervención. Para Badiou es clave dejar sentado que esta operación, al basarse ontológicamente en el axioma de elección, no supone la aplicación de ninguna regla de elección, nada que prescriba dónde o cómo indagar aquellas consecuencias. Esto queda reflejado formalmente en lo que Badiou postula como el *criterio* u *operador de conexión* que define a la fidelidad, un simbolismo indefinido, denotado \square , y que vincula a los elementos de una situación – incluido el sitio – con el acontecimiento. En el caso de Pablo, su fidelidad al acontecimiento, el criterio de conexión al mismo, es la *ecclésia* (1999b, p.21), punto de vinculación o de gozne entre la resurrección y todo aquel que decida adherirse a esta causa. En el campo político, aunque sin duda no es el único, pero sí uno de los clásicos, el criterio de conexión lo constituye el partido, mientras en las matemáticas conjuntistas esta función podría decirse que la cumple la axiomática ZFC u otra semejante. El criterio de conexión contiene dos aspectos que llaman la atención: primero, no guarda, en principio, ningún vínculo con las operaciones ontológicas de pertenencia e inclusión; puede antes bien bascular entre ellas, tener mayor o menor proximidad con ellas y, de hecho, Badiou establece que una mayor proximidad a estas operaciones convierte la fidelidad en dogmática o espontaneísta, mientras una menor proximidad o semejanza con estas operaciones traza un tipo particular de fidelidad, la fidelidad genérica, que Badiou defiende (ver sección 3.5). Segundo, el operador de conexión fiel cumple un papel determinante, pues separa o parte en dos, desde su mismo interior, la situación en la que

adviene un acontecimiento. La fidelidad “Construye, según el devenir infinito de resultados provisorios finitos, una suerte de *otra* situación, obtenida a partir de la división en dos de la situación primitiva” (Badiou, 2015a, p.265). En nuestra lectura general de la segunda parte de *El ser y el acontecimiento* estas dos propiedades del operador de fidelidad son las que conducirán a la primera definición del sujeto; Badiou introduce esta noción afirmando: “llamaré *sujeto* al proceso de ligazón entre el acontecimiento (por lo tanto, la intervención) y el procedimiento de fidelidad (por lo tanto, su operador de conexión)” (2015a, p.266). De esta noción nos ocuparemos en la siguiente sección.

3.4. Del sujeto a la verdad: verdad, saber y el constructivismo del amor

Si la primera parte de *El ser y el acontecimiento* sostiene la tesis según la cual las matemáticas son la ontología, la segunda parte afirma, como una consecuencia de la comprensión de todo acontecimiento como quiebra del orden estructural-natural, el axioma de que la verdad es post-acontecimiento (Gillespie, 2008, p.85). En términos epistemológicos, un acontecimiento es el criterio de demarcación entre el *saber* que produce toda situación y la *verdad* que se origina a partir de él. Por otro lado, hemos visto que arquitectónicamente la teoría del acontecimiento está construida por medio de las nociones de sitio, de intervención y de fidelidad; en medio de estas dos últimas nociones, haciendo las veces de bisagra, se inserta el sujeto, que también representa el gozne entre el acontecimiento y la teoría de la verdad. Esta conexión entre acontecimiento, sujeto y verdad obliga en primer término a situar al sujeto dentro del horizonte de comprensión que brinda la verdad. Además, nuestro interés se centra en el individuo-sujeto, en cuento distinto del sujeto mixto (sujeto de la ciencia y el arte) y del sujeto colectivo (o político)⁷⁵. Nuestro objetivo

⁷⁵ El sujeto colectivo es el sujeto de la política, mientras que el sujeto mixto se reparte entre los campos del arte y la ciencia (Badiou, 2015a, p.432). Hacemos la salvedad de que aquí nos ocuparemos únicamente del sujeto

naturalmente será el individuo-sujeto, que representa la forma subjetiva universal más pequeña posible en dimensiones (Burchill, 2015, p.186) y se encarna en el sujeto amoroso, aunque el análisis supone el concepto general de sujeto. (Esta tipología la amplía Badiou en el libro I de *Lógicas de los mundos*, en donde las tres formas subjetivas son reunidas en un único *sujeto fiel*, al que se oponen el sujeto oscuro y el sujeto reactivo (Badiou, 2008a, p.80).

Situar al sujeto en el horizonte de comprensión de la verdad implica diferenciar al primero respecto del individuo. Aunque en el sistema filosófico de Badiou el individuo en tanto cuerpo es una condición estructural o material del sujeto, este lo excede en un doble sentido: por extensión el sujeto siempre está formado por más de un individuo; en el amor por ejemplo el sujeto está formado por los cuerpos sexuados, en la política por el colectivo. En un segundo sentido, el sujeto es cualitativamente distinto del individuo: este refiere a la dimensión animal o meramente vital del sujeto. Badiou habla así de “animal humano” (1999b; 2008a) o “animal viviente” (Badiou, 2004a) o, mejor aún, de cuerpo no subjetivado (2008a, p.63). Si el individuo es aquel ente concebido y pensado (2008a, p.302) como un ser-para-la-muerte (2004a, p.111), su existencia finita se limita en el plano del deseo al imperativo del goce del cuerpo. Badiou no obstante apuesta, con la distinción entre sujeto e individuo, por la posibilidad de transitar desde el animal al sujeto (de hacer que el animal entre en un devenir sujeto), de pensar la existencia del sujeto allende la finitud de la existencia individual, de indagar por las condiciones que hacen posible que el animal para la muerte devenga inmortal. Todo esto se traduce en la capacidad que tiene toda existencia humana

individual, sobre la base de que, así como cada procedimiento de verdad no puede reducirse a los otros ni explicarse con su auxilio, cada sujeto posee cualidades propias, motivo por el cual Badiou los distingue mediante estas tres categorías. Esto no significa, claro está, que la teoría del sujeto de Badiou se fragmente en tres versiones; hay solo una *teoría* del sujeto, aunque existen tres formas de la *subjetividad*.

de producir una verdad (2008a, p.28). La idea aquí de inmortalidad sin embargo no tiene connotación religiosa o teológica alguna; como indica Badiou:

Todo reside en saber si una existencia cualquiera encuentra, rompiendo con la ordinaria crueldad del tiempo, la oportunidad material de servir a una verdad, y de convertirse así, en la división subjetiva, más allá de las obligaciones de supervivencia del animal humano, en un inmortal (1999b, p.70).

Si la finitud o el ser-para-la-muerte es una propiedad material de la existencia de todo animal humano, la inmortalidad remite exclusivamente a una propiedad *formal*, se adscribe a una forma, la forma llamada Sujeto. En efecto, un sujeto, en relación con un cuerpo finito debe ser pensado en términos formales; el significante “sujeto” “designa un sistema de formas y de operaciones” que está soportado por un cuerpo finito, mortal (2008a, p.65). En este sentido, la inmortalidad designa, antes que una abstracta idealidad o una promesa de redención y salvación, una producción, la producción formal de una verdad material. La cuestión sin duda es entonces cómo devenir sujeto, cómo hacer el tránsito desde la materialidad del individuo a la formalidad del sujeto (Badiou, 2004a, p.69).

Esta pregunta, como muy bien interpreta Besana (2010, p.38), no se puede abordar desde unas coordenadas cartesianas que impongan el paso desde la sustancia material (*res extensae*) hacia la sustancia pensante (*res cogitans*), sino en un estricto marco materialista-formalista. Afirmar que el sujeto es una pura forma quiere decir, en los términos que emplea Badiou en su ensayo “On a Finally Objectless Subject” (1988b, p.94), que no es una substancia, si por substancia se entiende sencillamente un múltiple contado por uno dentro de una situación cualquiera. Sin

duda la filosofía de Badiou admite una lectura basada en el dualismo metafísico, pero se trata en su caso de un dualismo entre substancia y verdad (Badiou, 2008a, p.21), un dualismo interno a su mismo materialismo.

Pero si no es una substancia, ¿en qué consiste la forma-sujeto? La tesis central de Badiou a este respecto radica en inscribir la categoría de sujeto dentro de la categoría de la verdad, de tal manera que preguntar por el sujeto sea una forma particular de pregunta por la verdad. La des-objetivación del sujeto que propone Badiou (1988b; 1990, p.64) implica desmontar la tesis del sujeto como fundamento del conocimiento, como instancia o garante trascendental del saber. La metáfora del fundamento del conocimiento (Rorty, 1989) es sustituida por la idea del sujeto como trozo o fragmento de la verdad (Badiou, 2015a, p.431), algo que, de acuerdo con el análisis de Meillassoux, significa que un sujeto no es constitutivo del saber, sino constituido en el proceso de una verdad (2011, p.5).

La tesis de Badiou en torno al sujeto y su relación con la verdad, lejos de desplazar la cuestión del saber, obliga a replantearla de una manera en la que se advierta claramente su diferencia con la verdad (ver capítulo 1). En la sección 2.3 vimos que Badiou interpreta el saber desde una perspectiva ontológica, es decir, como la “la capacidad de discernir en la situación los múltiples que tienen tal o cual propiedad, y que una frase explícita de la lengua, o un conjunto de frases, puede indicar” (Badiou, 2015a, p.364). La diferencia entre saber y verdad es, a nuestro entender, el nudo de la segunda parte de *El ser y el acontecimiento*, pues es la manifestación de la oposición entre las llamadas “orientaciones del pensamiento”, a saber, el *constructivismo* y el pensamiento de lo *genérico*. Si queremos comprender la relación entre sujeto y verdad,

necesitamos volver sobre la diferencia entre saber (constructivismo) y verdad (genérica), abordada introductoriamente en la sección 1.2⁷⁶.

Por tratarse de una pura forma que describe el paso del acontecimiento a la verdad, el sujeto de Badiou rehúye un abordaje de tipo psicológico, en el sentido que este término adquiere en el análisis de Gómez Camarena (2012). En su artículo sobre el amor en Badiou, nuestro intérprete acierta en un punto clave de la teoría del amor de Badiou, a saber, la des-psicologización del amor en el sentido muy preciso de acuerdo con el cual el amor no es una emoción dentro del conjunto de afectos que constituyen la vida psíquica o mental del individuo. El rechazo de este psicologismo en relación con el amor no deriva únicamente de la exigencia de una teoría formal del sujeto, sino también, como añade Gómez Camarena, del estatuto que Lacan les asigna a los afectos, como elementos del registro imaginario del individuo, es decir, objetos de una forma de autoconocimiento que el yo tiene de sí mismo. Si el amor es post-acontecimiento, ha de situarse por completo más allá del ámbito imaginario de la interioridad del yo (*je*), y de la individualidad de la vida mental o psicológica (Gómez Camarena, 2012, p.64).

Esto, como ya hemos advertido, no conduce a Badiou a negar la realidad de los afectos y su papel en la relación amorosa; como en el caso del analista, los afectos son más bien un señuelo que puede desviar la teoría del amor hacia una concepción de carácter más psicológico que filosófico. De acuerdo con el mismo Badiou, su idea de una visión filosófica del amor exige un desvío respecto de cualquier teoría de las emociones, un enfoque muy presente por ejemplo en los abordajes analíticos (Wollheim, 2006; Brogaard, 2019). Badiou en tal sentido se muestra radical

⁷⁶ No tocaremos en esta oportunidad sin embargo los hilos matemáticos con los que se elabora esta distinción ya que no son de nuestro interés.

cuando afirma que: “La pobreza relativa de todo lo que los filósofos han declarado sobre el amor deriva, estoy convencido de ello, de que lo han abordado desde el ángulo de la psicología, o de la teoría de las pasiones” (Badiou, 2012a, p.244).

Ahora bien, para nosotros, la comprensión formal del sujeto en Badiou, en el marco de su metaontología en *El ser y el acontecimiento*, hay que desplegarla a partir de un problema que ya hemos abordado en el capítulo anterior y que aquí solo resumimos, a saber, el obstáculo ontológico de la formalización expresado en el exceso de la inclusión sobre la pertenencia, la distancia cuantitativa que abre una brecha insalvable entre el orden discreto e infinito del ser y la continuidad igualmente infinita de la metaestructura (ver sección 2.3); en la parte final de la meditación veintiséis, Badiou escribe:

El operador de expulsión del vacío lo deja reaparecer en la juntura entre él mismo (la captura de las partes) y la situación. Que en este punto sea necesario tolerar la arbitrariedad casi completa de una elección, y que la cantidad, ese paradigma de la objetividad, conduzca a la subjetividad pura, es lo que llamaré con gusto el síntoma de Cantor-Gödel-Cohen-Easton. (Badiou, 2015a, p.311).

No leemos como una mera casualidad la confluencia en este pasaje de la idea de *juntura* y de subjetividad; el sujeto emerge de esta arbitrariedad – presente también en la intervención ⁷⁷, sin más fundamento que su consistencia ontológica con dicha objetividad. En este dramático

⁷⁷ Hay sin embargo una diferencia matemática en esta segunda elección arbitraria, pues mientras la intervención se basa en el axioma de elección, la distancia no medible entre múltiples infinitos y sus respectivos conjuntos de partes, distancia que Cantor intentó remediar mediante la hipótesis del continuo, es aprovechada por el teorema de Easton que establece, para cualquier decisión sobre el posible valor de esa brecha ontológica, su coherencia con los axiomas fundamentales de Zermelo-Fraenkel. El exceso del conjunto de partes de un conjunto infinito puede tomar cualquier valor que se decida, no necesariamente la menor medida posible como es el caso en el teorema de Cantor (Badiou, 2015a, p.330).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

escenario el sujeto se sitúa frente a tres orientaciones de pensamiento, tres modos distintos y mutuamente excluyentes de afrontar ese drama: lo *constructivo*, lo *genérico* y lo *trascendente* (Badiou, 2015a, p.316). Situados en este marco, quisiéramos indicar que la des-psicologización del amor que analiza Gómez Camarena no debería ser leída como un debate epistemológico acerca de cómo alcanzar un mejor conocimiento sobre el amor – si a través de una vía psicológica, neurocientífica, biológico-evolutiva, antropológica, sociológica o incluso conductista-disposicional (Díez e Iacona, 2016)–. Este debate, por más atractivo que sea, se ubica para nosotros en un lugar lógicamente posterior en la medida en que aquello que realmente está en juego es la confrontación de tres visiones del amor (igual de excluyentes entre sí) que se desprenderían de cada una de estas orientaciones del pensamiento. Nos interrogamos: ¿si, como se desprende del relato de Badiou, las orientaciones constructivista y genérica dieron lugar a concepciones de la teoría de conjuntos tan distintas como las de Gödel (conjuntos constructibles) y Cohen (conjuntos genéricos), acaso no podría suceder lo mismo con el amor? Hemos visto en las críticas de Badiou a varias concepciones del amor (secciones 2.4 y 2.5) un ejemplo de esta divergencia de orientaciones del pensamiento, de modo pues que, al tratarse del amor, estamos frente a la disyuntiva irreconciliable de tener que optar, bien por un abordaje genérico del amor, o bien por uno constructivista, basado en el saber (psicológico, sociológico, antropológico, de estudios de género o culturales, etc.).

De acuerdo con Badiou, el constructivismo constituye, en términos generales, “una gramática lógica. O, más precisamente, hace prevalecer la lengua como norma respecto de lo que es admisible considerar, en las representaciones, como unos-múltiples” (Badiou, 2015a, p.320). Una gramática semejante delimita una lengua o un saber, compuesto por términos, cuantificadores,

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

propiedades y relaciones que, en conjunto, forman una descripción lingüística completa de cualquier múltiple presentado en una situación concreta. El modelo en tal sentido es la teoría del lenguaje del *Tractatus* de Wittgenstein. Una operación de representación o metaestructura produce en consecuencia partes formadas por nombres y propiedades bien definidas (proposiciones bien formadas que describen estados de cosas). En otras palabras, la brecha entre estructura y estado es recubierta, como en el método de proyección (*Tractatus*, 3.11), por el lenguaje lógico; este recubrimiento recibe el nombre de conocimiento de la situación; la gramática sirve de mediación o conmensurabilidad entre presentación y representación, permitiendo una relación de proximidad lo más estrecha posible. Wittgenstein por ejemplo dice:

Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No «tratan» de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. Está claro que algo tiene que indicar sobre el mundo el hecho de que ciertas conexiones de símbolos – que tienen esencialmente un carácter determinado – sean tautologías. Aquí radica lo decisivo. Decíamos que algo hay de arbitrario en los símbolos que usamos y algo hay que no lo es. En la lógica sólo esto se expresa: pero ello quiere decir que en la lógica no expresamos nosotros lo que queremos con ayuda de los signos, sino que en la lógica es la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios lo que se expresa: si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje signico cualquiera, entonces ya están dadas todas las proposiciones de la lógica (*Tractatus*, 6.124).

La tesis constructivista afirma pues que no hay parte o estado de cosas dentro de una situación que no esté construida (o, mejor aún, posibilitada) por el lenguaje o que no sea reflejo de su sintaxis lógica. La metaestructura solo puede distinguir aquello que su lenguaje le permite

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

construir o discernir. Es por ello que Badiou vincula esta tesis con el conocido principio de los indiscernibles de Leibniz – de acuerdo con el cual no es verdadero predicar de dos sustancias que difieren en número su entera semejanza (Quintero, 2007, p.8) –; de este modo, la tesis constructivista niega la existencia de indiscernibles, un concepto que expresa el reverso de lo genérico:

Más allá de lo indiscernible, lo que el saber paciente desea y que solicita a través del amor por la lengua exacta, aunque fuera al precio de un enrarecimiento del ser, es que nada sea indiscernible.

La ética del saber tiene por máxima: obra de tal suerte, y habla de modo tal que todo sea claramente decidible (Badiou, 2015a, p.350).

Por lo demás, en tal escenario nominalista que delimita el constructivismo, la noción de acontecimiento no tiene cabida a causa de la imposibilidad de su construcción; recordemos que para Wittgenstein si la voluntad produce algún cambio, este no se efectúa en el mundo sino en sus límites, es decir, en el sujeto mismo (*Tractatus*, 6.43). Como señala Le Gaufey, el sujeto es, en un marco de completud de lo simbólico, aquello que “hace lazo” entre representación y presentación (2013, p.55). Por tal motivo, interpreta Phelps, el orden del conocimiento para Badiou no está sometido a la novedad, en el sentido de irrupción de un acontecimiento, sino a la repetición (Phelps, 2014, p.70) – o, como en el caso del *Tractatus*, apretujado entre la tautología y la contradicción –, por medio de la cual el conocimiento puede acumular saber y producir cambios, entendidos como “el despliegue constructivo” de las partes que discierne el lenguaje de una situación. Lo nuevo siempre es construido a partir de lo ya conocido. En otras palabras, el paso de

una situación a otra por efecto de un nuevo conocimiento se explica en términos de un cambio de lenguaje (Badiou, 2015a, p.324)⁷⁸.

Una óptica constructivista del amor no buscaría tanto reducir este a la multiplicidad de experiencias psíquicas (efectos, sentimientos, emociones) que se alojan en la interioridad cartesiana del yo individual sino, en cambio, someterlo a un esfuerzo constante de conocimiento de sus múltiples dimensiones (social, psicológica, cultural, de género, neurológica, etc.). Es decir, traza una relación con el amor basada en el saber. El constructivismo supone entonces, a partir de la identificación entre amor y emoción, que podemos saber qué causa el amor, por qué amamos más a ciertas personas que a otras, o saber qué tipo de relación es mejor para un individuo con determinada personalidad, incluso puede decirnos, sobre la base de una ciencia de las relaciones humanas, qué debemos hacer si queremos conquistar a alguien o no perder a esa persona. Como sostiene Bauman,

los seres humanos que se encuentran en circunstancias semejantes pueden recurrir al auxilio de expertos consultores que ofrecen sus servicios a cambio de honorarios. Lo que esperan escuchar de boca de ellos es cómo lograr la cuadratura del círculo: cómo comerse la torta y conservarla al mismo tiempo, cómo degustar las dulces delicias de las relaciones evitando los bocados más amargos y menos tiernos; cómo lograr que la relación les confiera poder sin que la dependencia los debilite, que los habilite sin condicionarlos, que los haga sentir plenos sin sobrecargarlos ... (2005, p.10).

⁷⁸ En el contexto del *Ser y el acontecimiento*, el término que emplea Badiou es “cambio” (*changement*); no hay que confundirlo con el *changement* propio del contexto de *Lógicas de los mundos*; en esta obra Badiou distingue claramente entre modificación (*modification*) y cambio (*changement*); la modificación es una variación en la intensidad del aparecer trascendental del ser-ahí de un objeto. La modificación por tanto está gobernada por las reglas trascendentales que rigen el mundo de ese objeto. Por el contrario, el cambio se asume en primer término como la excepción ontológica y lógica a esas reglas de constitución del objeto (Badiou, 2008a, p.400).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Desde esta perspectiva el amor no constituye una ruptura acontecimental, una novedad impredecible y sin fundamento; por el contrario, como expresión de un cambio en la vida del individuo, constituye algo anticipable, modelable y previsible en función del saber que lo condiciona: las preferencias socio-culturales, las circunstancias socio-económicas, las orientaciones o identidades sexuales, los perfiles de redes sociales, etc., todos estos elementos permiten saber cómo se amará y a quién; el mismo sujeto, en función de su autoconocimiento imaginario, de una “buena psicología del goce personal” (Badiou, 2012b, p.19), es un sujeto supuesto saber sobre la clase de relación que anhela y la pareja que busca.

Sobra decir en qué registro lacaniano nos movemos aquí. Badiou aborda esta cuestión de forma un tanto tardía, pues lo hace en el *Elogio del amor* y en la sección dedicada al amor en *La filosofía y el acontecimiento* (Badiou, 2013b). En la primera de estas obras sostiene, a propósito del vínculo entre amor y saber que subyace a la búsqueda del amor por internet (o en redes sociales de los dispositivos móviles):

Pienso que esta propaganda parte de una concepción del “amor” como aseguración. Se trata de un amor seguro-contra todo-riesgo: usted tendrá el amor, pero habrá calculado tan bien la cuestión, habrá seleccionado por adelantado y con tanto cuidado a su compañero aporreando el teclado de su computadora usted tendrá, evidentemente, su foto, un detalle de sus gustos, su fecha de nacimiento, su signo astrológico, etc. que al final de esta inmensa combinatoria usted podrá decir: “Con este, ¡no corro riesgos!” (Badiou, 2012b, p.16-17).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Este amor contra todo riesgo del que habla Badiou coincide con lo que Bauman llama la convicción de que el amor es una destreza que se puede aprender a medida que aumente el número de sus experiencias (2005, p.19). Ambos autores dirigen una crítica directa a las relaciones amorosas que, de este modo, y con recurrencia, se dan en el mundo del capitalismo tardío; relaciones que, paradójicamente, señalan, no se diferencian de los matrimonios arreglados. Sin embargo, más allá de esta crítica, lo que en realidad cuestionan Badiou y Bauman en el amor sin riesgo es el vínculo entre amor y conocimiento que este tipo de comprensión supone.

De otro lado, la crítica a la perspectiva constructivista se comprende igualmente porque Badiou, más allá de la inexistencia de la relación sexual, rechaza la posibilidad de una experiencia o vivencia intencional de la alteridad originaria como elemento fenomenológico de comprensión del amor. La reducción erótica, es decir, la vivencia del ser del otro como horizonte ontológico constitutivo de mi propio ser y certeza de sí que ampliamente aborda Marion en *El fenómeno erótico* (2003, p.166) se incluye dentro de las formas de vinculación del amor con el saber, concretamente saber del otro; Marion señala: “Un amor empieza cuando cada uno le habla al otro del otro mismo y sólo de él, y nada más; y termina cuando de nuevo sentimos la necesidad de hablar de algo que no es el otro -en una palabra, conversar” (2003, p.172). Mediante este pasaje queremos indicar un punto que juzgamos relevante para la comprensión de la diferencia entre saber y verdad que estipula Badiou: en el constructivismo – y de manera análoga en lo que Gómez Camarena llama psicologización (2012, p.64) – el amor, además de presentarse como un objeto de conocimiento dentro de la situación, es sobre todo un modo de conocimiento o experiencia subjetiva (u objetiva) del otro. No obstante, ello no acarrea como consecuencia el rechazo de las diversas formas de saber aquí mencionadas y reunidas por la orientación constructivista; Badiou

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

es claro al afirmar que formas de la experiencia como las que proporcionan el conocimiento de las emociones, sentimientos, pasiones, etc., si bien están implicadas en cualquier relación amorosa no revelan sin embargo la identidad del amor. Podemos afirmar entonces que la teoría del amor de Badiou se distingue por una doble distancia que traza entre amor y saber: la primera brecha proviene, como hemos visto, de la imposibilidad de una experiencia de la posición sexuada asumida por el otro, imposibilidad derivada de la inexistencia de la relación sexual y del encierro narcisista del goce del cuerpo del otro. La segunda brecha se localiza en la decisión de situar el amor fuera del campo del saber: debido a que se origina en un acontecimiento, el amor excede las capacidades nominales, descriptivas o explicativas del lenguaje que posee el individuo para describir el mundo o su situación al momento de su advenimiento impredecible. De aquí que Badiou sostenga que:

La experiencia del sujeto amante, que es la *materia* del amor, no constituye un *saber* del amor. Es incluso una particularidad del procedimiento amoroso (respecto de la ciencia, el arte o la política): el pensamiento que él es, no es pensamiento, se impiensa (Badiou, 2012a, p.244).

En esta sección hemos intentado sentar la idea de que la categoría de sujeto en Badiou se comprende mejor al situarla en el marco más general de la noción de verdad. Este desplazamiento nos ha llevado a analizar nuevamente la diferencia entre verdad y saber, ahora desde la perspectiva más general que supone la oposición entre la orientación genérica y la constructivista. Nos hemos ocupado inicialmente de esta última, para mostrar desde ella en qué consistiría una concepción del amor basada en el saber. A esta se opone diametralmente la concepción genérica, que analizamos en la siguiente sección.

3.5. Lo genérico o de la naturaleza del amor

Si no es por la vía del conocimiento como la filosofía de Badiou aborda el amor, ¿qué propone entonces la orientación del pensamiento llamada *genérica* y cómo se puede comprender el amor a partir de ella? En la tradición moderna, la indiscernibilidad se refiere a la imposibilidad de diferenciar entre dos objetos a los cuales es posible adscribirles los mismos predicados (características o cualidades): $\forall \phi (\phi x \leftrightarrow \phi y) \rightarrow x = y$. En este escenario hipotético incluso la diferenciación por medio de la nominación deja de tener sentido pues supone una petición de principio. En consecuencia, un indiscernible es aquel objeto que, para un estado de cosas dado o situación, no puede diferenciarse de al menos otro objeto mediante los recursos lingüísticos disponibles (Quintero, 2007). En otras palabras, es algo que excede o se sustrae a la lengua o al saber dado⁷⁹. Lo único que puede afirmarse con sentido sobre tal múltiple es sencillamente su ser. Frente a este sentido negativo del término “indiscernible”, Badiou prefiere emplear el término “genérico” que en apariencia posee una connotación más positiva:

“En cambio «genérico» designará de manera positiva que aquello que no se puede discernir es, en realidad, la verdad general de una situación, la verdad de su propio ser, considerada como fundamento de todo saber por venir. «Genérico» pone en evidencia la función de verdad de los indiscernible. La

⁷⁹ Badiou proporciona una descripción del saber por medio de dos categorías u operaciones: el discernimiento, que relaciona el orden de la presentación con el lenguaje, y la clasificación, que conecta el orden de la representación o partes de una situación con el lenguaje. De manera más clara todavía, el discernimiento afecta la relación del lenguaje con la realidad, con el ámbito de la multiplicidad dada; en contraste, la clasificación tiene que ver con una suerte de construcción teórica hecha a partir de las relaciones entre proposiciones que establece el discernimiento a partir de algún tipo de relación entre el lenguaje y la realidad. Por último, el producto de estas dos operaciones es lo que Badiou llama “determinante enciclopédico”, es decir, aquella parte nombrada por una propiedad común que agrupa términos que tiene tal o cual propiedad. Un ejemplo sencillo de determinante enciclopédico es el de número primo, categoría que reagrupa a un subconjunto de los enteros. Un aspecto relevante del determinante enciclopédico en el marco del saber es su función referencial, pues todo determinante designa, mediante alguna propiedad, una parte compuesta por múltiples discernidos por medio de términos y propiedades.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

negación implicada en «indiscernible» conserva, sin embargo, algo esencial: que una verdad es siempre lo que agujerea un saber” (Badiou, 2015a, p.363).

Ahora bien, este contexto de indiscernibilidad o de lo genérico permite una comprensión más adecuada del Sujeto, pues recordemos que un acontecimiento también es algo forcluido por el lenguaje, algo que el saber no puede anticipar ni, cuando aparece, considerar como un elemento suyo. Se requiere allí de una intervención o de una decisión que en primer lugar declare, sin ningún fundamento, que el acontecimiento pertenece al estado de cosas y, segundo, que produzca a la vez un nombre *ex nihilo*, bien porque no existe como término dentro del lenguaje dado o bien porque es un significante con una significación distinta. Un ejemplo clásico de esto último lo encontramos en la visión kuhniana del cambio revolucionario, de acuerdo con el cual el cambio revolucionario que introduce una teoría en el lenguaje científico tiene que ver no solo con la modificación de los criterios usados para fijar la referencia de los términos teóricos, sino, más aún, con la modificación de la referencia misma de esos términos (Kuhn, 1989, p.88).

Por otro lado, vimos que no es suficiente la intervención, pues es necesario introducir un procedimiento o criterio de fidelidad que determine de manera deductiva o racional, mediante un operador de conexión, si un hecho dado está o no conectado con el acontecimiento; nos referimos con ello a los *efectos* o consecuencias del acontecimiento, a los cuales Badiou da el nombre técnico de *indagaciones*. Al igual que sucede con el acontecimiento, ni la intervención y tampoco el procedimiento de fidelidad son operaciones que se apoyen sobre el saber o el lenguaje de una situación; exceden el registro simbólico dado.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Por medio del llamado criterio de conexión, la fidelidad se define como la operación que determina si un múltiple está o no conectado con el acontecimiento. Una *indagación* es el resultado de la operación de fidelidad, razón por la cual se puede caracterizar como el *ser* de una fidelidad (es decir, el resultado de la operación). La indagación, en cuanto efecto de una operación finita, es no obstante semejante al saber, es decir, indiscernible respecto de este. Badiou incluso afirma que “los resultados de una indagación *coinciden* con un determinante enciclopédico” (2015a, p.368), una expresión que alude de manera general a los predicados que describen epistémicamente una situación. A partir de aquí es posible inferir que, en cuanto *operación*, la fidelidad es un proceso infinito – en tanto operación, o sea, en su no-ser, pero finito en sus resultados, es decir, en su ser (Badiou, 2015a, p.263) –, aunque sus indagaciones sean “estados finitos”. Adicionalmente, esto último obliga a considerar que una indagación es también una mezcla de discernimiento y clasificación, es decir, resulta indiscernible – en términos conjuntistas indecidible – de un determinante enciclopédico.

Un sujeto es entonces aquel que es fiel al acontecimiento, alguien que apuesta sin garantía alguna por su existencia (que depende a su vez de una intervención). Por efecto de la fidelidad, el sujeto crea, desde el mismo interior del estado de cosas dado (o situación), una nueva situación al separar aquello que es efecto del acontecimiento de aquello que no lo es, es decir, parte en dos la situación existente y la novedad pasa a contener como parte suya la situación anterior (Badiou, 2015a, p.380).

En un marco constructivista el sujeto no divide el mundo entre lo nuevo y lo viejo, ni escinde su existencia entre un antes y un después, tan solo se instala como mediación entre

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

presentación y representación, un espejo que refleja en el lenguaje la proyección del mundo sobre su conciencia, exactamente como en la tesis de Wittgenstein: “Nos hacemos figuras de los hechos” (*Tractatus*, 2.1), en donde la figura refleja los estados de cosas y los proyecta sobre la proposición. En cambio, en la perspectiva genérica, el sujeto es juntura entre la enunciación del acontecimiento y la fidelidad al mismo. Aunque esto pueda dar la sensación igualmente de mediación, lo cierto es que esta juntura, esta operación sin saber, representa en realidad el *trabajo militante* del sujeto (Badiou, 2015a, p.365), la doble tarea de declarar contra todo lo que se sabe que un acontecimiento ha ocurrido y de indagar los efectos desconocidos del mismo.

El sujeto para Badiou resulta así en una pura praxis, una acción o hacer que se agota en el acto de fidelidad, en la indagación de las consecuencias del acontecimiento. La expresión “trabajo militante” puede sin duda alguna interpretarse en clave marxista en un doble sentido: primero, se trata de una definición materialista del sujeto, por cuanto implica que por medio del trabajo el sujeto se traduce o agota en un su propio hacer, en su fuerza productiva, no de plusvalía, sino de la verdad. Segundo, el sujeto es una figura militante en un claro sentido político de entrega a una causa, aunque su modelo curiosamente no es Lenin o Stalin sino San Pablo, pues este último es quien, para Badiou, ejemplifica la militancia entendida en un sentido muy preciso como la acción que establece una conexión material y a la vez formal entre la declaración del acontecimiento y la fidelidad al mismo por medio de la *producción* de los efectos del acontecimiento (Badiou, 1999b, p.95).

Sin embargo, de lo anterior se desprende un problema: si una indagación conforma una parte *finita* en una situación y, por tanto, puede pensarse legítimamente que esa parte o múltiple es

la referencia de un determinante enciclopédico preexistente en el lenguaje de la situación, ¿por qué no afirmar simplemente que son equivalentes? ¿Por qué la indagación no es reductible al saber si es indiscernible de ella?

Badiou es consciente de esta dificultad al reconocer que “una indagación *no puede discernir lo verdadero de lo verídico*” (2015a, p.369), esto es, por su naturaleza finita es imposible saber si forma parte de la verdad o del saber. La clave de esta cuestión consiste en recordar que este no es un caso de indiscernibilidad epistémica, sino ontológica y, en consecuencia, advertir que una indagación es efecto de una operación distinta de la que produce los predicados del saber, es decir, la inclusión. Por tanto, se puede contestar a esta objeción insistiendo en que hay una diferencia entre la dimensión finita de la fidelidad y su dimensión infinita, diferencia que salva la distinción entre saber y verdad.

Aunque este argumento nos parece sólido, no es con todo suficiente, pues el saber, como el mismo Badiou lo establece (sección 2.3), también participa de la infinitud. La conclusión entonces es que la infinitud de la verdad puede ciertamente ser una condición *necesaria* para identificar su diferencia respecto del saber, pero en modo alguno es condición suficiente. Al parecer, peligra la diferencia entre el constructivismo y lo genérico.

¿Es posible salvar esta diferencia entre dos formas de pensamiento sobre el amor? Fue Gillespie quien entrevió que la infinitud no es el rasgo decisivo de la verdad, sino su *novedad* (Gillespie, 2008, p.77). Por “novedad” Gillespie da a entender que la verdad se presenta, desde el punto de vista del estado de cosas en que acaece como algo precisamente *indiscernible*, en el

sentido que ya indicamos. El problema desde esta perspectiva exige replantearse de la siguiente manera: ¿cómo lograr que la verdad sea, ontológicamente, indiscernible e inclasificable *para* el saber?

Un argumento por el ejemplo permite apreciar el papel que juega la indiscernibilidad y por ende la novedad a la hora de fijar la diferencia ontológica entre saber y verdad. En cierta concepción del marxismo, que Badiou llama “vulgar”, el núcleo teórico del mismo es el materialismo histórico y el sujeto político es la clase obrera (Badiou, 2019, p.25). Esta concepción supone que el predicado “clase revolucionaria” queda asegurado en su extensión por los miembros que satisfacen ciertas descripciones ya conocidas (“obreros fabriles”, “proletarios”, etc.). De esta forma, “clase obrera” es tratado como un determinante enciclopédico y no como el efecto de una operación subjetiva militante que indaga de manera azarosa, y en toda la situación o mundo, la novedad de sus miembros. ¿No son estos los miembros de los colectivos feministas, los defensores de la renta universal básica o los obreros del capitalismo de plataformas?

Si llevamos el argumento al terreno del amor, notamos la confusión extendida entre la infinitud ontológica del saber y el carácter indiscernible o novedoso de la verdad. La distinción de Badiou ofrece una herramienta útil y efectiva para evitar caer en un juicio de equiparación entre el saber sobre el amor y el amor como verdad. Cuando el amor es tomado por el lado del saber o del conocimiento se piensa que se encuentra determinado por toda una serie de predicados o categorías que lo agotan: el matrimonio, los hijos, la hipoteca, las vacaciones, los líos familiares, las salidas a comer, el fin de la relación y un largo, infinito conjunto de predicados que aseguran su conocimiento. Entonces se dice que ya se sabe o se puede anticipar o predecir de qué irá una

relación amorosa. El argumento del hedonismo individualista consiste entonces en rechazar el compromiso sobre la base de una representación del amor como experiencia enlatada, prefabricada y por ende como algo que es mejor evitar (Bauman, 2005).

Pero, ¿qué implicaciones tiene esta vinculación del amor con la novedad y su consiguiente ruptura radical con el orden del saber? La meditación treinta y uno de *El ser y el acontecimiento*, que aborda la dialéctica entre saber y verdad, pone énfasis en un rasgo particular de la indagación: como “gesto minimal” de una fidelidad, una indagación diferencia entre aquello que se vincula a un acontecimiento y aquello que no. Si se admite la posibilidad, afirma Badiou, de pensar en indagaciones o múltiples finitos *indiferentes* a una propiedad o descripción dada dentro del saber, es decir, múltiples cuyos términos pueden o no poseer dicha propiedad, entonces:

Diremos que una parte finita *evita* un determinante enciclopédico si contiene múltiples que pertenecen a ese determinante y otros que pertenecen al determinante contradictorio. Por otro lado, todas las partes finitas caen bajo un determinante enciclopédico. En consecuencia, todas las partes finitas que eviten un determinante están a su vez determinadas por un dominio del saber. La evitación es una estructura del saber finito.

La única forma de escapar al dominio del saber consiste en vencer esta restricción. Una verdad, en cuanto novedad, es un múltiple infinito que, define Badiou, “*reagrupa todos los términos de la situación que están conectados positivamente con el nombre del acontecimiento*” (2015a, p.372). Con ello se traza una diagonal que sirve como condición suficiente para separar la estructura del saber respecto de la estructura de la verdad. En una verdad solo interesa aquello que está conectado positivamente con el acontecimiento; todo lo demás es *indiferente*, pues su función

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

es repetir la situación preexistente. La cuestión decisiva sin embargo es ¿cómo saber si esta parte infinita y positiva no está ya clasificada por el saber? ¿Por qué esta parte constituye una novedad en la situación? Dejemos que sea el mismo Badiou quien formule la respuesta:

La observación crucial es entonces la siguiente. Supongamos una indagación en la que los términos que ella constata como conectados positivamente con el acontecimiento (los $x (+)$ en número finito que figuran en la indagación) forman una parte finita que evita un determinante del saber, en el sentido antes definido de evitación. Consideremos un procedimiento fiel en el cual figure esa indagación. El total infinito de los términos conectados positivamente con el acontecimiento mediante este procedimiento, no puede, de todos modos, coincidir con el determinante evitado por los $x (+)$ de la indagación considerada (Badiou, 2015a, p.373).

Si con respecto a todo determinante enciclopédico del saber, el conjunto infinito positivo de elementos contiene al menos una parte finita que evita uno de esos determinantes, esto es, que para el lenguaje de ese saber tal parte es indiscernible, entonces la existencia de esa indagación “basta para garantizar que el procedimiento fiel infinito no coincida con el determinante considerado” (Badiou, 2015a, p.374). La verdad tiene, además de una estructura ontológica infinita, un carácter “genérico” porque, al escapar al saber, lo único que cabe afirmar sobre ella es que resulta ser una parte *cualquiera* de la situación, un puro múltiple. Así, en una verdad se indagan, una por una, de forma aleatoria – y por tanto impredecible (Fraser, 2015, p.142) – y al infinito, aquellas partes de una situación que están conectadas positivamente con un acontecimiento y cuyo sello distintivo es evadir el saber que domina la situación. Como afirma Gillespie, un procedimiento de verdad, si bien opera dentro de una situación, es decir, dentro del saber, lo hace siempre en el límite del mismo, sobre aquello que para él es indiscernible (Gillespie,

2008, p.78). De aquí la tesis de acuerdo con la cual la verdad excede o se sustrae al saber, pues su novedad consiste en el descubrimiento de un múltiple cualquiera que no se puede anticipar. La verdad tiene la forma de un real pero entendido no en el sentido de una ausencia o falta en el saber, sino como algo que lo supera: “el pensamiento *genérico* asume lo indiscernible como modo de ser toda verdad, y considera el errar del exceso como lo real del ser, como el ser del ser” (Badiou, 1990, p.53).

El paso desde una parte positiva finita, que evita un determinante, a una clase infinita positiva que lo elude en su totalidad – es decir, que no figura o no está incluida dentro del saber de la situación – torna necesario el vínculo entre sujeto y verdad. En primer lugar, porque el trabajo militante del sujeto se evidencia en la positividad de su actuar. Como queda claro en el Libro I de *Lógicas de los mundos*, no basta con afirmar que el sujeto es producción, pues también el sujeto reactivo u oscuro producen la negación de la verdad o su ocultación respectivamente; se necesita, para que el sujeto advenga sujeto *fiel*, la positividad implicada en la verdad. Esta positividad es lo que hace de la verdad una novedad y del sujeto fiel la figura creadora de esta novedad. En segundo lugar, aunque el sujeto produce la verdad, ontológicamente es solo una parte de esta. Es en este sentido que debe leerse la tesis del sujeto como fragmento o “configuración local” (Badiou, 2015a, p.432) de la verdad. Afirmer que el sujeto produce la verdad es, en cuanto tesis materialista, una tesis ontológica, no epistemológica (no es una tesis relativista o trascendental). En realidad, como acertadamente propone Hallward, es el sujeto quien se constituye a sí mismo a través del procedimiento de verdad que realiza (2003, p.122), razón por la cual decíamos al comenzar la sección 3.1 que el Dos del amor es un Dos inmanente, efecto de una autopoiesis.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Hay que diferenciar, advierte Badiou, entre lo que el sujeto produce, a saber, indagaciones positivas finitas indiscernibles para el saber y que forman una totalidad infinita, y el acto mismo de producción o *realización*, es decir, el acto de anudamiento entre acontecimiento y fidelidad, siempre finito (Badiou, 2015a, p.437; 2012a, p.179)⁸⁰. La diferencia se acentúa todavía más si nos fijamos en un rasgo formal de ese acto de anudamiento: su *aleatoriedad*. En la meditación treinta y cinco de *El ser y el acontecimiento* Badiou considera que mientras la trayectoria o materia de un sujeto, es decir, los términos que indaga o encuentra, es por completo aleatoria, un procedimiento genérico considerado como resultado del procedimiento de fidelidad organiza las indagaciones del sujeto. Claro está, la organización o reglamentación que expone la verdad solo es legible retroactivamente o bajo la forma del futuro anterior. Pero esta trayectoria aleatoria y militante define al sujeto: “El sujeto está propiamente separado del saber por el azar. Es el azar vencido término a término, pero esta victoria, sustraída de la lengua, se consume solo como verdad” (Badiou, 2015a, p.436). Gracias a la positividad o “confianza en sí mismo” del sujeto se puede afirmar un auténtico nudo borromeo entre acontecimiento, sujeto y verdad como el que propone Marqués Rodilla (2007, p.348).

La militancia del sujeto no es sólo búsqueda azarosa. En cuanto acción pura, el sujeto se despliega como tiempo presente, a diferencia de la verdad, que es aquello que siempre está por venir (Badiou, 2008a, p.70). De esta manera se pueden hacer coincidir dos caracterizaciones que Badiou hace del sujeto: primero, el sujeto no es una invariante de la situación, es decir, es raro; segundo, el sujeto no es origen, ya que su causa es el acontecimiento (Badiou, 2015a, p.475) y tampoco resultado, pues esto último es la verdad. Si las unimos, podemos interpretar que el sujeto,

⁸⁰ Hay que tener en cuenta esta diferencia para aceptar la lectura de Smith, según la cual, el sujeto es aquel agente casi a priori que produce el despliegue de la verdad, como el despliegue mismo (2006, p.91).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

aunque es fragmento local de una verdad, no siempre es localizable o calificable en una situación. Es decir, los individuos, que sí son invariantes dentro de una situación amorosa, no siempre implican la presencia o actualización del sujeto. Del sujeto, por tanto, no hay más evidencia que la producción material y local de los efectos del acontecimiento.

Como consecuencia de lo anterior, hay que señalar que el sujeto, en cuanto genérico, está “desprovisto de toda identidad” (Badiou, 1999b, p.6), no responde al particularismo del sujeto identitario o comunitario (1999b, p.83); es, sobre todo, un “cualquiera” (Badiou, 1990, p.67); sintácticamente no se identifica con un “yo” o con un “tú” (Badiou, 2008a, p.63), sino con un genérico “nosotros”, pese a que naturalmente requiera un cuerpo o soporte que lo sostenga, un nombre propio que lo designe:

El nombre propio designa que el sujeto, en tanto configuración situada y local, no es ni la intervención ni el operador de fidelidad, sino el advenimiento de su Dos, o sea, la incorporación del acontecimiento a la situación en el modo de un procedimiento genérico (Badiou, 2015a, p.433).

La cuestión de los nombres, aunque remite a la designación del sujeto, en realidad nos conecta con el concepto de *forzamiento*, un concepto que completa la teoría de la verdad genérica. Este concepto surge de la siguiente observación: si la verdad se origina de modo inmanente en una situación, es decir, si es una parte que está incluida en ella, aunque a la vez la excede, entonces obviamente la verdad, como el acontecimiento, no pertenece tampoco al saber. Como se recordará por la sección 2.3, esta es la definición misma de *excrecencia*, a saber, estar incluido dentro de un conjunto, pero no pertenecer a él. ¿Puede la verdad llegar a pertenecer al estado de cosas dado? El propósito del forzamiento es mostrar que en efecto ello es posible. Para comprender dicha noción

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

hay que tener en cuenta que parte del trabajo militante del sujeto es crear un lenguaje producto de la conjunción entre los efectos del acontecimiento y el propio lenguaje de la situación en que ese acontecimiento ocurre; dicho sin más, un lenguaje en el que los viejos términos aún no reciben sus nuevas referencias. Por ejemplo, los términos “conjunto”, “ordinal”, “transfinito”, etc., son el cruce entre el acontecimiento que es la teoría de conjuntos de Cantor, y las matemáticas pre-cantorianas: aunque existen como significantes, aún no poseen el significado que tendrán a partir de Cantor; de igual forma, describe Badiou:

Cuando Galileo enuncia el principio de inercia, está todavía separado de la verdad de la nueva física por todos esos azares que se nombran en los sujetos Descartes o Newton. ¿Cómo puede suponer, a partir de los nombres que fabrica o desplaza – porque los tiene a mano («movimiento», «proporciones iguales», etc.) – la veridicidad de su principio para esa situación por-venir que es el establecimiento de la ciencia moderna, esto es, la suplementación de su situación por esa parte indiscernible e inacabable que debemos nombrar «física moderna»? (2015a, p.441-442).

Desde el punto de vista del estado de cosas existente, los nuevos usos carecen de sentido o de significado, mientras que, desde el punto de vista de la novedad teórica, de la nueva situación que la verdad crea, ese significado aún no llega, es decir, no se puede saber si serán elementos de otro saber. La verdad, al igual que el acontecimiento, existe en el modo del futuro anterior, razón por la cual es imposible de representar o anticipar desde la situación existente (Badiou, 2015a, p.439).

El amor implica la invención de un lenguaje hecho de viejas palabras y de declaraciones cuya verdad o falsedad se encuentra en suspenso porque la nueva situación en la que existirían los

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

referentes de esas afirmaciones aún no se produce; y, además, su lenguaje, a ojos del mundo que los observa, puede estar lleno de los sinsentidos típicos de los amantes irracionales; su amor es la manifestación de la locura. Incluso esto sucede en la misma declaración del encuentro: ella habrá sido cierta o no en una situación por venir, pero, ¿cómo pueden *saberlo* ahora, en la situación pre-amorosa? Para hacer el tránsito desde ser una parte infinita en exceso a constituirse en elemento de una situación, la verdad requiere que se fije un criterio de verificación para los enunciados que produce el lenguaje del sujeto; dicho criterio es el supuesto de la existencia, dentro del procedimiento fiel, de un término o múltiple encontrado por la indagación del sujeto que sirva de referencia a dichos enunciados. A partir de aquí se llega a lo que Badiou llama la “ley fundamental del sujeto”, la cual postula que:

Si un enunciado de la lengua-sujeto es tal que habrá sido verídico para una situación en la que advino una verdad, es porque existe *un* término de la situación que pertenece a esa verdad (pertenece a la parte genérica que *es* esa verdad) y, a la vez, mantiene una relación particular con los nombres puestos en juego en el enunciado” (Badiou, 2015a, p.442).

La relación de implicación que aquí aparece, y que semeja una cláusula modal que conecta semánticamente un término de una situación post-acontecimiento por venir con un enunciado que produce el sujeto de esa verdad, conexión que obliga o fuerza la veridicidad del mismo, es lo que Badiou llama propiamente forzamiento. Lo que hace el forzamiento es entonces, precisamente, hacer pertenecer a ese término al procedimiento genérico.

Podemos entonces concluir sosteniendo que, si bien el sujeto produce la verdad, entendida como una parte indiscernible y siempre por venir, justo por ello, la verdad es algo que lo trasciende.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Como fragmento de ella, como sujeto fiel a ella, el sujeto está “capturado” y “supeditado”; las dos expresiones son de Badiou (2015a, p.447) y, si se nos permite, para nosotros en ellas se refleja un efecto de ser tomado o tomada por la verdad, un sobrecogimiento semejante al amor que habría entre sujeto y verdad. Pero, a diferencia del amor fusional, aquí se replica una estructura ontológica del Dos, por la cual, aunque parte de ella, el sujeto está por siempre separado de ella. En tanto productor de la verdad, esta última no es sin embargo para el sujeto un oscuro objeto causa de su deseo sino una tarea por venir. En una de las pocas alusiones al amor en *El ser y el acontecimiento*, en un pasaje situado en el centro mismo de la argumentación sobre el sujeto y su anudamiento con el acontecimiento y la verdad, Badiou precipita su concepción formal del amor de este modo:

Como cuestión de hecho, considero que en la esfera situacional del *individuo*, tal como la presenta y la piensa, por ejemplo, el psicoanálisis, el amor (si existe, aunque diversos índices empíricos parecen indicar que sí) es un procedimiento fiel genérico, cuyo acontecimiento es un encuentro, su operador es variable, su producción infinita es indiscernible y sus indagaciones son los episodios existenciales que la pareja amorosa vincula expresamente al amor. El amor es por lo tanto una-verdad de esa situación. La llamo «individual» porque *no interesa a nadie* aparte de los individuos involucrados. Observemos – y este es un punto capital – que es entonces *para ellos* que la una-verdad que produce su amor es una parte indiscernible de su existencia, ya que los otros no comparten dicha situación. Una-verdad amorosa es no-sabida [*in-sue*] para quienes se aman. Ellos no hacen más que producirla (Badiou, 2015a, p.377).

Con esta sección cerramos nuestro recorrido analítico por la axiomática del amor. Hemos procurado aquí presentar la batería de términos teóricos que expone Badiou en la segunda parte de *El ser y el acontecimiento* y desarrollar a través de ellos esa concepción formal, metaontológica.

En la última sección de nuestro trabajo abordaremos la concepción de Badiou desde una perspectiva diferente, centrada en las obras más tardías que nuestro filósofo ha escrito sobre el amor, para tratar de mostrar los cambios que ha experimentado dicha concepción, cambios que, a nuestro juicio, en modo alguno implican un abandono de la axiomática hasta aquí presentada, sino un enriquecimiento de la misma.

3.6. El amor, entre platonismo de lo múltiple y comunismo de la diferencia

En el capítulo 2, la tesis de la identidad entre matemáticas y ontología definía un marco filosófico para el análisis del amor que al mismo tiempo fuese coherente con los logros de la teoría de conjuntos y con la tesis lacaniana de lo real como obstáculo de lo simbólico. Esto llevó a una identificación del ser-en-tanto-ser con el vacío inconsistente (es decir, la tesis de que lo Uno no es). A partir de aquí, se concluyó que el *lugar* desde el cual se podía revelar la naturaleza del amor era la brecha insalvable que se habría entre el orden estructural y metaestructural, brecha cuya existencia objetiva quedaba asegurada por las leyes de la ontología conjuntista. El juego entre estructura y metaestructura (lo que denominamos el Esquema del Dos) sirvió a la vez para desarrollar una crítica a tres teorías del amor (fusional, familiarista y escéptica) que no sitúan a este en el ámbito de lo real pre-simbólico. La traducción de este real en el caso del amor vimos que era la tesis lacaniana de la no-relación sexual. No obstante, como tesis filosófica, la diferencia sexual solo resultaba enunciable desde la perspectiva del acontecimiento como perspectiva inmanente o autorreferencial.

Hemos visto que lo anterior se logra bajo una visión del Dos como exceso o proceso no-ontológico y a partir de aquí hemos analizado los efectos de este desplazamiento del amor al campo

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

del no-ser – lo real no como falta sino como exceso –, a través de las ideas de sitio, intervención y fidelidad. En seguida analizamos la articulación entre el sujeto y la verdad, articulación que nos llevó a reconocer la necesidad de un abordaje genérico del amor por oposición a un abordaje constructivista basado en el saber. El enfoque genérico dibuja una visión del amor como un acontecimiento incalculable que funda un Dos autopoietico sobre el vacío de la no-relación sexual; la escena del Dos despliega por su parte una infinitud indiscernible de efectos gracias a las operaciones aleatorias del sujeto que representa la pareja.

El amor conjuga así en un mismo lugar todas las categorías filosóficas que *El ser y el acontecimiento* desarrolla: desde el vacío hasta el infinito, y desde el sitio hasta el forzamiento. Se podría decir incluso que se despliega alrededor de tres grandes nociones: el vacío de la sexualidad, el Dos inmanente del acontecimiento, y el infinito genérico que el sujeto produce. Mientras el vacío implica una diferencia que se supone ontológica, el acontecimiento, el sujeto y la verdad apuntan en su conjunto a postular la existencia de un exceso inmanente único y puesto en común para los cuerpos atravesados por la diferencia. En tanto tiene su inicio en un acontecimiento y es desplegado al infinito de modo indiscernible por el sujeto, el amor aparece como un real, aunque no pre-simbólico (ver sección 2.2), sino un real indiscernible, un real “por-venir”, una excrecencia todavía-no simbolizada o “no-sabida”.

En la última sección de este capítulo abordamos cuatro elementos entrelazados: el primero es la concepción de la relación amorosa como experiencia común del mundo desde la diferencia incommensurable, una visión que se opone a la idea convencional del amor como experiencia del otro. Esta concepción deja ver, en segundo término, el estatuto de universalidad al que Badiou

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

eleva la verdad amorosa; para aclarar dicha universalidad desarrollamos, en tercer lugar, un paralelo con la teoría del amor en el *Banquete* que, a su turno, nos permitirá ver de qué manera la idea de amor de Badiou se sitúa frente a las oposiciones clásicas entre *eros* y *philia* y *eros* y *ágape*. Por último, nos apoyamos en la definición de comunismo que Badiou adopta para mostrar de qué manera el procedimiento amoroso se distancia en sus fines del procedimiento político.

En cuanto real indiscernible, el amor forcluye la posibilidad de completud simbólica, es decir, de conocimiento para quien es el sujeto de su producción. Pensar el amor en términos de tal imposibilidad aproxima a Badiou a otras reflexiones sobre el amor que comparten esta visión, como en el caso de la crítica de Han (2014) al amor en las sociedades post-disciplinarias, o en la crítica sociológica de Bauman (2005) a las relaciones humanas mediadas por las nuevas tecnologías, o incluso el análisis fenomenológico de Marion (2005) de la reducción erótica. La diferencia en relación con tales orientaciones, en especial la de Marion, reside en que Badiou emplea este rasgo fundamental de su visión del amor para describir la situación del amor en un contexto caracterizado por la ausencia de Dios:

Ni la absoluta trascendencia, ni la dialéctica Trinitaria. Es desde este punto de vista como se puede ver hasta qué punto el amor es ateo. Pues el ateísmo no es a fin de cuentas nada más que la inmanencia del Dos. El amor es ateo por el hecho de que el Dos no preexiste jamás a su proceso (Badiou, 2008b, p.38).

Significa esto que no hay más garantía o evidencia del sujeto que su mismo hacer, su proceso de producción de la verdad. De aquí la relevancia de la indagación, pues solo ella, en cuanto perteneciente al despliegue infinito de la verdad aún por venir, revela la acción del sujeto

y su consiguiente fidelidad al encuentro amoroso. Sin embargo, la misma infinitud de la verdad, es decir, la imposibilidad de que le sea dada al sujeto en su completud, permanece velada para el sujeto que participa en la creación de la verdad. Esta brecha también insalvable entre sujeto y verdad da cuenta de dos ideas que Badiou sostiene sobre el amor: la primera de ellas afirma que el amor no se basa en el conocimiento del otro, en una experiencia de sus gustos, sus temores, su visión del mundo, su ser, etc.; en segundo lugar, como efecto de un procedimiento de fidelidad por parte de un trabajo militante del sujeto, el amor no es una experiencia del mundo en primera persona, sino una experiencia *del mundo desde el punto de vista del Dos* que retroactivamente funda el acontecimiento del encuentro, es decir, desde la perspectiva de la *diferencia*, una experiencia del mundo a partir del presupuesto de que es imposible intercambiar dicha experiencia con el otro, pues, recordemos una vez más, la diferencia sexual insiste en que una posición de experiencia no sabe nada acerca de la otra. Esta experiencia del mundo desde la diferencia implica sin embargo un cambio en la relación del individuo con el mundo (Badiou, 2004, p.7)⁸¹.

De acuerdo con esta última observación, se entiende que la pregunta a la que siempre debe responder una relación amorosa es “¿Como es el mundo, examinado, puesto en práctica y vivido a partir de la diferencia y no de la identidad?” (Badiou, 2012b, p.29)⁸². En los términos de Han, el

⁸¹ A este respecto Behrensen afirma que, si se supone que el amor romántico está intrínsecamente conectado con el deseo sexual, es decir, por la atracción hacia un cuerpo o *embodied person* con un género específico o identificable, cualquiera que este sea, un amor *queer* estaría definido por lo opuesto, esto es, por un deseo despersonalizado o un amor incorpóreo sin ninguna conexión intrínseca con el deseo sexual. Curiosamente, la tesis de Badiou es compatible con ambas posturas ya que, de un lado, en su marco conceptual hay una conexión innegable entre amor y sexualidad, pero, de otro lado, el amor como construcción genérica roza la concepción *queer* del amor en un sentido muy preciso: en la medida en que su sujeto está volcado sobre esa construcción, el género solo es relevante en la medida en que soporta una diferencia que permite el acceso a una experiencia del mundo desde ella. De hecho, Behrensen caracteriza la radicalidad del anti-asimilacionismo *queer* en términos de una postura que enfatiza la diferencia como su sello distintivo (Behrensen, 2019, p.94).

⁸² Para Marion, en cambio, la cuestión central es “¿me aman?” pues es la única que puede asegurar la certeza del ego sobre sí mismo: “Renunciar a plantear(se) la pregunta “¿me aman?”, y sobre todo a la posibilidad de una respuesta positiva, implica nada menos que renunciar a lo humano en uno mismo” (2005, p.30).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

reto o la utopía que debe materializar el amor en el mundo de hoy es el de lograr la negatividad de la atopía del otro (2014, p.14), arrancar al individuo de su narcisismo autoerótico y llevarlo al afuera atópico (2014, p.18). Badiou coincide con esta postura, aunque agrega que el objetivo último del amor reside en una experiencia atópica de la realidad que supere el encierro narcisista del individuo contemporáneo. No podría ser de otro modo desde el momento en que el amor expresa una brecha entre subjetividad y procedimiento de verdad; el sujeto no es un proceso dialéctico de reconocimiento o reconciliación de sí mismo a través del otro o con el otro, sino un proceso de producción de una realidad común experimentada desde posiciones de enunciación ontológicamente inconmensurables.

Si el amor es la apuesta por la producción de dicha realidad, la relación amorosa, en ausencia de toda posibilidad fusional, ha de asumir que el suelo ontológico del que brota es la existencia de la homogénea igualdad y mismidad narcisista que recluye al individuo en el amor propio, en una libido yoica. Este es el reino de la diferencia, pero de una diferencia en donde cada quien está encerrado en el objeto causa de su deseo, una diferencia hecha con los materiales de la mismidad y del deseo de sí, del goce autárquico en el que está enclaustrado el individuo de la sociedad donde rige el imperativo del goce. Esto explica la apuesta de Badiou por la construcción de un Dos inmanente, retroactivo, pues esa diferencia no puede garantizar un encuentro con lo Otro, con lo radicalmente atópico; en esta misma línea argumental Han observa de manera similar que:

No solo el exceso de oferta de *otros* otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del *otro*, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad. En realidad, el hecho de que *el otro desaparezca* es un proceso dramático,

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

pero se trata de un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan (2014, pp.9-10).

De la misma manera Bauman, al reflexionar sobre la condición del otro en el mundo de las relaciones destinadas al rápido agotamiento, considera que el amor es el único capaz de singularizar al otro y convertirlo en alguien definido, es decir, transfigurarle en una auténtica diferencia (2005, p.38). Pero la transfiguración del otro en auténtica diferencia, en atopía o en experiencia del Dos no es nunca algo dado, pues solo se sostiene, más allá de la declaración de encuentro, por el despliegue activo y constante de las indagaciones azarosas del sujeto que ama, un sujeto capaz de rehuir las estructuras de poder y de control (De Chavez, 2017, p.114) que imponen, por una parte, las relaciones narcisistas, relaciones que simplifican los criterios para considerar una experiencia como “amor” y multiplican los episodios amorosos como una “serie de intensos, breves e impactantes episodios, atravesados *a priori* por la conciencia de su fragilidad y brevedad” (Bauman, 2005, p.20) y, por otra parte, las relaciones que someten el amor a las metaestructuras socio-históricas como el matrimonio heterosexual. Pero también se requiere, como parte del proceso inventivo, que el sujeto imagine nuevos y diversos operadores de fidelidad además de los que la sociedad ya pone en circulación – el matrimonio católico, los matrimonios del mismo sexo, las parejas *queer* que luchan contra el *straight mainstream* homo y heterosexual –. Solo de este modo puede darse un sentido a la construcción genérica de la verdad amorosa como infinitud, indiscernibilidad y aleatoriedad.

Badiou ha dicho que la verdad amorosa es una y la misma para ambos lados de la diferencia sexual (2012a, p.248) o, como se ha dicho hasta ahora en esta sección, que trata de una única experiencia del mundo desde la perspectiva del Dos. En cuanto experiencia de un mundo común

o experiencia única y compartida, el amor asume el estatuto de una verdad universal, única (*Une-vérité*). La universalidad aquí tiene un doble sentido: de un lado, significa que la verdad es la misma para los individuos, pese al hecho de que sus lugares de enunciación no posean nada en común. De otro lado, se trata de un universal en el sentido de estar al alcance de cualquiera, según las palabras de Henar Lanza González (2018, p.228)⁸³. Este último sentido de la universalidad comporta un desarrollo dialéctico único en el caso del amor, por el cual se distingue de los demás procedimientos de verdad: inicia en la multiplicidad de la diferencia y transita hacia el Dos del encuentro para luego declinar en la unicidad de la verdad infinita –. Badiou, en *La filosofía y el acontecimiento* (2013b), afirma que el acontecimiento y lo genérico quiebran, como en el mito de Aristófanes, las “unidades primordiales” e instalan “el reino del Dos sobre la experiencia del mundo” (Badiou, 2013b, p.60). Es por esta razón que hay un esquema numérico que es exclusivo del amor, que no comparte con la política, el arte o la ciencia: “Tal esquema enuncia que el Dos fractura al Uno y experimenta lo infinito de la situación. Uno, Dos, Infinito: tal es la numericidad del procedimiento amoroso” (Badiou, 2012a, p.250)⁸⁴. El amor “introduce la diferencia en lo

⁸³ Si seguimos la interpretación que hace Badiou sobre el universalismo de San Pablo, podemos identificar los elementos constitutivos de este universalismo y adscribirlos al universalismo del amor. En primer lugar, una verdad es universal porque no se asume como destinada a alguien en particular ni tampoco es producida por alguien en específico: “no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación”. El universalismo por tanto se puede interpretar como una crítica a una concepción relativista o culturalista de la verdad. Sin embargo, esta ruptura con el relativismo no implica situar la verdad del lado de la trascendencia, pues es claro que la verdad en tanto *parte* genérica de una situación es ontológicamente *inmanente* a ella. La excrecencia representa, en este sentido, una alternativa a las concepciones filosóficas de la verdad, pues aprovecha los escollos propios de las matemáticas, concretamente lo que Badiou llama el *impasse* discreto/continuo, para proponer una concepción renovada de la verdad, de orden más matemático que analítico (en el sentido filosófico del término). En segundo lugar, el sujeto de una verdad es llevado desde una singularidad identitaria, la del individuo, a una singularidad universal, un sujeto no identificable, indiscernible. Tercero, esto último implica, como lo afirma Lanza González, que una verdad es universal porque a ella puede acceder cualquier persona. En su ensayo “Ocho tesis sobre lo universal” (2011-2012), Badiou propone que un universal no se presenta como un objeto dado al pensamiento, sino como algo que solo es experimentable en su proceso productivo; segundo, un universal tiene su origen siempre, no en lo particular de los predicados del saber, sino en lo singular del acontecimiento.

⁸⁴ En Nancy también es posible leer de fractura del Uno a través de su distinción dialéctica del no retorno al yo *desde* el amor; en efecto, para Nancy el amor supone una destrucción de la posesión o propiedad de sí en el sentido de que el yo pierde o disocia algo de sí mismo en el acto de amar; la misma subjetividad se re-presenta para sí misma rota. Esta ruptura es ruptura dice Nancy en la auto-posesión de sí como sujeto: “Tan pronto como hay amor, el menor

mismo” del individuo (2013b, p.62; 2012b, p.55), en lo mismo de la multiplicidad de diferencias que el consumismo erótico produce.

Bien podría objetarse que se trata de un Dos o una diferencia que finalmente nos reconduce a lo Uno bajo la forma velada de la una-verdad (*Une-vérité*), de una trascendencia espacio-temporal. Pero aquí el platonismo de Badiou posee los medios para resolver esta crítica mediante lo genérico: aunque se trate de una-verdad, hay que diferenciar entre su unicidad y su Unidad (Badiou, 2015a, p.84): la verdad del amor es una unicidad infinita, indiscernible y aleatoria. Si buscamos una imagen que aclare esta diferencia, el gesto de Badiou de relacionar el amor con lo genérico y la universalidad emula en buena medida el gesto platónico de unir amor y verdad: “el amor, según la expresión misma de Platón, va a vincular lo “repentino” de un encuentro con el hecho de que una verdad – en este caso, la de la Belleza – advenga como indiscernible, no siendo ni discurso (*logos*) ni saber (*episteme*)” (Badiou, 1990, p.21). Aunque Badiou no desarrolle más este paralelismo, podemos arriesgarnos a hacerlo de la siguiente manera: en la parte crucial del *Banquete* (209e-212a), en la descripción que hace Diotima sobre el ascenso del amor (210a-210d), la Forma de la Belleza se presenta como el objeto último del amor, la razón por la cual se ama todo lo demás. Este camino de ascenso se corresponde, en la teoría de Badiou, de manera general con la dialéctica entre saber y verdad y, de forma concreta, con la construcción aleatoria pero finita de una infinidad indiscernible. Badiou se pregunta:

Ahora bien, ¿qué quiere decir Platón cuando, en *El banquete*, afirma que al contemplar un bello cuerpo ya se está en el camino de la contemplación de la Idea de lo bello? – ¡a condición, por supuesto,

acto de amor, la menor chispa, existe esta fisura ontológica que atraviesa y desconecta los elementos de la propia subjetividad” (Nancy, 2003, p.261).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de amar ese bello cuerpo! –. Quiere decir que el amor es lo que abre una singularidad (un bello cuerpo) a algo más que él mismo, a la Idea de lo bello. La Idea de lo bello está en el bello cuerpo y, al mismo tiempo, es más que él: Platón llama a esto «participación». El bello cuerpo participa en la Idea de lo bello, pero, en cierto sentido, la Idea de lo bello excede al bello cuerpo. El amor como potencia efectiva ve siempre en el otro algo más que su simple existencia objetiva (2013b, p.77).

Badiou reproduce en sus propios términos la tesis platónica según la cual el amor no es búsqueda de la otra mitad perdida o de una totalidad, de “un «todo» resultante de la *suma de dos individuos*, sino la búsqueda, junto con el amado, de *aquel todo del ser que se configura en el Bien absoluto*” (Reale, 2004, p.200). En la interpretación que elabora Reale del *Banquete*, *Eros*, más que un dios, es un demonio mediador (*Banquete*, 202e-203a) entre el mundo sensible y el inteligible, entre lo mortal y lo inmortal (Reale, 2004, p.179). Esta misma función la asume el sujeto amoroso en la teoría de Badiou: elemento intermedio entre el acontecimiento-encuentro y la producción de verdad, el sujeto es un mediador, una juntura entre la dimensión del deseo sexual del individuo (el animal humano) y la infinitud de la verdad (lo inmortal). La diferencia notable, el punto donde se revela el platonismo de lo múltiple, es que la verdad del amor conjuga en un solo lugar llamado Idea o Forma, la universalidad y la unicidad con la multiplicidad ontológica de su infinitud.

Una intérprete que rastrea la huella de Platón en Badiou es Lozano (2014) en su ensayo sobre el amor en Platón y Badiou; aquí recurre ya no al *Banquete* sino al *Fedro* (Platón, 2008) para mostrar como ambos pensadores comparten la idea del amor como experiencia de la verdad. La autora interpreta que, de la misma manera en que Badiou se opone a un amor limitado al goce sexual y a la ausencia de riesgos, Platón, en su crítica a la tesis según la cual en el amor “hay que

complacer a quien no ama, más que a quien ama” (227c) – cuyo trasfondo es la oposición entre *sophrosýne* e *hýbris* – se oponía a una visión del amor sustentada en un acuerdo entre los enamorados para lograr beneficios mutuos sin correr los riesgos de la pasión amorosa, identificada con esta *hýbris* o amor en exceso (Lozano, 2014, p.202). La autora propone además que en el segundo discurso sobre el amor que expone Sócrates en el *Fedro* (244a-257b) el amor, al asociarse en efecto con la *hýbris*, implica por necesidad “un salir de uno mismo”, efecto del acceso a la verdad gracias a la contemplación de lo Bello que se refleja en el amado. Pero esta experiencia de la verdad sólo puede realizarse en la medida en que el amante no renuncie a su deseo sexual por al amado. Lozano concluye entonces que:

al final del discurso podemos observar dos tipos de amor valorados por Platón: por un lado, el amor puramente filosófico, que renuncia a todo lo relacionado con lo carnal, es al cual hay que aspirar; pero también son juzgados positivamente los amantes que siguen disfrutando del amor sexual, pero orientado por el amor a la verdad (Lozano, 2014, p.205).

Este paralelismo con Platón nos es útil no solo para aclarar el sentido de la universalidad del amor en Badiou; como nos recuerdan Nehamas (2010) o Auvray-Assayas (2014), en el contexto del *Banquete* también se juega con la clásica oposición entre *philia* y *eros*⁸⁵. Badiou igualmente somete su teoría del amor a la prueba de esta distinción. El vínculo indisoluble entre sexualidad y amor es lo que separa al amor de la amistad. Es un rasgo que Badiou mantiene inmodificable en su teoría del amor. Cuando antes (sección 3.1 y 3.3) se mencionaba la idea de la marcha coja, se trataba precisamente de ese andar del amor que siempre es defectuoso por efecto

⁸⁵ De acuerdo con Nehamas en efecto *philia* se usa para aludir a los sentimientos de amor hacia los amigos, familiares y amantes (2010, p.192), un término que indica una relación de igualdad o reconocimiento, mientras *eros*, que involucra un deseo sexual, indica un tipo de relación más disimétrica Auvray-Assayas (2014, p.595).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de la diferencia sexual. El vínculo entre amor y deseo sexual es lo que, para Badiou, ubica al amor entre dos límites que son el amor trivial y el amor sublime:

De un lado aquella que, reducida al esquema de los malentendidos sobre el objeto, se puede llamar aventura sexual. La cual puede marchar muy bien, o sin cojear, pero no construye ninguna escena del Dos, y no es el fondo sino activación de la estructura. Y, en el otro extremo, aquel que, no asumiendo que el Dos, sin reparto sobre el objeto, se puede nombrar amor sublime o platónico, el cual no tiene, si puedo decir, ningún orden de marcha, pero propone imaginariamente que la segregación misma, o el misterio sexual, sea singularizado como encuentro. Es con este tema con el que por otro lado coquetea el esquema artístico de la renuncia sublime (Badiou, 2008b, p.35).

De igual modo, en el *Elogio del amor* el deseo sexual es el núcleo de la diferencia entre amor y amistad (2012b, p.40); en la relación entre amor y deseo, Badiou comprende que el deseo tiene su propia ley, a saber, la de la pulsión, es decir, el impulso o fuerza hacia sus objetos parciales, mientras el amor, al no tener al objeto del deseo como su causa (Badiou, 2012b, p.252), se orienta hacia la totalidad del otro; sin embargo, el deseo debe incorporarse al amor para deslindarse de la amistad, pues, como expone Agamben en su ensayo sobre la amistad (2005), la amistad posee un rango ontológico y a la vez político, ya que el amigo es una alteridad inmanente (*alter ego*) y un com-partir, es decir, un “con-sentimiento del puro hecho de ser” con el otro (Agamben, 2005, p.12). Esta idea también la encontramos en la visión del amor en Badiou, pues en su teoría el amor tiene como objeto el ser del otro y su relación con la verdad, pero sobre un trasfondo de diferencia o alteridad. Troy Jollimore (2019, p.62) se hace la pregunta de si el amor requiere del deseo sexual; la posición de Badiou en este sentido permite comprender que la realización del deseo sexual constituye un momento material del amor en la medida en que forma parte del proceso post-

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

acontecimiento; su incorporación dentro del amor crea una tensión irresoluble entre ambos, una tensión, como dice Jollimore, entre objetivación y desobjetivación del otro (2019, p.66).

Con la reproducción de la distinción entre *eros* y *philia* Badiou parece situar consiguientemente la amistad del lado de la verdad política, ya que, al tratarse de un tipo de relación basada en la semejanza y la igualdad que involucra un “sentimiento más intelectual” vinculado a la fraternidad, “tiene que ver, sin duda, con la cuestión de las diferencias, de su copresencia amistosa en el seno del proceso político, con – como límite esencial – el cara a cara con el enemigo” (Badiou, 2012b, p.63).

A partir de esta oposición entre *eros* y *philia*, resulta natural interrogarse igualmente por otra oposición clásica, a saber, la distinción entre *eros* y *ágape* (caritas), el tipo de amor incondicional y desinteresado que profesa la divinidad judeo-cristiana – y cuyo reverso es el amor de Dios como condicionado por el merecimiento y capaz de ser destruido por el odio divino (May, 2019, p.29) –. Para ver esta oposición debemos recurrir al contexto interpretativo del *San Pablo*, donde Badiou observa que, para pensar en general la verdad como un proceso, se requieren tres conceptos:

El que nombra al sujeto en el punto de la declaración (*πίστις*, generalmente traducido por «fe», pero se diría mejor «convicción»); el que nombra al sujeto en el punto de la dirección militante de su convicción (*ἀγάπη*, generalmente traducido por «caridad», pero que se diría mejor «amor»); el que nombra al sujeto en la fuerza de desplazamiento que le confiere la suposición del carácter *terminado* del proceso de verdad (*ἐλπίς*, generalmente traducido por «esperanza», pero que se diría mejor «certeza») (Badiou, 1999b, p.16).

¿Cómo leer esta vinculación entre amor y ágape? ¿En qué sentido el ágape es parte del amor? En el capítulo VIII de la citada obra, Badiou va a proponer que el ágape sea leído como la ley del sujeto fiel, esto es, la producción universal de la verdad (1999b, p.93). En el contexto paulino el ágape representa para Badiou el despliegue material de la verdad, más allá de la ley judía: “Le corresponde al amor hacer ley para que la universalidad post-acontecimiento de la verdad se inscriba continuamente en el mundo y una a los sujetos en la vía de la vida” (1999b, p.96). Para el cristianismo uno de sus mayores imperativos es el del amor al prójimo, ley que gobierna el despliegue y producción de la verdad cristiana. Se puede ver claramente que el amor al que Badiou alude en el contexto de la resurrección de Cristo se corresponde con un procedimiento de fidelidad; es un amor que se manifiesta como el empuje de extender hacia la comunidad el acontecimiento de la resurrección. Si trasladamos este esquema interpretativo al campo del amor, podemos concluir que el *ágape* se incorpora a *eros* como un momento suyo fundamental, el momento genérico y de militancia:

El proceso subjetivo de una verdad es una sola y misma cosa que el amor a esta verdad. Y el militante real de este amor es la dirección a todos de lo que la constituye. La materialidad del universalismo es la dimensión militante de toda verdad (1999, p.99).

Volvamos ahora nuevamente sobre el esquema numérico Uno, Dos, Infinito – o múltiple, Dos, unicidad –. Se comprende en virtud de él por qué Badiou llama al amor “*escena del Dos*”; si asumimos esta metáfora en su literalidad, la relación amorosa recrea entonces una puesta en escena, un montaje teatral. Después de las matemáticas, la condición de verdad más directamente vinculada al amor es el arte y en concreto el teatro; Badiou incluso afirma que el teatro constituye

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

en general una figuración del amor, ya que tanto en uno como en otro “el pensamiento y el cuerpo se vuelven, de alguna manera, indiscernibles” (Badiou, 2012b, p.82). En su ensayo “Tesis sobre el teatro” texto incluido en el *Pequeño manual de inestética*, afirma que el teatro pone en escena una representación de la vida a partir del “deseo que circula entre los sexos” (Badiou, 2009a, p.122). Tal representación sin embargo no armoniza con lo sexual (Badiou, 2008b, p.35) y es por ello que esta falta de armonía, esa marcha coja, puede llevar a la pareja amorosa a los clásicos montajes de la tragedia o de la comedia. En cualquier caso, la representación o “complementación” escénica está vinculada con la marcha, con el proceso productivo genérico; el montaje escénico se refiere a la temporalidad, a la duración – un elemento esencial para Badiou en el teatro, al menos en el de Beckett – más que al inicio del encuentro (2012b, p.35). De hecho, cuando Badiou se refiere a la declaración de amor como el momento de eternidad del amor, eternidad que se inscribe en la duración temporal (Badiou, 2012b, p.50), está reproduciendo un aspecto que el teatro aborda, a saber: “El arte del teatro es sin duda el único que debe completar una eternidad por lo que le falta de instantáneo. El teatro va de la eternidad hacia el tiempo, y no a la inversa” (Badiou, 2009a, p.122). Empírica, material o fenoménicamente esa duración está poblada “de esas innumerables prácticas comunes, o investigaciones compartidas sobre el mundo, sin las cuales el amor no tiene ninguna escena propia, sólo la de ser una aventura sexual” (Badiou, 2008b, p.36).

A nuestro juicio, con esta metáfora del amor como puesta en escena de una construcción en el tiempo Badiou intenta contrarrestar la imagen del amor romántico que en muchas ocasiones se haya en la literatura, la cual pone el énfasis en el acontecimiento del encuentro amoroso⁸⁶. Desde

⁸⁶ Aquí se puede apreciar la manera en que el amor como condición de la filosofía se vincula con el arte, en especial la novela y el teatro (aunque el ejercicio hermenéutico bien puede ampliarse para cubrir el cine y el poema que, en conjunto, trazan las coordenadas de la filosofía del arte en Badiou). Desde esta perspectiva, el rechazo a la concepción fusional o romántica se atenúa, puesto que lo que revelan historias como las de Dido y Eneas, Orfeo y

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

el punto de vista del amor como puesta en escena, como duración, el amor antes que asumir el reto de durar en el tiempo tiene como verdadera prueba la producción de la novedad, de lo aún no conocido. El amor por tanto existe para emular la dimensión creativa, innovadora propias de la ciencia y el arte y la política.

Hemos de volver ahora sobre la tesis de la exploración del mundo a partir de la diferencia: ¿piensa Badiou este concepto exclusivamente en términos de diferencia *sexual* o el desarrollo de su teoría del amor admite otro sentido? En el *Elogio del amor*, Badiou le adscribe a la noción de diferencia un sentido que de hecho implica un giro en su reflexión sobre el amor respecto de los ensayos de las décadas del ochenta y del noventa, algo en lo que coincidimos enteramente con Madarasz (2014, p.189); en efecto, mientras en estas obras la diferencia sexual se asume como la única diferencia desde la que se crea y experimenta el mundo bajo la forma del Dos, en el *Elogio del amor*, aunque esto sigue siendo cierto, solo lo es, nos dice sorprendentemente Badiou, “en la mayoría de los casos” (2012b, p.33). Creemos que esta expresión refleja el paso desde una concepción del amor que cifra la diferencia exclusivamente en la imposibilidad estructural de la relación sexual, a una en la que la diferencia se inscribe en las coordenadas de lo que podríamos llamar un comunismo mínimo. Pero adviértase que este tránsito en modo alguno implica deshacer la relación entre amor y diferencia sexual; resulta ser todo lo contrario: el vínculo entre amor y comunismo absorbe dicha relación en el marco – y he aquí la importancia teórica de la metáfora – del amor como montaje teatral. Visto entonces en su conjunto, el *Elogio del amor* pone en juego

Eurídice, Tristán e Isolda, Romeo y Julieta, Heathcliff y Catherine Earnshaw o Elizabeth Bennet y Mr. Darcy, es el momento del encuentro amoroso, algo que especialmente recalca en el caso del surrealismo, mientras el teatro puede dar cuenta de la duración en el tiempo. Por ello Badiou declara que el arte se puede definir como “aquello que, a nivel del pensamiento, le hace justicia al acontecimiento” (Badiou, 2012b, p.76).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

una visión del amor como disputa entre la identidad y la diferencia en el marco de una asociación entre amor y comunismo. Veamos de qué manera se desarrolla este aspecto de su teoría.

¿Cómo entender aquí la relación entre amor y comunismo en relación con la idea de diferencia? En nuestra lectura, el concepto de diferencia que se desarrolla en el *Elogio del amor* admite al menos dos sentidos distintos, aunque no opuestos. En primer lugar, hay un sentido negativo o crítico en relación con la idea de diferencia, un sentido ligado al materialismo democrático: la pluralidad de lenguajes, la diversidad biopolítica de “subespecies” humanas, políticas identitarias, etc.; en *Lógicas de los mundos* Badiou se refiere a esta diferencia como “Comunidades y culturas, colores y pigmentos, religiones y sacerdocios, usos y costumbres, sexualidades dispares, intimidades públicas y publicidad de lo íntimo: todo, todas, todos merecen ser reconocidos y protegidos por la ley” (Badiou, 2008a, p.18). La crítica a esta concepción de la diferencia deriva de que en ella el amor es negado como verdad trans-temporal o transmundana (2008a, p.45) e identificado, por ejemplo, con “el fantasma de la emancipación sexual”, la liberación del deseo y las relaciones calculadas. Como hemos visto, esta misma crítica la comparte Badiou con Bauman (2005) y Han (2014). En palabras de Noys, el mundo cultural del capitalismo contemporáneo es nihilista sobre el amor porque proyecta sobre el campo de la sexualidad el imperativo del goce que conduce, no a una política emancipatoria, sino a una liberación respecto del mundo (2008, p.112). Esta negación del mundo revela, para Badiou, la contradicción manifiesta entre el sujeto amoroso y el sujeto nihilista del materialismo democrático, que “se prefiere a sí mismo, no a la situación” (Badiou, 2008a, p.33). Por tanto, solo en las coordenadas de una dialéctica materialista que afirme la existencia del amor como excepción al materialismo

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

de los cuerpos y sus lenguajes – el conocido “*No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades*” – es posible encontrar una salida a este imperativo.

En segundo lugar, hay un sentido positivo de la diferencia, que deriva precisamente de su delicada relación con lo que consideramos cierta versión del procedimiento de verdad comunista. ¿Qué significa aquí comunismo? En el *Elogio del amor* Badiou juega en realidad con dos ideas emparentadas y asociadas a este término. De un lado, propone un comunismo mínimo, de acuerdo con el cual “en la palabra “comunismo” hay una idea de que el colectivo es capaz de acoger todas las diferencias extraparlíticas” (2012b, p.62). Por este motivo:

El que las personas sean esto o aquello, venidas de lejos o nacidas aquí, hablantes o no de tal o cual lengua, moldeadas por tal o cual cultura, no debe impedir su participación en el proceso político de tipo comunista; no más que las identidades en sí mismas pueden constituirse en un obstáculo para la creación amorosa (2012b, p.62).

Este sentido mínimo remite también a la primacía de lo “en común” sobre el egoísmo o el culto al individualismo, pero a una escala individual, no colectiva. Tiene razón Madarasz cuando propone leer en clave ético-política este comunismo mínimo, porque al concebir el amor, afirma, basado en la diferencia, Badiou lo convierte en un vehículo de emancipación política del sujeto respecto del mundo capitalista en el que “se crea cada vez más deseo a través de la expansión del mercado de mercancías” (2014, p.2017). En los términos psicoanalíticos en que lo formula Albano, si el capitalismo forcluye el amor, lo que retorna en su lugar es la inexistencia del Otro – o de lo que Badiou llama la diferencia – y “la insatisfacción que constantemente reenvía a la demanda, demanda a la que responde una y otra vez con objetos de consumo” (2018, p.270). El colectivo del

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

que habla Badiou es ahora el mínimo colectivo posible, a saber, la pareja amorosa. Por tanto, cuando Badiou habla del amor como experiencia de la diferencia, se refiere a diferencias de clase, pero también diferencias culturales, lingüísticas, étnicas, etc. De otro lado, sin embargo, con “comunismo” se refiere no tanto al comunismo histórico o empírico, sino a lo que él llama *hipótesis comunista*, es decir, la tesis que “establece que es practicable una organización colectiva diferente que elimine la desigualdad en la distribución de la riqueza e incluso la división del trabajo” (Badiou, 2008d, p.32), o “la idea de un mundo que no esté librado a los apetitos de la propiedad privada, de un mundo de libre asociación y libertad” (2012b, p.70). Este último uso del término es el que demuestra en realidad que el amor no tiene una relación directa o inmediata con “comunismo” ni en general con la política tal como la piensa Badiou (2009d). Por tanto, es en relación con el primer uso del término que Badiou afirma lo siguiente:

Podríamos decir: el principal enemigo de mi amor, el que yo debo vencer, no es el otro, sino el yo, el “yo” que quiere la identidad en detrimento de la diferencia, que quiere imponer su mundo contra el mundo filtrado y reconstruido en el prisma de la diferencia (2012b, p.60).

Madarasz interpreta este pasaje en términos de un papel emancipador que Badiou le atribuye al amor (2014, p.191). Ya que en el amor se asume el doble reto de vencer la identidad a partir de alguna diferencia y de hacer de esta una construcción duradera y creadora, el amor puede llamarse “comunista”, concluye Badiou, en este sentido únicamente: “si se admite – como hago yo – que el verdadero sujeto de un amor es el devenir de una pareja y no la satisfacción de los individuos que la componen” (2012b, p.86). De aquí la tesis propuesta en *La filosofía y el acontecimiento* según la cual “el amor empieza donde la política termina” (2013b, p.60). En efecto, mientras el procedimiento político o hipótesis comunista supone la anulación de las diferencias

extrapolíticas para dar paso a la construcción de una sola y única verdad para el colectivo múltiple, el amor por el contrario procede a la inversa: anula la identidad o la igualdad para producir una multiplicidad genérica infinita sobre la base de las diferencias. Como lo explica Copjec, “El amor es antitético para los grupos no porque construya grupos más pequeños, menos difíciles de manejar y más poderosos, sino porque el amor crea una “intersección” o vinculación de sujetos de una manera fundamentalmente diferente (2005, p.124).

Lo anterior da pie para una breve comparación entre Badiou y Hegel a propósito de la ley divina, la ley humana, el hombre y la mujer al inicio de la figura del espíritu en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2010). En efecto, cuando la sustancia que es el espíritu se escinde en los momentos éticos de la ley divina y la ley humana, la eticidad se divide a su turno en los lados de la eticidad consciente de sí – la ley humana como poder ético del Estado, *res publica* – y la inmediatez simple de esa eticidad – la ley divina como comunidad natural o familia –. Hegel afirma que la familia, en cuanto concepto todavía carente de conciencia de sí, se opone a la realidad sustancial consciente de sí que es el pueblo, la comunidad de ciudadanos – aunque el propósito negativo contenido en la ley divina de la familia termina por elevar al individuo particular por encima de su inclusión en la unidad natural y hacerlo miembro de la comunidad política –. Dentro de la familia, la relación entre hombre y mujer, lo mismo que entre padres e hijos (*pietas*) es la del amor afectivo, una relación natural que no es todavía ética; en cambio, la relación entre los hermanos – hombre y mujer –, dice Hegel, es una relación de calma y equilibrio no gobernada por el deseo sexual – “no se desean entre ellos” – ni tampoco, en palabras de Freud, por el deseo narcisista de los padres hacia los hijos – como ninguno le ha dado al otro su ser “son cada uno individualidad libre frente a la otra” (2010, p.539) –. “Esta relación es a la vez el límite en el que

la familia cerrada dentro de sí se disuelve y sale fuera de sí” (2010, p.541). Es esa relación entre individualidades libres y contrapuestas – Hegel caracteriza, a su modo, lo femenino y lo masculino –, fundadas en la diferencia, la que simboliza el punto donde el amor (tal y como lo entiende Hegel) termina y, si se nos permite abusar aquí del concepto de eticidad hegeliano, principia la política.

Si bien Hegel y Badiou no comparten la misma concepción sobre el amor, ambos trazan una línea de separación entre amor y eticidad o amor y política, un límite entre un ámbito y el otro. Para Badiou, cuando ese límite se traspasa y el amor se involucra en la construcción de la igualdad colectiva, se desfigura, polariza y reordena “con arreglo al amor de la trascendencia”, como en el caso de la religión, o se convierte en amor libidinal o puro fetiche de las masas hacia el líder o el Partido, como ya lo vio Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1992, p.87)⁸⁷. ¿No existe, entonces, alguna manera de vincular el amor con la política que no termine en su disolución aterradora y totalitaria? A nuestro juicio, la respuesta de Badiou a esta pregunta es negativa: su posición final es que, en política, donde existe obligatoriamente la figura del amigo y del enemigo, el amor desaparece y en su lugar se instalan los afectos de la amistad y el odio. Badiou sentencia: “En política, la lucha contra el enemigo es constitutiva de la acción. El enemigo forma parte de la esencia de la política. Toda política verdadera identifica su verdadero enemigo” (Badiou, 2012b, p.59). Como en el amor no hay enemigos propiamente dichos, sino el puro drama, y es el arte quien se encarga de narrarlo; la cuestión en política entonces no es si se puede amar al enemigo,

⁸⁷ La relación de los padres para con los hijos está afectada, sentencia Hegel, “de esta emoción de tener la conciencia de su realidad efectiva en el otro, y de ver al ser-para-sí llegar a ser en él, sin que pueda recuperarlo” (Hegel, 2010, p.539).

sino más bien cómo odiarlo. El problema en política tiene que ver así con el control del odio, con el intento de anulación de sus efectos perversos, pero no con el amor⁸⁸.

Dicho esto, pensamos que para Badiou hay de todos modos una especie de “resonancia secreta” del amor con el comunismo gracias a la ampliación del sentido de la diferencia, de la que necesariamente depende la construcción amorosa, aunque no una relación directa ni mucho menos una dependencia del amor respecto de este tipo de política – lo que no implica negar, como no parece posible hacerlo, la relación ontológica entre sexualidad y política (Zupančič, 2013) –.

Otra forma en que el amor se constituye para Badiou en un principio ético-político de emancipación es a través de la disolución de sus vínculos con la familia. Así como el amor libera al individuo de su propio egoísmo al incorporarse como parte de un sujeto en un proceso de construcción y experiencia del mundo desde la diferencia, también el amor “debería organizar la desintegración de la familia” (Badiou, 2013b, p.74). Este pasaje requiere elucidación, pues la crítica de Badiou se dirige exclusivamente al papel histórico que tiene la familia como forma estatal del amor, es decir, como una institución estructurada jerárquicamente alrededor de la soberanía del padre totémico freudiano – figura que Lacan desimaginariza en sus fórmulas de la sexuación (existe al menos una x no castrada) – y su ley de los amores ordenados y sancionados social o religiosamente, más no a la familia en sí misma – punto que nos parece yerra Kaufman (2002) –, pues incluso afirma que el universo familiar forma parte del amor, algo que de hecho representa una consecuencia lógica derivada de la ontología del forzamiento de lo genérico, a

⁸⁸ En este sentido Badiou coincidiría con Lacan al hacer del amor una pasión, pero en contra de él le niega al amor tal estatuto. Y, como Lacan, es posible que considere la unión de amor y odio, la “odioamoración”, solo pueden ir juntos en la ignorancia (Allouch, 2011, p.34).

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

saber, que se puede forzar la pertenencia de una situación previa a una nueva. Entonces, más allá de la exposición sobre cómo el amor históricamente conquistó el matrimonio (Coontz, 2006) para luego caer presa de sus leyes (Fisher, 2007) y luchar posteriormente por liberarse de la asfixiante conyugalidad (Bologne, 2017; Courtin et. al, 2004), a lo que realmente apunta el pasaje citado es a indicar que el amor, como procedimiento genérico, puede hacer de la familia un punto de exploración de lo indiscernible, proponiendo sobre ella términos, predicados y relaciones no estatales. Badiou incluso traza un interesante paralelo entre familia y Estado (o poder):

Y de la misma manera que en el amor, para socializar la gestión, existe la familia, en la política, para reprimir el entusiasmo, existe el poder, el Estado. Entre la política como pensamiento-practica colectivo y el poder o el Estado como gestión y normalización existe el mismo difícil vínculo que entre el amor como invención salvaje del Dos y la familia como célula base de la propiedad y el egoísmo (2012b, p.56).

Tras escribir estas líneas, Badiou se apresura a puntualizar que su juicio no supone una generalización del saber, ya que el amor puede muy bien incorporar el escenario familiar a su propio proceso inventivo. Aunque no desarrolle más la idea en el *Elogio del amor*, pensamos que abre el espacio con esto último a una articulación novedosa entre amor y familia por medio de la reivindicación de la diferencia. Desde esta perspectiva, el amor como proceso inventivo puede entonces abrir paso a nuevas formas de pensar la familia en la medida en que, al igual que sucede con la relación entre política y Estado, su estructura, dinámicas y fines en el marco del amor pueden llevarse al interior “de un punto de vista políticamente abierto, igualitario, revolucionario” (Badiou, 2012a, p.57). Por tanto, para Badiou se trata de hacer de la familia un *locus* de exploración del proceso inventivo de la diferencia y no un fin; su posición puede situarse en un lugar intermedio

entre el conservadurismo tradicionalista que defiende la institución familiar como mecanismo de perpetuación de la especie o de los privilegios de clase, o el anarquismo o nihilismo que la rechaza y declara agente opresor de la libertad sexual – liberación que hoy, tras su integración económica en el mundo del capital, reivindica la justa igualdad de derechos y beneficios de la vida familiar que permiten los matrimonios del mismo sexo (Roudinesco, 2007, p.9). Ese lugar intermedio asume la tarea de superar la organización estatal de la familia por medio de “las figuras de asociación libre y creación”. Quizá estas figuras se encuentren en las nuevas formas de familia, en los llamados a una reinención de las relaciones afectivas en el seno de la vida familiar tras la muerte de la autoridad simbólica del padre y de acuerdo con “el principio de una emancipación de la subjetividad” (Roudinesco, 2007, p.94)⁸⁹.

Concluimos aquí nuestro recorrido. En este capítulo nos propusimos analizar la teoría del amor a la luz de las nociones nucleares de acontecimiento, sujeto y verdad. Para ello fue necesario en primera instancia comprender la idea de una generación autorreferencial o inmanente del Dos que el amor involucra, requisito para acceder a una comprensión formal del acontecimiento, su origen en las operaciones de intervención y fidelidad, así como sus propiedades e implicaciones conceptuales. Esto nos llevó a entender la necesidad de abordar la idea de sujeto desde el horizonte de comprensión más amplio de la teoría de la verdad, una categoría cuyo análisis requirió trazar

⁸⁹ Sobre la base de esta lectura también es posible cuestionar la interpretación de Vernon, quien analiza ciertamente la crítica de Badiou a la familia contractual; sin embargo, su análisis se centra en la oposición entre amor y familia, sin dimensionar la perspectiva más positiva que aquí hemos intentado señalar. Incluso se puede señalar que su tesis, de acuerdo con la cual en Badiou existe una escisión entre fidelidad y escena del Dos es resultado de asimilar la fidelidad al sentido más ordinario del término y no a su sentido ontológico; por esta razón, para Vernon, el sujeto implicado en el amor a partir del proceso de verdad obliga al abandono de la propia existencia individual; los enamorados, con tal de preservar la verdad eterna obligándose mutua fidelidad, están obligados a sacrificar su propio ser y a soportar ser testigos del sufrimiento físico o psicológico en sí mismos o en el otro. Vernon concluye que, más que tratarse de una escena del dos, el amor en Badiou es una experiencia del mundo como un dos, pero hecha por uno solo (Vernon, 2015: 163)

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

las diferencias entre un abordaje constructivista y uno genérico del amor entendidos como formas antagónicas de pensar. Finalmente, hemos explorado los desarrollos más recientes sobre el amor que Badiou ha elaborado, los cuales giran en torno a la tesis de la experiencia del mundo desde la diferencia. La unicidad de dicho mundo abre la verdad a su dimensión universal, y hace del amor la forma de verdad más extendida; dicha universalidad además nos devuelve al vínculo orgánico que mantienen sobre el amor Badiou y Platón y desde el cual se reflejan las clásicas oposiciones entre *eros*, *philia* y *ágape*. Por último, definimos un sentido mínimo de la idea de comunismo desde el cual se pueden apreciar las semejanzas y diferencias entre los procedimientos amoroso y político.

Conclusiones

Nuestro trabajo de investigación ha asumido la tarea de elaborar una articulación entre dos ámbitos del pensamiento de Badiou que demandaban una detallada elaboración de sus relaciones: de una parte, hemos tomado los pilares conceptuales que sostienen la ontología matemática de *El ser y el acontecimiento* y los hemos dispuesto de cara a la necesidad teórica de que funcionaran como el subsuelo metafísico para una teoría filosófica del amor. En tal sentido, se puede afirmar que Badiou rehabilita el gesto clásico o moderno de proporcionar una visión arquitectónica del pensamiento a partir de un conjunto básico y claro de elementos cuya finalidad práctica es no solo pensar la estructura de la realidad (a través de las matemáticas) sino ámbitos tan íntimos y fundamentales de la experiencia humana como el del amor. De otra parte, vimos que dicha estrategia de retornar a la ontología para repensar el amor en nuestro tiempo exigía que el discurso filosófico no solo fuese más allá de sí mismo al dejar el pensamiento del ser en manos de las matemáticas, sino que se planteara, en un ejercicio trascendental, la posibilidad de pensar el amor, proyectado como verdad universal, por medio de su inevitable anudamiento con la sexualidad y la diferencia sexual. Aquí se juega en Badiou una articulación entre la materialidad estructural de la dimensión sexual y la formalidad inicial de un Sujeto que, a través de operaciones bien definidas (como la indagación y la fidelidad) produce dicha verdad universal. El punto en el que lo material y lo formal se distinguen es el acontecimiento, suceso cuya lógica paradójica hace ruptura entre uno y otro. Sin embargo, esta articulación vimos que dependía del papel mediador de las fórmulas lacanianas de la sexuación, ya que ellas son responsables de conectar la dimensión propiamente ontológica (ser, vacío, estructura) y la no ontológica (acontecimiento, sujeto, verdad). Intentamos mostrar en efecto que las fórmulas lacanianas podían leerse a la luz de la oposición entre el vacío

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

del ser y la estructura y metaestructura de la presentación para después usar esta base como el sitio de acontecimiento en el que tiene origen primario la verdad genérica del amor. Sobre el sitio del acontecimiento puede, de manera insospechada, advenir un acontecimiento y con él un sujeto en la medida en que el primero sea nombrado y sus consecuencias sean indagadas por el segundo.

Insistimos pues en que tal articulación es nuestra contribución a la tarea de ampliar el conocimiento de la obra de Badiou; ella nos permite deslindar y esclarecer su aporte a una filosofía contemporánea sobre el amor, a saber: hoy día parece que un discurso puede saberse una *filosofía del amor* desde el momento en que, sobre la base de sus propios postulados fundamentales (y con la plena conciencia de los límites especulativos desde los que se enuncia) es capaz de incorporar conocimientos, saberes o prácticas externas (pero que no le pueden resultar ajenas) para tejer una propuesta teórica con la cual *repensar* el amor. El logro de Badiou, más allá de si estamos o no de acuerdo con su propuesta, ha consistido en su capacidad para llevar a cabo este objetivo de manera lógica y argumentativamente consistente.

Por nuestra parte, en tal ejercicio de articulación entre el análisis y esclarecimiento de la ontología matemática y su anudamiento con la teoría de la sexuación lacaniana, hemos puesto énfasis en la idea de que la clave de una lectura que busque restituir el carácter irreductible del amor pasa por la necesidad de interpretar la diferencia sexual lacaniana a la luz del marco metaontológico proporcionado por *El ser y el acontecimiento*. Debería quedar suficientemente claro que resulta una pura necesidad pensar, con Badiou, (o incluso contra él mismo) el amor apoyándose en las meditaciones conceptuales y las metaontológicas de esta obra; una vez más, la posibilidad de proponer un pensamiento distinto del amor, y no solo limitarse a una crítica de las

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

formas de amor realmente existentes, exige que el discurso filosófico elabore sus propias herramientas de pensamiento, entre ellas, la herramienta del sistema filosófico. No es casual, en este sentido, que aportes tan significativos a una filosofía del amor provengan hoy de figuras como Badiou, Marion o Nancy.

El carácter irreductible del amor deriva también de la autorreferencialidad o inmanencia que hemos visto se requiere para realizar el tránsito desde la dimensión sexual al ámbito del amor, tránsito que aseguro el estatuto filosófico de la teoría del amor. Esta noción, cocinada con todos los elementos teóricos y conceptuales que aporta *El ser y el acontecimiento* permite comprender el nudo inseparable que Badiou establece entre el amor y la sexualidad (algo que el mismo Lacan reconocería sin disgusto) y, al mismo tiempo, la imposibilidad de disolver el amor en los interminables líos que derivan de la experiencia sexual de encuentro con la alteridad (incluso, y, sobre todo, cuando esa experiencia es la experiencia del sujeto con el Otro). El anudamiento de las categorías de acontecimiento, sujeto y verdad proporcionan los medios para elaborar una noción del amor que se resiste a su absorción en el imperativo del materialismo democrático, por eso se puede decir con Badiou: no hay más que cuerpos y lenguaje, sino que hay amor. El amor existe como un trabajo subjetivo cuya persistencia construye una verdad universal (que no es más que una búsqueda genérica) a partir de un acontecimiento tan fortuito como carente de fundamento. Ciertamente no es un don ni una empresa incondicional pero su garantía de irreductibilidad lo eleva por encima del nivel de lo que hay.

Por ello, una conclusión de nuestro recorrido puede enunciarse de la siguiente manera: para Badiou, una filosofía del amor es posible en la medida en que satisfaga al menos dos condiciones:

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

primero, debe definir un marco sistemático de pensamiento, una arquitectónica o un conjunto de principios, proposiciones o ideas lo suficientemente generales y sólidas como para alcanzar una descripción lo más completa posible de la realidad (sin que ello implique la rehabilitación de ninguna filosofía primera); sin dicho marco el pensamiento se agota en su fase crítica sin llegar a repensar imaginativamente el amor. Segundo, la tarea de dicho sistema de pensamiento es una tarea positiva en el sentido de que asume el reto de dotar a la categoría del amor de un estatuto que la haga irreductible a otros objetos o categorías del mismo pensamiento filosófico (como las emociones o las disposiciones conductuales); en otros términos, el carácter filosófico de un discurso sobre el amor tiene que ver con la posibilidad de sostenerlo como objeto de elaboración del pensamiento. La idea del amor como acontecimiento, procedimiento de genérico, universal singular, exceso real, o novedad son solo algunas ilustraciones de esta intención mayor y hasta regulativa.

La primera de estas condiciones la abordamos a partir de la pregunta por el gesto distintivo que define a la filosofía de Badiou, es decir, por la operación de pensamiento que ella pone en marcha sea cual sea su objeto (la ciencia, el arte, la política o el amor). Nos interesaba identificar las operaciones de aquel mecanismo por medio del cual se construye el edificio metafísico que exhibe *El ser y el acontecimiento*, el dispositivo que lo pone en marcha. Tras las categorías centrales de esta obra (ser, vacío, estructura, acontecimiento, etc.) hay una operación por cuyo medio se facturan: la composibilidad, una operación que se despliega en dos direcciones, la espacialidad o sincronía de las condiciones de la filosofía (arte, ciencia, política y amor) y la doble captura estético-deductiva que lleva cada concepto como su sello inconfundible. La composibilidad nos permitió comprender cómo podría o debería ser un abordaje filosófico del

amor o, mejor aún, cuál debería ser la forma de su concepto y los materiales para su elaboración. Dicha forma y contenido reside en la identificación del amor con la idea de verdad. Si el amor es un concepto para la filosofía, lo es bajo el modo de la verdad, es decir, de un universal, pues lo universal es lo único que piensa la filosofía.

Aquí es donde la segunda condición antes mencionada se conecta con la primera, pues, como sistema de pensamiento en torno a lo universal, vimos que la filosofía de Badiou propone inicialmente una comprensión matemática del ser-en-tanto-ser y sobre su base proyecta un conjunto mínimo de axiomas filosóficos que definen una metafísica sistemática: el no ser de lo Uno o su clausura metafísica por efecto de la trivialización matemática del infinito; la distancia insuperable entre los órdenes de la pertenencia y la inclusión (entre el orden de lo que se dice que hay y su enunciación proposicional en el lenguaje) y la concepción opuesta de un orden natural asumido a la manera de un orden cerrado, en donde cada ente es resultado de una operación del lenguaje. Sobre estas tres bases metaontológicas propusimos luego releer la concepción psicoanalítica de la diferencia sexual y su idea nuclear, la ausencia de la relación sexual al nivel de los seres hablantes. Esta relectura giró en torno a tres ideas que se entrelazan formando un nudo: hay ausencia de relación sexual porque en el orden del ser el deseo y el goce de cada quien instala un vacío que hace imposible toda fusión simbólica de los sujetos. En este contexto, el amor, posibilitado por la brecha entre pertenencia e inclusión, hace su aparición como una verdad que rasga el orden cerrado del lenguaje (es decir, el orden de toda situación dada). Hemos visto sin embargo que el rebasamiento de la normalidad se logra cuando se consigue hacer advenir un Dos autopoiético, una inmanencia responsable del indisoluble anudamiento entre el vacío, la incompletud del orden simbólico y la verdad genérica.

Por otra parte, pusimos especial acento en que la concepción del amor que propone Badiou implica una separación más o menos radical entre lo que él mismo llama dos orientaciones del pensamiento, o sea, dos maneras en principio opuestas de abordar el amor. Hemos subrayado aquí sobre todo el antagonismo entre ambas orientaciones, no para preferir una sobre la otra, sino para advertir que el modo de análisis del amor desde la perspectiva constructivista comporta supuestos, tratamientos e implicaciones de tipo ontológico (y hasta epistémico) arto distintas a las de la perspectiva genérica. Así, por ejemplo, mientras uno de los supuestos del constructivismo según Badiou es la posibilidad, así sea a largo plazo, de obtener un conocimiento científico del amor (sus bases neurológicas, químicas, psicológicas, cognitivas, sociológicas, etc.) para Badiou resulta decisivo mantener el carácter indiscernible, la incompletud del mismo, el hecho de que el amor escapa siempre al saber. Igualmente, una perspectiva constructivista, así descrita, es más compatible con teorías explicativas o descripticas del amor, mientras la perspectiva de Badiou, si bien no se puede afirmar con certeza que sea próxima a una teoría prescriptiva, al menos se puede caracterizar como una teoría que propone cómo podríamos pensar o imaginar el amor en nuestros días. Ciertamente Badiou reivindica, a contrapelo del narcicismo y del individualismo hedonista que domina la época del capitalismo tardío, una idea de amor basada en el sostenimiento (no incondicional) de la comunidad subjetiva, sin que ello implique ningún tipo de institucionalidad prefigurada. Pero ello no implica necesariamente afirmar cómo debería ser el amor; esta es una tesis factible, como también lo es afirmar que Badiou acepta como un hecho ese narcicismo al igual que las lógicas de la identidad de género como un mero presupuesto ontológico para, desde allí, imaginar un modo de amar diferente. Es decir, piensa el amor según el deseo de fijar una diferencia respecto de lo que hay.

Las dos condiciones que fija Badiou para una filosofía del amor permiten resaltar varios aspectos de su propuesta. En primer lugar, cualquier tentativa de crítica de su visión del amor debería tener en cuenta que la misma solo puede tener éxito si dirige sus baterías argumentativas a las bases metaontológicas que sostienen dicha visión. En esta investigación hemos señalado de qué modo la teoría del amor de Badiou es resultado de una estrategia que consiste en aplicar un conjunto de conceptos y tesis metafísicas al caso concreto del amor, de modo es a dichas tesis a donde debe dirigirse el intento de poner en cuestión o revisar las posturas de Badiou sobre el amor. Ciertamente existe la crítica de las interpretaciones que hace Badiou de los textos de Lacan (Allouch, 2005, 2011; Groisman, 2017) y de ahí a su visión del amor, pero nos parece que de este modo se oblitera en núcleo de la argumentación badiouiana. Badiou nos obliga a pensar el amor desde bases metafísicas y ontológicas, a remontar toda visión o reflexión sobre el amor a sus auténticos presupuestos, que para él no pueden sino operar en el seno de un sistema filosófico. Hay que tener muy presente este hecho de cara a emprender, más allá de este trabajo, un análisis comparado de las filosofías del amor contemporáneas.

Una filosofía o metaontología como la que ha producido Badiou nos lleva a comprender que la decisión de hacer de las matemáticas la ontología no era, como podría creerse, la exhibición de un ejercicio formal y abstracto que poco contribuiría a pensar el amor. ¿Para qué las matemáticas en un asunto tan pasional como el del amor? Este juicio, de sentido común, no tiene en cuenta al menos dos presupuestos que, como vimos, operan en la filosofía del amor de Badiou. Primero, Badiou no asume una comprensión meramente formal de las matemáticas, pues el sentido filosófico que les adscribe es el de una ciencia que acepta y opera sobre la existencia de lo

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

indiscernible, de la incompletud; este aspecto de las matemáticas modernas lleva a Badiou a rebautizarlas como ontología. Segundo, insistimos en esta investigación en la relevancia de una tesis contraintuitiva que adelanta Badiou: el amor no es una emoción o pasión; pensarlo de este modo es lo que lleva justamente a rechazar su abordaje formal o abstracto. ¿Y si no fuese un sentimiento sino un real que logra ser reflejado por los medios formales de una ontología matemática? Esperamos que este trabajo contribuya no tanto a sentar como verdadera esta concepción badiouiana del amor como a subrayar la necesidad de una crítica filosófica de dicho juicio de sentido común.

No quisiéramos cerrar estas páginas sin señalar que las dos condiciones que fija Badiou para una filosofía del amor dejan abierta la vía investigativa a ulteriores indagaciones. Desde una perspectiva comparada, el aporte de Badiou debería poder cotejarse ampliamente con las elaboraciones más recientes dentro del ámbito anglosajón, que atraviesa en estos momentos por un periodo de interés investigativo en torno a la filosofía del amor. En este trabajo nos hemos referido tangencialmente al *The Routledge Handbook of Love in Philosophy* (2019), una compilación de artículos de diversos autores que abordan el amor desde múltiples perspectivas (la familia, la sexualidad, la política, la moralidad, etc.). Pero, a día de hoy, han aparecido trabajos que continúan explorando el amor de modo multidisciplinar y transcultural; podríamos nombrar por ejemplo el *The Materiality of Love Essays on Affection and Cultural Practice* (2017), editado por Anna Malinowska y Michael Gratzke; el *International Handbook of Love. Transcultural and Transdisciplinary Perspectives* (2021), editado por Claude-Hélène Mayer y Elisabeth Vanderheiden; el *Philosophy of Love in the Past, Present, and Future* (2022), editado por André Grahle, Natasha McKeever y Joe Saunders o el más reciente *Love in Contemporary Technoculture*

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

(2022) de la misma Malinowska, una autora especialmente interesada por las relaciones entre el amor y la tecnología y en cuya obra se recogen algunas de las ideas de Badiou sobre el amor. Todos estos trabajos tienen en común haber dejado atrás el intento reduccionista de la filosofía analítica de las emociones y abrir el amor a un abordaje multidisciplinar.

Por otro lado, nuestro trabajo ha registrado el estatuto de condición de posibilidad en que se encuentra el psicoanálisis respecto de la filosofía, pero una indagación posterior tendría que volver en la dirección opuesta, es decir, explorar lo que el dispositivo psicoanalítico dice en torno a los modos de amar (o padecer el amor) de las subjetividades contemporáneas, lo que enseñan los tratamientos clínicos sobre el amor. Los trabajos teóricos y clínicos de los psicoanalistas pueden resultar en un terreno de exploración para la filosofía, pero al mismo tiempo también un terreno sobre el que esta puede también aportar con su reflexión (recordemos por ejemplo que Lacan en algún momento caracteriza la transferencia en términos de la dialéctica hegeliana y más tarde recurre al *Banquete* de Platón para moldear la relación analista/analizante). La visión de Badiou abre la pregunta de si esta tiene alguna incidencia o relevancia en el contexto de las actuales reflexiones sobre el amor en el dispositivo psicoanalítico, un dispositivo que también ha renovado su interés por este asunto (como en el caso de la ya citada González Taboas (2020)), algo que prueban los recientes trabajos de autores como Nieves Soria, Soledad Romero, Mercedes de Francisco, Mónica Torres, Luis Darío Salamone, entre otros. Hay por establecer un diálogo (iniciado por ejemplo por el trabajo de Groisman) entre la visión del amor de Badiou y el ejercicio de análisis clínico sobre el mismo, un diálogo que por ejemplo pueda señalar los alcances y límites de la visión badiouiana o fijar las relaciones entre el Sujeto del amor y el sujeto previo al acontecimiento amoroso, es decir, el sujeto del psicoanálisis.

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

Finalmente, resta por analizar el entrecruce entre dos procedimientos de verdad: el arte, concretamente la literatura (novela y poema) y el cine, y el amor. Una vez más, aquí la cuestión no es si Badiou ha interpretado correctamente las obras literarias o cinematográficas sobre las que ha intervenido en sus múltiples escritos, sino el modo en que su visión del amor como verdad genérica contribuye a releerlas. No olvidemos tampoco que Badiou mismo es novelista y dramaturgo (una especie de Sartre de su tiempo), de modo que ciertas obras y autores han debido de ejercer una profunda influencia en su visión del amor; después de todo, la literatura es también para él una condición de posibilidad de la filosofía (Leceracle, 2010; Betteridge, 2020) y, como tal, es el “campo semántico” del que se alimenta su sintaxis del amor. Así como en este trabajo analizamos la articulación entre ontología y amor, resta ulteriormente elaborar la articulación entre literatura y amor.

Referencias

Obras de Badiou

- Badiou, A. (1988b). On a Finally Objectless Subject. *Topoi*, 7, pp.93-98
- Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión [*Manifeste pour la Philosophie*. Paris: Du Seuil, 1989]
- Badiou, A. (1997). Lacan y Platón: ¿es el matema una idea? En Avtonomova, N. et. al. (1997). *Lacan con los filósofos*. Siglo XXI
- Badiou, A. (1999a). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Herder [*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris : PUF, 1997]
- Badiou, A. et. al (1999b). *De L'amour*. Paris: Flammarion
- Badiou, A. (2000a). Lacan y lo real. Conferencia dada en la sede de Seminario Lacaniano, Testimonios y Sociedad Porteña de Psicoanálisis, 2 de mayo de 2000
- Badiou, A. (2000b). El amor como escena de la diferencia. Conferencia dada en la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos, 25 de abril de 2000
- Badiou, A. (2002a). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial [*Deleuze. La clameur de l'Être*. Paris: Hachette, 1997]
- Badiou, A. (2002b). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa [*Court traité d'ontologie transitoire*, Paris: Seuil, 1998]
- Badiou, A. (2003). The Scene of Two. *Lacanian Ink*, 21, pp.42-55
- Badiou, A. (2004a). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Barcelona: Herder [*L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier, 1993]

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Badiou, A. (2004b). Philosophy and Truth. En Feltham, O. y Clemens, J. (Ed.) (2004). *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*. London: Continuum, pp.58-68
- Badiou, A. (2005a). La Aventura de la filosofía francesa. *New Left Review*, 35, pp.37-45
- Badiou, A. (2005b). *Theoretical writings*. London: Continuum
- Badiou, A. (2006). *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu [*D'un désastre obscur*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1991]
- Badiou, A. (2007). *Beckett. El infatigable deseo*. Madrid: Arena libros [*Beckett, l'incroyable désir*. Paris: Hachette, 1995]
- Badiou, A., (2008a). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial [*Logiques des mondes. L'Être et l'Événement, 2*. Paris: Le Seuil, 2006]
- Badiou, A. (2008b). *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI-Unam
- Badiou, A. (2008c). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo libros [*Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 1982]
- Badiou, A. (2009a). *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo [*Petit manuel d'inesthétique*. Paris: Seuil, 1998]
- Badiou, A. (2009b). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial [*Le Siècle*. Paris: Seuil, 2005]
- Badiou, A. (2009c). *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica [*Petit panthéon portatif*. Paris: La Fabrique, 2008]
- Badiou, A. (2009d). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo [*Abrégé de métapolitique*, Paris: Seuil, 1998]
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Manantial [*Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard, 2009]

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Badiou, A., y Cassin, B. (2011a). *No hay relación sexual*. Buenos Aires: Amorrortu [*Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit», de Lacan, avec Barbara Cassin*. Paris: Fayard, 2010]
- Badiou, A. (2012a). *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI [*Conditions*. Paris: Du Seuil, 1992]
- Badiou, A. (2012b). *Elogio del amor*. Barcelona: Paidós [*Éloge de l'Amour, avec Nicolas Truong*, Paris: Flammarion, 2009]
- Badiou, A., y Roudinesco, E. (2012c). *Jacques Lacan. Pasado-Presente*. Diálogos. Buenos Aires: Edhasa [*Jacques Lacan, passé présent. Dialogue, avec Elizabeth Roudinesco*. Paris: Seuil, 2012]
- Badiou, A. (2013a). *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital intelectual [*L'Antiphilosophie de Wittgenstein*. Paris: NOUS, 2009]
- Badiou, A., y Tarby, F. (2013b). *La filosofía y el acontecimiento. Con una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires: Amorrortu [*La Philosophie et l'Événement, entretiens avec Fabien Tarby*. Meaux: Germina, 2010]
- Badiou, A., y Žižek, S. (2013c). *Cinco lecciones sobre Wagner*. Madrid: Akal [*Cinq leçons sur le 'cas' Wagner*. Paris: NOUS, 2010]
- Badiou, A. (2013d). *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna cadencia [*L'Aventure de la philosophie française*. Paris: La Fabrique, 2012]
- Badiou, A., et. al (2013e). Philosophy and Truth. En Tho, Z., Bianco, G., (Ed.) (2013). *Badiou and the philosophers. Interrogating 1960 French Philosophy*. London: Bloomsbury, pp.79-98
- Badiou, A. (2013f). *La República de Platón*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica [*La République de Platon*, Paris: Fayard, 2012]

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Badiou, A. (2015a). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial [*L'Être et l'Événement*. Paris: Le Seuil, 1988a]
- Badiou, A. (2015b). *What is philosophy. A Lecture by Alain Badiou*. (ed. Cvjeticanin, S.) New York: Atropos
- Badiou, A., y Kamecke, G. (2016). *Condiciones e infinito. Una conversación con Gernot Kamecke*. Bogotá: Uniandes
- Badiou, A. (2019). *Qué entiendo yo por marxismo*. Buenos Aires: Siglo XXI [*Qu'est-ce que j'entends par marxisme? Une conférence au séminaire étudiant Lectures de Marx*. Paris, Les Éditions sociales, 2016]

Referencias generales

- Achtner, W. (2011). Infinity as a Transformative Concept in Science and Theology. En Heller, M., Woodin, H. (Ed.) (2011). *Infinity. New Research Frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.19-51
- Adkins, B. (2015). *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Agamben, G. (2005). *La Amistad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Auvray-Assayas, C. et. al (2014). Love/like. En Cassin, B. (Ed) (2014). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press, pp. 595-605
- Alliez, E. (1998). *De la imposibilidad de la fenomenología. Sobre la filosofía francesa contemporánea*. Cali: Universidad del Valle
- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: Cuenco de Plata

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Aranzueque, G. (2017). Justicia transicional y perdón. La poética del amor en Paul Ricoeur. *Bajo palabra*, 17, pp. 151-170
- Ashton, A., et. al. (Ed.) (2006). *The praxis of Alain Badiou*. Melbourne: re.press
- Balibar, E. (2004). The History of Truth: Alain Badiou in French Philosophy. En Hallward, P. (Ed.) (2004). *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, pp.21-38
- Balibar, E. (1978). From Bachelard to Althusser: the concept of “epistemological break”. *Economy and Society*, 3, pp.207-237
- Baker, G. (2004). *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Blackwell
- Barker, J. (2002). *Alain Badiou. A Critical Introduction*. London: Pluto Press
- Baki, B. (2015). *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic
- Barthes, R. (1982). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI
- Bartlett, A., y Clemens, J. (2010). Introduction: Badiou's form. En Bartlett, A., y Clemens, J. (Ed.) (2010). *Alain Badiou. Key Concepts*. Durham : Acumen, pp.1-7
- Bartlett, A., y Clemens, J. (2012). ‘The Greatest of Our Dead’: Badiou and Lacan. En Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.177-202
- Bauman, S. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Behrens, M. (2019). Queer Bodies and Queer Love. En Martin, A. (Ed.) (2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York : Routledge, pp.93-104
- Bell, L. (2011). Articulations of the Real: from Lacan to Badiou. *Paragraph*, 34, 1, pp.105-120

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Beresñak, F. (2011). La concepción espacial en la obra de Foucault. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVII, pp.65-84
- Besana, B. (2010). The Subject. En Bartlett, A., y Clemens, J. (Ed.) (2010). *Alain Badiou. Key Concepts*. Durham: Acumen, pp.38-47
- Betteridge, T. (2020). *Badiou, Poem and Subject*. London: Bloomsbury
- Bhattacharyya, A. (2012). Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou's Later Work. En Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.79-98
- Bologne, J. (2017). *Historia de la pareja*. Bogotá: Fondo de cultura económica-Luna libros.
- Boros, G. (2019). European Concepts of Love in the 17th and 18th Centuries. En Martin, A. (Ed.) (2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, pp.422-440
- Bosteels, B. (2010). Radical Antiphilosophy. *Filozofski vestnik*, 2, pp.155-187
- Boyer, A. (2007). Hacia una crítica de la razón geográfica. *Universitas Philosophica*, 49, pp.159-174
- Bouveresse, J. (2001). *La demanda de filosofía*. Bogotá: Unal-Siglo del Hombre
- Bouveresse, J. (2006). *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*. México: Unam
- Bowden, S., y Duffy, S. (2012). Badiou's Philosophical Heritage. En Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.1-15
- Bowden, S. (2012). The Set-Theoretical Nature of Badiou's Ontology and Lautman's Dialectic of Problematic Ideas. En Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.39-58

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Brassier, R. (2004). *Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and Thinking Capitalism*.
En Hallward, P. (Ed.) (2004). *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*.
London: Continuum
- Brogaard, B. (2019). Love in Contemporary Psychology and Neuroscience. En Martin, A. (Ed.)
(2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, pp.465-
440-478
- Brown, G. (1987). Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz. *The Philosophical
Review*, Vol. 96, 2, pp.173-203
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*.
Madrid: La balsa de la medusa
- Burchill, L. (2015). Love. En Corcoran, S. (Ed.) (2015). *The Badiou Dictionary*. Edinburgh:
Edinburgh University Press, pp.185-189
- Cavallazzi, A. (2019). ¿Qué es la antifilosofía? Una consideración según Lacan, Badiou y la
filosofía edificante de Rorty. *Límite. Revista interdisciplinaria de filosofía y psicología*,
14, 2, pp.1-15
- Camargo, R. (2010). Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žižek. *Ideas
y valores*, 144, pp.99-116
- Cárdenas, L. (2009). Leibniz, Mach y Einstein: tres objeciones al espacio absoluto de Newton.
Discusiones filosóficas, 15, pp.51-68
- Chemama, R. (2010). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu
- Coontz, S., (2006). *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*. Barcelona:
Gedisa

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Copjec, J. (2005). Gai Satoir Sera: The Science of Love and the Insolence of Chance. En Riera, G. (Ed.) (2005). *Alain Badiou. Philosophy and Its Conditions*. New York: State University of New York Press, pp.119-136
- Copjec, J. (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Barcelona: Paidós
- Corcoran, S. (2015). History/Histocity. En Corcoran, S. (Ed.) (2015). *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.147-152
- Cosentino, M. (2016). La antifilosofía de Jacques Lacan. *Revista universitaria de psicoanálisis*, 16, pp.123-132
- Clemens, J. (2010). The Conditions. En Barlett, A., y Clemens, J. (Ed.) (2010). *Alain Badiou. Key Concepts*. Durham: Acumen, pp.25-37
- Clemens, J. y Barlett, A. (2010). Lacan. En Barlett, A., y Clemens, J. (Ed.) (2010). *Alain Badiou. Key Concepts*. Durham: Acumen, pp.155-167
- Critchley, S. (2005). On the Ethics of Alain Badiou. En Riera, G. (Ed.) (2005). *Alain Badiou. Philosophy and Its Conditions*. New York: State University of New York Press, pp.215-235
- Cruz, M. (2010). *Amo, luego, existo. Los filósofos y el amor*. Madrid: Espasa
- Davidson, D. (2001). *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa
- D'Agostini, F. (2017). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra
- De Chavez, J. (2017). On the “Intimate Connivance” of Love and Thought. En *Eidos*, 26, pp.105-120
- Delacampagne, C. (1999). *Historia de la filosofía en el siglo XX*. Barcelona: Península

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. (2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama
- De Lorenzo, J. (1998). *La matemática: de sus fundamentos y crisis*. Madrid: Tecnos
- Dennett, D. (2015). *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*. México: Fondo de cultura económica
- Desanti, J. (2004). Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou. En Hallward, P. (Ed.) (2004). *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, pp.59-66
- Díaz, C. (Ed.) (2014). *Imaginario, Simbólico, Real. Aporte de Lacan al psicoanálisis*. Bogotá: Unal
- Duby, G. (2000). *El amor en la edad media y otros ensayos*. Madrid: Alianza
- Duffy, S. (2012). Badiou's Platonism: The Mathematical Ideas of Post- Cantorian Set Theory. En Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.59-78
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós
- Falguera, J. y Martínez, C. (1999). *Lógica clásica de primer orden. Estrategias de deducción, formalización y evaluación semántica*. Madrid: Trotta.
- Farrán, R. (2014). *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo libros
- Farrán, R. (2021). La operación filosófica en clave de montaje. El caso de Alain Badiou. *Ideas y valores*, 70, pp.51-73
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Foucault, M. (2011a). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de Saber*. México: Fondo de cultura económica

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Foucault, M. (2011b). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: Fondo de cultura económica
- Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Fondo de cultura económica
- Fraser, O. (2015). Forcing. En Corcoran, S. (Ed.) (2015). *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.136-140
- Freud, S. (1992a). Introducción del narcisismo. En Freud, S. (1992a). *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp.71-98
- Freud, S. (1992b). Psicología de masas y análisis del yo. En Freud, S. (1992b). *Obras completas*. Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, pp.63-136.
- Galindo, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madrid: Sequitur
- Galiussi, R. (2008). El concepto de no-todo y el goce femenino. XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008, pp.37-39
<https://www.aacademica.org/000-032/144>
- Gardezabal, M. (2004). *Categorías. Una interpretación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Externado
- Gault, J. (2017). Hombres y mujeres según Jacques Lacan. En Chorne, M., y Dessal, G. (Ed.) (2017). *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*. Madrid: Fondo de cultura económica, pp.359-371
- Gilliespie, S. (2008). *The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics*. Melbourne: re-press

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Giddens, A. (2004). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra
- Gironi, F. (2015). *Naturalising Badiou Mathematical Ontology and Structural Realism*. London: Palgrave
- Gómez Camarena, C. (2012). Je te matheme! Badiou y la despsicologización del amor. *Teoría y crítica de la psicología*, 2, pp.63-85
- González Taboas, C. (2020). *El amor, Aún. Une lectura del seminario 20 de Lacan y sus fuentes antiguas*. Buenos Aires: Grama
- Groisman, D. (2017). *¿Suplementar a Lacan? El psicoanálisis y el problema del sujeto en la filosofía de Badiou*. Tesis doctoral. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2017
- Groisman, D. (2019). *Fagocitar Lacan. Sujeto y verdad en la obra de Alain Badiou*. Buenos Aires: Grama
- Gutting, G. (2001). *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press
- Gutting, G. (2011). *Thinking the Impossible. French Philosophy since 1960*. Oxford: Oxford University Press
- Halmos, P. (1973). *Teoría intuitiva de conjuntos*. México: Cecsá
- Hallward, P. (2003). *Badiou. A Subject of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes*. Madrid: Akal
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad
- Hegel, W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Hernández, F. (2003). *Teoría de conjuntos. Una introducción*. México: Sociedad matemática mexicana
- Horsten, L. (2017). Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E. (Ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/philosophy-mathematics/>
- Jollimore, T. (2019). Love, Roman and Sex. En Martin, A. (Ed.) (2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, pp.61-71
- Kalyan, R. (13 de mayo de 2020). *Badiou*. <https://vimeo.com/418047554>
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara
- Kaufman, E. (2002). Why the Family Is Beautiful (Lacan against Badiou). *Diacritics*, 34, 3/4, pp.135-151
- Kripke, S. (1995). *El nombrar y la necesidad*. México: Unam
- Kuhn, T. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Barcelona: Paidós
- James, I. (2012). *The New French Philosophy*. Cambridge: Polity Press
- Jameson, F. (2016). Badiou and The French Tradition. *New Left Review*, 102, pp.99-117
- Jech, T. (2006). *Set Theory*. Berlin: Springer
- Johnston, A. (2013). *Prolegomena to any Future Materialism. Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*. Illinois: Northwestern University Press
- Jöttkandt, S. (2010). Love. En Barlett, A., y Clemens, S. (ed.) (2010). *Badiou. Key Concepts*. Durham: Acumen, pp.73-81
- Jöttkandt, S. (2018). Mathematics in the Bedroom : Sex, the Signifier and the Smallest Whole Number. En Barlett, A., y Clemens, J., (Ed.) (2018). *Badiou and His Interlocutors. Lectures, Interviews and Responses*. London: Bloomsbury, pp.73-88

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI
- Lacan, J. (1981). *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona: Paidós
- Lacan, J. (1989). *Escritos 1*. México: Siglo XXI
- Lacan, J. (1990). *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1992). *Seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2007). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2008). *Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2009). *Seminario 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós
- Lancelin, A. (2013). *Los filósofos y el amor: de Sócrates a Simon de Beauvoir*. Buenos Aires: El ateneo
- Lanza González, H. (2017). La experiencia de lo absoluto al alcance de cualquiera y la resurrección de las verdades. *Praxis filosófica*, 47, pp.227-235
- Lecerclé, J. (2010). *Badiou and Deleuze read Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Le Brun, J. (2004). *El amor puro. De Platón a Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Le Gaufey, G. (2013). *La incompletud de los simbólico. De René Descartes a Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva
- Le Gaufey, G. (2014). *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Le Goff, J. (2004). La Edad Media: y la carne se hizo pecado. En Courtin, J. et. al (2004). *La historia más bella de amor*. Barcelona: Anagrama
- Lindberg, C. (2008). *Love. A Brief History through Western Christianity*. Malden: Blackwell
- Ling, A. (2010). Ontology. En Barlett, A., y Clemens, S. (Ed.) (2010). *Badiou. Key Concepts*. Durham: Acumen, pp.48-60
- Lockhart, J. (2019). The Normative Potency of Sexually Exclusive Love. En Martin, A. (Ed.) (2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, pp.93-104
- Lozano, M. (2014). El amor como experiencia de verdad: de Platón a Badiou. *Avatares filosóficos*, 1, pp.199-207
- Madarasz, N. (2014). Love in the Time of the Communist Hypothesis. En Constantinou, M. (Ed.) (2014). *Badiou and the Political Condition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.187-211
- Maldonado, J. (2011). *Música Y Creación En El Pensamiento De Gilles Deleuze: De La Pedagogía Del Concepto A La Filosofía De La Música* (tesis doctoral). Madrid: UAM. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1365/16406_maldonado%20serrano.pdf?sequence=1
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Marqués, C. (2007). Sobre el sujeto: ¿Deleuze vs Badiou? *Endoxa: series filosóficas*, 22, pp.325-356
- Marion, J. (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Marramao, G. (2015). *Spatial turn: espacio vivido y signos de los tiempos*. *Historia y grafía*, 45, pp.123-132

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Martínez, M. (2007). Las condiciones de la filosofía según Derrida, Badiou y Deleuze. *Daimon*, 42, pp.105-112
- May, S. (2011) *Love: A History*. Yale: Yale University Press
- May, S. (2019). *Love. A New Understanding of an ancient emotion*. Oxford: Oxford University Press
- Meillassoux, Q. (2011). History and Event in Alain Badiou. *Parrhesia*, 12, pp.1-11
- Milner, J. (1996). *Lacan. La obra clara*. Buenos Aires: Manantial
- Milner, J. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial
- Morag, T. (2012). Doing Without Ontology: A Quinean Pragmatist Approach to Badiou. En Ontology: Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.132-156
- Muñoz, J. (2012). *Introducción a la teoría de conjuntos*. Bogotá: Unal
- Muñoz, J. (2003). *Topología básica*. Bogotá: Unal
- Nancy, J. (2003). *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press
- Nancy, J. (2004). Philosophy Without Conditions. En Hallward, P. (Ed.) (2004). *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, pp.39-49
- Nagel, T., Newman, J. (2000). *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos
- Nehamas, A. (2010). Una introducción al *Simposio* de Platón. *Ideas y valores*, 143, pp.189-205
- Norris, C. (2015). Event. En Corcoran, S. (Ed.) (2015). *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.115-120
- Noys, B. (2008). “The End of the Monarchy of Sex”. Sexuality and Contemporary Nihilism. *Theory, Culture and Society*, 25, 5, pp.104-122

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Noys, B. (2015). *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*.
Edinburgh: Edinburgh University Press
- Palti, E. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Pfeifer, G. (2015). *The New Materialism. Althusser, Badiou and Zizek*. New York: Routledge
- Phelps, H. (2014). Alain Badiou. *Between Theology and Anti-Theology*. Durham: Acumen
- Platón (2007). *Banquete*. Madrid: Gredos
- Platón (2008). *Fedro*. Madrid: Gredos
- Pluth, E. (2010). *Badiou. A Philosophy of the New*. Cambridge: Polity Press
- Quintero, C. (2007). El problema de los indiscernibles. *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, VIII,16/17, pp.7-19
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de máscaras en el Banquete de Platón*.
Barcelona: Herder
- Riba, J. (2012). Alain Badiou: la filosofía, siempre. En Llevadot, L. y Riba, J. (Ed.) (2012).
Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea. Barcelona: Ouc
- Riera, G. (Ed.) (2005). *Alain Badiou. Philosophy and its Conditions*. New York: State University
of New York Press
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Roudinesco, E. (2007). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Rougemont, D. (1993). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairos
- Rovira, L. (2018). *Sexuación y formalización. Diversas lecturas de las fórmulas de la sexuación lacanianas*. Buenos Aires: Brueghel

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Salamone, L. (2010). *El amor es vacío*. Buenos Aires: Grama
- Sánchez, I. (2006). No hay relación sexual. *Desde el jardín de Freud*, 6, pp.122-145
- Santos, L. (2009). *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género*. Bogotá: Unal
- Seminario Permanente de Teoría Contemporánea (2018). *Filosofía y Verdad - Badiou, Foucault, Ricoeur, Hypolite, Canguilhem, Dreyfus* (1965).
<https://www.youtube.com/watch?v=tW5AvO3EXcE>
- Singer, I. (1992a). *La naturaleza del amor, 1. De Platón a Lutero*. México: Siglo XXI
- Singer, I. (1992b). *La naturaleza del amor, 2. Cortesano y romántico*. México: Siglo XXI
- Singer, I. (1992c). *La naturaleza del amor, 3. El mundo moderno*. México: Siglo XXI
- Smith, B. (2006). The Limits of the Subject in Badiou's *Being and Event*. En Ashton, P., y Barlett, J., y Clemens, J., (2006) (Ed.). *The Praxis of Alain Badiou*. Melbourne: re-press
- Smith, D. (2019). Sense and Literality: Why There Are No Metaphors in Deleuze's Philosophy. En Olkowski, D. y Pirovolakis, E. (Ed.) (2019). *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom*. New York: Routledge, pp.44-67.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Strawser, M. (2019). Love in 19th-Century Western Philosophy. En Martin, A. (2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, pp.441-452
- Tao, T. (2016). *Analysis I*. Los Angeles: Springer

EL LUGAR DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE BADIOU

- Torretti, R. (1998). *El paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en la filosofía matemática*. Santiago de Chile: Universitaria
- Tho, T. (2012). What Is a What Is Post-Cantorian Thought? Transfinitude and the Conditions of Philosophy. En Bowden, S., y Duffy, S. (Ed.) (2012). *Badiou and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.19-38
- Tho, T. (2015). Antiphilosophy. En Corcoran, S. (2015). History/Histocity. En Corcoran, S. (Ed.) (2015). *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press (pp.11-16)
- Uzin, A. (2008). *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. Buenos Aires: Imago Mundi
- Vartabedian, B. (2018). *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou*. Denver: Palgrave Macmillan
- Vernon, J. (2015). Badiou and Hegel. On Love and the Family. En Vernon, J., y Calcagno, A. (Ed.) (2015). *Badiou and Hegel. Infinity, Dialectics, Subjectivity*. Lanham: Lexington Books, pp.155-176
- Veyne, P., (2004). El mundo romano. La invención de la pareja puritana. En Courtin, J., et. al. (2004). *La historia más bella de amor*. Barcelona: Anagrama
- Vinolo, S. (2019). Subjetivaciones contemporáneas. Alain Badiou y Jean-Luc Marion. *Eidos*, 31, pp.252-279
- Vinolo, S. (13 de octubre de 2020). Stéphane Vinolo - Alain Badiou, La filosofía al rojo vivo, clase 1. <https://www.youtube.com/watch?v=tNbc1IYibxY>
- Vöelker, J. (2015). Compossibility. En Corcoran, S. (Ed.) (2015). *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.66-73

- Warf, B., y Arias, S. (Ed.) (2009). *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. New York: Routledge
- Watkin, C. (2016). *French Philosophy Today. New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabu, Serres and Latour*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Watkin, W. (2017). *Badiou and Indifferent Being. A Critical Introduction to Being and Event*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic
- Weir, A. (2019). Formalism in the Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E. (Ed.) <https://plato.stanford.edu/entries/formalism-mathematics/>
- Wittgenstein, L. (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Madrid: Alianza
- Wittgenstein, L. (2008a). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos
- Wittgenstein, L. (2008b). *Investigaciones filosóficas*. México: Crítica-Unam
- Wollheim, R. (2006). *Sobre las emociones*. Madrid: Balsa de la Medusa
- Zalamea, F. (2009a). *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*. Bogotá: Unal
- Zalamea, F. (2009b). Grandes corrientes de la matemática en el siglo XX. 1. La matemática de los fundamentos 1900-1930. *Boletín matemático*, 16, pp.95-114
- Zalamea, F. (2011). Estudio introductorio. En Lautman, A. (2011). *Ensayos sobre dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*. Bogotá: Unal
- Zupančič, A. (2004). The Fifth Condition. En Hallward, P. (Ed.) (2004). *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, pp.191-201
- Zupančič, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis?* México: Paradiso
- Zupančič, A. (2017). *What is Sex?* Cambridge: MIT