

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2017.i03.08

[pp. 155-176]

Recibido: 15/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

Con-temporaneidad de la caverna (¿ontológica o política?) de Platón: Heidegger y Marzoa; Strauss y Badiou

Con-temporaneity of (ontological or political?) Plato's cave: Heidegger and Marzoa; Strauss and Badiou

Andrea Carolina Mosquera Varas

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU),

Dpto. Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento. UCM

Resumen:

Este artículo pretende hacer dialogar las interpretaciones de cuatro autores contemporáneos en torno a la caverna de la *República*, con el fin de poner de relieve la existencia de dos grandes abordajes de la filosofía de Platón: los dos primeros representarían una lectura fenomenológico-ontológica, mientras que los dos últimos se acercarían al texto platónico desde un pensamiento político. Se abre así la disyuntiva acerca del sentido de las Ideas, bien como aquello que trata de nombrar el ser en tanto ser, bien como aquello a lo que debe encaminarse la política para ser cada vez más justa. Además, se tratará de dilucidar si los diálogos platónicos resultan limitados a la contemporaneidad de su propio tiempo, o si son siempre, en cada época, contemporáneos a “nosotros”.

Palabras Clave:

Platón; *República*; ontología; política; tiempo; distancia.

Abstract:

This article intends to foster dialogue between the interpretations of four contemporary authors around the *Republic's Cave*, in order to highlight the existence of two great approaches to Plato's philosophy: the first two would represent a phenomenological-ontological reading, while the last two would approach the Platonic text from a political thought. This opens the dilemma about the meaning of Ideas, understood as that what tries to name being as being, or that what politics must aim to be more and more fair. In addition, we will try to ascertain if the platonic dialogues are limited to the contemporaneousness of their own time, or if they are always, in each epoch, contemporaneous to "us".

Keywords:

Plato; *Republic*; ontology; politics; time; distance.

Introducción en la caverna

Si bien se trata de un célebre pasaje, o quizás, precisamente por ello, porque se trata de recordarlo siempre una vez más -porque conocer es recordar-, para volver cada vez a lo que Platón nos muestra ahí, consideramos irrenunciable, a pesar de la extensión de la cita, volver a atender a este fragmento, en lugar de suponer que ya se sabe de lo que estamos hablando, o a lo que nos estamos refiriendo:

La apelación a lo obvio en el ámbito de los conceptos filosóficos fundamentales [...]es un dudoso procedimiento, si es verdad que lo "obvio" y sólo lo obvio -"los secretos juicios de la razón común" (Kant)- debe ser y continuar siendo el tema expreso de la analítica ("el quehacer de los filósofos")¹.

He aquí, por lo tanto, para ser pensada una vez más, la denominada "alegoría de la caverna" de Platón, en torno a la cual volveremos en cuatro ocasiones, emparejadas en dos momentos: desde una aproximación ontológica primero, y después a través de un abordaje político:

-Representátese hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están

1 HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2002, pp. 27-28.

desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. [...] [D]el otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales [...]

[...] son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto [...] otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí? [...] ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos? [...] ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados? [...]

- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si [...] uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que responderla si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? [...] ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora? [...] Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? [...]

- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. [...]

- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería? [...] Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel

que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique [...] ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien [...]preferiría...] soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

- Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? [...] Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras [...] ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

- Seguramente².

1. Ontología e Historia

Nos acercaremos a este texto, en primer lugar, desde las onto-logías de Martin Heidegger y de Felipe Martínez Marzoa -debiendo atenderse a ciertos matices que los diferencian- para rastrear el sentido del *eîdos* platónico y su relación respecto de la *alétheia* griega, de modo que se revele si Platón forma parte aún del pensamiento arcaico, o si abre la vía a un cierto desvío en la Historia de la filosofía.

1.1. El giro moderno de la ontología platónica

En *La doctrina platónica de la verdad*, Martin Heidegger sostiene que, en la *República* platónica, el *eîdos* o la idea resultaría ser “*la imagen de aquello en lo que consiste verdaderamente lo ente*”³. De este modo, siendo lo ente aquello a lo que los prisioneros de la caverna tienen acceso, dichos entes sólo pueden ser verdaderamente captados a la luz de las ideas, pues son aquello a través de lo cual lo ente se presenta o se muestra en su aspecto.

² PLATÓN, *República*, 514a-517a.

³ HEIDEGGER, M.: “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p. 180.

Por otra parte, una clave heideggeriana para tomar el texto de Platón resulta de destacar que

el “símil” habla del proceso y no sólo de estancias y posiciones de los hombres dentro y fuera de la caverna [...] son tránsitos desde la caverna a la luz del día y de dicha luz nuevamente a la caverna⁴.

En dichos tránsitos se da una paulatina acomodación de los ojos al cambio de luz en cada paso del proceso. Se da un cambio de dirección (del fondo oscuro de la caverna, a la apertura luminosa en lo alto de la misma) que afecta al ser humano en su esencia, por lo que se explica que dicho proceso no sea sino una *paideía* que transforma el alma humana por entero. El alma en su conjunto tiene que acomodarse progresivamente al ámbito de lo ente al que se ve expuesta en cada caso, siendo orientada hacia la dirección fundamental. Se hace énfasis, pues, en este proceso por el cual se torna posible la visión de lo que aparece. La auténtica liberación no consiste únicamente en despojarse de las cadenas que mantienen presos a los habitantes de la caverna, sino en la constancia y perseverancia en el proceso de volverse hacia lo que se manifiesta como desocultado. Se da un tránsito de lo oculto al desocultamiento, a lo no oculto (*aléthes*), siendo así que la verdad es para los griegos lo que se ha sustraído a un ocultamiento.

Ahora bien, desde Platón, la *alétheia* como desocultamiento viene a significar lo no oculto, pero en el sentido de lo accesible precisamente mediante la capacidad de resplandecer de la idea. Así, las *eîde* constituyen la esencia bajo cuya luz cada ente se muestra como no oculto para el alma. Esa venida a presencia de aquello que en cada caso es un ente no es sino la esencia del ser. Hemos de recalcar, antes de proseguir con la argumentación principal, que la idea de bien, idea de todas las ideas, no tiene ninguna relación, de acuerdo con Heidegger, con la moral. Esto es, no debe entenderse *to agathón* como lo moralmente bueno, pues ello constituye una interpretación que trasciende al pensamiento griego. *Tó agathón* es aquello que sirve o es útil para algo, volviendo a algo servible o útil. La idea de bien es, de esta forma, según la traducción heideggeriana de Platón,

la posibilidad de ver que consuma todo resplandecer y que por ende también es divisada de verdad sólo en último lugar, de tal modo que apenas es vista propiamente, sólo con gran esfuerzo⁵.

4 *Ibidem*, p. 181.

5 *Ibidem*, p. 189.

Ella consiste, por tanto, en hacer posible la manifestación de todo lo presente a la visión. Es aquello que se encuentra a la vista siempre que se muestra un ente. Observamos, en definitiva, que, de acuerdo con Heidegger, en Platón la verdad siempre queda expresada bajo el campo semántico de la visión: se trata de la posibilidad de apertura a la visibilidad de lo ente gracias a aquello que justamente se traduce como aspecto, y que es lo que permite que aparezca o se muestre, ante la visión de una mirada acomodada a la luz de su resplandecer, aquello que es, esto es, lo que se adecua a la mirada del sujeto observador. De hecho, *ιδε*, que en el texto de la Editorial Gredos que hemos presentado al comienzo del artículo es traducido por “*Represéntate*”, en la traducción que propone Heidegger se sustituye por toda una frase: «*Trata de poner en tu mirada la siguiente escena*»⁶, recalcando la conexión de la *idéa* platónica con la mirada del observador. En consecuencia, la *idéa* se erige finalmente como dueña y señora de la *alétheia*; o, lo que es lo mismo, esta última pasa a estar bajo el yugo de aquélla. A partir de Platón, la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *idéa*. La esencia de la verdad reside desde este momento en la contemplación del aspecto, es decir, en la corrección de la mirada (*orthótes*). Así, el tránsito de una situación a otra de la caverna consiste en tornarse cada vez más correcta la mirada, coincidiendo el conocer de la cosa con la cosa misma. Desembocamos, con todo ello, en la tesis fundamental de este texto de Heidegger, que se basa en que con Platón habría tenido lugar un «*giro en la determinación de la esencia de la verdad*»⁷. Este giro moderno platónico consistiría en poner el énfasis en la «*corrección de la aprehensión y del enunciado*»⁸. Se transforma, con ello, el propio lugar de la verdad, que no se referirá ya a un rasgo fundamental de lo ente mismo como ser, sino a la relación del ser humano con lo ente. Ya no se trata de un desocultamiento griego de lo ente, sino de una corrección del mirar moderno. A partir de entonces, todo el pensamiento occidental entenderá por verdad la corrección de la representación enunciativa. Dicho brevemente, con Platón se fundará, según Heidegger, la Historia de la metafísica, sin que se haya siquiera preguntado de modo suficiente por aquello que se pretende fundamentar, que es la esencia misma del desocultamiento.

En cambio, lo que Heidegger reclama es la esencia privativa de la *a-létheia*, como un dejar ser a las cosas, contrario a una atención a la relación del ser humano con ellas: el ser humano es

6 *Ibidem*, p. 175.

7 *Ibidem*, p. 173.

8 *Ibidem*, p. 192.

aquel que desde siempre va más allá de las cosas, pero de modo tal, que este ir más allá sólo se hace posible en cuanto las cosas salen al encuentro, y así permanecen ellas mismas, en cuanto ellas nos reenvían tras nosotros mismos y tras nuestra superficie⁹.

1.2. Más acá de lo más allá

La brecha heideggeriana entre lo griego y lo moderno se mantiene de cierta forma en Felipe Martínez Marzoa, de acuerdo con quien el decir que manifiesta o declara algo, para el moderno es un manifestar de un pensamiento, un estado de ánimo, una opinión, etc., mientras que para el griego «*lo que se pone de manifiesto es sencillamente la cosa*»¹⁰. Pero a diferencia de Heidegger, para Marzoa, Platón sería todavía un griego, aunque su peculiaridad consiste en hacer relevante lo que está ya siempre supuesto: el juego mismo que se está jugando¹¹ a través de la articulación apofántica. Que el juego se haga relevante es la otra cara de que se detenga: la detención fenomenológica. La *dóxa* será, en cambio, que el juego sencillamente se juegue. En la articulación apofántica se dice algo (el *eídos*) de algo (el ente). Dicho *eídos* es una palabra de uso común y frecuente, no un término técnico. Significa algo así como «*presencia o aspecto o figura, con la connotación de brillo e incluso de belleza*»¹². Es aquello en lo que consiste que la cosa sea cosa, aquello en lo que consiste ser, siendo así que ser significa presencia, aparecer y comparecer, que se halla, por tanto, en relación con el ver, tal y como mantiene Heidegger. No obstante, aunque el ente y el *eídos* queden articulados por un “es”, resulta irrenunciable que el *eídos* no puede tener la condición de un ente, esto es, el “es” no remite, como para el moderno, un ente a otro ente, no reduce una cosa a otra. Para el griego ente es lo irreductible, por la misma razón por la que el *eídos* se subtrae a la tematización: es la cosa lo que “tiene” *eídos*, es decir, es lo ente lo que “tiene” ser. Pero, aunque el *eídos* no sea tematizable, debe haber, de manera permanente, un intento de tematización, a través de la pregunta “¿qué es ser...?”, referida en principio a cualquier ente trivial. Y es en eso en lo que consiste cada diálogo platónico, que es un continuado interno fracaso de dicho intento de tematización. Lo siempre ya supuesto es, entonces, la diferencia misma entre el ente y el ser. La cuestión del ser, la cuestión ontológica

9 HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires: Memphis, 1992, p. 230.

10 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996, p. 13.

11 *Ibidem*, p.20.

12 *Ibidem*, p. 22.

se define como tal frente a cualesquiera cuestiones de entes o de cosas, en el sentido de que en ella no se trata de qué cosas son o qué son esas cosas, sino de en qué consiste ser, esto es, no de qué hay, sino de en qué consiste el haber¹³.

La cuestión ontológica es la cuestión de la diferencia misma. El habérselas con el *eîdos* como tal es habérselas con su diferencia respecto a la cosa; lo que se manifiesta en el diálogo en una detención interna y continuada, que consiste en la ruptura misma, no en alguna otra cosa que esté en alguna otra parte¹⁴. No hay otra parte. Es una ruptura interna al juego mismo para que el propio juego comparezca como tal. «[L]a tematización, o, si se prefiere decirlo así, el intento de ella, ha de producirse siempre de nuevo para siempre de nuevo fracasar»¹⁵. Tiene que «no poder decirse de manera general»¹⁶, es decir, tiene que darse siempre en cada caso particular, «y es esencial el que el proceso no tenga resultado alguno»¹⁷.

Establecidos estos supuestos hermenéuticos, detengámonos, con Platón, en el libro V, donde se dice que la *politiké dúnamis* ha de coincidir con la filosofía: los filósofos deben reinar. Pues bien, según Marzoa

lo concerniente a la pólis no es lo “político” en el sentido que este adjetivo tiene en cualquier lengua moderna, porque la *pólis* no es el [E]stado ni siquiera un homólogo griego del mismo¹⁸.

Es a la dialéctica, a ese saber que acontece en el diálogo, a lo que se apunta bajo el nombre de *philosophía* o de *politiké dúnamis* o *tékhne*. «[L]a crisis consiste en que como contenido del diálogo en curso emerge no otra cosa que el diálogo mismo»¹⁹. Por lo tanto, en relación a lo que habíamos sostenido al comienzo, es «en el continuado abstraerse a cada intento de fijación o tematización donde el *eîdos* acontece»²⁰, no este o aquel *eîdos*, sino sencillamente el *eîdos*, que es *tò agathón*. Es la diferencia misma del algo “1” y el algo “2”. Mediante lo metadialógico se trata de decir en el diálogo lo que en el diálogo mismo en principio no se dice, sino que acontece. Es un sobredistanciamiento intradialógico:

13 *Ibidem*, p. 43.

14 *Ibidem*, p. 47.

15 *Ibidem*, p. 50.

16 *Ibidem*, p. 56.

17 *Idem*

18 *Ibidem*, p. 79.

19 *Ibidem*, p. 81.

20 *Ibidem*, p. 85.

el propio personaje evita la responsabilidad del decir, apelando, por ejemplo, a lo que “tantas veces has oído” y “sin duda conoces”:

se trata, pues, de aquel decir para el cual eso que llamamos “el lenguaje” o incluso “el decir” es inadecuado por principio; pues el decir dice cosas, o sea, entes, no en qué consiste ser²¹.

Pero no es que haya un “fuera” respecto del decir, sino que el decir ontológico es la continuada ruptura con el decir en el decir mismo. La manera platónica de pensar esa ruptura interna es asumir sin resistencia que el decir es óntico, narrativo-descriptivo, que cuenta historias y dejar, consecuentemente, que cuente una historia. Una muestra de ello es la extravagancia de los detalles de esa historia que se cuenta, su carácter contrarrealístico. Hay una expresión topológica según la cual unos entes van de un sitio a otro o están aquí o allí. La topología es un modo de asumir en el lenguaje mismo cierta esencial inadecuación del lenguaje. Esta inadecuación no puede ni debe ser superada. La topología no se traduce; queda como está.

Tanto el símil de la línea como el de la caverna muestran que el discernimiento óntico presupone la cuestión ontológica: «*sólo quien vuelve de fuera de la caverna puede discernir qué es más verdadero y qué menos verdadero dentro de la caverna misma*»²². En la línea, el momento de la *nósis*, que consiste en ir “más arriba y más atrás” con respecto a las *hupothéseis*, es el momento de crisis o de hundimiento interno, el momento propiamente constitutivo del diálogo mismo: la cuestión del *tò agathón*, la cuestión ontológica como tal. El *eîdos* comparece como tal en el continuado hundimiento interno de una y otra y otra *hupóthesis*. En realidad, con el símil de la caverna no debe entenderse que se trata de lo “verdaderamente ente” frente a lo ente ordinario. No hay un quedarse fuera de la caverna. Lo de fuera no es jamás el asunto²³. El símil no termina con ese afuera, sino con el retorno: «*es la capacidad del retorno lo que mide la autenticidad del viaje*»²⁴. Aquí reside el corazón de la aproximación hermenéutico-ontológica de Marzoa: «*el viaje no se hace por mor de lo más allá, sino por mor de la diferencia misma*»²⁵. El *eîdos* del *eîdos* mismo, *tò agathón*, los *eíde* que están ya supuestos en cada intento de reconocer este o aquel *eîdos*, son designaciones de aquello que en el saber ordinario siempre ya queda atrás. Hay un abismo entre este saber ordinario y la cuestión ontológica. Mientras que el sofista es

21 *Ibidem*, p. 58.

22 *Ibidem*, p. 89.

23 *Ibidem*, p. 93.

24 *Ibidem*, p. 94.

25 *Idem*.

aquél que se presenta como sabio en esto y luego en aquello sin serlo precisamente ni de esto ni de aquello,

[p]ara Platón, el saber sin especificación de ámbito no puede ser saber de cosas, de entes: todo saber de cosas o de entes es saber particular. O, quizá mejor dicho, sencillamente no hay globalidad o totalidad óntica, no hay unidad-totalidad de lo ente, de las cosas; lo óntico es siempre y en todo caso particular, parcial²⁶.

Se rechaza, así, la noción de un saber que lo sería de todo sin serlo de nada en particular desde otra noción de un saber sin especificación de ámbito temático.

[E]stando el *eîdos* siempre ya supuesto, siendo, pues, “anterior”, a la vez no lo es en ninguna otra parte que en la presencia (en el tener lugar) de la cosa, como el constitutivo de ese tener lugar [...] [E]s aquello en lo que consiste el haber o en lo que consiste ser; es el constitutivo “siempre ya” y “de antemano” que configura toda presencia, todo saber y aprender, el constitutivo “haber visto” en el que consiste todo “ver”. Topológicamente, esto se dice de la siguiente manera: presencia es evocar, conocer es recuerdo²⁷.

Encontramos en *Muestras de Platón* un abordaje análogo de esta misma cuestión, explicado en los términos en que lo ente viene al encuentro: en Platón «*sólo encuentras algo si lo buscas, o sólo te hace frente si estás abierto a ello, lo cual es como decir que sólo lo aprendes si en cierta manera ya lo sabes*»²⁸.

En definitiva, la clave se hallaría en la identificación de «*la no tematizabilidad o no onticidad del eîdos con la irreductibilidad de la cosa*»²⁹. Hay una ruptura, o una detención, que es lo representado en la distancia dialógica, y que remite a la diferencia ontológica.

Tiene el carácter de ente o de cosa aquello que no es reductible a otra cosa, que es sencillamente lo que ello es; esto no ocurriría si el *eîdos* tuviera a su vez el estatuto de ente³⁰.

Es la cosa lo brillante y lo bello, pues es cosa lo que tiene belleza y brillo, esto es, *eîdos*. Si el *eîdos* fuera considerado en tanto que ente, entonces

26 *Ibidem*, p. 112.

27 *Ibidem*, p. 115.

28 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007, p. 122.

29 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo*, cit., p. 126.

30 *Idem*.

lo que habría sería un “verdaderamente ente” frente a un “sólo aparentemente ente”; sería como si en el símil de la caverna hubiese lo que ya hemos visto que no hay, a saber, un quedarse fuera³¹.

Habría habido, de acuerdo con Marzoa, un viraje *posterior* a Platón (y a Aristóteles), según el cual la delimitación advendría sobre la base del horizonte o continuo. Toda distancia, toda cosa, todo contenido será entonces advenido, accidental, contingente. En el significado del “es” ya no habrá distancia o “entre”, sino el instante o el punto. Se habría abierto una situación en la que habría una inconsistencia general de las cosas, situándose lo verdaderamente ente más allá de lo ente. Sabemos a qué deriva se está refiriendo Marzoa, aunque no la nombre explícitamente.

2. Política y anacronía

Tomaremos, para una lectura política de la *República*, las obras de dos autores entre cuyas propuestas, si bien pueden parecer en principio muy lejanas, trataremos de hallar aquí ciertos puntos en común. La política para Badiou es un procedimiento genérico, que involucra a un sujeto colectivo, fiel a un acontecimiento, de modo tal que piensa que la igualdad o la justicia pueden advenir al mundo, a una situación concreta; mientras que Strauss se centra más bien en la reivindicación de un Derecho natural, como deber ser desde el cual puede juzgarse la injusticia de las leyes positivas de los ordenamientos jurídicos vigentes, pero siendo la Justicia una idea que nunca podrá realizarse en nuestra existencia temporal. Aun así, tantearemos la posibilidad de conjugar la exigencia, por parte de ambos, de algo otro respecto del estado de cosas, en una incursión anacrónica de Platón.

2.1. La renuncia de la “naturaleza” de los filósofos a gobernar

En el capítulo sobre Platón, recogido en su *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss comienza afirmando que «*todos los diálogos de Platón se refieren más o menos a la cuestión política*»³². Asimismo, en *La ciudad y el hombre*, mantiene que «*el tema de los diálogos, en la medida en que son revelados por los títulos, son en su mayoría políticos*»³³. Es más, siguiendo a Cicerón, considera a Sócrates el «*fundador de la filosofía política*»³⁴.

31 *Ibidem*, p. 129.

32 STRAUSS, L.: *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 43.

33 STRAUSS, L.: *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 87.

34 STRAUSS, L.: *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2013, p. 167.

No obstante, refiriéndose concretamente a la *República*, Strauss comienza argumentando que, siendo así que en ella se discute sobre la justicia en presencia de Polemarco, Lisias y Nicerato, que fueron poco después, atendiendo al tiempo intradialógico,

víctimas de un intento fallido de hombres muy injustos por restaurar la justicia, [e]stamos preparados entonces para la posibilidad de que la restauración buscada en la *República* no ocurra en el plano político³⁵.

Para poder alcanzar este punto, nos detendremos en cada paso clave del comentario straussiano a este diálogo.

En el primer libro, se dan definiciones de la justicia: dar a cada uno lo que es bueno para él, y buscar el bien común: «*La justicia es el arte que, por un lado, asigna a todo ciudadano lo bueno para su alma y, por otro lado, determina el bien común de la ciudad*»³⁶. De acuerdo con la primera definición, para que cada cual posea sólo lo que es bueno para él, «*podemos vernos obligados a exigir la abolición de la propiedad privada o la introducción del comunismo*»³⁷. Además,

[e]n la medida en que hay una conexión entre la propiedad privada y la familia, hasta podemos vernos obligados a exigir la abolición de la familia o la introducción del comunismo absoluto³⁸.

Y puesto que determinar sabiamente qué cosas son buenas para cada individuo resulta de una excepcional complejidad, entonces sólo los filósofos podrán gobernar. Pero, como demostraremos enseguida, esta primera definición resultará incompatible con la segunda y, en consecuencia, estas tres características de la ciudad justa, no verán su posibilidad satisfecha.

Por otra parte, consideramos de vital importancia la atribución anacrónica de “positivismo jurídico” a Trasímaco, basada en el hecho de que para él lo justo se identifica con lo legal, con lo que prescriben las leyes o las costumbres de la ciudad, lo que implica que no hay nada superior a lo que podamos apelar contra las leyes humanas. La fuente de la justicia sería, para él, la voluntad del legislador:

Se podría decir que ésta es la tesis de la ciudad misma: ninguna ciudad permite el rechazo de sus leyes. Ya que incluso si una ciudad admite la

35 *Ibidem*, p. 97.

36 *Ibidem*, p. 125.

37 STRAUSS, L. y CROUSEY, J.: *Historia*, cit., p. 45.

38 *Idem*.

existencia de una ley superior a la ley de la ciudad, esa ley superior debe ser interpretada por una autoridad constituida como es debido³⁹.

Pues bien, de acuerdo con Sócrates, y en contra de lo que representa Trasímaco, Strauss apela a un Derecho natural que reconozca la existencia de un principio superior —como el bien o la justicia— que prime sobre el Derecho positivo, conforme al cual deberíamos juzgar si este último es justo o injusto. En este sentido, uno de los focos de la *República*, según Strauss, es la centralidad del conflicto entre la filosofía y la ciudad, o la diferencia entre naturaleza y ley (convención): «*Las instituciones características de la mejor política de Platón son “conformes a la naturaleza” y “contrarias a los hábitos o costumbres”*»⁴⁰. Esta distinción, o irreductibilidad, entre las cosas humanas y las cosas divinas o naturales, es reclamada de modo paralelo por Eric Voegelin como la irrenunciable distancia entre immanencia y trascendencia. El fundamento trascendente o, dicho con Strauss, la ley natural o el régimen perfectamente conforme a la naturaleza, no puede hacerse inmanente en su totalidad. Hay una tensión siempre irresuelta entre la razón y la política, entre la crítica racional y las vigencias sociales, entre el *nómos* de un país y la *diké* superior a esa ley, tal y como lo hallamos ya en Esquilo⁴¹. Estas distinciones hacen posible que las instituciones temporales y sus leyes sean criticables en tanto que ilegítimas, contra el positivismo jurídico, que identifica la vigencia de las leyes con su legitimidad.

En este sentido, si la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde conforme a la naturaleza, y ello puede cifrarse por medio de la legislación, sin embargo, puesto que las leyes promulgadas por el legislador de una ciudad pueden ser malas, para que la justicia conserve su bondad debe concebirse independientemente de la ley; y sólo el sabio sabe qué es lo mejor para cada uno, para cada alma, esto es, lo que es por naturaleza bueno. Por lo tanto, sólo en una ciudad en la que gobiernen los sabios puede reinar la justicia⁴². Ahora bien, no existe en el mundo ninguna ciudad real que sea justa o buena. Por ello, Sócrates se ve obligado a fundarla en el discurso. Aun así, ¿sería posible la ciudad justa a partir de la transformación de una ciudad real?

[T]odo nuestro esfuerzo por descubrir lo que es la justicia [...] era una busca de la “justicia misma” como “pauta” [...] sólo la justicia misma es por entero justa. Esto implica que ni siquiera las instituciones características de la

39 STRAUSS, L.: *La ciudad*, cit., pp. 114-115.

40 STRAUSS, L.: *Derecho natural*, cit., p. 168.

41 VOEGELIN, E.: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, 2006, p. 91.

42 STRAUSS, L.: *Derecho natural*, cit., p. 190.

ciudad justa (comunismo absoluto, igualdad de los sexos⁴³, gobierno de los filósofos) son simplemente justas. [...] Las ideas son las únicas cosas que, en sentido estricto, “son” [...] la idea de justicia es la causa de que cualquier cosa (seres humanos, ciudades, leyes, órdenes, acciones) se vuelva justa⁴⁴.

De esta manera, la justicia no se encuentra en toda su perfección en las cosas ni en las sociedades humanas, sino que, más bien, «*parece que lo que quiere decir justicia trasciende todo lo que los hombres jamás podrán lograr*»⁴⁵. Ni siquiera la ciudad justa puede cobrar existencia, sino que sólo pueden esperarse aproximaciones en las ciudades que son de hecho, y no sólo en el discurso. En todo caso, la posibilidad de la ciudad justa se reduce a la posibilidad de la coincidencia de filosofía y poder político. Pero, aunque la multitud puede ser persuadida (si bien ello no resulta nada fácil) de que acepte el gobierno de los filósofos, éstos no pueden ser persuadidos, sino obligados a gobernar. Pero sólo ellos pueden persuadir a los no filósofos de que los filósofos deben gobernar y, para hacer esto, ellos deben querer gobernar, etc. De hecho, justo al comienzo del diálogo, podemos observar que la conversación acerca de la justicia no es del todo voluntaria para Sócrates, que en ningún momento decide afirmativamente, sino que, al parecer, no le queda otra opción:

Debemos entonces la conversación sobre la justicia a una combinación de compulsión y persuasión [...] La justicia misma, el deber, la obligación, combinan la compulsión y la persuasión, la coerción y la razón⁴⁶.

Concluimos, de esta manera, que la ciudad justa no es posible debido a la renuncia de los filósofos a gobernar. Dominados por el deseo de conocimiento, los filósofos no tienen tiempo para ocuparse de los asuntos humanos:

Los filósofos saben que la vida no consagrada a la filosofía y, por lo tanto, incluso la mejor vida política, es como la vida en una caverna, y tanto es así que se puede identificar la ciudad con la caverna⁴⁷.

Si bien, por el bien común, los filósofos deberían gobernar, atendiendo a lo mejor para ellos que es la vida filosófica, esta segunda definición que se había dado de la justicia no puede coincidir con aquella del bien común. Ya que los sabios no quieren gobernar, deben ser obligados a ello, pues su vida está dedicada a algo mucho más elevado en dignidad

43 STRAUSS, L. y CROPSY, J.: *Historia*, cit., p.48.

44 *Ibidem*, p. 62.

45 *Ibidem*, p. 63.

46 STRAUSS, L.: *La ciudad*, cit., pp. 97-98.

47 *Ibidem*, p. 180.

que toda cosa humana. Por otra parte, en su descenso a la caverna, sive la ciudad, se requiere que el Derecho natural, la ley natural, o la sabiduría, se diluya y se reconcilie con el consentimiento de sus habitantes, la multitud ignorante, es decir, ha de darse un acuerdo entre razón y opinión, entre naturaleza y convención. El Derecho natural se diluye para volverse compatible con la sociedad, con lo político, con la ciudad⁴⁸. Además, siendo así que estos habitantes se aferran con fuerza a las opiniones convencionales, determinadas por decreto por los legisladores, no ascenderían hacia la salida de la caverna sino a la fuerza, de modo que resulta una vez más del todo improbable la coincidencia de la ciudad con la filosofía, esto es, la posibilidad de la realización de una ciudad plenamente justa. El mejor régimen es una utopía, es el que se corresponde con el gobierno de los sabios, pero es muy difícil que éstos consigan persuadir a la “multitud ignorante”. Strauss recalca con énfasis el abismo que separa a los filósofos y al *demos*, en contra del principio moderno de igualdad, que tiende a una universalización que suprime esta profunda diferencia. Es por ello por lo que este autor insiste a lo largo de toda su obra en volver a los pensadores premodernos y a su Derecho natural clásico, basado en la virtud —traducida en ocasiones por excelencia—, que es aquello que no se puede extender universalmente, y por ello se convierte en el fundamento de distinción y en el principio de gobierno. Para Strauss, el núcleo de la política es la desigualdad, la división entre gobernantes y gobernados en razón de la sabiduría.

En conclusión, la *República* no constituye un programa político que pretenda llevarse a la práctica fundando el mejor régimen posible, puesto que es imposible proponer un orden totalmente racional a la ciudad, pues ésta es refractaria a la razón filosófica. La ciudad buena, o perfectamente justa, no puede existir. La razón no puede fundar un sistema político definitivo:

Sócrates aclara en *La República* el carácter que debería tener la ciudad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre. Al hacernos ver que no es posible la ciudad construida de acuerdo con este requerimiento, nos permite ver los límites esenciales y la naturaleza de la ciudad⁴⁹.

2.2. Igualdad en la posibilidad de salida de la caverna

La reescritura de Badiou de la *República* incurre a propósito en el anacronismo -de modo análogo a Strauss- con el fin de hacer actual la filosofía del autor griego, tanto otorgándole

48 STRAUSS, L.: *Derecho natural e historia*, cit., p. 196.

49 STRAUSS, L. y CROUSEY, J.: *Historia*, cit., p. 76.

conceptos surgidos con posterioridad diacrónica al tiempo en que el animal humano Platón vivió, como nombrando figuras históricas que actuarían muchos siglos después de la escritura de este diálogo. De hecho, Badiou impondrá la propia terminología de su obra al pensamiento del filósofo griego. De esta manera, la noción de alma en Platón será sustituida por su concepto de Sujeto, de modo que lo que eran tres partes en el alma del individuo, constituirán tres instancias del Sujeto que se corresponderán con las distintas funciones de un país (producir, proteger y dirigir), que serán repartidas -distanciándose de Strauss- de modo igualitario, siendo así que ya no habrá clases, sino que «*todos dependerán de una idéntica pertenencia a la igualdad de destino*»⁵⁰. Es más, según nuestro autor francés, «*[I]a idea comunista [...] se encuentra ya en Platón*»⁵¹, pues «*el comunismo es un nombre admisible para expresar la única verdad política, que es la igualdad de todos sin restricciones*»⁵². El comunismo es la pasión por la igualdad, la resistencia contra la opresión, la expulsión del egoísmo en favor de la Idea de justicia⁵³, la lucha por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, del poder privado de explotación. Comunista es «*aquel cuya energía política gloriosa está al servicio de la pasión por lo Verdadero*»⁵⁴. El nombre inmortal de comunismo -o-, tal y como lo nombra en una de sus primeras obras, las “*invariantes comunistas*”⁵⁵- no significa necesariamente anticapitalismo, esto es, no requiere del hecho histórico de la “llamada acumulación originaria” del Capitalismo para poder reivindicarse, sino que es una consigna universal, transversal al tiempo y al espacio, a toda época histórica y a todo lugar del mundo. La fidelidad a dicha idea se puede mantener y se ha mantenido en distintos procesos políticos a lo largo de la historia, si bien aún no se ha dado propiamente un soporte real para ella: «*“comunista” designa la subjetividad transtemporal de la emancipación, todo acontecimiento histórico es comunista*»⁵⁶. La Ciudad Ideal platónica en la que un rey filósofo haría reinar a las leyes mismas, se convierte de este modo en una sociedad comunista en la que son cada uno de los ciudadanos comunistas los que detentan el poder en el seno de un “aristocratismo popular”: «*Que haya uno o varios dirigentes no*

50 BADIOU, A., *La República de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 153.

51 BADIOU, A. y TARBY, F., *La filosofía y el acontecimiento. Con una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013, p. 30.

52 *Ibidem*. p. 196.

53 BADIOU, A.: *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 17.

54 BADIOU, A.: *La República de Platón*, cit., p. 374.

55 BADIOU, A. y BALMÈS, F.: *De l'idéologie*. Paris: François Maspero, 1976.

56 BADIOU, A.: *De un desastre oscuro*, cit., p. 16.

tiene, en ese caso, ninguna importancia, puesto que todo el mundo puede ser llamado para cumplir todas las funciones»⁵⁷. Que todos puedan cumplir todas las funciones políticas significa, en definitiva, que todos los habitantes de la ciudad tienen la capacidad, al menos en potencia, de ser guardianes. Nuestros guardianes serán nuestros ciudadanos comunistas, que en tanto que llamados a gobernar, deberán ser capaces de hacer avanzar y continuar el procedimiento político y superar los obstáculos que se presenten reforzando el devenir de dicho proceso. En cuanto a las exigencias que se impone al modo de vida de los guardianes para que puedan llegar a ser excelentes gobernantes, Badiou las resume en un solo precepto: «Hay que abolir la propiedad privada [...] Todo será colectivizado»⁵⁸. Según Badiou, “justicia” quiere decir que

todo individuo debe adquirir la capacidad de ocupar cualquier función en la sociedad, sin que eso implique que se lo desanime a seguir el camino que él imagina es el más apropiado para sus cualidades naturales⁵⁹.

La injusticia consistiría entonces en un doble crimen: «que todos no puedan ser como todos los otros, o que todos no puedan ser diferentes de todos los otros»⁶⁰.

No obstante, las capacidades de nuestros ciudadanos y ciudadanas no están dadas y aseguradas de antemano, debido a que «[l]a naturaleza filosófica existe, al principio, en todo el mundo. Pero en casi todos está corrompida»⁶¹. Esta afirmación, paráfrasis del comienzo del *Contrato social* de Rousseau, se correspondería con ese principio moderno de igualdad que rechazaba Strauss en el apartado anterior. A diferencia del autor de *Derecho natural e historia*, de acuerdo con Badiou, la posibilidad de universalización de lo Verdadero, esto es, de adecuar la mirada del Sujeto que cada uno es capaz de devenir a la Idea que debe regir el devenir de un país, se da por medio de la educación. Quienes encarnen la función dirigente, que han de ser todos, deberán aunar en un mismo Sujeto la capacidad filosófica y la política⁶².

En referencia a la célebre caverna, con Alain Badiou se convierte en una alegoría cinematográfica en la que encontramos a unos espectadores sentados en sus butacas,

57 BADIOU, A.: *La República de Platón*, cit., p. 196.

58 *Ibidem*, p. 154.

59 BADIOU, A., *La República de Platón*, cit., p. 175.

60 *Ibidem*, p. 176

61 *Ibidem*, p. 246.

62 Cabría increparle a Badiou que esta unificación en un mismo sujeto de la filosofía y la política podría incurrir en su sutura, esto es, en un desastre de acuerdo con el cual la Verdad filosófica se identificara con un procedimiento genérico, en este caso un proceso político de verdad (Cf. BADIOU, A.: *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2012, pp. 215-219).

mirando una gran pantalla de cine y escuchando a través de unos auriculares. No tienen de ninguna manera la posibilidad de llegar a la conclusión de que lo que oyen y ven no es sino una sombra de un simulacro que no alude a verdad alguna. Pero el mayor problema es que se acostumbran a permanecer en este estado. Se narra entonces la “conversión” -exenta, tal y como pretende Badiou, de su significado religioso-, que no es sino la adecuación de la mirada -sintagma que hallábamos en Heidegger-, de un miembro del público asistente en su reorientación subjetiva, en su incorporación a una verdad, a lo Verdadero, que traduce la Idea de Bien platónica. La tarea será, por medio de la educación en todas las funciones propias de un dirigente, hacer posible que todo el mundo salga de la caverna.

A pesar de todas las diferencias que pueden hallarse entre el pensamiento straussiano y el badiouano, consideramos que, además de que ambos abordan el texto platónico desde los conceptos políticos contemporáneos, tratan, por otro lado, de distinguir entre —en la terminología de Badiou— lo propio del ser y lo acontecimental, el saber y la verdad, es decir, la perseverancia de lo que es y la apuesta por algo otro que puede acontecer en el mundo: el sujeto fiel badiouano «*hacer advenir, en la medida de lo posible, lo que esta situación contiene de humanidad afirmativa, o sea: intentar ser el inmortal de esta situación*»⁶³. La diferencia reside en que esto de divino e inmortal del ser humano, que se correspondería con la trascendencia de Voegelin o con el Derecho natural de Strauss, aunque en todos ellos sea pensado como requerimiento para juzgar la justicia o injusticia de aquello que se da en nuestras sociedades, para estos dos últimos pensadores, en cambio, no puede realizarse jamás en el mundo, puesto que perderíamos esa distancia. Caeríamos, entonces, en lo que Eric Voegelin denomina “compacidad”, como superposición de las dos realidades que impide distinguir las, o bien en un nihilismo, que el propio Badiou denuncia como declaración de la imposibilidad de las verdades, o bien en un gnosticismo —análogo a lo que Strauss identificaría como pensamiento utópico— que pretende hacer inmanente la idea de justicia, y del que, por tanto, quizás aquí el filósofo francés sería cómplice.

Cruzando las vías: la politización de la diferencia ontológica

Hemos visto, por un lado, como para Heidegger la caverna constituye un proceso de adecuación de la mirada, donde la *alétheia* queda subsumida en la idea en tanto en cuanto desde este giro, la verdad tendrá que ver con la relación del ser humano con lo ente. Encontramos la misma idea en el primer tomo de la primera edición de la *Historia de la Filosofía* de Marzoa:

63 BADIOU, A.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder, 2004, p. 41.

En Platón, aunque “verdad” sigue significando “presencia” (y, por lo tanto, “ser”), la cuestión verdad/apariencia empieza a convertirse en una cuestión que se decide por parte *del hombre* [...] consiste en la dirección correcta de la mirada. Esto es decisivo para la filosofía posterior⁶⁴.

Ahora bien, se especifica que en Platón

todavía no contamos con la distinción entre sensación e intelecto, entre lo “inferior” y lo “superior” (esta distinción nacerá de la filosofía de Platón, pero no está presente en su punto de partida)⁶⁵.

Para Marzoa, Platón todavía piensa la cosa, lo ente, como lo que tiene cierto brillo que impide que valga cualquier otra cosa en su lugar. Podríamos pensar, quizás, en el templo griego heideggeriano que se alza en la roca escarpada y cuya piedra refleja la luz con un brillo que trae al recuerdo la célebre sentencia de Heráclito: “*aquí también hay dioses*”. Todo ente es porque tiene brillo, *eídos*, algo de sagrado. Lo ente, pensado al modo griego, se deja ser y se erige como el templo, abriendo lo sagrado en su presencia⁶⁶. En cambio, para un moderno, el conocimiento de las cosas capacita

tanto para hacer X como para hacer lo contrario de X, de manera que el significado del carácter capacitante del conocimiento sea el de que, cuanto más y mejor se conoce la cosa, en tanto menor medida se está atado a un carácter propio de ella misma, tanto menos se depende de ella, tanto más se la domina y, en consecuencia, tanto más se hace uso de ella para finalidades que no son de la cosa, sino de “nosotros”⁶⁷.

El griego, por su parte, deja ser a lo ente en tanto que en su mostración se da lo constitutivo como presupuesto de ese ser de antemano. «*Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado*»⁶⁸. Justo antes de citar esta frase de Heidegger, Marzoa trata de desentrañar el sentido del pólemos heraclitiano en tanto que «*combate que deja aparecer a los dioses como dioses y a los hombres como hombres*»⁶⁹. Se trata de un “entre”, de una distancia, un abismo, que es vital resguardar.

64 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*. Madrid: Istmo, 1973, p. 126.

65 *Ibidem*, p. 122-123.

66 HEIDEGGER, M.: “El origen de la obra de arte”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1995.

67 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008, p. 39.

68 HEIDEGGER, M.: “Carta sobre el humanismo”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p. 287.

69 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Introducción a “La religión dentro de los límites de la mera Razón”*. Madrid: Alianza, 1969, p. 17.

Por otro lado, en cuanto a la aproximación política al texto platónico de los dos últimos autores, mientras que para Strauss la justicia en sí misma no es realizable, según Badiou la tarea consiste en que todos salgamos de la caverna. Además, a diferencia del elitismo straussiano para quien el *bon sens* no sería “*la cosa mejor repartida del mundo*”, Badiou sí proclamaría un ilustrado universalismo igualitario. En todo caso, en su mutua oposición al historicismo relativista, Platón sería contemporáneo a nosotros: tanto Badiou como Strauss se declaran anti-historicistas dado que consideran que hay verdades eternas, puesto que a lo largo de la historia de la filosofía siempre se vuelve a los mismos problemas. De acuerdo con ambos, Platón no es ni contemporáneo de la época griega, ni de la moderna, sino que traza una eternidad anacrónica, trans-histórica, de modo que no representa un momento histórico concreto, sino que se convierte, siempre-ya, en un contemporáneo de cada momento:

Sea cual fuere la palabra de la que se adueñe [...] la filosofía persigue su consonancia intemporal [...] no existe sino en cuanto libera a los conceptos de la presión histórica que pretende otorgarles nada más que un sentido relativo⁷⁰.

¿Podríamos, por último, tratar de cruzar las dos vías propuestas? En el primer caso, hay una distancia, pero una proximidad, del ser humano con lo sagrado, con el *eídos*; en el segundo caso, se traza una distancia, pero una proximidad, del ser humano con el deber ser, con el Derecho natural, con algo otro de lo que es, que puede acontecer.

Una tentativa de conexión entre la diferencia ontológica heideggeriana y la diferencia política -pensada tanto por Carl Schmitt como por pensadores políticos contemporáneos franceses- ha sido elaborado por Oliver Marchart en *El pensamiento político posfundacional*. Cabría pensar, desde esta propuesta, la distancia entre lo óntico y lo ontológico, como superponible a la distancia entre la política y lo político, ante el riesgo, por una parte, de “ontización” del *eídos*, y por otra, de estabilización o cierre de lo político, entendido como contingencia siempre abierta. De hecho, podríamos entender ambas diferencias, tal y como propone Marchart, como una “causa ausente o estructural”, presente sólo en sus efectos:

Al igual que en el pensamiento filosófico, donde sólo podemos inferir la diferencia onto-ontológica partiendo de la incompletud de lo óntico, en el discurso de la teoría política únicamente podemos inferir la diferencia político-política —y, por lo tanto, “lo político” como el momento cuya plena

70 BADIOU, A.: *De un desastre oscuro*, cit., pp. 16-17.

actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente—
partiendo de la imposibilidad de la sociedad⁷¹.

Consideramos que sería posible, por lo tanto, acercarnos, al mismo tiempo, al texto platónico, atendiendo a la necesidad de pensar tanto la distancia entre los entes y lo que es siempre-ya de antemano, de modo que aquéllos puedan ser, como la grieta entre el ser y el deber ser, que permite tomar la decisión política que instituya algo otro de lo que se da de forma empírica y particular, si bien se tratará siempre de algo contingente y precario, nunca definitivo ni identificable con lo Verdadero o con el Derecho natural.

Sin embargo, llegando a las últimas líneas de nuestro trabajo, esta indicación deberá dejar su desarrollo para otra ocasión.

Bibliografía

BADIOU, A. y BALMÈS, F.: *De l'idéologie*. Paris: François Maspero, 1976.

BADIOU, A.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder, 2004.

BADIOU, A.: *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2012.

BADIOU, A.: *La República de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*. Buenos Aires: FCE, 2013.

BADIOU, A. y TARBY, F.: *La filosofía y el acontecimiento. Con una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

BADIOU, A.: *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires: Memphis, 1992.

HEIDEGGER, M.: "El origen de la obra de arte". En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1995.

HEIDEGGER, M.: "La doctrina platónica de la verdad". En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: "Carta sobre el humanismo". En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2002.

71 MARCHART, O.: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009, p. 20.

MARCHART, O.: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: "Introducción" en Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza, 1969.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

PLATÓN: *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos, 1986.

STRAUSS, L. y CROSEY, J.: *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993.

STRAUSS, L.: *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

STRAUSS, L.: *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

VOEGELIN, E.: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, 2006