

El amor en Badiou: ontología del vacío, la no relación sexual y la verdad *

Christian Yamid Quintero-Herrera

Docente Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga-Colombia
christianquintero80@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6677-7491>

R E S U M E N

KEYWORDS

Badiou; amor; multiplicidad inconsistente; diferencia sexual; acontecimiento; verdad

El objetivo del siguiente artículo de reflexión es ofrecer una lectura del concepto de amor en el pensamiento de Alain Badiou que medie y armonice el trasfondo abstracto y formal de su metaontología con sus conocidas intervenciones sobre este concepto dirigidas al gran público. Se llena con ello un vacío en la literatura que analiza esta región de su pensamiento. El artículo acomete esta tarea en tres momentos: primero se explica la conexión, que se asume que hay, entre la teoría del ser como multiplicidad y la teoría lacaniana de la sexuación a fin de señalar la continuidad y límite entre las mismas. Tras ello, situamos el amor en las coordenadas de la teoría del acontecimiento, el sujeto y la verdad. Finalmente, interpretamos la propuesta de Badiou a la luz de algunos elementos que proceden de la teoría del amor de Platón y de lo que llamamos un comunismo de la diferencia o mínimo.

Love in Badiou: ontology of void, non-sexual relationship and truth

A B S T R A C T

PALABRAS CLAVE

Badiou; love; inconsistent multiplicity; sexual difference; event; truth

The aim of the current reflection article is to offer a reading of the concept of love in Alain Badiou's thought that mediates and harmonizes the abstract and formal background of his metaontology with his well-known interventions on this concept aimed at the general public. This fills a gap in the literature that analyzes this region of his thinking. The article undertakes this task in three moments: First the connection, which is assumed to exist, between the theory of being as multiplicity and the Lacanian theory of sexualization is explained in order to indicate the continuity and limit between them. After that, we place love in the coordinates of the theory of the event, the subject and the truth. Finally, we interpret Badiou's proposal in the light of some elements that come from Plato's theory of love and what we call a communism of difference or minimum.

Recibido: 26/01/2022 Aceptado: 05/05/2022

* Artículo derivado del proyecto de tesis doctoral "El lugar del amor en el pensamiento filosófico de Alain Badiou", del Doctorado en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander.

Este es un artículo Open Access bajo la licencia BY-NC-SA (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>)

Cómo citar este artículo: QUINTERO-HERRERA, Christian Yamid. El amor en Badiou: ontología del vacío, la no relación sexual y la verdad. *En*: Entramado. Julio - Diciembre, 2022 vol. 18, no. 2, 1-14 e-8364 <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.2.8364>



O amor em Badiou: ontologia do vazio, da não-sexualidade e da verdade

R E S U M O

PALAVRAS-CHAVE

Badiou; amor; multiplicidade inconsistente; diferença sexual; evento; verdade.

O objetivo do artigo de reflexão a seguir é oferecer uma leitura do conceito de amor no pensamento de Alain Badiou que medeia e harmoniza o fundo abstrato e formal de sua metaontologia com suas conhecidas intervenções sobre este conceito dirigidas ao público em geral. Isto preenche uma lacuna na literatura que analisa esta região de seu pensamento. O artigo empreende esta tarefa em três etapas: primeiro, a suposta conexão entre a teoria do eu como multiplicidade e a teoria lacaniana da sexuação é explicada a fim de apontar a continuidade e os limites entre elas. Em seguida, situamos o amor nas coordenadas da teoria do evento, do assunto e da verdade. Finalmente, interpretamos a proposta de Badiou à luz de alguns elementos que provêm da teoria do amor de Platão e do que chamamos um comunismo de diferença ou minimalismo.

I. Introducción

Existe una larga y rica tradición de reflexión filosófica sobre el amor en Occidente ([Singer, 1992](#); [Ackerman, 2000](#); [May, 2011](#)), en particular, en el contexto de la filosofía francesa contemporánea, desde [Barthes \(1982\)](#) a [Nancy \(2003\)](#) o [Marion \(2005\)](#), se registra una sostenida reflexión sobre el amor. Alain Badiou no es ajeno a la misma y en parte por ello en su sistema de pensamiento el amor constituye una condición de la misma filosofía ([Badiou, 1990](#)). La literatura sobre este aspecto particular de su producción teórica aborda su concepción del amor desde dos flancos distintos: o bien analiza el amor a la luz de las nociones de acontecimiento, sujeto o verdad ([De Chavez, 2017](#); [Gómez Camarena, 2012](#); [Lozano, 2014](#)), o bien rastrea las afinidades o tensiones con la tesis lacaniana de la diferencia sexual ([Chiesa, 2006](#); [Bartlett y Clemens, 2012](#); [Copjec, 2005](#)). En este contexto teórico, el presente artículo integra ambas perspectivas en el marco formal, llamado metaontología, que despliega Badiou en su obra de 1988 *El ser y el acontecimiento* ([Badiou, 2015](#)). Este enfoque, que busca integrar la teoría ontológica con la filosofía del amor, permite dar cuenta del problema central de la obra de Badiou en relación con el amor; problema que se plantea en estos términos: ¿cómo puede una relación amorosa dar lugar a una auténtica diferencia o dualidad y superar así la idea imaginaria de fusión romántica, la búsqueda del goce por parte de subjetividades narcisistas y la unión conyugal utilitaria propia de los modelos tradicionales?

La propuesta consiste en sostener, en primer lugar, que el trasfondo metaontológico que propone Badiou, centrado en la idea de multiplicidad inconsistente, es coherente con las ideas lacanianas en torno a la sexualidad. En segundo término, la articulación entre sexualidad y ontología ([Zupančič, 2017](#)), debe afirmarse como condición necesaria para introducir el carácter no ontológico del amor; es decir, su estatuto de verdad post-acontecimiento. El principal resultado a que se arriba es que, con la conjunción de estas dos tesis, se abre paso a una concepción novedosa del amor, que representa una alternativa a la visión fusional, pesimista o institucional y, en general, a las visiones sobre el amor que se registran en el mundo occidental ([May, 2019](#)).

Para los fines de este artículo, se emplea la metodología cualitativa basada en un enfoque hermenéutico. Se han tomado las tesis lacanianas en torno a la sexualidad como fenómeno de estructura y se ha procedido a una lectura de las mismas desde el punto de vista del formalismo ontológico de *El ser y el acontecimiento*. Dicha lectura tiene como objetivo evidenciar, primero, el carácter mediador que cumple el psicoanálisis entre la dimensión ontológica de la sexualidad y la dimensión acontecimental del amor; segundo, señalar el anudamiento requerido entre matemáticas y psicoanálisis para dar cuenta de una lectura completa de la teoría del amor en Badiou.

Se puede sospechar la posibilidad de articular matemáticas y amor incluso en su vía psicoanalítica, debido, en resumen, al carácter abstracto de las primeras y al tipo de afecto que supone el segundo ([Cooke, 2018](#)). Si bien se reconoce lo inusual de esta perspectiva, al menos en la tradición filosófica, ello obedece a la preconcepción inicial que se tiene de estos dos ámbitos. Por un lado, las matemáticas se asumen de lleno como un ejercicio demostrativo, basado en la disciplina y rigor lógicos, aplicado al estudio de objetos abstractos, por regla general mediante un lenguaje axiomático. Por su parte, existe

en nuestra época ([Bologne, 2017](#)) la visión convencional del amor como pasión romántica. Incluso bajo otras formas de concebirlo – como deseo, virtud o sentimiento ([Halwani, 2018](#)), en términos de un arrebato irracional o locura ([Curi, 2010](#)) o un anhelo de completud, amor al prójimo, amistad fraterna, idealización del objeto deseado o ágape ([May, 2019](#)) – permanece como una experiencia humana universal en nada vinculable con la demostración de teoremas. ¿Por qué las matemáticas en un asunto tan pasional como el del amor? Este juicio se puede deconstruir en dos momentos: primero, Badiou no adopta una visión positivista o formalista de las matemáticas, pues entiende que estas son la ciencia del ser en tanto ser y, en cuanto tal, ofrecen una descripción general del ser de cualquier situación o fenómeno, incluso el fenómeno del amor. Segundo, contrario al juicio usual, para Badiou el amor no se identifica con una emoción o pasión, “sino con una construcción indiscernible que rebautiza con el nombre de procedimiento de verdad”; la pregunta que debe formularse en relación con el amor es: ¿y si no fuese un sentimiento sino un real (en el sentido lacaniano del término) que logra ser reflejado por los medios formales de una ontología matemática?

Por otro lado, tomado no como objeto de su reflexión, sino como forma misma de su pensamiento metafísico, el amor en Badiou sobresale entre los demás procedimientos de verdad. A diferencia de la ciencia, la política o el arte, el amor constituye la esencia misma de lo que este pensador entiende por filosofía. A contrapelo de la mayoría de filósofos de su tiempo, sitúa, como Platón, la verdad como categoría central de toda filosofía posible ([Badiou, 1990; 2008a](#))¹. Ello es resultado de la tesis central de su sistema filosófico, tesis que afirma la identidad entre las matemáticas y la ontología. Aunque las matemáticas juegan también un papel esencial en Platón, para Badiou dicha tesis obliga a redefinir la filosofía en términos de un pensamiento metaontológico, elaborado a partir de la reunión (o composibilidad) de los cuatro tipos de verdad.

La filosofía es, como la describe Farrán, una gran “ficción compuesta de heteróclitos fragmentos discursivos que se suplementan entre sí” ([2021, p. 53](#))². Tal definición invita a pensar la filosofía como una disciplina del encuentro, un dispositivo de pensamiento que anuda o encadena verdades muy diversas. El mismo Badiou ha empleado una imagen deleuziana para describir su labor como un ejercicio de captura de las verdades ([2012a](#)). Esta metáfora se puede interpretar en un segundo sentido: la captura de las verdades comporta por igual una acción pasiva de sobrecogimiento (*saisissement*) o asombro (*étonnement*), un elemento que sin duda evoca la clásica definición de la filosofía como amor por la verdad, aunque, advierte Badiou, dicho amor ha de entenderse como carente de objeto propio o único ([2012a](#)). Desde este punto de vista, se puede afirmar, con [Zupančič \(2004\)](#), que el amor no es únicamente uno de los cuatro procedimientos de verdad, sino una quinta condición global, pues fija el modo mismo en que el discurso filosófico aborda la verdad³. Al desplegar un pensamiento condicionado por el amor a la verdad cabe sostener que, como enuncia Badiou en su obra *La República de Platón*, “quien no comienza por el amor no sabrá jamás lo que es la filosofía” ([2013c, p. 221](#)).

Este artículo está organizado en tres momentos, delimitados así: en el primero se hace una exposición del edificio metaontológico que presenta Badiou en la primera parte de *El ser y el acontecimiento*, para luego trazar las líneas generales de articulación entre la teoría del ser y la concepción de la sexualidad que el psicoanálisis de Lacan puso en circulación con sus fórmulas de la sexuación en el Seminario Aun ([Lacan, 1992](#)). El objetivo de esta sección es evidenciar la continuidad o coherencia entre la ontología de Badiou y la concepción lacaniana de la inexistencia de la relación sexual, señalando a la vez el límite de dicha continuidad. En el segundo momento, se expone la teoría del amor de Badiou en cuanto derivada de las nociones generales de acontecimiento, sujeto y verdad, alojadas en la segunda parte de *El ser y el acontecimiento*. Por último, se propone una interpretación de la teoría del amor de Badiou a la luz del discurso de Diotima en el *Banquete* y de la idea de comunismo mínimo.

2. De la ontología a la ausencia de la relación sexual

La tesis o axioma fundacional de todo el proyecto filosófico de Badiou consiste en identificar las matemáticas modernas con la ontología clásica, es decir, con la ciencia del ser en tanto ser. Badiou comprende que la cuestión del ser es la cuestión más urgente de nuestra época³, aunque solo las matemáticas poseen las herramientas necesarias para resolverla (o pensarla). Por esta razón, denomina a su proyecto filosófico una “metaontología”, pues la ontología, al identificarse con las matemáticas, deja de ser una rama de la filosofía ([Baki, 2015](#)). En el lugar que deja la ausencia de la categoría ontológica del ser, Badiou situará en cambio la categoría filosófica de la verdad en tanto expresión de un renovado platonismo de lo múltiple que afirma la existencia de verdades en cuatro ámbitos reconociblemente platónicos: la ciencia, la política, el arte y el amor. Pero, aunque la ontología no sea una rama de la filosofía, es en cambio la fuente de materiales inagotables para

el despliegue de su discurso sobre las verdades, entre ellas el amor. Badiou apuesta por una reinención del amor (Badiou, 2012b) que armonice con lo que dicen las matemáticas acerca del ser. De aquí su característica propuesta consistente en desarrollar una axiomática del amor, pues está convencido de que “ningún tema requiere de pura lógica como el del amor” (Badiou, 2012a, p. 244).

En este escenario, la teoría de conjuntos postcantoriana – en concreto la formulación de Zermelo-Fraenkel – se alza como el marco teórico desde el cual toda afirmación sobre el ser cobra sentido. Sin embargo, que las matemáticas hablen acerca del ser no implica que el ser mismo sea matemático; la ecuación “matemáticas = ontología” expresa que las primeras delimitan un ámbito dentro del cual es posible resolver por medios estrictamente formales y técnicos las clásicas aporías o antinomias sobre si el ser es uno o múltiple (Bowden, 2012). La equiparación entre matemáticas y ontología deriva en una segunda tesis metaontológica que Badiou hace explícita en la mayoría de sus obras, a saber, el no ser de lo Uno (l'un n'est pas). Esta tesis implica el rechazo, por meramente imaginaria, de una unidad originaria e incondicionada que se escinde respecto de sí misma en algún momento histórico, lógico o dialéctico para dar lugar a todo lo que hay. Para la teoría de conjuntos, la existencia de un Uno-infinito (Badiou, 2015) no relacional e inefable propio del orden onto-teológico queda axiomáticamente excluida (Badiou, 2002).

De este modo, el ser del que tratan las matemáticas y del que habla Badiou carece de toda forma de lo Uno, razón por la cual el ser es una mera multiplicidad pura o multiplicidad inconsistente. Esto significa que las matemáticas tienen por objeto un tipo de multiplicidad que se sustrae a toda presentación efectiva o a cualquier intento de simbolización. El único medio con que cuentan para referirse a dicho múltiple resulta ser el mero significante que lo designa, que para Badiou no es otro que el conjunto vacío (\emptyset), “el nombre propio del ser” (Badiou, 2015, p. 67)⁴. Además, todo lo que pueda afirmarse como “verídico” (Badiou, 2015, p. 368) del vacío depende de los axiomas de la teoría de conjuntos⁵. Como afirma el matemático Terence Tao, en la teoría pura de conjuntos, todo es conjunto y solo existen conjuntos construidos a partir del conjunto vacío (2016)⁶. Badiou generaliza esta tesis en su metaontología al decir:

Con alegría hay que aceptar que el destino de toda situación sea la infinita multiplicidad de los conjuntos, que ninguna profundidad pueda establecerse jamás en tal multiplicidad, que la homogeneidad de lo múltiple venza ontológicamente al juego de las intensidades (Badiou, 2002, p. 21)

Podemos concluir entonces que Badiou, al identificar las matemáticas con la ontología, y a esta última con una ciencia de las multiplicidades inconsistentes, prosigue, aunque en sus propios términos, la idea original de Lacan en sus últimos seminarios de elevar las matemáticas (junto con la lógica) a ciencia de lo real⁶. Este acercamiento a Lacan es lo que le permite anudar la ontología con la teoría del sujeto – y, por ende, con la teoría del acontecimiento y la verdad – pues lo real, nos recuerda, “sigue siendo una categoría del sujeto” (Badiou, 2015, p. 13)⁷. Pero tal anudamiento no puede completarse sin un recurso lacaniano adicional que Badiou incorpora como elemento mediador entre la dimensión pura del ser y el sujeto: la idea de la diferencia sexual expresada en la fórmula “no hay relación sexual” (Lacan, 1992, p. 17); tal mediación es el punto de partida para el despliegue de una renovada teoría filosófica sobre el amor.

Aunque la influencia de Lacan sobre Badiou es difícil de medir (Bartlett y Clemens, 2010; 2012), sobre todo por tratarse, para el mismo Badiou, de un antifilósofo contemporáneo (Badiou, 2012a; 2013a), en el caso concreto de la recepción de las fórmulas de la sexuación (ver Figura 1) se puede distinguir con relativa precisión entre aquello que Badiou incorpora de su maestro respecto de aquello que deja de lado. En efecto, si bien toma de Lacan la tesis de la no-relación sexual, leída en clave ontológica, se abstiene de adoptar, por antifilosófica, una consecuencia que para Lacan es necesaria si se acepta dicha tesis, a saber: que el amor es el semblante que suple la ausencia de la relación sexual (Lacan, 1992)⁸. Dicha consecuencia pesimista (Zupančič, 2017) es contestada con la tesis de que el amor es un procedimiento de verdad que excede la brecha entre los sexos.

Alenka Zupančič (2013) sostiene que el punto donde el psicoanálisis resulta relevante para la filosofía se sitúa precisamente en la convergencia entre ontología y sexualidad. Para la autora, el psicoanálisis reconoce que la sexualidad humana, al nivel de las pulsiones de objeto o pulsiones parciales, es constitutivamente polimorfa, desviada en relación con una norma que sencillamente no existe. Zupančič agrega que el descubrimiento freudiano consiste en señalar que nuestra sexualidad:

No tiene un lugar “natural” o preestablecido, sino que se encuentra constitutivamente dislocada, fragmentada y dispersa, en tanto sólo existe en sus desviaciones de “sí misma” o de su supuesto objeto natural, y que la

sexualidad no es más que esta misma dislocación constitutiva, “fuera de lugar”, de su satisfacción. (Zupančič, 2013, p. 26)

Este polimorfismo puede ser interpretado ontológicamente como un equivalente de la multiplicidad sin Uno que postula Badiou (1990; 2011); un real o reino de “lo indistinto y lo disperso” (Milner, 1999, p. 11), la nada o vacío que coincide con el ser indiferenciado (Watkin, 2017). Prueba de ello es el estatuto que Badiou le otorga al deseo cuando afirma que:

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 simplídicamente, la frase no hay relación sexual: el deseo es el desorden. (2000b, p. 109)

Así, el orden simbólico se impone sobre el desorden pulsional y lo divide, aunque siempre de forma parcial, y solo para plantear la identificación sexual más como una interrogación que como un lugar de llegada. Mediante esta apelación a la concepción psicoanalítica de la sexualidad, Badiou se opone, como Platón, al mito de las esferas andróginas que narra Aristófanes en el Banquete (189c-193d), pues, en principio, tal concepción implica que el deseo no es anhelo de reintegración en lo Uno extraviado, sino multiplicidad sin objeto dado.

Adicionalmente, las fórmulas de la sexuación de Lacan rompen con la metafísica de los sexos o de los géneros masculino y femenino (Le Gaufey, 2007; Santos, 2009). Aunque existen diversas interpretaciones de dichas fórmulas (Rovira, 2018), la lectura de Badiou, como también la de Zupančič (2017), destaca por su perspectiva ontológica (Badiou, 1990; 2011), algo que no es extraño si se tiene presente que dichas fórmulas son un intento de formalización lógico-matemática (Lacan, 1992). (Ver Figura 1).

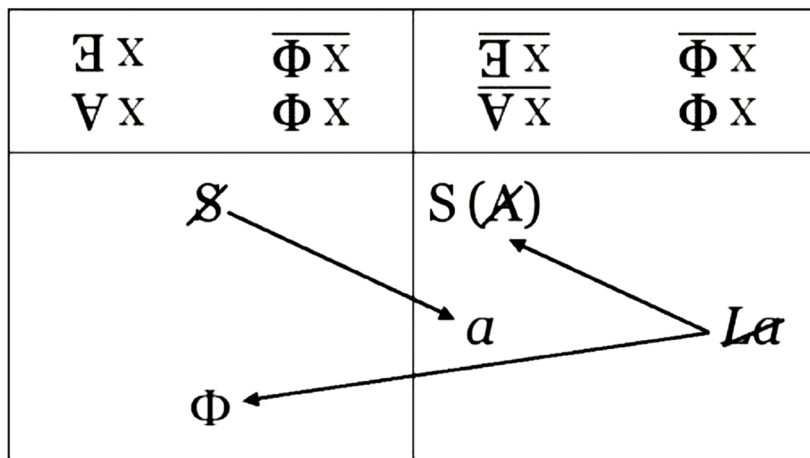


Figura 1. Fórmulas de la sexuación.
Fuente: Tomado de Lacan, 1992, p. 95

Tanto en la lectura cronológica de Rovira (2018) como en la más sincrónica y analítica de Le Gaufey (2007), el núcleo de las fórmulas es el objeto *a*, el objeto causa del deseo (Badiou, 1990: 2009a)⁹, un “objeto parcial que se perfila como resistente a caer bajo la unidad, bajo la unificación” (Rovira, 2018, p. 48). En torno a este objeto se organiza la diferencia sexual como diferencia en los modos de goce *a* que tienen acceso los individuos ubicados en alguna de las posiciones significantes “hombre” y “mujer” (Santos, 2009, Gonzáles Taboas, 2020)¹⁰. Estos significantes, en lugar de representar categorías biológicas o culturales, expresan el hecho de que, en la relación sexual, el goce de cada sujeto se relaciona con el objeto por siempre perdido de su deseo, razón por la cual no existe significante alguno que pueda escribir la relación de un sujeto con otro; en otras palabras, entre el “hombre” y la “mujer” existe un hiato o hiancia que impide que devengan Uno: es imposible establecer, anota Lacan, “en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación proporción sexual” (Lacan, 1992, p. 14). 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). Más aún todavía, para Lacan la imposibilidad de la relación sexual no solo obedece a las diferentes maneras del goce, a la asimetría entre la posición femenina y la masculina,

sino al sentido mismo que tiene la expresión “no hay relación”, un sentido formal, es decir, ausencia de relación en sentido lógico-matemático ([Le Gaufey, 2007; 2014](#)).

Pero, mientras Lacan extrae una lectura deflacionaria del amor a partir del hiato que implica la diferencia sexual, para Badiou es solo el amor, en cuanto acontecimiento, “el que nos autoriza a enunciar la existencia de dos posiciones” o lugares sexuales ([Badiou, 2012a, p. 245](#)). Si el amor para Lacan no hace Dos en el sentido de que no saca a nadie de sí mismo, del goce autárquico del otro, y si la relación sexual tampoco hace Uno con el otro como en el mito romántico de la fusión, Badiou apuesta por un amor que exprese una genuina diferencia, una diferencia que, sin recaer en el ser de lo Uno, saque al individuo de sí y lo dirija a lo Otro.

3. Amor: acontecimiento, Sujeto y teoría de la verdad

Badiou suele referirse a su concepción del amor a través de la imagen o metáfora teatral de la “escena del Dos”. Pero, más allá de esta imagen, el término “Dos” remite a un concepto elaborado como respuesta a un problema que enfrenta cualquier teoría del amor en la época del capitalismo¹¹: si el amor no es la búsqueda de una fusión o unidad perdida¹², ¿qué garantía hay de que pueda ser algo más que la suma de dos soledades incapaces de quebrar el propio goce narcisista del otro, es decir, algo más que el mero velo de Isis que encubre la búsqueda de satisfacción sexual? El reto conceptual frente al amor es producir en consecuencia un Dos que no sea división de lo Uno originario ni suma disyunta de dos soledades. El amor implica, para [Badiou](#), un problema que solo puede resolver una axiomática:

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. (2008b, p. 26)

No se trata de afirmar, bajo la forma de un razonamiento analítico, que la sexualidad es una condición necesaria mas no suficiente para el advenimiento del amor; por el contrario, Badiou afirma, en contra de Lacan, que la diferencia sexual no es anterior al surgimiento del amor, y por tanto una condición a priori, sino más bien un resultado retroactivo ([Badiou, 2007; 2012a](#)).

La estrategia aplicada por Badiou para escapar a las alternativas antes citadas consiste en descentrar el amor respecto del campo de las emociones y las pasiones. Se puede afirmar incluso que su objetivo es escindir amor y subjetividad, ya que el primero “no está en absoluto dado en la conciencia inmediata del sujeto amante” ([Badiou, 2012a, p. 243](#)). Esta tesis se puede considerar una crítica directa por ejemplo al abordaje fenomenológico del amor ([Marion, 2005](#)), aunque su genuino valor teórico radica en no reducir el amor a una teoría de las emociones ([Vollheim, 2006](#)) o, incluso, a una teoría de los estados disposicionales ([Díez e lacona, 2016](#)). Si el amor no es un objeto inmediato para la conciencia, tampoco significa por otro lado un proceso dialéctico de reconciliación en el seno de la diferencia de los sexos. La naturaleza acontecimental del amor significa al menos dos cosas: en primer lugar, dice [Badiou](#), consiste en:

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. (2012a, p. 189)

Este pasaje ilustra un sentido del término “acontecimiento”, según el cual un acontecimiento es aquel cambio repentino, radical, sujeto al absoluto azar; el encuentro es un cambio o suceso que los sujetos implicados no pueden anticipar y tampoco determinar si tuvo lugar o no en el momento mismo en que se produce. El amor, entonces, tiene su origen en un encuentro azaroso, ontológicamente imprevisible, con el otro, un encuentro que, a diferencia de la imagen del flechazo de cupido, no tiene efectos inmediatos y pasa más bien desapercibido para los individuos. En segundo lugar, aunque el encuentro amoroso emerge bajo la forma de una anomalía desapercibida como tal, su distintivo reside en el efecto disruptivo capaz de trastornar y transformar una realidad humana, en la capacidad para ejercer en algún momento futuro un efecto transformativo que antes se ignoró ([Norris, 2015](#)). 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 se produce la declaración de encuentro. 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 disruptivo en la existencia. Esta lógica parece conducir a una comprensión del amor más allá de la narrativa romántica que lo ve nacer en la manifestación espontánea de sentimientos, afectos y emociones tras un encuentro también fortuito.

La declaración (o intervención subjetiva) del encuentro tiene en consecuencia la función de introducir al Sujeto en tanto distinto del mero individuo¹³. La categoría de Sujeto la emplea Badiou para indicar que, ante la imposibilidad ontológica de decidir si un acontecimiento ha ocurrido, se requiere una decisión sin fundamento alguno que declare el encuentro amoroso. Decidir que un encuentro ha sucedido significa decidir que aquello que pasó inadvertido habrá de contener la potencia de una serie de efectos aún por determinar. Un Sujeto es alguien que proclama o postula el advenimiento de una comunidad de Dos individuos atravesada por una diferencia irreductible (la falla de la relación sexual). Este Dos es para Badiou lo que realmente hace que el amor haga un corte, una diagonal o “síntesis disyuntiva” (Badiou, 2008a, p. 50) en el seno mismo de esta diferencia estructural.

Declarar un encuentro implica ser fiel al mismo. La noción de fidelidad, sin embargo, no debe prestarse a malos entendidos, pues no significa en este contexto suscribir la tesis de la fidelidad sexual como condición necesaria para la existencia del amor o como una de sus formas de compromiso (Brogaard, 2019). Un acontecimiento supone una posibilidad abierta (Badiou, 1999), alberga una potencia derivada de sus posibles efectos, de tal manera que la segunda función del Sujeto es la de ser el puente o conexión¹⁴ entre el suceso azaroso (el encuentro) y dichos efectos¹⁵. Esto nos permite comprender la definición más formal de Sujeto que ofrece Badiou en *El ser y el acontecimiento*, como aquel “proceso de ligazón entre el acontecimiento” y “el procedimiento de fidelidad” (Badiou, 2015, p. 266). En otras palabras, el Sujeto no es otra cosa que una pura praxis, una acción que se agota en la fidelidad al acontecimiento, en la indagación de las consecuencias de este¹⁶.

Un segundo axioma metaontológico por el que apuesta *El ser y el acontecimiento* enuncia que la verdad es post-acontecimiento (Gillespie, 2008). En realidad, “verdad” es el término que utiliza Badiou para referirse a los efectos indeterminados, indiscernibles o genéricos de un acontecimiento (Badiou, 2015). 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, 2009b, p. 33). La verdad, por ende, resulta ser una suerte de agujero en el saber, en lo ya conocido (Badiou, 1990). De manera más precisa, una verdad es un proceso aleatorio y, por tanto, impredecible (Fraser, 2015) de indagación al infinito de aquello que se conecta positivamente con un acontecimiento (Gillespie, 2008)¹⁷. Esta visión de la verdad aplicada al amor aproxima a Badiou a la misma crítica que hace Bauman a las relaciones amorosas bajo el capitalismo (Bauman, 2005). En efecto, lo que Badiou llama “amor contra todo riesgo” (2012b, p. 16) coincide con lo que, según Bauman, es una característica de las relaciones amorosas de hoy: la convicción de que el amor es una destreza que se puede aprender a medida que aumenta el número de sus experiencias (2005).

Como procedimiento de verdad, el amor se proyecta sobre la pareja como una novedad indiscernible; con esta tesis Badiou se opone decididamente a una concepción de índole escéptica que figura la experiencia amorosa según el guion de una serie trágica o cómica, pero en cualquier caso un producto enlatado, prefabricado y de consumo inmediato destinado a desecharse y pasar al siguiente (Bauman, 2005). Llegamos así a una de las caracterizaciones más logradas que ha formulado Badiou sobre el amor; la encontramos en el centro mismo de su teoría de la verdad en *El ser y el acontecimiento*:

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, 2015, p. 377)

4. Entre el platonismo y el comunismo de la diferencia: visiones finales sobre el amor

Badiou asegura que el amor implica una imposibilidad de conocimiento para quien lo produce, para el sujeto y su existencia situada. Aunque se trata de un aspecto que incluso otros pensadores contemporáneos le adscriben al amor ([Han, 2014](#); [Bauman, 2005](#); [Marion, 2005](#)), Badiou agrega a esta caracterización un elemento adicional que puede formularse del siguiente modo: el amor no es una experiencia del mundo en primera persona, sino una experiencia del mundo desde el punto de vista del Dos, basada en la comunidad subjetiva, es decir, desde la perspectiva de la diferencia. La pregunta a la que siempre debe responder el amor es “¿cómo es el mundo, examinado, puesto en práctica y vivido a partir de la diferencia y no de la identidad?” ([Badiou, 2012b, p. 29](#)). En los términos de Han, el 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, arrancar al individuo de su narcisismo autoerótico y llevarlo al afuera atópico (2014). 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 del individualismo.

El amor, en el mundo contemporáneo, debe partir entonces de un presupuesto ontológico: la existencia de la homogénea igualdad y mismidad narcisista que recluye al individuo en la libido yoica. Se trata del reino de la diferencia, pero de una diferencia cifrada por el encierro en el propio objeto causa del deseo, una diferencia hecha con los materiales de la mismidad y del deseo de sí. Al respecto, [Han](#) observa 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, pero se trata de un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan. (2014, p. 9-10)

En este mismo sentido, Bauman considera que el amor es la única experiencia capaz de singularizar al otro y convertirlo en alguien definido, es decir, transfigurarlos en una auténtica diferencia (2005). El amor dibuja así un despliegue dialéctico que inicia en lo Uno, propio del narcisismo del goce sexual, para luego transitar hacia el encuentro con el otro (el Dos) y fundar una verdad infinita pero única para la comunidad subjetiva que conforman los enamorados y al mismo tiempo al alcance de cualquiera ([Lanza González, 2018](#)).

Por medio de esta identificación de la verdad con lo infinito, indiscernible y aleatorio, Badiou reproduce el gesto platónico que vincula el amor con la verdad. Nótese que en el clímax del Banquete (209e-212a), concretamente 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. La construcción aleatoria de dicha infinitud indiscernible puede interpretarse como el equivalente contemporáneo de este camino de ascenso:

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, 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. ([Badiou y Tarby, 2013b, p. 77](#))

Si se sigue la lectura de Reale sobre el Banquete, se puede sostener que Badiou actualiza 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 de Reale, 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](#)). Esta misma función la asume el Sujeto al operar como un intermediario entre el acontecimiento y la producción de la verdad, una juntura entre la dimensión del deseo sexual del individuo (el animal humano) y la infinitud de la verdad (lo inmortal)¹⁸.

No podría dejar de mencionarse en este paralelo, la distancia que marca Badiou entre amor (eros) y amistad (philia). Para el filósofo, el deseo sexual es el núcleo de la diferencia entre ambos (2012b), pues mientras el deseo tiene su propia ley, la de la pulsión, el amor, al no tener al objeto del deseo como su causa ([Badiou, 2012b](#)), se orienta hacia la totalidad

del otro. Sin embargo, el deseo debe incorporarse al amor para distinguirse de la amistad, pues, como expone [Agamben \(2005\)](#), 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 de Badiou, donde se tiene como objeto el ser del otro, pero sobre un trasfondo de diferencia o alteridad. Jollimore (2019) se hace, por ejemplo, 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-acontecimiento; su incorporación crea una tensión irresoluble entre ambos, una tensión entre objetivación y desobjetivación del otro (Jollimore, 2019).

En sus más recientes reflexiones sobre el amor, Badiou ha vuelto a recalcar esta idea de la experiencia del mundo desde la diferencia. Sin embargo, como indica [Madarasz \(2014\)](#), ahora no reduce la diferencia exclusivamente a diferencia sexual, sino que la amplía a lo que bien puede llamarse un comunismo mínimo. Pero “diferencia” admite en este contexto al menos dos sentidos: en primer término, refiere a una lucha o política identitaria, algo que Badiou llama “materialismo democrático”¹⁹. Este sentido es criticado, pues representa la idea de diferencia que promociona el mundo cultural del capitalismo, en el que el “fantasma de la emancipación sexual” y la liberación del deseo es en realidad la expresión del imperativo del goce, y no expresión de un poder emancipatorio. En segundo término, si se asume la diferencia, no como una aspiración política sino como el presupuesto ontológico de todo colectivo ([Badiou, 2012b](#)), el amor adquiere una potencia emancipatoria que deslinda al Sujeto amoroso respecto del mundo capitalista. En los términos psicoanalíticos en que lo formulan [Albano, Duarte y Vorano \(2018\)](#), el capitalismo, al forcluir el amor, hace que en su lugar retorne la inexistencia del Otro y “la insatisfacción que constantemente reenvía a la demanda, demanda a la que responde una y otra vez con objetos de consumo” (p. 270). Así, el Sujeto amoroso encarna un comunismo mínimo desde el momento en que, en vez de suscribir, como el Sujeto colectivo, un programa político de mejor redistribución de la riqueza o eliminación de la propiedad privada, declara su lucha contra el individualismo ([Badiou, 2012b](#)).

El amor; en consecuencia, se alza como experiencia emancipatoria desde el momento en que asume, en el mundo contemporáneo, el reto de vencer la identidad a partir de hacer de la diferencia una construcción duradera y creadora; en este, y solo en este sentido, el amor es comunista. Por ello Badiou es capaz de afirmar que “el amor empieza donde la política termina” ([2013b, p. 60](#)). En efecto, mientras el procedimiento político supone la anulación de las diferencias extrapolíticas para dar paso a la construcción de una sola y única verdad para el colectivo político, 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](#)).

Al igual que ya lo hiciera Hegel a propósito de la relación entre el amor y la eticidad ([Hegel, 2010](#)), Badiou marca así una distancia o separación entre amor y política. Cuando el límite entre ambos se diluye 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 \(1992\)](#).

Por último, otra forma en que el amor se constituye 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 y Tarby, 2013b, p. 74](#)). Este pasaje requiere elucidación, pues la crítica se dirige exclusivamente al papel histórico que tiene la familia como forma estatal, 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 – y su ley de los amores ordenados y sancionados social o religiosamente, mas no a la familia en sí misma, ya que Badiou incluso afirma que el universo familiar forma parte del amor. Entonces, a lo que realmente apunta el pasaje citado es a indicar que el amor 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-práctica 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 concluir que el amor puede muy bien incorporar el escenario familiar a su propio proceso inventivo. Aunque no desarrolle más la idea en su *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 admite formas alternativas 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 pueden llevarse al interior “de un punto de vista políticamente abierto, igualitario, revolucionario” (Badiou, 2012a, p. 57). Por tanto, 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, y 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). Ese lugar intermedio asume la tarea de superar la organización estatal de la familia por medio de “las figuras de asociación libre y creación” (Badiou, 2013b, p. 75). 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 (Roudinesco, 2007).

4. Conclusiones

Se ha buscado con este texto cubrir un vacío en la literatura académica sobre la obra de Badiou: la relación entre su teoría ontológica y su teoría del amor, mediada por la relectura de las ideas de Lacan sobre la sexualidad humana. Tal perspectiva permite apreciar que la propuesta de Badiou va más allá de una crítica de las formas de amor existentes en el mundo contemporáneo, pues abre la posibilidad de repensar el amor a partir del reconocimiento de que dicha tarea requiere la incorporación de conocimientos no filosóficos (como las matemáticas y el psicoanálisis).

Se ha intentado mostrar, en primer lugar, que dicha articulación entre filosofía, ontología y psicoanálisis es argumentativamente consistente; en segundo término, que su teoría del amor restituye el estatuto irreductible del mismo, ya que este se resiste a su equiparación con una emoción (visión clásica) o una disposición conductual, al revelarse como un trabajo subjetivo cuya persistencia construye una verdad universal-singular. Este punto es relevante, puesto que permite desvirtuar una tesis de sentido común sobre el amor. Igualmente, al ser resultado o expresión de un sistema filosófico, la teoría del amor de Badiou puede ser puesta en diálogo con otras propuestas del mismo tono como las de Jean-Luc Marion o Jean-Luc Nancy. En efecto, la conclusión a la que arribarían los tres autores, pese a lo diverso de sus propuestas, es que el carácter filosófico de un discurso sobre el amor tiene que ver con la posibilidad de sostenerlo como objeto de elaboración del pensamiento. De manera general, se puede concluir que en Badiou se observa una teoría propositiva del amor, como opuesta a una teoría explicativa o descriptiva del fenómeno erótico: su enfoque no es prescriptivo sino se limita a proponer cómo podríamos imaginar el amor en la actualidad, un modo de amar diferente. Justo por esta razón las ideas de Badiou sobre el amor se pueden insertar en una serie de reflexiones y análisis acerca del amor que han cobrado auge en el panorama de la filosofía contemporánea. Un trabajo posterior podría, mediante un análisis comparado, rastrear los puntos de encuentro y de ruptura entre la postura de Badiou y los trabajos sobre el amor que en el ámbito anglosajón se desarrollan actualmente (Martín, 2019; Malinowska y Gratzke, 2017; Mayer y Vanderheiden, 2021). Estos trabajos exploran el fenómeno erótico de modo multidisciplinar y transcultural, y conviene evaluar hasta qué punto las tesis de Badiou contribuyen a los análisis de estos teóricos culturales.

Notas

1. Según Badiou, la verdad solo existe en cuatro campos por lo demás independientes: la política, el arte, la ciencia y el amor. Esta tesis es resultado de un cambio en la concepción del concepto de verdad, pues, sin ir más lejos, se opone a la visión analítica clásica de correspondencia entre lenguaje y realidad, así como a la idea de desocultamiento heideggeriano. Puede ser útil, aunque no totalmente exacto, emplear la imagen hegeliana del despliegue histórico para ilustrarla. Badiou se sirve en parte de la teoría del quiebre epistemológico para señalar el origen de una verdad, y recurre a las nociones matemáticas de indecidibilidad y genericidad para formalizarla. Una verdad se origina en un acontecimiento, una ruptura ontológica impredecible respecto del saber existente: “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).

2. “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).
3. “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).
4. Aunque hereda el tema heideggeriano de la pregunta por el ser, motivo por el cual en ocasiones su pensamiento se asocia con la etiqueta “izquierda heideggeriana” (Marchart, 2009), resulta más adecuado asociar el interés de Badiou por esta cuestión al diagnóstico que en su momento hiciera Marx en el Manifiesto comunista en el sentido de que “El capital es el disolvente general de las representaciones sacralizadas que postulan la existencia de relaciones intrínsecas y esenciales”, aunque dicha desacralización, continúa Badiou, lejos de conducir al nihilismo, “es una condición necesaria para que dicho acceso [al ser] se abra al pensamiento. Es evidentemente lo único que se puede y que se debe saludar en el capital: pone al descubierto lo múltiple puro como fondo de la presentación” (Badiou, 1990, p. 34).
5. El conjunto vacío en tanto nombre del ser es todo cuanto se presenta de este, es el efecto de consistencia que el registro simbólico impone sobre el ser inconsistente (la llamada “cuenta por uno” o estructura).
6. Esta es la dimensión representativa o metaestructural del ser. La teoría de la metaestructura se desarrolla en las meditaciones siete a quince de El ser y el acontecimiento. En términos generales, se organiza de la siguiente manera: en primer lugar, el orden simbólico del lenguaje se formaliza mediante el recurso a la teoría de conjuntos, por medio de su axiomática, expresada en el lenguaje de la lógica de primer orden. Esta axiomática tiene, desde una perspectiva filosófica, dos propósitos fundamentales. De un lado, introducir la distinción entre multiplicidad consistente e inconsistente: la primera representa la dimensión estructural del ser, el régimen simbólico de su presentación; la segunda, el dominio pre-simbólico, real, del ser; la fuente de toda simbolización, que en sí misma escapa a lo simbólico. De otro lado, el axioma del exceso, eje central de la obra, permite señalar la existencia de una distancia o hiato en principio insalvable entre la mera presentación del ser y su representación, es decir, el paso del orden simbólico al ámbito del saber que dicho orden hace posible. Si la estructura tiene la función de presentar o permitir el acceso a una situación, la metaestructura es “la capacidad para inscribir denominaciones controlables en vinculaciones lícitas” (Badiou, 2015, p. 327); es decir, proporciona lo que es posible saber de una situación.
7. En El ser y el acontecimiento la construcción matemática de esos otros conjuntos termina con la introducción de conjuntos infinitos (los llamados transfinitos de Cantor).
8. El núcleo genuinamente lacaniano de la identificación del ser con el registro de lo real que ejecuta Badiou se encuentra en lo que podemos llamar el mecanismo de producción de la inconsistencia. Tanto para Lacan como para Badiou, lo real es un efecto retroactivo (o après-coup) de la introducción de la cadena significante (o la estructura). Lacan afirma, por ejemplo, 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, es decir, cuando son materializados discursivamente en el presente para organizar la historia del sujeto (Lacan, 1989). En otras palabras, la dispersión de las pulsiones no es un a priori o algo dado, sino una consecuencia de los efectos del significante sobre el sujeto (de aquí la conocida tesis de Lacan según la cual el inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje).
9. Seguimos en este sentido la caracterización de lo real que ofrece Le Gauffey, de acuerdo con la cual lo real es aquello que escapa al registro de lo simbólico, aunque por efecto de la incompletud misma de este (2013). El registro de lo real expresado en esa falla de lo simbólico representa para Badiou el auténtico estatuto y sentido del ser que revelan las matemáticas: “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” (2015, p. 13). De otro lado, el interés de Badiou no recae sin embargo sobre el sujeto de la clínica (neurótico, psicótico, etc.), sino sobre la categoría de sujeto como tema que organiza a toda la filosofía moderna (Badiou, 1990), pero que, con Lacan, obliga a repensarse según las coordenadas de un sujeto “deslocalizado de la pura coincidencia consigo mismo” (Badiou, 2015, p. 473).
10. Aunque Badiou se refiere siempre a esta concepción, hay que mencionar que no fue la única visión del amor que Lacan sostuvo, como queda claro a partir del trabajo de Allouch El amor Lacan (2011).
11. Este objeto tiene su antecedente freudiano en el órgano fálico en cuanto organizador del complejo de Edipo. Lacan, sin embargo, adscribe al falo una función puramente simbólica al definirlo como “el significante del significado” (2007, p. 248). Gracias a esta función, el falo asume su condición de efecto de una falta. El sujeto, más allá de la experiencia imaginaria del tener o no tener el falo, se enfrenta a la diferencia sexual como a un problema, un interrogante por el significado de qué es ser hombre o mujer (Gault, 2017).

La ausencia de un significante que posibilite al ser hablante responder a la cuestión histérica “¿soy hombre o soy mujer?” da cuenta del vacío ontológico en que está instalado el sujeto.

12. [Copjec \(2006\)](#) 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).
13. Se puede afirmar incluso que la comprensión del amor como “escena del Dos” o “acontecimiento del Dos” forma parte de una preocupación filosófica más general que se remonta de hecho a su primera gran 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). El reto que enfrenta Teoría del sujeto 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.
14. La base de esta concepción radica, de acuerdo con [May](#), en una búsqueda de totalidad, un anhelo de superación de la propia individualidad al precio de su misma superación o disolución (2019). En la tradición filosófica, además del mito de las esferas andróginas del Banquete, la visión del amor como fusión también se encuentra en el fin' amors o amor cortés que nace en la época de los trovadores medievales y cuya cumbre narrativa es el relato de Tristán e Isolda ([Rougemont, 1993](#)). Rougemont destaca sobre todo dos elementos freudianos de este amor: en primer lugar, se trata de una pasión indisolublemente ligada al instinto de muerte (1993) y, en segundo lugar, al narcisismo, pues se ama al otro en cuanto reflejo de la propia imagen (1993). [Singer \(1992\)](#) sitúa ya en Plotino la elaboración reflexiva del amor fusión, asumido como la plena absorción del individuo en el Uno, única garantía de la salvación del alma (1992). [Le Brun \(2004\)](#) incluye estas formas de amor en la categoría 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, es decir, una forma de destrucción del sujeto en el altar del Ser supremo ([Le Brun, 2004](#)).
15. El individuo o “animal humano” es ser-para-la-muerte ([Badiou, 2004](#)), una existencia finita adherida al imperativo del goce del cuerpo. El sujeto es aquel que es capaz de producir o 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” (1999, p. 70).
16. [Marqués](#) llama a esto “el nudo borromeo entre acontecimiento, sujeto y verdad” (2017, p. 348).
17. [Gómez Camarena \(2012\)](#) acierta al caracterizar la teoría del amor de Badiou como un intento de des-psicologizar el amor en el sentido de reducirlo a una emoción, sentimiento o afecto. El Sujeto de Badiou, como en el psicoanálisis de Lacan, se ubica más allá del ámbito imaginario de la interioridad del yo (je), de la individualidad de la vida mental o psicológica (Gómez Camarena, 2012).
18. Esto último permite una lectura en clave marxista del Sujeto, es decir, materialista, pues el Sujeto no es más que su propio hacer, es fuerza productiva, no de valor, sino de la verdad. Afirmar que el sujeto produce la verdad es, en cuanto tesis materialista, una tesis ontológica, no epistemológica (relativista, trascendental, etc.). Como acertadamente propone Hallward, es el sujeto quien se constituye a sí mismo a través del procedimiento de verdad que realiza ([2003](#)).
19. De aquí la tesis de acuerdo con la cual la verdad excede o se sustrae al saber; es un real 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](#)).
20. [Lozano \(2014\)](#), en su ensayo sobre el amor en Platón y Badiou, recurre al Fedro (Platón, 2008) para mostrar cómo 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](#)).
21. 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](#)). ☰

Conflicto de intereses

El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

Referencias bibliográficas

1. ACKERMAN, Diane. Una historia natural del amor. Barcelona: Anagrama, 2000.
2. AGAMBEN, Giorgio. La amistad. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
3. ALBANO, David; DUARTE, Juan; VORANO, Georgina. El discurso capitalista y el amor: rechazo, retorno y deslizamientos. En: *Affectio Societatis*. 2018. vol. 15, no. 28, p. 264-286. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v15n28a12>
4. ALLOUCH, Jean. El amor Lacan. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2011.
5. BADIOU, Alain. Beckett. El infatigable deseo. Madrid: Arena libros, 2007.
6. BADIOU, Alain. Breve tratado de ontología transitoria. Barcelona: Gedisa, 2002.
7. BADIOU, Alain. Compendio de metapolítica. Buenos Aires: Prometeo, 2009b.
8. BADIOU, Alain. Condiciones. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012a.
9. BADIOU, Alain. El amor como escena de la diferencia. Conferencia dada en la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos, 25 de abril de 2000.
10. BADIOU, Alain. El balcón del presente. Conferencias y entrevistas. México: Siglo XXI-Unam, 2008b.
11. BADIOU, Alain. Elogio del amor. Barcelona: Paidós, 2012b.
12. BADIOU, Alain. El ser y el acontecimiento. Buenos Aires: Manantial, 2015.
13. BADIOU, Alain. La antifilosofía de Wittgenstein. Buenos Aires: Capital intelectual, 2013a.
14. BADIOU, Alain. La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal. Barcelona: Herder, 2004.
15. BADIOU, Alain. La filosofía y el acontecimiento. Con una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou. Buenos Aires: Amorrortu, 2013b.
16. BADIOU, Alain. La República de Platón. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2013c.
17. BADIOU, Alain. Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2. Buenos Aires: Manantial, 2008a.
18. BADIOU, Alain. Manifiesto por la filosofía. Buenos Aires: Nueva visión, 1990.
19. BADIOU, Alain. Pequeño panteón portátil. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009a.
20. BADIOU, Alain. San Pablo. La fundación del universalismo. Barcelona: Herder, 1999.
21. BADIOU, Alain. Teoría del sujeto. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008c.
22. BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. No hay relación sexual. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
23. BAKI, Burhanuddin. Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2015.
24. BARTHES, Roland. Fragmentos de un discurso amoroso. México: Siglo XXI, 1982.
25. BARTLETT, A. J.; CLEMENS, Justin. Introduction: Badiou's form. In : Bartlett, A. J. ; Clemens, Justin. (eds.) Alain Badiou. Key Concepts. Durham: Acumen, 2010. p. 1-7. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315711492-8/introduction-badiou-form-bartlett-justin-clemens>
26. BARTLETT, A. J.; CLEMENS, Justin. 'The Greatest of Our Dead': Badiou and Lacan. In : BOWDEN, Sean ; DUFFY, Simon. (eds.) Badiou and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 177-202. <https://research.monash.edu/en/publications/the-greatest-of-our-dead-badiou-and-lacan>
27. BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2005.
28. BOLOGNE, Jean-Claude. Historia de la pareja. Bogotá: Fondo de cultura económica, 2017.
29. BOWDEN, Simon. The Set-Theoretical Nature of Badiou's Ontology and Lautman's Dialectic of Problematic Ideas. In: BOWDEN, Sean; DUFFY, Simon. (eds.) Badiou and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 39-58. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780748643530-005/html>
30. BROGAARD, Berit. Love in Contemporary Psychology and Neuroscience. In : MARTIN, Adrienne. (ed.) The Routledge Handbook of Love in Philosophy. New York : Routledge, 2019. p. 465-478. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315645209-39/love-contemporary-psychology-neuroscience-berit-brogaard>
31. CAMARGO, Ricardo. Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žižek. En: Ideas y valores. 2010. vol. 59, no. 144, p. 99-116. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36676>
32. CHIESA, Lorenzo. Count-as-one, Forming-into-one, Unary Trait, SI. In: ASHTON, Paul; Bartlett, A.J. (eds.) The Praxis of Alain Badiou. Melbourne: re.press, 2006. p. 147-176. <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/29/57>
33. COOKE, Bryan. Everything Must Become Nothing (and Vice Versa): Love and Abstraction in Badiou and Lacan. In: BARLETT, A.J.; CLEMENS, Justin. (eds.) Badiou and His Interlocutors. Lectures, Interviews and Responses. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2018. p. 159-176. https://www.academia.edu/35775135/Everything_Must_Become_Nothing_and_Vice_Versa_Love_and_Abstraction_in_Badiou_and_Lacan
34. COPJEC, Joan. El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia. Barcelona: Paidós, 2006.
35. COPJEC, Joan. Gai Satoir Sera: The Science of Love and the Insolence of Chance. In : RIERA, Gabriel. (ed.) Alain Badiou. Philosophy and Its Conditions. New York: State University of New York Press, 2005. p. 119-136. <https://dokumen.tips/documents/-alain-badiou-philosophy.html?page=130>
36. CURI, Umberto. Mitos del amor. Filosofía del eros. Madrid: Siruela, 2010.
37. DE CHAVEZ, Jeremy. On the "Intimate Connivance" of Love and Thought. En: Eidos. 2017. no. 26, p. 105-120. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/7986/pdf_316
38. DíEZ, José; IACONA, Andrea. Del amor y otros engaños. Breve tratado filosófico sobre razones y pasiones. Barcelona: Alpha Decay, 2016.
39. FARRÁN, Roque. La operación filosófica en clave de montaje. El caso de Alain Badiou. En: Ideas y valores. 2021. vol. 70, no. 176, p. 51-73. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.74397>

40. FRASER, Olivia. Forcing. In: Corcoran, Steven. (ed.) The Badiou Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 136-140.
41. FREUD, Sigmund. Psicología de masas y análisis del yo. En: FREUD, Sigmund. Obras completas. Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 63-136
42. GAULT, Jean. Hombres y mujeres según Jacques Lacan. En: CHORNE, Miriam; Dessal, Gustavo. (eds.) Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea. Madrid: Fondo de cultura económica, 2017. p. 359-371.
43. GILLIESPIE, Sam. The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics. Melbourne: re-press, 2008.
44. GÓMEZ CAMARENA, Carlos. Je te matheme! Badiou y la despsicologización del amor. En: Teoría y crítica de la psicología. 2012. no. 2, p. 63-85. <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/84>
45. GONZÁLEZ TABOAS, Carmen. El amor, Aun. Una lectura del seminario 20 de Lacan y sus fuentes antiguas. Buenos Aires: Grama, 2020.
46. HALLWARD, Peter. Badiou. A Subject of Truth. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
47. HAN, Byung-Chul. La agonía del Eros. Barcelona: Herder, 2014.
48. HEGEL, Georg Wilhelm. Fenomenología del espíritu. Madrid: Abada, 2010.
49. JOLLIMORE, Troy. Love, Roman and Sex. In : MARTIN, Adrienne. (ed.) The Routledge Handbook of Love in Philosophy. New York: Routledge, 2019. p. 61-71. <https://doi.org/10.4324/9781315645209>
50. LACAN, Jacques. Escritos I. México: Siglo XXI, 1989.
51. LACAN, Jacques. Seminario 20. Aun. Buenos Aires: Paidós, 1992.
52. LACAN, Jacques. Seminario 5. Las formaciones del inconsciente. Buenos Aires: Paidós, 2007.
53. LANZA GONZÁLEZ, Henar. La experiencia de lo absoluto al alcance de cualquiera y la resurrección de las verdades. En: Praxis filosófica. 2018. no. 47, p. 227-235. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i47.6611>
54. LE BRUN, Jacques. El amor puro. De Platón a Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.
55. LE GAUFEY, Guy. El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
56. LE GAUFEY, Guy. Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.
57. LE GAUFEY, Guy. La incompletud de los simbólico. De René Descartes a Jacques Lacan. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
58. LOZANO, Milena. El amor como experiencia de verdad: de Platón a Badiou. En: Avatares filosóficos. 2014. no. 1, p. 199-207. <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/avatares/article/view/294/159>
59. MADARASZ, Norman. Love in the Time of the Communist Hypothesis. In : CONSTANTINO, Marios. (ed.) Badiou and the Political Condition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. p. 187-211. <https://doi.org/10.1515/9780748678815-010>
60. MALINOWSKA, Anna ; GRATZKE, Michael. (eds.) The materiality of Love. Essay on Affection and Cultural Practice. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315228631>
61. MARCHART, Oliver. El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.
62. MARQUÉS, Cristina. Sobre el sujeto: ¿Deleuze vs Badiou? En: Endoxa: series filosóficas. 2007. no. 22, p. 325-356. <https://doi.org/10.5944/endoxa.22.2007.5189>
63. MARION, Jean-Luc. El fenómeno erótico. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
64. MAY, Simon. Love. A History. Yale: Yale University Press, 2011.
65. MAY, Simon. Love. A New Understanding of an ancient emotion. Oxford: Oxford University Press, 2019.
66. MAYER, Claude-Hélène; Vanderheiden, Elisabeth. (eds.) International Handbook of Love. Transcultural and Transdisciplinary Perspectives. Switzerland: Springer, 2021. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-45996-3>
67. MILNER, Jean-Claude. Los nombres indistintos. Buenos Aires: Manantial, 1999.
68. NANCY, Jean-Luc. A Finite Thinking. Stanford: Stanford University Press, 2003.
69. NORRIS, Christopher. Event. In: CORCORAN, Steven. (ed.) The Badiou Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 115-120. <https://joacamilopenna.files.wordpress.com/2019/12/steven-corcoran-the-badiou-dictionary-edinburgh-university-press-2015.pdf>
70. PLATÓN. Banquete. Madrid: Gredos, 2007.
71. REALE, Giovanni. Eros, demonio mediador. El juego de máscaras en el Banquete de Platón. Barcelona: Herder, 2004.
72. ROUDINESCO, Elisabeth. La familia en desorden. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007.
73. ROUGEMONT, Denis de. El amor y Occidente. Barcelona: Kairos, 1993.
74. ROVIRA, Lina. Sexuación y formalización. Diversas lecturas de las fórmulas de la sexuación lacanianas. Buenos Aires: Brueghel, 2018.
75. SANTOS, Luis. Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género. Bogotá: Unal, 2009.
76. SINGER, Irving. La naturaleza del amor, vol. I. De Platón a Lutero. México: Siglo XXI, 1992.
77. TAO, Terence. Analysis I. Los Ángeles: Springer, 2016.
78. WATKIN, William. Badiou and Indifferent Being. A Critical Introduction to Being and Event. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2017.
79. WOLLHEIM, Richard. Sobre las emociones. Madrid: Balsa de la Medusa, 2006.
80. ZUPANČIČ, Alenka. ¿Por qué el psicoanálisis? México: Paradiso, 2013.
81. ZUPANČIČ, Alenka. The Fifth Condition. In: Hallward, Peter. (ed.) Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy. London: Continuum, 2004. p. 191-201. <https://doi.org/10.5040/9781472547743.ch-014>
82. ZUPANČIČ, Alenka. What is Sex? Cambridge: MIT, 2017.