



Presentación

El siglo de Alain Badiou, la pasión de lo real y los presentes que cantan

Pedro Diego Karczmarczyk*

El Siglo, de Alain Badiou, plantea una cuestión política e historiográfica de primer orden. El libro, aparecido en 2005, intenta, como lo dice Badiou en una conversación con Jean-Claude Milner unos años después (2012), hacer un "balance propio del siglo XX", heterogéneo respecto al balance dominante.¹ Se trata de que la contundencia de los hechos no asfixie al pensamiento, de realizar un movimiento en el terreno de la "política de la memoria" para retomar el nombre de la apuesta editorial que hoy generosamente nos acoge. Ante la evidencia de que la revolución ya no designa un planeta en el firmamento, es decir, de que la revolución ya no está en órbita, o incluso, permítasenos decirlo así, de que la revolución ya no revoluciona, conviene detenerse a pensar lo que la desaparición de ese planeta implica, las causas de su desaparición y las perspectivas que abre. Inmediatamente aparece una retahíla de preguntas. El vínculo entre revolución y comunismo: ¿es tan estrecho como parece? ¿La desaparición de uno de los términos implica la del otro? La política emancipatoria del siglo XX, ¿no deja ver ya, por cuenta propia, un vínculo problemático entre revolución y representación? ¿Se abriría, a partir de allí, un futuro nuevo para el comunismo?

Pero tal vez convenga no avanzar tan rápido, ni tan recto. Detengámonos en algunas dificultades que suscita el párrafo anterior. La primera: ¿a qué se refiere Badiou con "el balance dominante" del siglo XX?

Permitámonos una respuesta a quemarropa: a la moralización del pensamiento contemporáneo que cree, con Kant, que la moralidad del acto es un asunto de las intenciones, pero que, a diferencia del sabio de Königsberg, es bastante perezoso a la hora de sistematizar las máximas de su acción. El balance del siglo XX considera que las masacres del siglo, que antes nombramos como "la contundencia de los hechos", se deben a las pretensiones desmedidas de un pensamiento intransigente, inclinado al desborde totalitario, y propone en su relevo, una forma de escepticismo diversificado (político, epistemológico, estético), una forma de "pensamiento débil", que cree haber hallado la solución a la antinomia entre "política y violencia" en una forma institucional, la de la democracia parlamentaria. Badiou señala aquí las formas de la mala fe, o según la expresión más áspere que él mismo prefiere, las formas de la "complicidad abyecta", que se concentran en esta moralización, la Europa opulenta no quiere saber nada e incluso dirige su dedo acusador contra el África saqueada durante siglos por ella misma.² Este diagnóstico dominante es una forma de no comprender las masacres, que pueden describirse como "muertes infligidas a seres humanos", pero no explicarse de ese modo. Las masacres tienen causas en políticas concretas y sólo pueden ser combatidas mediante otras políticas concretas. Dar razón de las masacres, apostar a su inteligibilidad, implica recuperar el pensamiento del siglo XX, reconstruir, y llegado el caso, formalizar, el pensamiento del comunismo, del nazismo y del imperialismo, ya que sólo así será posible juzgarlos y, acaso, evitar que sus devenires destructivos se repitan. Apostar a la inteligibilidad de las masacres implica entonces renegar de su inevitabilidad.

* Centro de Investigación en Filosofía (CleFi) - Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS / UNLP-CONICET) - Universidad Nacional de La Plata, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6566-915X>

1 Alain Badiou y Jean-Claude Milner, **Controversia. Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo**, Buenos Aires, Edhasa, 2014.

2 Lo que Badiou denomina "inflación moral contemporánea" tiene una genealogía que se remonta, al menos, hasta el pensamiento de Kant, quien intentó ofrecer una fundamentación de la moral que cortara su dependencia con otros ámbitos, en particular con el conocimiento y con la religión. La fuente de la moralidad ya no será, para Kant, una demostración, sino una presuposición universalmente repartida, la convicción que posee cada cual de ser un agente libre. A través de la reflexión sobre esa presuposición, comprendida como un *dato*, la moral se autonomiza de la religión, de la idea de un fin dado, de la idea de una fuente del bien exterior al individuo que actúa. El imperativo categórico es la forma que legitima este dato, que hace que esta convicción no sea una ocurrencia peregrina, integrándola, por medio de la universalización de la máxima del comportamiento, en la idea de un agente racional. Kant logró así distanciarse del racionalismo, en particular de la filosofía de Spinoza, en la que veía una amenaza. El racionalismo, según Kant, al entregarse a una *creencia irracional en la razón* no puede evitar convertirse en una amenaza pública, otorgándole al pensamiento filosófico un alcance injustificable. La filosofía racionalista no puede evitar desembocar, según Kant, en lo que él llama una *Schwärmerei* (entusiasmo o incluso fanatismo) de la razón, un entusiasmo que, en su exceso, aventajaría incluso al fanatismo religioso. Cfr. Knox Peden, **Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze**, California, Stanford University Press, 2014, pp. 1-15.

Badiou desarma así el estado del pensamiento contemporáneo que quiere que la indignación ante las masacres sea toda la reacción posible frente a ellas, bajo la cobertura de la consideración de que un pensamiento riguroso acerca de las mismas es *imposible* (de allí su momento escéptico) y *peligroso*, porque su carácter ilusorio o imaginario no le impide despertar pasiones, como el entusiasmo (*Schwärmerei*) de la razón, al que aludía Kant, presto a convertirse en una amenaza pública, a desembocar en el fanatismo político. El balance contemporáneo es revelado, a esta altura, como una salida en falso, ineficaz. No pensar las masacres implica exponerse a su repetición. Nuestro "Nunca más" y la larga zaga de disputas que ha suscitado merece sin dudas examinarse a la luz de estos cuestionamientos badiouianos.

Ahora bien, la definición de la política como el ámbito en el cual la muerte del adversario está fuera de campo presenta el inconveniente de restringirse al adversario reconocido y en consecuencia, recoger la herencia de cierto tribalismo, tal como lo asumió Rorty con su definición de la justicia como "lealtad ampliada",³ es decir, ampliada en relación a una lealtad comunitaria originaria, concebida como una suerte de peculiar *a priori* fáctico. La apuesta por la inteligibilidad de las masacres, por su parte, antagoniza con esta concepción de la política y se entrelaza con otra, aquella que la concibe como el proceso histórico colectivo que correlaciona la igualdad y la libertad.

Sea como sea que uno defina a la política, la constatación de un hecho duro se impone: nada en la lucha política puede garantizar que los adversarios desistan de matar. Este hecho duro, del orden de "lo real" como diría seguramente Badiou, nos parece, junto con la constatación de que la presunta no barbarie está acoplada con la barbarie, un punto de partida ineludible en la reflexión política. En efecto, la luz que arroja deja claro que el "no matar" con el que Oscar del Barco sacudió a la intelectualidad de izquierda de nuestro país, más o menos simultáneamente a la publicación de **El Siglo**, representa una salida imaginaria.⁴ El subtítulo de la obra que compiló dicha controversia, "sobre la responsabilidad", permite comprender por qué. Se trata de la imposibilidad de reducir la política a la ética. Cada vez que esa reducción se intenta, podemos estar seguros, desde el vamos, de su fracaso. De allí que hablemos de mala fe. La "inflación moral contemporánea" designa al pensamiento político que cree que puede abandonar las aguas turbulentas de la política a favor del refugio en la ética, en la responsabilidad, cosa que pudo vehicular por medio del expediente de una reflexión procedimental sobre la política, es decir, restringida a sus métodos y formas institucionales. Badiou, a través de modos que muchas veces son ásperos, quiere forzar a esta forma de pensar, nuclear en el balance dominante del siglo XX, a confrontarse con sus propios límites, con la irresponsabilidad de su responsabilidad.

Otra dificultad de nuestro párrafo inicial tiene que ver con la expresión "balance propio del siglo XX" y otras asociadas, como "pensar por propia cuenta", que implican un "nosotros" cuya identificación en el paisaje contemporáneo no podemos presumir como obvia. "Nosotros" puede comprenderse de dos maneras, como haciendo referencia a un cuerpo colectivo, lo que Badiou llamaría un sujeto, "nosotros" designaría así a quienes pensamos conjuntamente una serie de tesis o de ideas, la hipótesis comunista por ejemplo, pero "nosotros" se puede usar también, evidentemente, de una manera distributiva, haciendo referencia a un conjunto de individuos que piensa por propia cuenta, sin necesariamente pensar las mismas tesis. En este punto, el problema parece de menor envergadura en el corto plazo, porque lo que tiene consecuencias calamitosas hoy es el consenso sobre el siglo XX,⁵ de manera que, en principio, podamos saludar el diseño.

Este prefacio nos parece propicio también para delinear una posición respecto al pensamiento de Badiou, cuyo núcleo más potente es, a nuestro entender, un gesto o una sospecha, o tal vez un diagnóstico: su rehabilitación de la filosofía implica sostener, a contracorriente, que el problema no es la potencia del pensamiento, sino, justamente, la carencia de un pensamiento suficientemente riguroso.⁶ Dicho en otros términos, el problema principal con el pensamiento no está en el pensamiento en cuanto tal, sino en que tal vez no lo estemos haciendo suficientemente bien.

Los veinte años transcurridos desde la publicación del texto de Badiou al que le dedicamos este *dossier* y el diferente posicionamiento geográfico nos otorgan ciertos puntos de observación provechosos en relación a algunos de sus planteos. La idea de que la democracia parlamentaria y la moderación de las reformas sean un cordón sanitario contra la barbarie era más potente en la Europa de comienzos del milenio que en la Argentina de Milei, en la Norteamérica de Trump o en una Europa que elige democráticamente gobernantes xenófobos y racistas. El maridaje entre capitalismo y democracia parlamentaria, el producto que los Estados Unidos triunfantes en la Guerra Fría ofrecían como estandarte ideológico de su auto postulado rol de gendarme mundial luego de la caída del bloque soviético, se encuentra hoy en una crisis expuesta a la luz del día. Vale la

3 Richard Rorty, "Justicia como lealtad ampliada" en **Pragmatismo y política**, Barcelona, Paidós, 1998.

4 AA. VV., **No matar. Sobre la responsabilidad**, Córdoba, Ediciones del Cílope / Ediciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 2007; Luis García (comp.), **No matar. Sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones**, Córdoba, Ediciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 2010.

5 Alain Badiou y Jean-Claude Milner, **Controversia...**, *op. cit.*, p. 225.

6 Cfr. Alain Badiou, **Manifiesto por la filosofía**, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.



pena recordar los señalamientos de Eric Hobsbawm, quien destacaba que en los años 1930s el desarrollo político de Europa no hacía prever en modo alguno una alianza duradera de la democracia liberal y el capitalismo, alianza que no podíamos encontrar más que arrinconada en unos pocos países,⁷ o su observación acerca de la manera en la que el relato ideológico norteamericano se quebró con la segunda Guerra del Golfo, decidida esta vez, a diferencia de la primera, sin la anuencia del Consejo de Seguridad de la ONU.⁸ Si a ello le sumamos una disputa por la hegemonía del poder mundial fundamentalmente por parte de China, una potencia cuyo poderío se ha construido sin relación directa con la democracia liberal, podríamos vernos llevados a concluir que los planteos de Badiou se han visto superados por la realidad histórica, puesto que corresponden al momento fukuyamista en el que Estados Unidos se encaminaba a construir un mundo unipolar bajo su égida.

Hay, sin embargo, dos razones entrelazadas que nos persuaden de eludir esta conclusión por apresurada. Por una parte, el enunciado que Badiou retoma de Natacha Michel, "el siglo XX ha sucedido",⁹ posee una potencia retórica que desborda con mucho su valor referencial. Recordemos que el tratamiento inmediato de este enunciado es remitirnos a lo que el siglo XX ha pensado acerca de sí mismo e invitarnos a recorrer una serie de documentos donde este pensamiento ha dejado su huella: poemas, obras de teatro, episodios de la vida política, obras arquitectónicas en menor medida, fragmentos de discursos científicos, tesis filosóficas, etc. A través de su pensamiento, el siglo puede verse en su carácter de acto, esto es, no en el sentido de los actos convertidos en "los hechos del siglo XX", acerca de los cuales hay consenso y que parecen hablar por sí solos, sino en el carácter singular que fulguró en ellos en tanto pensamiento e intento de realizar lo inaudito hasta entonces. Badiou construye su argumento con la máxima potencia retórica, el contraste y el nexo entre la Europa opulenta y el África devastada es sin dudas un cachetazo a la estupidez solemne que reina muchas veces en la academia. Este cachetazo, que toma la forma de una denuncia de lo que la democracia parlamentaria no quiere ver, o se conforma simplemente con barrer bajo la alfombra, está afectado sin embargo por cierto "perennismo",¹⁰ que llevaría a postular que una forma institucional posee siempre y en toda circunstancia el mismo efecto. Probablemente ésta no es la tesis de fondo de Badiou, pero lo cierto es que el filósofo francés no toma ningún recaudo contra esta pendiente de la interpretación de sus tesis. Latinoamérica ofrece, a nuestro entender, un campo de observación diferente al que ofrece África. Los regímenes democráticos en esta región no sólo han sido vehículo de luchas y epopeyas populares, sino que en el siglo XX las demandas populares así vehiculizadas han sido en muchos casos el lugar del antagonismo en nuestro continente. Desde las luchas por la independencia en el siglo XIX, pasando por la Guatemala de Arbenz hasta llegar al Chile de Allende y su vía democrática al socialismo, la experiencia de construcción de poder popular en nuestro continente impone una reflexión más matizada.

Sin embargo, no querríamos ser nosotros también víctimas del "perennismo" que señalamos en Badiou. Es evidente que, luego de las dictaduras de los 1970s, los regímenes democráticos constituidos en Latinoamérica, si bien no han sido expurgados de toda potencia popular o plebeya, han sido singularmente domesticados en su potencia transformadora. El principal síntoma de ello es que los procesos de transición democrática han elegido concentrarse en las formas institucionales (sobre todo elecciones periódicas) haciendo abstracción de las formas sociales en los que los rituales eleccionarios se desenvuelven,¹¹ volviéndolos compatibles con regímenes de acumulación del capital que las desacreditan a los ojos de las mayorías populares. Dicho de otra manera, Badiou cuestiona la hipocresía de unas democracias parlamentarias que se asientan sobre una opulencia que es el resultado de una brutal desigualdad en la distribución internacional de la riqueza, y la mención al tráfico de carne humana para fines de esclavitud deja en claro cuál es la naturaleza de la causalidad que explica este proceso.¹² Ahora bien, en las democracias latinoamericanas, y en particular en la democracia argentina que el año pasado celebró sus cuarenta años ininterrumpidos, nos encontramos con sociedades que acrecientan exponencialmente la desigualdad en la distribución de la riqueza en su interior, lo cual también deja en claro cuál es la naturaleza de la causalidad que explica la ausencia de interrupciones a esta forma institucional. Los consensos democráticos de los años 1980s, ahora lo vemos con claridad, incluían como una cláusula implícita el sacrificio de unos por otros. Eso forma parte ineludible de lo que designa la expresión "convivencia democrática" cuando las formas procedimentales del consenso se construyen sobre la miseria planificada,¹³ sin voluntad de cuestionarla.

7 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX. La era de los extremos*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 141 y ss.

8 Eric Hobsbawm, *Guerra y paz en el siglo XXI*, Buenos Aires, Clarín / Ñ, 2012, p. 62.

9 Alain Badiou, *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2009, p. 9.

10 Retomamos la expresión que Perry Anderson utiliza en su crítica al uso del concepto de "modernismo" en Marshal Berman "Modernidad y revolución", en Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 99.

11 Las transiciones a la democracia ocurridas en Latinoamérica en los años 1980s tomaron como modelo la concepción procedimental de Schumpeter, debido a dos características: su aparente neutralidad valorativa y facilidad para construir una definición operativa: las elecciones periódicas serían la condición necesaria y suficiente del sistema democrático. Cfr. José Nun, *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 30-31.

12 Cfr. Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 26.

13 Rodolfo Walsh, "Carta abierta de un escritor a la junta militar", en *Operación masacre*, Buenos Aires, De La Flor, 2001, p. 232.

El presente *dossier* surge de la invitación realizada a distintos colegas a reflexionar sobre este libro de Badiou, proteico y desbordante. Para mencionar algo que tiene que ver apenas con *la petite histoire*, al realizar la invitación a algunos colegas, confiaba en el "destiempo compartido" que caracteriza la práctica de la docencia, es decir, ese fallo en los sobreentendidos, productivo o frustrante, la más de las veces ambas cosas, a través del que se desarrolla la actividad con alumnos que han nacido en su mayoría en el siglo XXI. La arremetida multifacética y tal vez heteróclita que Badiou emprende contra el balance dominante del siglo XX consigue que la singularidad del siglo XX, y a través suyo también la de nuestro propio tiempo, se recorten una contra otra en un juego vacilante de fondo y figura. Un primer acercamiento tuvo lugar en octubre de 2024 en una mesa de las III Jornadas de Filosofía Contemporánea de la Universidad Nacional de La Plata, bajo el título: "**El Siglo** de Alain Badiou, la pasión de lo real y los porvenires que cantan"¹⁴ en la que participaron Analía Melamed, Adrián Celentano y quien esto escribe como expositores, con el comentario de Tatiana Staroselski y Germán Prósperi. La mesa dejó una estela de conversaciones y posibles proyectos futuros, fruto de la potencia desbordante del texto badiouiano, a la que se sumaron luego otros colegas: Leandro García Ponzo, de la Universidad Nacional de Córdoba, y Gustavo Chataignier, actualmente en Chile, en la Universidad Católica del Maule.

Como se podrá apreciar a través de la lectura, los trabajos abordan el texto de Badiou desde distintos ángulos, intereses y realizan en consecuencia distintos recorridos, y no necesariamente comparten el diagnóstico general que acabamos de esbozar.

Leandro García Ponzo, en "Lo que permanece del Siglo en nuestro tiempo" intenta realizar un análisis de la posición, o las posiciones, del sujeto frente a lo real en el siglo XXI, tomando como punto de comparación, como modelo para armar y para desarmar, la posición de sujeto que Badiou caracteriza como la propia del siglo XX, la de la pasión de lo real, que García Ponzo parafrasea por momentos como "vocación de lo real", caracterizada por un impulso a buscar lo real en tiempo presente, sin miramientos por la destrucción o los riesgos. A través de un sugerente uso de conceptos del psicoanálisis, Ponzo intenta navegar las tormentosas aguas del presente, sin que los recaudos que toma acerca de la posible precipitación y carácter conjetural de sus reflexiones hagan mella en su osadía o en su lucidez al señalar que una *renegación de lo real*, a mitad de camino entre su negación y el deseo de su supresión, es el rasgo definitorio de la subjetividad contemporánea. En una confrontación que presumimos difícil con el optimismo de su maestro Badiou, Ponzo toma distancia del racionalismo sin cortapisas que discierne en la filosofía badiouiana, apoyándose en lo que el psicoanálisis permite pensar acerca de la constitución pulsional del principio de realidad.

Gustavo Chataignier en "El siglo y la eternidad: elogio badiouiano de la filosofía en la contingencia" aborda la difícil tarea de trazar un mapa de la comprensión filosófica del siglo XX ensayada en **El Siglo** a la luz de las categorías que articulan el pensamiento sistemático del autor del libro: acontecimiento, sujeto, verdad y ontología neutra. Chataignier destaca la importancia de la categoría de la oposición en el libro, de la figura del Dos y la importancia que allí reviste la emergencia de un pensamiento sustractivo.

Analía Melamed presenta en "El último lector: sobre el método para pensar el siglo" una suerte de recursividad por la cual quiere aplicarle a **El Siglo** su propia medicina, es decir, leer **El Siglo** de Badiou a la manera en la que Badiou lee por ejemplo a Osip Mandelstam, a Saint-John Perse, a Kazimir Malévich, o a Bertolt Brecht, esto es, encontrando los modos de subjetivación que se plasman en los textos literarios, en las superficies pictóricas o en las puestas en escena teatrales. Retomando algunas tesis de Ricardo Piglia, Melamed se pregunta qué implica la figura del filósofo lector. Se abre allí un espacio de posibles turbulencias y tensiones productivas en el pensamiento de Badiou, que tal vez permitan pensar un Badiou a pesar de sí mismo.

Tatiana Staroselsky, por su parte, en "El siglo que comenta: un comentario sobre **El Siglo**" ensaya una caracterización del siglo XXI a través del género literario que parece corresponderle de manera paradigmática: el comentario. Lo que a primera vista se presenta como una carencia, la renuncia a los ideales y las utopías que definieron al siglo XIX y la renuencia a la acción que caracterizó al siglo XX y su *passion du réel*, retomado en este trabajo en su aspecto de "pasión por lo real", presenta, según Staroselsky, cuando lo observamos a través del prisma del comentario como género literario, una potencialidad filosófica propia, ligada a la productividad de la escritura y al establecimiento de una tradición.

Adrián Celentano, por su parte, en su artículo "¿Todo se divide en dos? la Revolución china en El siglo de Badiou" analiza el balance badiouiano de la experiencia comunista poniendo el foco especialmente en la Revolución Cultural China como innovación en la experiencia emancipatoria, donde los movimientos de masas disputan la dirección del proceso en manos del Partido-Estado. La tesis "uno se divide en dos" configuró uno de los polos de lo que en la China de la época se conoció como una "gran lucha de clases en el terreno de la filosofía". Dicha tesis imponía reconocer, contra las síntesis apresuradas

¹⁴ El registro de la actividad puede consultarse en <https://youtu.be/9J16WGe9yDg?si=PybQ--WqU-Q8W3Ai>



(que es lo que se le achacaba a la tesis alternativa: "dos se fusionan en uno"), la persistencia de la contradicción a lo largo de la experiencia emancipatoria. El pensamiento sustractivo expuesto en *El siglo* como una de las formalizaciones posibles de la "pasión por lo real" revela así, a su entender, su vínculo con los procesos políticos y culturales clausurados con la muerte de Mao. Esto habilita una indagación sobre las experiencias político-intelectuales de los años setenta y en particular sobre la pertinencia de la categoría de la "pasión por lo real" como una herramienta historiográfica crucial para el análisis de la "nueva izquierda" argentina en los años setenta.

Quien esto escribe, finalmente, en "**El Siglo**, Alain Badiou y el tiempo histórico" intenta reconstruir el contraste que Alain Badiou plantea con el balance conservador del siglo XX, que tiende a no ver allí otra cosa que un desborde de entusiasmo y totalitarismo. Este balance es desmontado exhibiendo la barbarie de la no barbarie, es decir, las maneras en las que política y barbarie se entrelazan en el propio siglo XXI, lo que lleva a considerar la manera en la que el siglo XX asumió dicha conjunción, en contraste con el modo en el que el siglo XIX creía haberla resuelto al entregarse a un devenir histórico progresivo. El siglo XX descubrió el sinsentido de lo real tanto de modos pasivos (al padecer lo real) como activos (al apasionarse por lo real, por el acto) de allí que su concepto central sea justamente, según Badiou, la "*passion du réel*" concepto ambiguo que abarca tanto las formas activas como las pasivas.

La pasión de lo real se despliega según dos lógicas: lógica identitaria, que desemboca en la destrucción total, y lógica de la diferencia mínima, que, sin eludir la destrucción, abre un despliegue productivo infinito. Badiou se propone extraer la conjunción "política y barbarie" de su moralización contemporánea como una condición para proponer *otras políticas*, cuyo nombre genérico es "comunismo", que comprendan causas en profundidad las causas de las masacres, y las desactiven.



Luis Seoane, "Arriba España", en **Trece estampas de la traición**,
Buenos Aires / Montevideo, Talleres Gráficos de Porter, julio de 1937.



Lo que permanece del Siglo en nuestro tiempo

Leandro García Ponzo*

Toda mitología doma, domina, conforma las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y por medio de la imaginación; ella desaparece pues en el momento en que esas fuerzas son realmente dominadas.

Karl Marx, **Gründrisse**

Una restauración es en primer lugar una aserción en cuanto a lo real, a saber, que siempre es preferible no tener relación alguna con él.

Alain Badiou, **El Siglo**

Naturaleza del problema

Nunca los dos rasgos esenciales que Aristóteles atribuye a los humanos —ser racionales y políticos— se vieron tan amenazados como en nuestra época. Se trata del corazón de lo que somos. La creciente disolución del lazo social, la cesión de la facultad del pensamiento —y la palabra— a inteligencias algorítmicas, el reordenamiento del mundo a modo de una colección de individuos que reniegan del saber y del afecto, jaquean esta profundidad. El riesgo proviene, en su raíz más honda, de una posición frente a lo que es más primitivo en él. Esto primitivo, silencioso, abierto y de temer, se nombra como lo real.

Badiou anunció, hace dos décadas, que comenzábamos a emprender el camino de una restauración que pareciera querer desentenderse de lo real.¹ Más cerca en el tiempo reclamará la búsqueda de este real perdido, intentando

sustraerlo de su sosias: la imposición capitalista del número vacío.² Complementariamente, Miller reclamará "un real para el siglo XXI".³

Lo cierto es que el Siglo aparece ahora como lo perdido. Nada puede discernir adecuadamente la medida de su permanencia, con excepción, quizás, de lo que abjuramos de él. El siguiente escrito es el intento de calibrar el proceso por el cual accedimos a nuestro presente a partir de la tentativa de evadirnos de lo que representa el siglo pasado, que fuera albacea de futuros algo más auspiciosos que los que podemos prefigurarnos hoy. La mecánica del texto debería exhibir un análisis dinámico de la posición del sujeto frente a lo real, que va desde la caracterización badiouana del siglo XX hasta ésta, prematura y provisional, de nuestros días.

Toda época se defiende de lo real. El siglo XX lo hizo mediante su exposición al desastre, es decir, por su voluntad de revelar lo real a través de una instalación violenta y destructiva. Fue su manera original de escamoteárselo. Sin embargo, es cierto que lo buscó como quizá nunca antes. Precipitadamente, con hambre, quiso decir, tocar, manipular, poseer, anidar y eternizar lo real. Conjeturamos que, si el Siglo tuvo por esencia esta vocación de lo real, su búsqueda frenética por vías expuestas al riesgo y la destrucción, nuestro tiempo —avancemos, transicional y no tipificable aún⁴— es el resultado de una *renegación de lo real*,⁵ ubicable

* Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2212-917> Correo electrónico: leagarciaponzo@gmail.com

1 Si el capitalismo es el único sistema —teórico, económico y político— que no tiene resto y que deja, por eso mismo, al sujeto frente el acecho de su disolución, ante el riesgo de quedar fuera de su funcionamiento maquinal y total, la meditación por lo que fuera este sujeto amenazado —teórica, económica y políticamente— gana vigor.

2 Alain Badiou, **En busca de lo real perdido**, Buenos Aires, Amorrortu, 2016.

3 Jacques A. Miller, **Un real para el siglo XXI**, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2014. Allí asigna a los psicoanalistas la labor de desarmar la defensa contra lo real para alcanzar la singularidad de cada quien, luego de la caída de las leyes de la modernidad.

4 Esta condición pareciera ser el síntoma mismo de la renegación. La transición supone dar por perdido lo pasado y albergar la esperanza de una repetición de lo perdido, bajo el signo de lo mismo o de lo otro. Renegar de lo real es consonante con echarlo en falta. Si se agrega que nuestra época reconoce lo real en épocas pasadas y que reclama uno nuevo, la experiencia no podría ser otra más que la de la inmediatez del presente continuo, sin principios rectores que, aunque pasibles de ser rebatidos, organizaran sin embargo la temporalidad y la vida humana.

5 Renegación adquiere aquí el sentido técnico de una operación subjetiva que, aún corroborando la existencia de un estado de cosas, propone un discurso que lo contraviene.

entre su mera negación y el anhelo de su supresión lisa y llana. Conservamos del siglo la pasión, sólo que trocada ahora en un intenso deseo de ignorar.⁶

La relación entre la meditación sobre una época y una topografía del sujeto en relación con lo real estaba prevista en el enunciado octavo de **Lógicas de los mundos**: "El resultado de la acción de un sujeto concierne a un nuevo presente", donde concernir significa a la vez producir y ser afectado.⁷ Allí mismo, Badiou presenta tres figuras y cuatro destinaciones subjetivas. Creemos que el tipo de posición subjetiva actual se localiza en un pasaje entre un sujeto reactivo y otro oscuro; el primero negando un nuevo presente, el segundo ocultándolo.

Que la renegación tenga su origen en una torsión autolesiva —surgida de la culpa— luego de los desastres a los que nos sometió la *pasión de lo real* del siglo XX, es algo que puede funcionar aquí como un supuesto. Habrá que esforzarse más bien en que la filosofía interrumpa para sí este relato esterilizante, al que sucumbió hace no tanto.⁸ Y que de ese modo no reanude aquel interminable fin (de la metafísica, de los grandes relatos, de los sistemas) —tan ampuloso como la metafísica, los relatos y los sistemas mismos— del que Badiou, en una soledad considerable, logró apartarnos como destino. El primer gesto de fidelidad filosófica será, como cada vez, dar un paso más: "No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final. Se trata de lo que quiere decir: *dar un paso más*. Un sólo paso".⁹ Frente a la oscuridad en ciernes, dar el paso. Declarar, dice Badiou, que lo imposible existe.

Breve caracterización del problema a la luz de una teoría formal del sujeto

El trabajo iniciado por los distintos sujetos fieles a ese real que el Siglo nos ofreciera como don presupone la iniciación paralela —como una elaboración silente— de sujetos reactivos y oscuros. Rivales y cómplices, los unos

se consagran a debilitar la sustancia de ese don, mientras que los otros se encargan de ocultar su posible aparecer.¹⁰ El sujeto reactivo tiene por propósito negar la ocurrencia de algo que pudiera devenir un presente nuevo mientras que el sujeto oscuro pretende la aniquilación del presente mismo. La dependencia de ambos respecto de la preexistencia de un sujeto fiel —que inaugura el campo subjetivo general— y la disputa que todos establecen por el estatuto del presente permiten su inserción en una secuencia triádica no exenta de impurezas y contramarchas.

El sujeto reactivo es el primero en contestar las posibilidades que ofrece la emergencia de lo real. Y en intentar sofocarlas. No se agota sin embargo en la pretendida anulación de lo que ocurrió sino que está constreñido —y esto es, en cierta medida, la confesión de que ocurrió aquello que se pretende negar— a producir *algo* que contrarreste dicha emergencia. Por eso:

la figura reactiva no podría resumirse a esta negación (la de lo real). No es pura negación acontecimental, puesto que ella misma pretende también producir algo. E incluso, a menudo pretextando modernidad, producir presente. Este presente no es, claro está, el presente afirmativo y glorioso del sujeto fiel. Es un presente medido, un presente negativo, un presente "un poco menos peor" que el pasado, aunque más no fuere porque resistió a la tentación catastrófica que, según declara el sujeto reactivo, está contenida en el acontecimiento. Lo llamaremos un *presente extinguido*.¹¹

El ejemplo clásico es el del reformista que, movilizado por el temor y por el cálculo, prefiere la ganancia exigua y ajustada a la supervivencia antes que la eclosión de una verdad. Hace depender dicha ganancia no de un acontecimiento sino más bien de su contrario, del haber huido e incluso confrontado con él. Para quien reacciona, el acontecimiento es semilla del mal y elemento inconducente. Badiou ve casos paradigmáticos de sujetos reactivos en los esclavos que en lugar de seguir a Espartaco optan por la mansedumbre que espera la generosa manumisión del amo, pero también, quizá de un modo más opaco, en Berg, en sus excesivas concesiones al viejo mundo tonal en el marco de la secuencia abierta por Schönberg y prolongada fielmente por Webern.¹²

6 Expresión de la ferocidad que aún somos y que Freud llamó "vida instintiva". Se trata de algo que cobra fulgor, y se vuelve especialmente rastreable, en momentos en los que se asiste a una contienda con la racionalidad.

7 Alain Badiou, **Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento**, 2, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 622. Trad. de María del Carmen Rodríguez.

8 Ésta es la tesis de Badiou respecto de lo que motoriza el anhelado fin impotente de la filosofía: "Ante el juicio al que la época nos intenta someter, nuestros filósofos, echándose el siglo sobre las espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido declararse culpables" (Alain Badiou, **Manifiesto por la filosofía**, Buenos Aires, Manantial, 1990, p. 8).

9 *Ibidem*, p. 11.

10 Alain Badiou, **Lógicas...**, *op. cit.*, p. 80.

11 Alain Badiou, **En busca...**, *op. cit.*, p. 74.

12 Badiou se inclina por decir que Berg es, en realidad, la confirmación de la duplicidad de todo sujeto, dado en aperturas y puntos. La conjunción se hace cuerpo en él. Sin embargo, un poco más adelante, se encarga de emplazar a Berg en el contorno exterior de un sujeto fiel: "Si, como Berg, usted negocia sutilmente con la teatralidad (o el lirismo) heredados de la rama post wagneriana del viejo mundo, la construcción del sujeto secuencial "música arrancada a la tonalidad" es más fácil, el público menos reacio, y el consenso obtenido más rápidamente. Las óperas de Berg son hoy en día clásicos de repertorio. Que el sujeto dispuesto así en las aperturas del viejo mundo sea, sin embargo, frágil, es algo que se ve en el hecho de que Berg, insensiblemente, multiplica las concesiones (resoluciones puramente tonales en Lulú y en el concierto para violín) y, sobre todo, en el hecho de que no abre la vía para la continuación



El sujeto oscuro, en cambio, es aquel que, en una cruzada contra la existencia de un presente nuevo, intenta arrancar de raíz esta ocurrencia real, comprometiéndose en su fruición con la producción de algo que permita desterrarla. El sujeto oscuro apela para ello a un ideograma, que Badiou nombra como "cuerpo pleno" (la Ciudad, la Raza, Dios, etc.) que tiene por doble función borrar la huella acontecimental e invocar, contra cualquier cuerpo singular que pudiera portarla, la fuerza incontestable del cuerpo pleno. Bloquea así el indicio de todo cambio; anega así cualquier vitalidad que hubiera podido brotar de dicho indicio.

Sostenemos que asistimos hoy al ascenso de una disposición subjetiva emplazable entre la forma del sujeto reactivo y la del sujeto oscuro. Esta indeterminación está dada por la coexistencia y por la sobreabundancia de sujetos que encarnan ambas figuras. El tenor subjetivo de la época es el de oponerse por alguna de las dos vías a lo que Badiou llama "la vida verdadera". No obstante, la diferencia capital es que una conserva, al modo de lo reprimido, la fidelidad a un real, mientras que la otra evade y oculta el presente mismo, sustituyéndolo por la saturación lo imaginario. Ambas configuran la atmósfera subjetiva actual. En ella, el sujeto esconde su ligazón con un real reprimido a la vez que intenta saturar esta falta con un fragmento del registro imaginario.¹³

Dado que existen cuatro procedimientos genéricos que prodigan verdades -es decir: emergencias de lo real cuyas consecuencias han sido extraídas punto por punto- podrían existir correlativamente tantas reacciones y ocultamientos. No nos dedicaremos aquí a ellos más que de un modo lateral y ejemplificante.

Nuevamente lo real

La audaz enunciación de Lacan en torno a lo real nos ha revelado la resistencia de lo real a ser domesticado.¹⁴

resuelta de ese sujeto, para la multiplicación imprevisible de los efectos del cuerpo musical instalado como novedad en el mundo. Berg es un músico grandioso, pero, cuando se hace referencia a él, es casi siempre para justificar movimientos reactivos internos a la secuencia" (Alain Badiou, *op. cit.*, p. 104).

13 Sería interesante dedicarse con mayor ímpetu que el que me permiten las circunstancias a la afectividad de esta subjetividad dual. Entreveamos que a la agresividad propiciada por la promesa fallida del siglo XX, le sucede un intento de restitución del lazo afectivo por vía de la identificación con el objeto imaginario. Sabemos que la identificación es la primera forma del enlace afectivo y también que lo imaginario es el camino regio de la relación con el otro y consigo mismo. Asumimos que esta identificación en lo imaginario implica un riesgo de desvío en la época actual, por hallarse constreñida por la saturación de imágenes producidas desde el exterior, con un fin preciso, y con la eficacia de trabajar en el nivel pulsional.

14 La trayectoria misma de Lacan en torno al concepto y las variantes propuestas para su definición, vana por lo demás, denotan esta misma resistencia. Del intento de circunscribirlo como "lo que está fuera de la experiencia analítica", al borde de la identificación con el sentido, pasando

Fallamos sistemáticamente en situar lo real como algo no coincidente ni con lo aparente sensible inmediato ni con cualquier forma de ideación. Su sustancia es evanescente, instantánea, manifestado sólo en el eclipse de lo que se dice, se hace y de lo que se opera en el nivel de la consciencia. Lo real, así dispuesto, hunde su ser en algo más profundo y a la vez perfectamente dado, sustraído a la simbolización. Pese al esfuerzo notable por pensar lo que está "antes" del acto mismo de situar, tematizar, hablar, pese a rozar lo real como carente de ley y sentido, estamos siempre a merced de la tendencia, tal vez inclausurable, de identificar lo real con el dato empírico. Sucede que cobra entidad cada vez que su fuerza incontenible, su eficacia fulminante, obran. El horror, el sexo, la muerte, en su oscuro centro, lo impronunciable de lo que somos. Notamos que lo real ha actuado sólo en tanto y en cuanto hace mella en lo significativo.

La relación entre lo simbólico y lo real opera en el nivel primario de todo lo que hay, estableciendo los límites de lo pensable en un mundo y otorgando, asimismo, ser y sentido a dicho mundo. Lo real, solamente entrevisto, soporta la existencia misma todo lo que hay, que se asienta en él; lo simbólico, la lengua de inteligibilidad, circunscribe asintóticamente lo real, impotente. Pese a tratarse de una relación no dialéctica —por impedir una síntesis pero fundamentalmente por no plantear una contradicción basamental— ocurre que el grado de adherencia es tal que lo real no puede sino surgir como quiebre local de lo simbólico mientras que cuando lo real se ausenta —o logra ser sofocado— es lo simbólico lo que debería venir a tomar su lugar. Cuando lo real falta, dice Badiou, lo simbólico, bajo el imperio del número ciego,¹⁵ lo inunda todo.

Operación primordial de la subjetividad actual

Badiou propone como clave de intelección de todo el siglo XX la pasión de lo real, vertebrada por un sentido práctico de hacer *hic et nunc* lo que el siglo anterior había prometido.¹⁶ La subjetividad contemporánea, dijimos, muta su posición respecto de lo real al menos por dos razones.

La primera, del orden diegético, estribaría en el fallo del siglo XX en su proyecto de exhumación de lo real y un posterior sometimiento violento al principio de realidad impuesto por los ganadores en la salida del "siglo breve" (i.e. el orden

por su lectura como de naturaleza significativa, hasta su intento de aproximación como aquello carente de ley y de sentido (Cfr. Leonardo Gorostiza "Anfibologías de lo real", en Jacques A. Miller, *op. cit.*)

15 El número vacío de la equivalencia infinita propuesta por el capitalismo, opuesto a la meditación sobre el ser del número (y su raíz conjuntista, es decir, fundada sobre el vacío) propuesta en Alain Badiou, **Le Nombre et les nombres**, París, Seuil, 1990.

16 Cfr. Alain Badiou, **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2009, p. 52 y ss.

capitalista global). Esta perspectiva se ubica en paralelo a lo que Rozitchner llamaría una historia horizontal (dispuesta aquí, no obstante, sobre el terreno formal del sujeto que ahora abordamos)¹⁷

La operación inicial nos introduce en una secuencia por completo necesaria para nuestra pesquisa. Luego de la capitulación producida como reacción a los desastres y renuncias del Siglo, el movimiento de relevo tuvo por función primaria suprimir la distancia entre lo real y el semblante que había tenido lugar. Esta supresión se dio bajo la forma de la instalación y gobierno total de una formación simbólica puntual, que vino a ocupar el lugar -absoluto- de lo real. La formación simbólica que conocemos como capitalismo globalizador adquirió así su potencia a partir de lo real negado (en el doble plano de la negación: la de lo real precedente; la de la supresión de la distancia entre semblante simbólico y real). Por esa sustitución amañada es que Badiou puede decir que lo real se halla hoy bajo el aspecto de una imposición; por esa misma sustitución amañada es que Fisher, Berardi y otros pueden hablar de "semiocapitalismo", es decir, un capitalismo donde los signos reinan.

Ahora bien, ocurre que lo real insiste.¹⁸ O vuelve como síntoma. Es la fuerza de vida que no se deja reducir. Era previsible que la operación de sustitución por un escenario hermético total encontrara su resistencia *real*. Éste es el segundo movimiento en nuestra secuencia, y el que explica la renegación. En efecto, la reacción al mundo "capitalismo globalizador" al que asistimos hoy en día procede principalmente de una confrontación con lo simbólico en general y con lo simbólico particular implicado en dicho mundo. En la defensa frente a lo real que se propone actualmente, el arrancamiento subjetivo se produce haciendo caer el semblante mismo, mecanismo posibilitado precisamente por haber sido identificado éste con lo real. El blanco es lo simbólico, porque "no hay más que eso". Sucede como si el sujeto actual experimentara la fatiga por haber intentado, voraz y futilmente, separar el semblante de su real, al que lo atan "lazos íntimos y necesarios" y diera por asumida la identidad propuesta por la época.¹⁹ Teniendo en cuenta el carácter total de esa formación específica, la renegación adquirirá la forma, también total, de un ataque a lo simbólico tomado como registro todo. Este hecho se acopla con la crisis generalizada de lo simbólico, anunciada ya desde hace décadas, y es convergente con lo indicado por Badiou en un análisis reciente: "Esta salida del mundo de la tradición, este verdadero tornado sobre la humanidad que

en apenas tres siglos barrió con formas de organización que habían durado milenios, creó una crisis subjetiva cuyas causas y extensión podemos percibir hoy en día, y uno de cuyos aspectos notables es precisamente la dificultad extrema y cada vez mayor que la juventud experimenta para ubicarse en el nuevo mundo".²⁰ Y un poco más adelante: "La salida del mundo del mundo no jerarquizado de la tradición no propuso una simbolización no jerárquica sino únicamente una violenta sumisión real al yugo de la economía, acompañado de reglas de cálculo sometidas tan solo al apetito de unos cuantos. El resultado es una crisis histórica de la simbolización".²¹ Es importante reparar en el cambio de escala respecto de lo que veníamos diciendo. En este nuevo marco de lectura, que comporta centurias, una crisis de simbolización de considerable magnitud pareciera estar a punto de engullir lo que fuera, otrora, una de sus elaboraciones emblemáticas: la ciencia. Buena parte los discursos que intentan dotar de sentido a este "período transicional" tienen por propósito resquebrajar el principio de realidad cuyo garante final es el discurso científico. No debería sorprendernos que ésta resulte ser el objeto predilecto del ataque, en la medida en que cumple con ser la forma de acceso epistémico privilegiado en el mundo "capitalismo globalizador" (ante el cual el sujeto reacciona) y a la vez la cifra invariante de una era completa que comenzaría a acabarse: la modernidad.

El auge de las nuevas formas religiosas —tradicionalistas o seculares— y de las teorías contra veritativas parecieran confirmar este acople entre las dos escalas. Llamamos teorías contra veritativas a las elaboraciones discursivas articuladas en torno al intento de demostrar la falsedad de una verdad científica comúnmente generalizada. Uno de sus rasgos capitales es el de ofrecer un efecto de clausura, esto es, una dotación de sentido saturado que interpreta cada ocurrencia o hecho anómalo como confirmación de la ley que provee el sentido (típico de las estructuras paranoides). El segundo es el conferirle a un otro una cantidad ingente de poder (rasgo compartido con la resolución religiosa).

La otra y segunda razón, de orden estructural, por la que se produce esta renegación de lo real, procede de la manera generalizada en la que los individuos se incorporan y enfrentan con la formación cultural actual (o, en términos de Badiou, con el mundo del "capitalismo financiarizado").

Esta manera exige una observación preliminar. Asumamos que el sujeto no se confunde con la consciencia, ni con el efecto de una estructura, ni con un agente moral. Es posible afirmar que el modo general en el que los individuos de un tiempo se vinculan con las formaciones culturales concretas insinúa el contorno de las figuras subjetivas que operan en dicho tiempo. Estas formas concretas constituyen el contenido de lo que Freud denominó "principio de realidad".

17 "Marx daba cuenta de su historia desde la infancia de la humanidad hasta nuestros días, la historia horizontal diríamos, pero no tomaba en cuenta la historia del acceso del hombre individual a la historia, la historia vertical, que está presente como un discontinuo, un hiato, un corte represivo en el tránsito de la infancia al adulto, dado por el carácter prematuro del nacimiento humano" (León Rozitchner, *Marx y la infancia*, Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2015, p. 23).

18 Miller dice que "lo real siempre sorprende, golpea".

19 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 69.

20 Alain Badiou, *La verdadera vida*, Buenos Aires, Interzona, 2016, p. 61.

21 *Ibidem*.



El supuesto que venimos de enunciar, radicado en esa zona intermedia entre lo eminentemente formal y lo empírico, se apoya entonces en la naturaleza del principio de realidad, a la vez formal y óntico. Rigiendo el funcionamiento de la psiquis y de las sociedades, encarna, en su efectuación, regímenes de sentido específicos. Dicho esto, examinemos el mecanismo, que aquí se vuelve preciso.

El sujeto se enfrenta primariamente, en toda época, a un principio de realidad, *a priori* exterior, que es por fuerza hostil. Ahora bien, en la actualidad, podemos aislar dos singularidades relativas a su contenido. La primera es que parte de esta hostilidad tiene que ver con un forzamiento, paradójico, hacia el principio del placer. Estamos ante la conocida orden contemporánea de "¡Goza!". El daño en este caso proviene no sólo de la imposibilidad de cumplir con la orden, sino también de una sobresaturación de satisfacción placentera, a caballo, esencialmente, de la pulsión escópica. No hay originalidad en este momento del análisis. Aquí sí, con algunas diferencias, podemos ubicar al sujeto frenético del neoliberalismo. Pero la segunda singularidad, que hay que tomar en toda su dimensión puesto que converge con la reacción diegética, resulta de que esta hostilidad impuesta "desde fuera" obtiene su reacción subjetiva renegando de lo simbólico mismo. Por la adherencia misma que exhiben lo real y lo simbólico, el efecto de distanciamiento respecto de lo real induce, en el sujeto del "capitalismo globalizado", una negación de lo simbólico. Digamos que si lo real es la interrupción de lo simbólico, la forma en la que el sujeto actual se evita la confrontación con lo real es atentando contra lo simbólico mismo. Lo real resta así inaccesible, sólo presto a retornar en forma de síntoma. El falso real, ese que el capitalismo instituyó operando con lo imaginario y lo simbólico por sobre lo real, explotando su unidad insuprimible y su sustitución inevitable, exhibe, fuerza e inocular en la psiquis, agresivamente, el contenido de un principio de realidad que será rechazado. Este abandono lo será en favor de una salida imaginaria, que puede operar tendiendo a la reconfiguración de un nuevo horizonte simbólico (como sucede en las reacciones nacionalistas y religiosas) o bien a su negación radical.²² Encontramos así sujetos oscuros que recrean atmósferas imaginarias a partir de "cuerpos plenos" inducidos. Por un lado, los mundos imaginarios de los videojuegos y la pornografía, de funcionamiento disjunto pero resultado análogo. Aquí la incidencia del estímulo exterior (donde principio de realidad y principio de placer se identifican) es máxima. Por otro, la morada imaginaria del Dios de las nuevas formaciones religiosas que anhela, con el pretexto de reanudar la tradición, impedir la aparición de un nuevo sujeto fiel.

22 Quizá no se ha insistido lo suficiente en que una cosa es el principio de realidad y otra su contenido. Mientras que el primero designa un axioma del funcionamiento psico-social y por lo tanto se muestra invariante; el segundo está constituido por las sucesivas transformaciones sociales que alcanzan a identificarse con la autoridad del principio, que les da sustento.

Variante de lectura de la operación primordial

Hay otra forma de leer el mecanismo que venimos de describir. Se emplaza también en el plano intermedio que va desde la teoría formal del sujeto hasta la analítica histórica que hemos sugerido en estas páginas. Implica la reducción del fenómeno a dos principios claramente enunciados por Freud. Hipotetizamos que estamos ante un repliegue del sujeto sobre sus tendencias primitivas, asociadas al principio del placer, en desmedro del principio de realidad. Advertimos que la intensidad de este movimiento proviene de una doble fuente: la afectividad apasionada del siglo XX —ahora revertida sobre el yo— por efecto de la reacción histórica frente a sus fracasos —científicos, estéticos, políticos— de proveer lo real prometido, y la singular intensidad con que la evitación de lo simbólico tiene lugar, originada en una etapa cultural más amplia, pero propiciada por medios muy específicos y actuales.

Que lo real indique, por su aparición impetuosa en lo simbólico, su "prioridad" respecto del pensamiento, de lo articulado, promueve la idea de que éste posee también una prioridad respecto del sujeto mismo. E incluso de que constituye su condición de posibilidad. Esta primacía de lo real ("el fondo a partir del cual todas las cosas son", "el silencio primordial que no significa nada", "el *infans*", al decir de Quignard²³) no hace sino verificar que lo real sigue *teniendo que ver* con ese principio de realidad al que aludía Freud hace poco más de un siglo.

Para comprender la evolución psíquica, Freud propone el esquema según el cual lo real proviene "desde fuera" del sujeto limitándolo —separándolo— de la fuente del placer. Este esquema, aunque distinto del de Lacan, no deja de estar en su origen. Es curioso advertir cómo para Lacan un axioma de carácter ontológico, preocupado por el ser de lo real, acabará por constituir un registro mucho más próximo a lo subjetivo que lo que el axioma freudiano, de carácter puramente psíquico, acabará por abarcar como tesis ontológica. Es el signo de la reversibilidad topológica de lo real: anterior y exterior, no sólo se introyecta sino que esta introyección es condición de posibilidad de su existencia como tal. Puesto que lo real proviene para el psicoanálisis siempre desde ese "antes" que haya sujeto (y Badiou no va a desviarse de esta perspectiva ni un ápice), no es improbable su desviación permanente hacia el contenido del principio de realidad. Son dos formas de la imposición que pueden confundirse. El principio de realidad introduce, en su formalismo, de una distancia, una interdicción respecto del objeto de satisfacción primario y, promueve de esa manera, en ese mismo gesto de distanciar, la significación. De ahí la máxima intimidad entre dicho principio y el lenguaje.

23 Es posible pensar la totalidad de los ensayos sobre el último reino de Pascal Quignard como el intento —vano y desbordante y por tanto poético— de alcanzar lo real, es decir, el grado cero del habla, esto es, como el conjunto de sus nombres insuficientes.

Empíricamente hablando, ya lo sabemos, en una fase ulterior desde una perspectiva psicogenética, su contenido depende de formaciones culturales de un momento determinado de la historia.

¿Qué ocurre con el placer? La estrecha relación entre los procesos primarios de todo individuo y el principio de placer fue definida por Freud ya desde antes de **Más allá del principio del placer**, en **Los dos principios del funcionamiento mental**, donde este último aparece nombrado por primera vez. Los procesos primarios tienden a buscar el placer y evitar el displacer. El placer es definido, no sin cavilaciones, como una descarga de tensión acumulada. Anotemos lo que dice Freud con una claridad lacerante:

Hemos advertido hace ya mucho tiempo que toda neurosis tiene la consecuencia de apartar al enfermo de la vida real, extra extrañándolo de la realidad. Este hecho no hubo tampoco de escapar a la observación de P. Janet, el cual nos habla de una pérdida de la *fonction du réel*, como de un carácter especial de los neuróticos. La razón por la cual el neurótico se aparta de la realidad -o de una parte de ella- es porque se le hace intolerable. Y la psicosis alucinatoria no es más que un caso extremo de este mismo procedimiento represivo.²⁴

Freud se inclina por considerar que un nuevo principio debe introducirse para explicar la evolución de la conciencia humana tal y como la conocemos, no sin agregar que ésta no sólo debía ahora representarse la realidad exterior sino también, intentar modificarla ("tender a su modificación real"). Esta tendencia a la transformación de la realidad (aunque no de lo real) es decisiva para lo que aquí nos interesa. Enfrentarse con lo real —y aquí nuevamente lo real designa esa imposición exterior al sujeto— produce angustia. En términos no psicoanalíticos implica un punto de indecidibilidad que requiere ser decidido. Frente a lo real, a lo imposible, a lo salvajemente sin sentido, decidir. Las formas de resolución frente a la angustia de lo real revelan la posición de un sujeto naciente y la figura de los sujetos que preponderan en una época.

En esta clave, es factible interpretar la resolución —la de un sujeto reactivo a la que seguiría, no sin yuxtaposiciones, la de un sujeto oscuro— como una retroversión de la energía libidinal desde lo real hacia lo yoico, dominada por lo imaginario. La novedad, como dijimos, está en el paso intermedio de ataque a lo simbólico. El investimento (καθελξίς) que el siglo XX forjó sobre lo real aparece ahora dividido en una energía de defensa y en un nuevo investimento que podríamos nombrar como individual autoerótico.

24 Sigmund Freud, **Los dos principios del funcionamiento mental**, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1993, p. 1638.

El rechazo parcial del principio de realidad es invariante para cualquier individuo, pero su derribo por causa de una defensa ante lo real profundo, fundamentalmente por la adherencia de este principio de realidad a un real encandilante, constituye la singularidad que tratamos de circunscribir, junto con el mecanismo de fuga hacia lo imaginario. De este modo, en nuestra época, se produce un violento abandono del principio de realidad en favor del principio de placer, recreado, como se verá, con estrategias psíquicas y sociales singulares.

Freud descubrió tempranamente que la respuesta natural al rechazo del principio de realidad es la fantasía:

La tenaz adherencia a las fuentes de placer disponibles y la dificultad de renunciar a ellas parecen constituir una tendencia general de nuestro aparato anímico, tendencia que podríamos atribuir al principio económico del ahorro de energías. Con la instauración del principio de la realidad quedó disociada una cierta actividad mental que permanecía libre de toda confrontación con la realidad y sometida exclusivamente al principio del placer. Esta actividad es el fantasear.²⁵

Esta fantasía tiene carácter infantil y autoerótico, abandonando la dependencia de los objetos externos a la psiquis y al cuerpo propio. Nada diferente a la gran cantidad de individuos solitarios, estallidos del ser social actual, defendiéndose agresivamente por el modo peculiar de la fantasía que el capital les dicta. Badiou mismo refiere a esta circunstancia cuando señala que los jóvenes de hoy en día, especialmente los varones, son niños-adultos cuyo único propósito sería el de adquirir bienes a modo de juguetes. La razón de este escenario es precisamente la falta de rituales de pasaje hacia la adultez, es decir, el quiebre de lo simbólico.²⁶ En ese punto la introducción del principio de realidad, y las neurosis, cumplía bien su función social.

El tipo de sujeto oscuro que descubrimos niega el presente no para sofocar un cambio posible sino para precaverse del daño que este presente le inflige. Estamos ante una subjetividad que se repliega sobre sí, paso a paso, en un esquema de autocomplacencia alucinatoria.

25 *Ibidem*, p. 1640.

26 El arrancamiento subjetivo respecto de lo simbólico coincide parcialmente con la pretendida época de "la muerte del padre", de la que representa sólo una fase novedosa. Mientras que hasta el siglo pasado la tendencia a la muerte del padre tomaba la forma de una contienda con dios a partir, o bien de un optimismo del hacer humano, o bien de un languidecimiento nihilista que afirmaba en última instancia la centralidad del hombre, en el presente la renegación adquiere la forma de una negación de la realidad completa, incluida la subjetividad misma. Sabemos que ésta se produce por vía de la evasión y no de la destrucción (aunque su fantasía no está ausente). En la actualidad (la creciente agresión económica y provocación geopolítica entre potencias, la avanzada de Israel sobre Gaza e Irán, etc.) todo hace prever un nuevo auge del ideal de destrucción. Pareciéramos avanzar hacia una consagración del ideal de destrucción ahora quizá movilizado por su verdadera intención primaria: autoaniquilarse. El principio de destrucción obraría entonces como subrogante de la pulsión de muerte, paroxismo del principio del placer.

Esta alucinación no supondría un reencuentro con el sin sentido de lo real. No sólo por desplegarse casi exclusivamente en el territorio de la fantasía, siempre algo impura, sino por tratarse de una captura de la energía libidinal en un estadio gozante desprovisto de angustia primaria, índice de proximidad con lo real. Podríamos preguntarnos también por qué no estaríamos ante una supresión psicótica de la relación con la realidad. Digamos que no podemos acordar con Berardi cuando sostiene que "el giro neoliberal marcó una transformación de la infoesfera, al incrementar la intensidad y la velocidad de las relaciones entre infoesfera y psicoesfera. El efecto de este cambio es que la represión es reemplazada por la hiperexpresión, y la negación, por una suerte de afloramiento del flujo inconsciente a la escena visible".²⁷ Creemos que lo que él aísla como dos tipos subjetivos diferentes, donde uno sucede al otro, es en realidad un mismo tipo producido por los efectos sostenidos de la acción exterior sobre lo que llama psicoesfera.²⁸

El flujo inconsciente es estimulado e hipersaturado por imágenes, muchas de las cuales se constituyen además como objeto de adhesión de esta libido. Ello no implica una visibilización del inconsciente sino precisamente lo contrario: su ausencia, su sustracción en favor de una visibilidad omnipotente de las imágenes, que no lo traducen ni reflejan. El inconsciente no es, al modo de las psicosis, lo que se expone a cielo abierto si no lo que, constituyendo el torrente ciego que soporta a los sujetos, es acicateado por estímulos para forzar su adhesión permanente a objetos imaginarios que nada tienen para decirnos sobre él, pues la elección de objeto viene forzada desde fuera. Recordemos que para Lacan las psicosis se perciben por su carácter anideico, esto es, fenómenos no conformes a una sucesión de ideas. Las psicosis son siempre efectos de ruptura variados y acumulados. En cambio, nuestro sujeto es perfectamente focal. Imagina lo que está instado a imaginar; recrea su atmósfera paralela a partir de los "restos materiales" que el principio de realidad le dicta, conforme a la formación cultural específica que le ha tocado en gracia. La paradoja de nuestro tiempo es que el imperio de la fantasía viene inducido mientras que la realidad se exhibe expresamente como resto, como residuo marginal. El inconsciente se ha vuelto repetitivo, exterior y vacío. No se visibiliza; se esconde. Cuando la sobresaturación de las imágenes se vuelve completa, la subjetividad misma es la que se hermetiza con una defensa definitiva de lo real, a través del carril imaginario.²⁹

Los fenómenos emergentes más notables de esta fuerza de repliegue están dados por la universalización del solipsismo tecnológico, destacándose el avance sobre el lazo social (progresivamente desde las clases altas y medias hacia la totalidad), la cesión del pensamiento a la inteligencia artificial y los discursos comprometidos con una contra verdad, que confirma la centralidad de la renegación: no una mera evasión; una desmentida de lo que *sabemos que es*.

Resurrección

El sujeto de nuestra era, dual, es primordialmente reactivo respecto de la historia horizontal y oscuro respecto de la historia vertical.³⁰

Respecto de la historia horizontal abjura del gesto de exhumación de lo real del Siglo produciendo una serie de novedades para lograr la permanencia de lo viejo, incluso extrayendo consecuencias de estas novedades reactivas. Tal es el caso de los discursos sumamente vigentes en torno a las "catástrofes comunistas" y de su reformulación ideológica traducida en un mundo sin horizonte y sin historia. Estos discursos tienen por objeto enardecer las almas en contra de cualquier cambio radical que hubiera podido proveer, en el pasado, un presente alternativo. La reacción permite identificar a este tipo de sujeto con el "discurso de los padres", es decir, con una imposición que reacciona frente a lo nuevo y que, no obstante, conserva en su inconsciente (dado que fueron jóvenes alguna vez) el impulso y el propósito del sujeto fiel.³¹ Esta figura del sujeto impulsa su complemento: el sujeto oscuro. Provoca un anhelo de quietud porque el mundo se le vuelve insoportable pero, más profundamente, porque anhela salir de la posición alerta de la reacción permanente. Esta figura se resolverá previsiblemente por la restitución de un pasado tradicional y por la descarga placentera de tensión (que no es más que la restitución del pasado más atávico de todos: la muerte).

Montados sobre el sujeto reactivo, vemos entonces otro tipo de formaciones: los discursos tradicionalistas, los naturalistas tecnofóbicos, los nacionalismos anti globalistas y sus variantes religiosas. Se trata de sujetos oscuros

27 Franco Berardi, *El tercer inconsciente*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 89.

28 "Podemos esbozar así un escenario de psico mutación hacia un régimen autista en las relaciones afectivas y sociales, con la consiguiente perturbación de la imaginación erótica. Una mutua sospecha corporal procederá e impedirá el deseo mutuo. Una sensibilidad fóbica posiblemente acabará por ser internalizada" (*Ibidem*, p. 94).

29 *Ibidem*, p. 57. Aunque aquí no se trata de discurrir acerca del sujeto identificado con una psiquis social si no más bien a advertir el isomorfismo posible entre una teoría formal del sujeto y el funcionamiento social, tendemos a ver, en eso que él llama "la tercera psicoesfera", más una prolongación del "giro psicótico" que atribuye a las postrimerías del

siglo XX que una reacción a su insoportabilidad. Cuando anuncia una subjetividad depresiva y ansiosa, que abriría paso a un "régimen autista en las relaciones afectivas" (Franco Berardi, *op. cit.*, p. 94), entrevemos ese escenario como constitutivo de la fuga psicótica, donde el otro, garante del principio de realidad, representa una amenaza. Esto es consonante con nuestra idea de un sujeto a la vez reactivo y oscuro.

30 Esta última designa para Rozitchner, al mismo tiempo, la generalidad en la que los seres humanos accedemos a la vida, es decir, a partir de la parición y del momento antepredicativo, ensoñado, de la unión materno-filial y la manera puntual en la que cada individuo enlaza con la cultura que le ha tocado en suerte.

31 Alain Badiou, *El Siglo*, *op. cit.*, p. 75.

respecto de la historia vertical puesto que pretenden negar lo real emergente ocultando imaginariamente el presente que, aún de manera distorsionada, conserva los rasgos de dicho real (incluso como vestigios). Recrean una región en esencia ficticia donde residen y se protegen (de lo real puro que vuelve y del principio de realidad que le recuerda que su mónada imaginaria está presta a fracturarse en cualquier momento). Revisten de esta manera los caracteres no de un sujeto psicótico típico si no aquellos que promueven una clausura imaginaria con fijación de sentido. Prueba de ello es la abundante producción de discursos no ya estéticos o religiosos (que los hay) si no frontalmente contra científicos. El combate con lo simbólico adquiere el aspecto de una contra verdad. Badiou dice: "El monstruoso cuerpo pleno que es su ficción es el relleno intemporal del presente abolido".³²

Ante este paisaje dramático, ¿cuáles son las posibilidades de un nuevo sujeto fiel, que apareciera bajo la forma prescripta de la *resurrección*? ¿Qué podría relanzar una nueva apuesta del pensamiento de lo real? ¿Y cómo arrastrar nuevamente las fuerzas hacia la conformación de un sujeto que relance la fidelidad por éste, en su surgimiento como verdad? O bien: ante la pasión por la ignorancia imperante, ese "no querer saber nada de eso", *leitmotiv* de nuestros días, ¿qué es posible hacer, qué dado a pensar? El afecto contemporáneo continúa siendo la pasión. Sin embargo, esa pasión, ese afecto, se ha invertido. La pasión de lo real se ha convertido en pasión por no saber, instanciado en el encierro del cual las imágenes son vigilantes. ¿Podríamos preguntar con Didi-Huberman si existen imágenes intermitentes salvíficas?³³

La consideración freudiana de que es la ciencia (y la represión civilizatoria) la que puede orientar, con destino incierto, un gesto de recomienzo ante los momentos de repliegue oscurantista como el que se halla actualmente en curso, deja, sin embargo, inexplicada la vía para lograrlo. Badiou insistirá con una forma de simbolización no jerárquica, que suele llevar el nombre de la hipótesis comunista.³⁴ Él es, en ese punto, es el más optimista: "Nada podrá detener este movimiento incontenible, iniciado sin duda en Occidente desde el Renacimiento, consolidado en el nivel ideológico por la Ilustración en el siglo XVIII, materializado desde entonces por el auge inusitado de las técnicas de producción y el perfeccionamiento incesante de los medios de cálculo, de circulación, de comunicación, y sometido, desde el siglo XIX, a la lucha política entre el capitalismo en vías de mundialización y la idea colectivista y comunista en sus experimentos, sus terribles fracasos y sus tenaces

reconstrucciones."³⁵ La disyuntiva está localizada así en el seno del avance racionalista.

Nos hallamos aquí, sin embargo, ante un aspecto del problema que toca lo profundo de la concepción epistémica y antropológica de Badiou. El traslado de elementos no racionales -o inconsistentes- con los que usualmente proceden los sujetos históricos no a la teoría (ésta, de hecho, es la tentación heideggeriana) si no a regiones subjetivas en las que se volvería posible la recuperación de "una vida verdadera" es tendencialmente clausurada por Badiou. No así, huelga decirlo, a lo relativo al tema del mundo, que provee, y prolíficamente, apariciones de inconsistencia que permiten incluso la subjetivación misma. Todo sucede como si la inconsistencia del sujeto viniera sólo por una posible falta de vigor en el orden de la decisión, y donde la afectividad no existiera más que de un modo exterior y tardío.³⁶ Allí, en ese punto de imposibilidad, quizá quepa avanzar. Habrá que decidir entre un reforzamiento de la consistencia racional y una apuesta por otorgarle el justo lugar en el pensamiento a las rémoras afectivas de las profundidades ensoñadas que cada uno de nosotros posee. Quizá el recomienzo se sitúe en el mero acto de desconfiar de la declaración de atonía de nuestro mundo que, sabemos, sólo puede ser ideológica.³⁷ Y confeccionar, laboriosamente, desde temprano, un acceso al nuevo Siglo. Y atender a lo real que lo fracture.

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain, **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2009, trad. de Horacio Pons.
- , **En busca de lo real perdido**, Buenos Aires, Amorrortu, 2016.
- , **La verdadera vida**, Buenos Aires, Interzona, 2016.
- , **Le Nombre et les nombres**, París, Seuil, 1990.
- , **Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2**, Buenos Aires, Manantial, 2008, trad. de María del Carmen Rodríguez.
- , **Manifiesto por la filosofía**, Buenos Aires, Manantial, 1990.
- , **Teoría del sujeto**, Buenos Aires, Prometeo Libros 2008.
- Berardi, Franco, **El tercer inconsciente**, Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- Didi-Huberman, Georges, **Supervivencia de las luciérnagas**, Madrid, Abada, 2012.

32 Alain Badiou, **Teoría del sujeto**, Buenos Aires, Prometeo Libros 2008, p. 80.

33 Georges Didi-Huberman, **Supervivencia de las luciérnagas**, Madrid, Abada, 2012.

34 Recalcati, en **L'uomo senza inconscio**, insta a la restauración del discurso del padre, bajo la forma del Estado o de la potencia de la razón. Miller, algo derrotado, da por finalizada la era moderna y piensa menos en una restitución de la ley que en formas inventivas de hacer con lo real.

35 Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., p. 63.

36 Si la creatividad de Rozitchner constituye un enriquecimiento del pensar, un retorno a la vía regia y coloreada de un existir completo, anterior incluso a la restitución heideggeriana del pensar poetizante cuya médula es el silencio, o si estamos más bien ante una nostalgia de lo religioso, incluso parte de esta renegación de lo real, como si se tratase de un balbuceo inicial de dicha renegación, es algo difícil de precisar y depende menos de una argumentación detallada que de la suscripción o el abandono de ciertos axiomas antropológicos.

37 Badiou, **Lógicas...**, op. cit., p. 465.



Freud, Sigmund, **Los dos principios del funcionamiento mental**, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1993.

Gorostiza, Leonardo "Anfibologías de lo real", en Miller, Jacques-Alain, **Un real para el siglo XXI**, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2014.

Miller, Jacques-Alain, **Un real para el siglo XXI**, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2014.

Rozitchner, León, **Marx y la infancia**, Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2015.

Resumen

El siguiente escrito es el intento de calibrar el proceso por el cual accedimos a nuestro presente a partir de la tentativa de evadirnos de lo que representa el siglo pasado, que fuera albañe de futuros algo más auspiciosos que los que podemos prefigurarnos hoy. La mecánica del texto debería exhibir un análisis dinámico de la posición del sujeto frente a lo real, que va desde la caracterización badiouana del siglo XX hasta ésta, prematura y provisional, de nuestros días.

Toda época se defiende de lo real. El siglo XX lo hizo mediante su exposición al desastre, es decir, a la opción por revelar lo real a través de su instalación violenta y destructiva. Fue su manera original de escamoteárselo. Sin embargo, es cierto que lo buscó como quizá nunca antes se lo había buscado. Conjeturamos que, si el Siglo tuvo por esencia esta vocación de lo real, su búsqueda frenética por vías expuestas al riesgo y la destrucción, nuestro tiempo es el resultado de una *renegación de lo real*, ubicable entre su mera negación y el anhelo de su supresión lisa y llana. Conservamos del siglo la pasión, sólo que trocada ahora en un intenso deseo de ignorar.

Palabras clave: Badiou; real; sujeto.

What remains of the Century in our time

Abstract:

The following text is an attempt to examine the process by which we accessed our present, starting with the attempt to escape from what the last century represents, which was the executor of futures somewhat more auspicious than those we can envision today. The mechanics of the text should exhibit a dynamic analysis of the subject's position vis-à-vis with the real, ranging from Badiou's characterization of the 20th century to this premature and provisional one of our own time.

Every era defends itself against the real. The 20th century did so through its exposure to disaster, that is, through the choice to reveal reality through its violent and destructive installation. It was its original way of hiding it. However, it is true that it sought it as perhaps never before. We conjecture that, if the Century's essence was this vocation for the real, its frantic search for paths exposed to risk and destruction, our time is the result of a denial of the real, located between its mere negation and the desire for its outright suppression. We retain the passion of the Century, only now transformed into an intense desire to ignore.

Keywords: Badiou; real; sujet.

[Recibido: 30/03/2025.

Aceptado: 25/06/2025].



GUERNICA

EL DIARIO, 19/3/38.

Kantor, [Sin título], publicado el 19/3/1938 y reproducido en Kantor, **De Múnich a Nuremberg**,
Buenos Aires, Talleres Gráficos de The Standard Publishing Co, 1946.



El siglo y la eternidad:

elogio badiouiano de la filosofía en la contingencia*

Gustavo Chataigner**

Preámbulo epistémico

El sujeto, en Badiou, no es ya el tradicional sujeto de la verdad, con el sueño de dominar a la naturaleza; tampoco es el sujeto absoluto, que se realiza completamente en el curso de la historia. Efecto de una contingencia, es immanente a ella (un modelo aproximado sería el pliegue de un exterior sobre sí mismo, una interiorización que es, concomitantemente, una desaceleración de las fuerzas del mundo). Esto implica una sustitución de la cosa por su concepto, en oposición al vitalismo. El sujeto tiene una verdad que lo atraviesa, una irrupción de lo real que lo disloca. Imposible de ser simbolizado, este golpe implica una búsqueda, una fidelidad. Por aproximaciones sucesivas y apropiaciones parciales, así se forma el sujeto, formando una idea. La búsqueda de consecuencias existenciales después de una experiencia límite apunta hacia una vida constantemente problematizada, que no se deja reducir a la clausura de la comodidad, signo de lo contemporáneo. He aquí la verdad, cuyos procedimientos genéricos son de cuatro naturalezas: amor/psiquismo, política, ciencia y arte. Estas son las condiciones de la filosofía, que siempre viene después de una ruptura singular. Hay universalización de series que se proyectan en el tiempo, pero siempre a partir de un lugar, un "sitio". Algo que no es previsto, y por lo tanto no pertenece a la unidad del presente, sin embargo se inserta en él por la fuerza. Otra "cuenta por uno", con el objetivo de decir lo que ocurre, se impone. El lugar, ahora poblado, atravesado por fuerzas, es llevado a su vacío, que moviliza lo que en él, coyunturalmente, se encuentra: él es él mismo y su vacío, es "dos", y por lo tanto pasible de transformación –es decir, puede alcanzar otra configuración que le conceda estabilidad (siempre provisoria, sin esencia).

El advenimiento del acontecimiento permite, por lo tanto, otro discernimiento de la experiencia: la unidad alcanzada

sigue así el principio transmitido por la aparición del múltiple amorfo. Su refundación de la ontología está centrada en la teoría de los conjuntos de Cantor. Un conjunto, para contener entidades, debe incluir el vacío. El vacío deja ser o es neutro, permite descripciones porque muestra, en vez de prescribir apriorísticamente. La ontología se vuelve matemática.

La filosofía adopta el ropaje de una "composibilidad" de verdades o mundos –sin caer en el relativismo. En otras palabras, la tarea de la filosofía es pensar lo nuevo tal como aparece, proponiendo nuevos modelos de diseño temporal según secuencias lógicas, provocadas y permitidas ya sea por una imagen de "intensidad" (no lineal ni causal), ya sea por series fundadas por acontecimientos y virtualmente montadas en ideales "infinitos" –tanto en el arte y en la psiquis como en la ciencia y en la política. Así, la historia política, la historia del arte, la historia de la ciencia y la historia de las formaciones de la psiquis y de los modos de subjetivación, así como de la propia vida del sujeto, adquieren una nueva luz. Se conciben historias de dominios particulares más allá de los causalismos lineales. En otra hipótesis, según la cual el acontecimiento no moviliza las fuerzas disponibles, tenemos apenas el vacío que llama a la movilización –de ahí la evocación de los versos de Mallarmé: "Nada tendrá lugar/ sino el lugar".¹ El lugar es necesario, pero no suficiente, para el desarrollo del acontecimiento. El "*site événementiel*", el sitio/lugar del acontecimiento, permanece como un repositorio mudo de memoria, a ser usado por la búsqueda militante. Es necesario intervenir donde el acontecimiento ocurre, en su lugar o sitio. Esta acción se sitúa entre el otro y el yo, autodeterminada en el límite del vacío. Se encuentra en el desencuentro.

Ante la suspensión del sentido, le toca al sujeto elegir, pero de manera no racional; su decisión es del orden del deseo, es preconceptual. Una de las innovaciones de la producción teórica de Badiou consiste en la articulación entre las matemáticas y el poema, entre la capacidad racional de reunión de elementos (ontología matemática de la teoría de los conjuntos) y el uso creativo de un lenguaje que disloca

* Traducido del portugués al castellano por Bruno Crisorio. Revisión técnica de Pedro Diego Karczmarczyk.

** Académico del Departamento de filosofía de la Universidad Católica del Maule, Chile. Doctor en filosofía por la Universidad de París 8. Miembro del Laboratoire des Logiques Contemporaines de la Philosophie, Paris 8. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

1 Stéphane Mallarmé, *Poesía*, Barcelona, Plaza & Janés, 1982, pp. 194-195.

sentidos (poema). Un uso filosófico y no instrumental de las matemáticas (no previsto o no valorado por los matemáticos) tiene la pretensión de redefinir la ontología, la teoría del ser en tanto ser. La ontología muestra, sustrae algo (la forma ideal y subjetiva) al objeto, que no está presente (o está presente como idea). Las matemáticas cuentan, por lo tanto, muestran; este es el papel de la filosofía, si es que quiere liberarse de las varias "suturas" o predeterminaciones que históricamente la dirigieron, predeterminando el destino del fenómeno —que, de múltiple, pasa a ser una identidad. Se trata, más bien, de las "condiciones" para el ejercicio de la filosofía, como en el título del libro inmediatamente posterior a su *obra maestra* de 1988. La única "certeza", por así decir, positiva es la búsqueda, por parte del sujeto, de los efectos de tal acontecimiento.

Introducción

¿El siglo de Badiou? Ya se ha postulado un siglo deleuziano y, más recientemente, uno hegeliano, a modo de provocación.² Hay también una biografía intelectual que lleva por título **El siglo de Sartre**.³ Todas son referencias al siglo XX. Incluso, más allá de personalismos, se trata de buscar en el libro **Le siècle** una lectura filosófico-conceptual del siglo XX.⁴ En otras palabras, hay que buscar las formas en que el sistema de Badiou identifica y destaca el funcionamiento de conceptos o de formas de subjetividad que operan en dicho espacio temporal. Así, desde el comienzo, el procedimiento del autor no se limita a evocar el pasado nostálgicamente, y a enumerar "hechos" en una narración empírica. Más bien, su imagen del pasado está guiada por una pregunta: ¿dónde hubo acontecimiento en el siglo XX? ¿Qué pasión guió a sus actores? Dicho de otro modo, ¿qué formas subjetivas surgieron entonces? ¿Pueden ellas persistir en el siglo siguiente y más allá? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Puramente histórica? Y su parte de eternidad, por así decir, ¿qué papel juega aquí?

Está claro que el *modus operandi* de Badiou pasa por el tamiz del acontecimiento-sujeto-verdad-ontología, desigualmente distribuidos aunque en régimen de copresencia, en un escenario existente —el llamado sitio del acontecimiento. En este caso, el siglo XX. Esto significa que los cuatro tipos de acontecimientos genéricos formadores de verdad —a saber, la política, el arte, la ciencia y el amor— son trabajados en sus formas particulares (y universalizantes) en dicho período. Más que de una historia (ejemplaridad) social (compartida)

de la cultura (bienes simbólicos), se trata, como ya se ha dicho, de la indagación militante de las formas subjetivas (por lo tanto eternas, debido a que son repetibles) del siglo XX (inmanentes a una situación, su delimitación).

Nuestro hilo conductor, en consecuencia, será la relación entre contingencia y concepto, o, incluso, entre el múltiple acontecimiento (*événementiel*) y su formalización. El sujeto que emerge de esto es una forma de sentir estructurada por la contingencia, su continuación pensada que otorga un rostro, un conjunto de rasgos, a la época. Revisitando los grandes momentos del pasado, ya sea la Revolución de Octubre o Mayo del '68, ya sea el auge del psicoanálisis, la causa feminista o el surgimiento de las vanguardias artísticas, de a poco se van haciendo visibles las líneas comunes.

El objetivo de Alain Badiou es alcanzar lo que se pensó en el siglo, en tanto lugar, y no exactamente lo que ocurrió.⁵ Es más, lo que el pensamiento fue entonces capaz de pensar, "cómo identificó la singularidad pensante de su relación con la historicidad de su pensamiento".⁶ Ahora bien, el soporte vivo para esto es el sujeto, instancia a ser determinada por el pensamiento inmanente a la ruptura del acontecimiento,⁷ en un esfuerzo por buscar "cómo ha sido subjetivado, captarlo a partir de su convocatoria inmanente".⁸ Dicho esto, el autor pretende "disponer su ser-pensable", y no "rehabilitarlo" de algún modo, lo que tocaría exclusivamente a acontecimientos.⁹ La postura spinozista adoptada por Badiou es clara: "*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*" [no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas].¹⁰ Sin embargo, no se puede concordar plenamente con el tono evocado. Suena difícil no ser movilizado por ese pasado, o parte de él, tener en él una causa —precisamente la del sujeto.

La opinión de Badiou, aunque conserva gran parte de su universo conceptual, dialoga con autores y corrientes en los que no se suele enfocar tanto. Como veremos, la centralidad atribuida a Nietzsche (y también a Gilles Deleuze) es impresionante. Hasta el punto de que el lector se pregunta si Badiou no se ha rendido a los aires de la época y, mediante una autocrítica inconfesada, ha adoptado el punto de vista del vitalismo. Piénsese igualmente en los ejemplos literarios, ya vueltos célebres por Deleuze en *Crítica y clínica*:¹¹ el vitalismo de D. H. Lawrence y lo sublime de Malcolm Lowry.¹² Siempre se puede argumentar que nadie es dueño de una obra literaria, sobre todo tratándose de un análisis filosófico,

2 Michel Foucault, "Theatrum philosophicum", en Michel Foucault y Gilles Deleuze, **Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia**, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 7-47; Slavoj Žižek, **Hegel y el cerebro conectado**, Barcelona, Paidós, 2023.

3 Bernard-Henri Lévy, **El siglo de Sartre**, Barcelona, Ediciones B, 2002.

4 Alain Badiou, **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2005.

5 *Ibidem*, p. 14.

6 *Ibidem*, p. 14.

7 *Ibidem*, pp. 18-19.

8 *Ibidem*, p. 17.

9 *Ibidem*, p. 18.

10 Baruch Spinoza, **Tratado político**, Madrid, Alianza, 1986, pp. 80-81.

11 Gilles Deleuze, **Crítica y clínica**, Barcelona, Anagrama, 1996.

12 Alain Badiou, *op. cit.*, p. 158.



cuya libertad incluye la discusión, polémica o no, de textos. De todos modos, la cuestión no es tan simple: no se puede agotar el análisis de Badiou en el marco del nietzscheanismo criticado anteriormente. Primero, porque el comentario se dirige a detectar acontecimientos; en segundo lugar, porque nada impide, analíticamente, que uno de los modos subjetivos que operaron en el siglo XX se revele como siendo una voluntad de poder. Antes bien, se constata la potencia del sistema badiouiano, que está en condiciones, de manera cuasi hegeliana, de exhibir a sus otros a medida que trabaja, englobándolos en su movimiento. Constatar estas presencias, entonces, no invalida el esfuerzo; por el contrario, puede perfectamente revelarse como crítica a los recorridos desencaminados. ¿Estaría así nuestro autor incurriendo en moralismo, en el sentido de señalar fallas en nombre de un pretendido deber ser de los sujetos? ¿O está proponiendo una contra historia, o al menos una corriente subterránea, del orden del acontecimiento, para la comprensión de las ideas del siglo XX (tomada aquí como sinónimo de la comprensión del propio período)? En este trabajo tomaremos partido por la segunda hipótesis.

Formas de razón práctica

Parte de la respuesta parece ser igualmente de carácter político, es decir, del orden de la contingencia colectivizada. Contrariamente a las lecturas conservadoras que achacan al exceso de filosofía del siglo por el "desastre" (para retomar el título de uno de los libros de Badiou),¹³ el siglo XX fue una época de realización, de pasaje al acto. Más específicamente, de realización de su antecesor, el siglo XIX. En este sentido, *El siglo extrae las consecuencias teóricas del primer Manifiesto por la filosofía*,¹⁴ que también se inserta en el cuerpo de textos preocupados por reinterpretar, y así redireccionar, el destino conceptual del siglo XX, disponible como *locus* de subjetivación: "Esta vez, el siglo es el lugar de acontecimientos tan apocalípticos, tan espantosos, que la única categoría apropiada para decretar su unidad es el crimen",¹⁵ tanto en el sentido de destrucción como en el de culpabilización de la filosofía, lo que acarrea la declaración de su fin o de su captura por los *cafés filosóficos* de moda, tema trabajado por Badiou desde finales de los años '80.

Si nos atenemos a las epistemes indicadas en el primer *Manifiesto*, en combinación con el duelo reflexivo de *De un desastre oscuro*, el siglo XX, formador de Alain Badiou y de sus

colegas "aventureros del concepto" en el entorno francés,¹⁶ quedó, si no desprovisto de exégesis, al menos falto de una visión de conjunto, cuyo gesto abarcador permitiera una lectura amplia del período, no limitado a la filosofía francesa (para ser precisos, el libro sobre los pares de Badiou es posterior, del año 2012). Podemos pensar que el pensamiento de Badiou se encuentra en un contexto poshegeliano más amplio de realización de la filosofía. Sea por la fuerte presencia en la época del pensamiento nietzscheano, por ejemplo en la idea de que la metafísica solo puede continuar como poesía,¹⁷ o bien de las *Tesis sobre Feuerbach*,¹⁸ donde Marx habla de transformación del mundo mediante la política, se trata de una salida de la filosofía determinada por su capacidad para cartografiar las estructuras contingentes immanentes a la lucha de clases: la identidad especulativa de lo trágico y de lo histórico radica en su momento de razón práctica.¹⁹ Es decir, la salida de la filosofía, estética o política, jamás se completa del todo, e implica, antes bien, una reformulación de la actividad filosófica. La comprensión badiouiana del siglo XX implica la caracterización de su predecesor como un proyecto, cuyo momento posterior, en línea una vez más con un cierto hegelianismo en términos de proceso, consiste en su realización. La búsqueda del hombre nuevo debe destruir aquello que impide su plena realización. La cuestión que se plantea ahora es sobre qué figura de la destrucción puede erigirse un pensamiento nuevo (y qué figura de pensamiento implica: unidad, confrontación entre dos unidades, o lo Dos, o bien, finalmente, la multiplicidad, como tendremos oportunidad de comentar en su momento). Una figura que se perpetúa, ya que ve la diferencia como amenaza, poniendo en riesgo constante el proyecto de novedad, o una figura que logra perdurar y, para eso, opera de modo sustractivo en relación con la tradición. Se podría pensar igualmente en una dislocación, en una torsión aplicada al pasado, cuya plasticidad primaria puede hacer emerger lo múltiple, sin unidad, aún por ser formada. Esta, por cierto, la tarea del sujeto recién abierto. Este procedimiento se denomina sustractivo, o del orden de la sustracción.

De todos modos, el parecer de Badiou es que el siglo XX es de naturaleza diferente a la de su predecesor. Del período analizado hay que atender a su espíritu o idea, más que a sus declaraciones positivas: "El siglo XX no es un siglo programático como lo fue el anterior. No es un siglo de la promesa. En él se acepta de antemano que la promesa no se cumpla y un programa no se ejecute de manera alguna, porque sólo el movimiento es fuente de grandeza".²⁰ El movimiento de la historia sin *telos*, he aquí el desafío del siglo XX, en ruptura con los modelos mecánicos y termodinámicos

13 Alain Badiou, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Madrid, Amorrortu, 2006 [1991].

14 Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

15 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 12.

16 Alain Badiou, *La aventura de la filosofía francesa*, Santiago de Chile, Lom, 2014 [2012].

17 Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.

18 Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Caracas, El perro y la rana, 2010.

19 Cfr. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Katz, 2008.

20 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 123.

del siglo XIX. Dicho esto, "el gran interrogante ontológico del siglo naciente XX es: ¿qué es la vida?".²¹ Inmediatamente se responde que la vida es una mezcla, o mejor una disputa, entre creación y destrucción. En otras palabras, una combinación desigual entre distintos modos de afirmación y negación.

Evitando las suturas de la filosofía con sus condiciones acontecimentales, cuyo destino sería el "desastre" (el acontecimiento que no acontece, es decir, que no dura porque no subjetiviza o, mejor dicho, subjetiviza modos reactivos de vivir y de pensar), Badiou propone un retorno a la ontología. Esta tampoco queda intacta frente a la necesidad que se le impone, a saber, no ser prescriptiva. El ser no debe ser, tan solo es. Así, la ontología debe ser capaz de mostrar algo que le es distinto. Su compromiso crítico con el posestructuralismo francés lo llevó a pensar la diferencia (en su jerga, lo múltiple) como una construcción conceptual. Sin acceso directo al ser, al sujeto le queda reconstruir lo real que lo tocó y lo atravesó, estableciendo el concepto como una producción. El pensamiento de la cosa es diferente de la cosa; o, incluso, la cosa pensada es transhistórica, permitiendo la emergencia, como *locus* de pensamiento, de sujetos. Lo decisivo aquí es entender la filosofía como una composibilidad de mundos. Hay verdades, sin caer por eso en el relativismo, ya que el decir se rige por la guía de los acontecimientos. La filosofía, por lo tanto, no es el acontecimiento, la clausura de un tiempo, sino, antes bien, su formalización. No se trata de igualarse a lo real, sino de darle continuidad subjetiva.

Pasemos ahora a las formalizaciones posibles del siglo XX.

De un siglo al otro

La pregunta "¿qué es un siglo?"²² inquiriere por aquello que es, demanda una definición. No se trata de establecer el tiempo como una sucesión lineal de ejemplos o como el giro indiferente de las agujas del reloj. De allí surge la cuestión sobre cuántos años puede tener un siglo.²³ Si la historia sólo existe como construcción de unidad temporal retrospectiva,²⁴ Badiou, al proponer la historia, "esa amante del momento", como el "soporte macizo de toda política" asume la primacía de la política sobre la historia. El bloque en cuestión, el del "pequeño siglo", abarca no más de setenta y cinco años: comienza con la Primera Guerra, 1914-1918 (lo que incluye la Revolución de Octubre) y finaliza con la caída de la URSS, del Muro de Berlín y con el fin de la Guerra Fría.²⁵ Esto no

difiere demasiado del ya clásico análisis de Eric Hobsbawm, para quien el traslado de la hegemonía global a los Estados Unidos y el colapso de los estados socialistas marcan la unidad del periodo.²⁶

Habría dos lecturas posibles con respecto a este siglo, según su conexión con el siglo XIX: verlo como una "finalidad ideal" del pasado, o bien comprenderlo como una "discontinuidad negativa". En el primer caso, lo que fue pensado se realiza. El ejemplo más tangible es la revolución, que sale de la utopía y conquista el Estado. Tomando la tópica lacaniana como metáfora, "el siglo XX es lo real de aquello cuyo imaginario fue el siglo XIX, o [...] es lo real de aquello de lo cual el siglo XIX fue lo simbólico (los elementos con los que hizo doctrina, lo que pensó y organizó)".²⁷ En la segunda perspectiva, se trata de una renuncia al siglo XIX y a sus promesas.²⁸ La salida del proyecto parece desprovista de proyecto, vacío ocupado inmediatamente por la producción capitalista: "Y como no hay proyecto, o mientras no lo haya, la única respuesta es bien conocida. El lucro dirá qué hacer".²⁹ A tal punto que, desde el final del socialismo de Estado, se asiste a una "segunda Restauración". Ahora bien, una Restauración se comprende por referencia a lo real, por la evitación de cualquier relación con él.³⁰ La variación es indiferente, todo gira en torno a la acumulación material y el avance técnico. El número de Mallarmé cede su lugar al número de las encuestas y, hoy, a los algoritmos.³¹ Queda por ver qué formas adoptan el abandono violento del pasado y la promesa del hombre nuevo.³²

El rasgo más llamativo del siglo XX en la lectura badiouiana es lo que el autor denomina "pasión de lo real", un deseo de comienzo absoluto. En este sentido, el hombre nuevo está dotado de una historicidad que hay que poblar tras la intrusión de lo real que nos interpela y nos convoca. Como saben todos los actores de la época, lo real es al mismo tiempo "horrible y exaltante, mortífero y creador"; o incluso, para evocar a Nietzsche, está más allá del bien y del mal.³³

Simultáneamente el siglo se auto comprende como fin y como comienzo, como decadencia y resurrección. Parte de su problema, estima Badiou, reside en la cohabitación de los espacios de estas tendencias. Nietzsche contribuyó con el par conceptual de nihilismo y afirmación dionisiaca. Se generan dos máximas: una, la del "mal menor", comprende el siglo como violencia instalada por los grandes discursos de la filosofía; la otra, dividiendo la historia en dos, todavía

21 *Ibidem*, p. 29.

22 *Ibidem*, p. 11.

23 *Ibidem*, p. 11.

24 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.

25 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 12.

26 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998.

27 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 35.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, p. 22.

30 *Ibidem*, p. 45.

31 *Ibidem*, p. 46.

32 *Ibidem*, pp. 49-50.

33 *Ibidem*, p. 53.



según la expresión nietzscheana, es de carácter fundacional y busca redención. No se puede buscar un término medio entre ambas alternativas. La solución, propone Badiou, consiste antes bien en volver legible el "enredo" que producen, en una relación "no dialéctica" (o de una dialéctica no resolutive) entre vida y gesto de ruptura, necesidad histórica y voluntad. El desafío consiste en pensar el encuentro de las diferencias, en lo que Gilles Deleuze llamó "síntesis disyuntiva",³⁴ concepto ampliamente utilizado en el libro aquí analizado: este pensamiento funciona por adición, mediante el conectivo "y" en oposición a "o", de modo de legitimar lo nuevo y extraer de ello nueva enunciación.³⁵

El pasaje al acto, que jamás es puro, ya que está mediado tanto por la historia, en el sentido de formación de deseo, como por la relectura no hermenéutica del pasado (actualización), enfrenta a una "bestia poderosa" (el vitalismo). Su arma es el voluntarismo, tras el que acecha la nostalgia, que le quita su fuerza vital.³⁶ El ciclo que oscila entre la nostalgia de Grecia y la salvación debe ser destruido.³⁷ Pero, ¿no sería esa una figura del mal infinito? ¿Cómo romper el ciclo infernal de lo mismo?

El hombre nuevo

En el comienzo fue la destrucción, tanto bélica como verbal. La emergencia del hombre nuevo implica la destrucción del antiguo.³⁸ Nietzsche, con el superhombre, es una vez más quien anticipa el tema que atraviesa los años comentados.³⁹ Si la contingencia debe contarse a sí misma, el siglo es un organismo vivo, un animal con potencia y acto. Atrás queda la mirada positivista posada sobre el animal; ahora hay un cara a cara, un contacto con lo real cuyos efectos, múltiples, están en disputa. Ya se ha adquirido aquí la figura de lo "Dos", una explosión de lo "Uno". Más que de domesticar o negar, se trata de dejarse llevar. La imagen poética, o la medida de un individuo, es la de mirar a los ojos. Aquí la vida que se renueva se alía con la historia, entendida como devenir (y no como origen): "Es que Vida e Historia son dos nombres de una misma cosa: el movimiento que arrebata de la muerte, el devenir de la afirmación".⁴⁰ La figura de la historia deambula entre el *telos* por alcanzar y la pura negatividad. En cualquier caso, está preñada del "proyecto prometeico" de establecer un vínculo entre historia y pensamiento, o

incluso entre lógica y ontología.⁴¹ La vida que se piensa en el individuo está regida por la "norma heroica del cara a cara".⁴² La dialéctica entre ruptura y continuidad (o entre heroísmo y vida) se resolvió, políticamente, con el terror, amenazando la propia continuidad.⁴³ Vemos aquí un siglo obsesionado por sí mismo.⁴⁴

Lo real impacta. No es agradable, sino más bien una experiencia de terror. Por eso la herramienta de lo imaginario, muy utilizada en los estudios culturales y las ciencias sociales, es en verdad engañosa (ideológica, si se quiere). Una filosofía del sujeto como efecto emergente de las rupturas debe prestar atención a los funcionamientos immanentes a lo real. La expectativa de un futuro indeterminado aparece entonces como otro borrón en ese retrato.⁴⁵

¿Qué se puede esperar? Volver al futuro –desde el pasado. La Primera Guerra fue vivida como el tiempo del fin, así como la muerte de Cristo anunció el fin de los tiempos. En Francia, como tal vez en otras partes, la verdadera carnicería no tendría cómo producir nada peor, llevando forzosamente a la paz definitiva.⁴⁶ Feliz engaño. La otra orientación frente a un comienzo marcado por la masacre consistió en la radicalización de la violencia, que debía ser llevada a una escala superior. Se creó una violencia buena, legítima, capaz de acabar con la violencia mala. "Fundación bélica de la paz: pondremos fin a la guerra mala por medio de la guerra buena".⁴⁷ Se llega a la Segunda Guerra. Si en Hegel la guerra era generadora de la conciencia y de la nueva organización de la polis, e incluso del Estado de derecho, el siglo XX busca la "última guerra" –jamás alcanzada, de más está decir–.⁴⁸ "La guerra misma es una yuxtaposición no dialectizable de la destrucción atroz y del bello heroísmo victorioso".⁴⁹

Respondamos a la pregunta del párrafo anterior: se espera un final. Todavía más, hay una pasión por lo definitivo. Curiosamente, el siglo de los cambios busca a cualquier costo, incluyendo la barbarie, la estabilidad –en nombre de lo nuevo (o, quizá, de un nuevo entronizado, estatuario). Esta obsesión por lo definitivo se extiende a todo tipo de acontecimientos: arte, política, ciencia y amor/psiquismo.⁵⁰ Como si la destrucción nos entregara algo más allá de sí misma, lo que la experiencia no dejó de desmentir. Enumeremos algunos elementos de ruptura: el hombre nuevo es la destrucción del antiguo; la paz perpetua surge de la guerra total; la

34 *Ibidem*, p. 51.

35 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

36 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 34.

37 Jacques Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

38 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., pp. 21-22.

39 *Ibidem*, p. 29.

40 *Ibidem*, p. 30.

41 *Ibidem*, pp. 30-31.

42 *Ibidem*, p. 31.

43 *Ibidem*, p. 32.

44 *Ibidem*, p. 33.

45 *Ibidem*, p. 36.

46 *Ibidem*, p. 49.

47 *Ibidem*, p. 50.

48 *Ibidem*, p. 54.

49 *Ibidem*, p. 57.

50 *Ibidem*, p. 56.

formalización científica acaba con las ciencias anteriores; el arte del siglo rompe con la representación. El par conceptual formado por la destrucción y lo definitivo no es dialéctico, no produce nada nuevo, sino su reiteración en un régimen de diferenciación con el pasado. Badiou constata la imposibilidad de establecer una identidad entre la destrucción de lo antiguo y la construcción de lo nuevo. Son tareas diferentes. Dicho esto, se plantea el problema de la no reconciliación, o irreconciliabilidad, entre comienzo y final, fundando un nuevo orden planetario.⁵¹

Sin embargo, una escucha más atenta al arte nos propone una pedagogía, una negación que no es identitaria ni tampoco una descarga inmediata de destrucción. Como resultado de su tiempo, es "la exposición de lo artístico del arte", al punto de rivalizar con la propia definición de la filosofía. Se presenta, como hemos visto, como la última obra en forma de des-obra.⁵² La pasión por lo definitivo deja entrever, no obstante, otra tendencia. El arte muestra la desaparición, deja rastros de rastros —en oposición a la guerra (sin tampoco ser algo "pacífico"). La necesidad de forma, o mejor, la transición entre formas que autonomiza la idea de transición más allá de la empiria de las formas, atestigua la "omnipresencia del arte". El gesto de creación es, así, una "efracción del semblante", que da lugar a una "distancia de lo real".⁵³ Esta reversibilidad, entre formas y por lo tanto entre lo real y el semblante como idea de la forma, "es la única vía de acceso artístico a lo real",⁵⁴ reacia a la destrucción pura.

La forma es una manifestación de lo real, su metonimia; en primer lugar, es informe o múltiple: de ahí el manual de "inestética".⁵⁵ Fuerza ilocalizable, no decide el sentido: "Por eso es preciso sostener que lo que se presenta como máscara es exactamente la energía de lo real".⁵⁶ Este es el impulso de "erradicación de la semejanza, lo representativo, lo narrativo o lo natural". Se instaura una "lógica antirrealista" que abre el espacio al gesto expresivo y también a la abstracción. El gran modelo es el de la pintura, pero ello no impide que se encuentren equivalentes en las demás artes: dodecafonía, nuevo cine, fluir de conciencia, nuevos soportes plásticos, artes efímeras.⁵⁷

El emblema de todo esto es el *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* (1918) de Malévich (aunque también Mallarmé, omnipresente en la obra de Badiou, sea evocado con la postulación de la diferencia entre el lugar y lo que ocurre en él, por ejemplo en la constitución de la "escena mínima").

Tenemos aquí el "colmo de la depuración", plantea Badiou. Se eliminan los colores y la forma, dejando solo una "alusión geométrica" cuya tarea hercúlea es la de sostener la "diferencia mínima". De naturaleza abstracta, remite a la oposición entre fondo y forma, o incluso a la constatación de la diferencia nula entre el blanco y el blanco y su "diferencia de lo Mismo", también llamada "diferencia evanescente". Aquí está lo decisivo: este cuadro (o no cuadro) establece un "protocolo de pensamiento sustractivo que difiere del protocolo de la destrucción". La diferencia, "presa en la blancura", borra el contenido de la revuelta.⁵⁸ Es eterna. A ojos de Badiou, la distinción respecto de la destrucción reside en el tratamiento de lo real, que ya no es identitario. Ya no se trata de purificar de lo real, que lo aislaría reiteradamente, sino de verificar la realidad de la diferencia o lo real como espaciamiento atravesado por el vacío. De este modo, "El cuadrado blanco es el momento en que se ficcionaliza la separación mínima".⁵⁹ Si la destrucción es una postura iconoclasta, la tendencia de la sustracción "procura la imagen mínima, el simple rasgo creador de imágenes, la imagen fugitiva". Ambos, iconoclasia y sustracción, animan la disputa por la imagen que se deshace de la semejanza.⁶⁰

El error hegeliano sobre el carácter pretérito del arte, o su no necesidad para el espíritu, se vuelve evidente. El arte es cosa del presente, "y lo es de manera esencial".⁶¹ Más que de romper con el pasado, se trata de recrear el presente, en una indistinción entre vida y obra, cuya ruptura con lo ya establecido no es más que la consecuencia del gesto primero de afirmación. Iconoclasta o sustractivo, el arte del siglo XX se centra más en el acto que en la obra.⁶² Sin embargo, al no dejar de haber obra —lo que apuntaría hacia una tendencia a privilegiar las manifestaciones sustractivas en función de lo nuevo—, comienzo y fin se unen, "terminan por coincidir en la intensidad de un acto único".⁶³ Como lección, le toca a la escritura apropiarse de y extraer esa "pizca de real" perceptible en la fuga de las formas.⁶⁴ El infinito aprehendido, o la idea de la cosa, se manifiesta en cuanto transita por la forma: "La forma finita puede equivaler a una apertura infinita si es un acontecimiento".⁶⁵

Es la era de los Manifiestos (más que de las utopías). Al rechazar el consenso, el arte, al menos de manera alegórica, establece una comunidad (las vanguardias) entre arte y política.⁶⁶ Una lectura plana de esta tradición de ruptura es la apuesta por el futuro como idealización, descalificando de

51 *Ibidem*, p. 57.

52 *Ibidem*, p. 56.

53 *Ibidem*, p. 71.

54 *Ibidem*, p. 72.

55 Alain Badiou, *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

56 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 73.

57 *Ibidem*, p. 169.

58 *Ibidem*, p. 79.

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*, p. 168.

61 *Ibidem*, p. 172.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*, p. 173.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*, p. 195.

66 *Ibidem*, p. 170.



antemano el riesgo de la creación. No obstante, la fidelidad al acontecimiento es también, necesariamente, fidelidad al acto fulgurante que desaparece y genera el sujeto militante, en busca, sin dejarse nombrar por el presente y por lo tanto garante de un futuro indeterminado. Como en el acto incierto de declaración de los amantes: "Te amo para siempre".⁶⁷ Al no haber metalenguaje posible –otro nombre del descrédito de la representación–, hay que buscar la construcción del encuentro por medio de una "retórica proyectiva". La fragilidad del lenguaje se vuelve poderosa, una vez impulsada por el acontecimiento; su negatividad resbaladiza se determina y circula, sin agotar o cristalizar el acontecimiento.⁶⁸ El "deseo del siglo", o sea, la búsqueda de lo que se escapa, es "producir una intensidad desconocida" en la intersección "siempre improbable de una fórmula y de un instante". Aunque multiforme, o del orden de la composibilidad de mundos y tiempos, el siglo XX fue el de la acción de artistas, sabios, militantes y amantes.⁶⁹

Lo Dos

El siglo fue "portador de una concepción combatiente de la existencia". En otras palabras, se abre a la inteligibilidad con la llave del conflicto: "Cualquiera sea su escala, planetaria o privada, toda situación real es escisión, enfrentamiento, guerra".⁷⁰ Ni armonía, ni equilibrio. Ni hegemonía de lo Uno (poder unificado en la figura metafísica de dios), ni tampoco pesos y contrapesos entre poderes juzgados de modo racional por las facultades. El signo comprensivo es lo Dos, que excluye la sumisión pacífica y el equilibrio combinatorio. Antes bien, "es preciso decidir" lo indecible. La entrada subjetiva en el siglo consiste en que sus seres vivos deben decidir y juzgar, inventando así lo Dos, y no tan solo borrando lo Uno. Por consiguiente, la guerra es la visibilidad de lo Dos en choque con el equilibrio. Este número tiene la especificidad de no ser dialéctico, o, incluso, de ser una síntesis disyuntiva: el encuentro con lo real es un choque, es antagónico y no produce certezas (aparte de la fidelidad del sujeto que resulta de allí).⁷¹ Lo que se produce son dos orientaciones vecinas pero cualitativamente distintas: la destrucción y la sustracción.⁷² En otros términos, "la esencia de lo Uno está en lo Dos y la seguridad de la propia unidad sólo se obtiene en la prueba de la división".⁷³

De esto se deduce que la ley de lo Dos que engloba otra tendencia tiene también un tercer significado: no solamente el antagonismo entre dos subjetividades que se organizaron mortalmente en la Guerra Fría y en el fin de siglo, sino también el conflicto sobre la naturaleza del conflicto, es decir, la cuestión entre destrucción y sustracción. Incluso, diríamos que el número debe aumentar exponencialmente, a pesar del propio Badiou. Ya que para los comunistas el conflicto es de clase, y para los fascistas, de las naciones y las razas. Ahora bien, él dice que "aquí, lo Dos se divide en dos. Hay un entrelazamiento de una tesis antagónica y de tesis antagónicas sobre el antagonismo".⁷⁴ Para cada Dos en situación, entonces, habrá la posibilidad de lo Tres como sustracción.

La pasión de lo real quiere extraer lo real de la realidad, de aquello mismo que lo envuelve y lo oculta. En verdad, "de allí el gusto violento por la superficie y la transparencia",⁷⁵ así como el rechazo de la profundidad. El período pos-hegeliano está marcado por la crítica de la metafísica. En Nietzsche, los martillazos destruyen el más allá. El mundo debe ser tal como aparece. Ya sabemos que el pensamiento es una creación que no se separa de lo sensible; lo que lo anima no es lo ideal, sino lo real. Por lo tanto, lo real debe ser aprehendido en su pura apariencia. Para eso es preciso destruir, acabar con todo espesor, "toda pretensión sustancial". Tarea interminable, ya que "la realidad pone obstáculos al descubrimiento de lo real como superficie pura".⁷⁶ Destruir el semblante redundante en destruir lo real mismo. Al finalizar la purga, lo real desprovisto de realidad es la nada –como lo observa Hegel criticando la Revolución Francesa en la **Fenomenología del Espíritu**.⁷⁷ Badiou llama a esta vía "nihilismo terrorista", marcado por su carácter activo: sería creativo (o así lo sería en su autoimagen), ya que está animado por lo real. En el pasaje del siglo XX al XXI, donde se sitúa el libro, Badiou toma nota de un nihilismo pasivo, mediante la neutralización de la destrucción y la adhesión a lo existente, una vía de limitación –la misma postura que culpabiliza a la filosofía de los desastres pasados.⁷⁸ Con los pies ya en la tercera década del siglo XXI, se puede decir que la hegemonía capitalista oscila entre el control violento y la adhesión pasiva. No obstante, romper, dejarse llevar, hace acontecimiento. El camino alternativo, el sustractivo, "intenta mantener la pasión de lo real sin ceder a los encantos paroxísticos del terror": el contacto con lo real no es la destrucción sino la exhibición de la diferencia mínima, no contada, en el estado de situación. Purificar, término que todavía se utiliza, en este sentido es sustraer.⁷⁹

67 *Ibidem*, p. 175.

68 *Ibidem*, p. 176.

69 *Ibidem*, p. 185.

70 *Ibidem*, p. 57.

71 *Ibidem*, pp. 57-58.

72 *Ibidem*, p. 78.

73 *Ibidem*, p. 189.

74 *Ibidem*, p. 84.

75 *Ibidem*, p. 90.

76 *Ibidem*.

77 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Fenomenología del Espíritu**, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966.

78 Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., pp. 90-91.

79 *Ibidem*.

Conclusiones inconclusas

El siglo osciló entre el formalismo y la univocidad, entre la producción de formas y la tentativa de igualarse a lo real. Lo real, resistente como la piedra delante del escultor, solo surge como forma *a posteriori*. Solo hay obra al medirse con ella, reflexiona Badiou –distanciándose aquí de Deleuze.⁸⁰ El siglo XX repite la historia de la filosofía al oponer a Platón y Aristóteles, es decir, el formalismo a la hermenéutica, atravesada por la moral y las suturas. En una palabra, es la lucha entre el acontecimiento y el estado de las cosas.⁸¹

La síntesis badiouiana para la filosofía es una extraña mezcla entre dos adversarios conceptuales –por así decirlo, ya que a pesar de todo coincidieron en la acción militante–: entre Sartre y Foucault, humanismo y anti-humanismo radicales. Estas serían dos de las respuestas (una vez más, la cuestión de lo Dos) al problema de que el hombre ya no sea más, en filosofía, predicado por Dios: desarrollo antropológico en la historia y nuevo comienzo, respectivamente. Ambos, sin embargo, comparten la idea de la apertura y el no esencialismo, frente a una humanidad que no se atreve y se caracteriza por la victimización y la reiteración del presente.⁸² Ahora bien, si “la humanidad es equívoca, la superhumanidad es unívoca”,⁸³ lo real toma revancha y, una vez más, evade la simbolización, escapando tanto de la univocidad como identificación entre pensamiento y realidad, como de un infinito separado de lo finito. Lo finito es productor de una apertura infinita.

Lo que salta a la vista es que Badiou conforma el siglo XX –y no solamente, sino también el siglo XIX, el XXI y en definitiva toda la historia de la filosofía– a sus filosofemas, a su modo de pensar, que nada tiene que ver con el régimen de la opinión. Como todo gran filósofo, Badiou pretende inaugurar algo. Podría decirse que el siglo XX es un escenario para la batalla eterna entre filosofía y *doxa* (o ideología), o, incluso, entre los repartos de lo Uno, lo Dos y lo Múltiple, entre el platonismo de la purificación de la empiria y el aristotelismo de la interpretación exterior. La sed de verdad, o mejor dicho, de realización, fue un momento de sutura entre la filosofía y sus condiciones, cegando al sujeto a otros mundos concomitantes y no permitiendo la duración de los acontecimientos. Sin otra solución que la fidelidad al acontecimiento, solo podemos estar disponibles a la apertura. El inmenso y variado repertorio del siglo XX –ya sea en política, ya sea en el arte y en las conjunciones singulares entre partes de ruptura y reivindicaciones subjetivas– no ha quedado metafísicamente borrado para la manifestación de la verdad. Se es fiel a estas manifestaciones, y no a otras.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 165 y 203.

⁸¹ *Ibidem*, p. 206.

⁸² *Ibidem*, p. 207 y ss. (cuyos desarrollos no continuaremos en este trabajo).

⁸³ *Ibidem*, p. 202.

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain, **De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado**, Madrid, Amorrortu, 2006 [1991].
- Badiou, A., **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- , **La aventura de la filosofía francesa**, Santiago de Chile, Lom, 2014 [2012].
- , **Manifiesto por la filosofía**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- , **Pequeño manual de inestética**, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Deleuze, Gilles, **Crítica y clínica**, Barcelona, Anagrama, 1996.
- , **Lógica del sentido**, Barcelona, Paidós, 1989.
- Foucault, Michel, “Theatrum philosophicum”, en Michel Foucault y Gilles Deleuze, **Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia**, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 7-47.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Fenomenología del Espíritu**, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hobsbawm, Eric, **Historia del siglo XX**, Buenos Aires, Crítica, 1998.
- Koselleck, Reinhart, **Futuro pasado**, Barcelona, Paidós, 1993.
- Lévy, Bernard-Henri, **El siglo de Sartre**, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- Löwith, Karl, **De Hegel a Nietzsche**, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Mallarmé, Stéphane, **Poesía**, Barcelona, Plaza & Janés, 1982.
- Marx, Karl, **Tesis sobre Feuerbach**, Caracas, El perro y la rana, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, **El libro del filósofo**, Madrid, Taurus, 2000.
- Spinoza, Baruch, **Tratado político**, Madrid, Alianza, 1986.
- Taminiaux, Jacques, **La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand**, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.
- Žižek, Slavoj, **Hegel y el cerebro conectado**, Barcelona, Paidós, 2023.



Resumen:

El presente trabajo, al enumerar el planteamiento conceptual badiouiano para la comprensión filosófica del siglo XX, pretende destacar la concepción de la filosofía del autor, basada en el vínculo sistemático e indisociable entre acontecimiento, sujeto, verdad y ontología neutra. En este sentido, dicho período se caracteriza por una "pasión por lo real", cuya disputa, necesariamente de orden teórico-práctico, pasa por el signo del Dos, es decir, de la oposición, dando sin embargo la oportunidad para la manifestación del pensamiento sustractivo, del orden del acontecimiento.

Palabras clave: Alain Badiou; siglo XX; filosofía francesa contemporánea.

The Century and Eternity: Badiouian Praise of Philosophy in Contingency

Abstract:

This paper, by listing Badiou's conceptual framework for a philosophical understanding of the Twentieth Century, aims to highlight the author's conception of philosophy, based on the systematic and inseparable link between event, subject, truth, and neutral ontology. In this sense, the period in question is characterized by a "passion for the real," whose dispute, necessarily of a theoretical-practical nature, passes through the sign of Two, that is, of opposition, yet providing an opportunity for the manifestation of subtractive thought, of the order of the event.

Keywords: Alain Badiou; Twentieth Century; contemporary French philosophy.

[Recibido: 30/03/2025.

Aceptado: 25/06/2025].



BARCELONA, 5. — "El Día Gráfico" publica la siguiente información: "Desde el día 13 de febrero de 1937 hasta el día 4 de junio de 1938, Barcelona ha sufrido cincuenta bombardeos. Son 15.000 las víctimas que han hecho esos ataques aéreos y 1220 casas, los edificios destruidos."

—¿Quiénes son, madre?
—Son los "nacionalistas"... que salvan a la patria.

EL DIARIO, 6/6/38.



El último lector:

sobre el método para pensar el siglo

Analía Melamed*

Las clases compiladas en **El Siglo** pertenecen a un seminario dictado entre 1998 y 2001 en el que Badiou propone pensar los enigmas y paradojas del siglo XX. Esta perspectiva crepuscular enfoca los brillantes comienzos, la pretensión de crear al hombre nuevo y las rupturas revolucionarias en todos los campos que, de 1890 a 1914, comprenden, entre otros, a Einstein y Freud, a Schoenberg, Joyce y Proust, al joven Wittgenstein, a los primeros maestros del cine. Bajo la pregunta "¿qué es un siglo?", Badiou renuncia a juzgar, también a interpretar los hechos en función de alguna unidad histórica que imponga criterios de orden tales como "la epopeya comunista", "el mal radical", o "la democracia triunfante". En cambio, el dar cuenta de la particular voluntad de dominar la historia que se desplegó a lo largo del siglo requiere, según el autor, verlo desde el interior de su propio devenir. Por tanto, sin perder de vista ciertas unidades históricas como las mencionadas, para convertir el siglo en objeto de reflexión filosófica hay que mirarlo, dice Badiou, con sus ojos, retomar qué pensaron los hombres (se trata de hombres en todos los casos) de este siglo que no fuera el mero desarrollo de un pensamiento anterior, qué se pensó que antes era impensado y hasta impensable.¹ Se trata entonces de tomar la producción del siglo, fundamentalmente artística, poética, como huellas donde se identifiquen las formas de subjetividad que se relacionan con el siglo mismo. El arte del siglo XX "infinito en su acto", no se dirige "a la satisfacción de los animales humanos en su vida corriente estacionaria", sino que "da testimonio de lo que hay de inhumano en lo humano", apunta al "estado de excepción", está destinado a "obligar a la humanidad a cometer algún exceso sobre sí misma".²

Un acontecimiento, como estado de excepción, como interrupción en el saber, como vacío de sentido, pone a la lengua en punto muerto, ya que no tiene palabras para nombrarlo. Se requiere así de un sujeto que lo asuma y lo nomine. La nominación de lo innombrable es siempre poética. La cuestión, entonces, no pasa por juzgar el siglo como un

dato objetivo sino por preguntarse cómo ha sido subjetivado. "Nuestros documentos privilegiados, dice Badiou, serán los textos o cuadros o secuencias que apelan al sentido del siglo para sus propios actores o que hacen del término 'siglo' —cuando este está en curso o incluso o incluso apenas iniciado— una de sus palabras clave".³ Propone recoger en su narrativa una problemática del siglo que desde su perspectiva nunca es individual, sino que debe comprenderse de manera orgánica. El texto se ubica en el denso entramado entre experiencia y escritura, en las paradojas y tensiones del pensamiento que se dirige sobre la literatura y el arte.

En esta consideración situada de diversos textos en los que intenta detectar las distintas formas de subjetivación, pone en juego una perspectiva sin duda historicista de poemas y otros textos literarios, pero que también supone una concepción propia de los vínculos entre filosofía y arte.

La lectura como relación inestética entre el arte y la filosofía

En el ensayo titulado "Arte y filosofía" incluido en **Pequeño tratado de inestética**, Badiou explica la relación convencional entre arte filosofía bajo diversos esquemas que, provenientes de épocas y fuentes diversos, han saturado el siglo veinte. El esquema didáctico, que considera al arte como un instrumento educativo, y según el cual la verdad del arte es exterior al arte mismo, de modo que su esencia no está en la obra sino en sus efectos públicos. Por completo opuesto a la visión didáctica, el esquema romántico ve en el arte la encarnación y única posibilidad de emergencia de la verdad. El esquema clásico, por su parte, considera al arte como ajeno a la cuestión de la verdad, ya que no tiene una función cognitiva sino terapéutica; aquí, mediante la verosimilitud logra la identificación que organiza las pasiones en forma de catarsis, como un servicio público. Y concluye:

* Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.

1 Alain Badiou, **El Siglo**, Manantial, Buenos Aires, 2017, pp. 11-22.

2 *Ibidem*, p. 201.

3 *Ibidem*, p. 17.

En el didactismo, la filosofía se enlaza con el arte siguiendo la modalidad de una vigilancia educativa de su destinación extrínseca a lo verdadero. En el romanticismo el arte realiza en la finitud toda la educación subjetiva de la que es capaz la infinitud filosófica de la idea. En el clasicismo, el arte capta el deseo y educa su transferencia por medio de la proposición de una apariencia de su objeto. En este caso, se convoca a la filosofía sólo en tanto estética: ella opina sobre las reglas del "agradar".⁴

El siglo XX ha llevado a la saturación estos tres esquemas heredados: el marxismo al esquema didáctico, el psicoanálisis al clásico y la hermenéutica heideggeriana el romántico.⁵ Frente a esta situación de clausura y agotamiento debe articularse un nuevo modo de comprender el vínculo entre arte y filosofía, que establezca otra relación del arte con la verdad. Este es el enfoque inestético:

Por "inestética" entiendo una relación de la filosofía con el arte que, al postular que el arte es de por sí productor de verdades, no pretende de ninguna manera convertirlo en un objeto para la filosofía. Contra la especulación estética, la inestética describe los efectos estrictamente intrafilosóficos que produce la existencia independiente de algunas obras de arte.⁶

El poema y el arte en general conforman procedimientos genéricos de producción de verdad. En sus sucesivas reformulaciones, Badiou llegó a postular al poema como el procedimiento de verdad por excelencia, porque, como ya mencionamos, sostiene que toda nominación de un acontecimiento es siempre poética. Puesto que el arte es irreducible a la filosofía, esta debe enfocarse en los efectos que el arte produce en ella, en lugar de intentar convertirlo en un objeto de estudio filosófico. Se trata entonces de una relación inestética en la que la filosofía no puede revelar la verdad del arte, sino más bien reflexionar sobre cómo el arte afecta a la propia filosofía. La filosofía en este caso no produciría verdades, sino que se enfocaría en mostrar los procedimientos de verdad producidos en otros campos. Badiou destaca la importancia de la autonomía del arte y la necesidad de que la filosofía se repliegue y reflexione sobre su propia relación con el arte.

Conforme a este método y a esta concepción de la filosofía el autor evita constituirse en testigo que ha vivido y que cuenta lo vivido. Se inclina por la búsqueda de los procedimientos poéticos de verdad sobre la historia, por el encuentro de modos de subjetivación plasmados en textos literarios, (o

pictóricos, o cinematográficos). En otros términos, mirar el siglo con sus propios ojos requiere una operación de desplazamiento hacia la lectura como un tipo de construcción de sentido que parece exceder la experiencia del sujeto real, individual. Esto nos ubica entonces ante la figura, compleja y múltiple, del filósofo lector.

Y así como Badiou pregunta qué es un siglo, deberíamos preguntar qué es un lector, ya que el lector es también una figura histórica e intraliteraria. Marcel Proust consideró que lo propio del lector es su ser impresionado por la literatura. La obra literaria conforma una suerte de instrumento óptico, un cristal, a través del cual todo lector es lector de sí mismo.⁷ Eso supone en el lector una disposición a ser afectado, pero no solo por el lente de la literatura, también por el entorno en el que se produce el acto de lectura. Los aromas y sonidos que involuntariamente el cuerpo registra mientras se lee, y que quedan asociados al mundo de las páginas leídas, conforman una memoria única de lo vivido, memoria no meramente psicológica, ni mental, ni individual. Esa conjunción en la lectura de lo mental y lo corporal, de lo privado y lo público, del individuo y el mundo se manifiesta de modo nítido en las lecturas infantiles.⁸

Por su parte, Ricardo Piglia inicia **El último lector** (título y obra que inspiraron gran parte de este trabajo) con el capítulo "¿Qué es un lector?", donde sostiene que "en definitiva, la pregunta 'qué es un lector' es también la pregunta del otro. La pregunta -a veces irónica, a veces agresiva, a veces piadosa, pero siempre política- del que mira leer al que lee".⁹ La figura del lector moderno, el Quijote, afirma Piglia, nace enlazada a la primera novela moderna en la que la lectura aparece como una forma de la locura. El arco que liga lectura y locura se extiende al menos hasta el modelo de lector proustiano donde también la lectura se liga a la obsesión y la enfermedad. En el medio está la feminización de la lectora con Madame Bovary o Ana Karenina, quienes en las novelas leen modelos de vida y de experiencia posibles.

Lecturas y escrituras de *El Siglo*

Entonces nos preguntamos ¿qué lee Badiou y cómo lo lee? ¿En qué tipo de lector lo convierte eso que lee? O dicho

4 Alain Badiou, **Pequeño tratado de inestética**, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 49.

5 Como ejemplo del marxismo Badiou menciona a Bertolt Brecht. También se encuadraría en el esquema didáctico el realismo socialista. Sin embargo, otro teórico del arte como Adorno difícilmente pueda ubicarse en este esquema.

6 Alain Badiou, **Pequeño tratado...**, op. cit., p. 43.

7 Marcel Proust, **En busca del tiempo perdido. Vol. 7. El tiempo recobrado**, Madrid, Alianza, 1993, p. 404 y ss.

8 En sentido estricto, en Proust hay varios modelos de lector, pero se mantiene la afectación sufrida por la lectura que en definitiva, en todos ellos, parecen conducir a su disolución como lector. Cfr. Analia Melamed, "Exaltación y muerte del lector en la **Recherche**", ponencia leída en el IX Congreso Internacional *Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, Ensenada, Centro de Teoría y Crítica Literaria, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP, 2015.

9 Ricardo Piglia, **El último lector**, Buenos Aires, Anagrama, 2005, p. 31.



en sus términos ¿qué tipo de subjetivación se plasma en **El Siglo**?

Con el propósito de encontrar fuentes que tematicen el siglo selecciona principalmente, aunque no exclusivamente, textos de poetas de las primeras décadas del siglo. Las poesías no se abordan como unidades aisladas, sino en una trama con otros poemas y con textos, como variaciones en una suerte de diálogo o contrapunto. Los textos citados siempre van precedidos de una breve contextualización biográfica e histórica. A continuación, recojo algunos aspectos de lo que desarrolla el autor en torno a estos textos-documentos.

La poesía, sostiene el autor, tiene la tarea de nombrar el siglo, en un ciclo que se abre con los poetas Osip Mandelstam y Fernando Pessoa, que pasa por Bertolt Brecht y que cierra con Paul Celan. Desde su perspectiva, luego de Celan el siglo pensado como meditación sobre sí mismo está poéticamente terminado. Los primeros capítulos "La bestia" y "Lo irreconciliado" están dedicados al poeta ruso Mandelstam, pero además las referencias a su poesía aparecen de modo continuo e intermitente y vertebran a mi juicio gran parte del libro. Llama a este poeta un hombre de la guerra y de la revolución, artista insurrecto contra el despotismo estalinista que no contempla la posibilidad de que su destino esté en otra parte que en la Unión Soviética. Mandelstam, dice Badiou, es un hombre imprudente, de ingenua confianza que muestra sus poemas en los que se burla de Stalin a una docena de personas por lo cual será víctima de las grandes purgas de 1937 y morirá en Asia Oriental de camino a los campos de concentración.

El poema que Badiou recoge se llama "El siglo" que, escrito en 1923, revela una profunda conciencia histórica, una meditación sobre el siglo, desde sus propios albores. Mandelstam Mandelstam toma la figura de la bestia para dar una imagen orgánica y no mecánica del siglo; la metáfora de la bestia apunta también a sugerir que el pensamiento poético del tiempo puede a su vez verse con sus propios ojos. La bestia, el siglo, es el animal humano, limitado, trascendido por la vida y por la necesidad histórica, pero que aun así proyecta el hombre nuevo. La idea de obligar a la historia, de forzarla, hace del siglo XX un siglo paradójico de historicismo voluntarista. El problema del poema para Badiou es también el problema del siglo: consiste en el lazo entre el vitalismo y el voluntarismo; entre la evidencia del poderío del tiempo y el heroísmo de intentar dominarlo. Lo que está en juego es la relación entre vida y voluntad o lo que se denomina el heroísmo político histórico. El obligar a la historia, la imposición de un heroísmo de la discontinuidad por sobre la continuidad vital, se resuelve políticamente en la necesidad del terror, de modo que la cuestión subyacente es la relación entre vida y terror. El poema de Mandelstam está recorrido por esa indecidibilidad entre una y otra. El dilema de cómo compatibilizar las atrocidades del comienzo con la promesa de un hombre nuevo: se trata aquí de una

subjetividad paradójica en un siglo que se describe a sí mismo como fin, agotamiento, decadencia, pero también como comienzo absoluto. Se plantea una relación entre dos intenciones que no es una relación dialéctica sino un entrelazamiento. El siglo ha sido animado por una relación no dialéctica entre necesidad y voluntad, en ese sentido, está íntegramente marcado por una violencia singular que no es solo una violencia objetiva sino su reivindicación subjetiva. Esta es una pasión por lo real que considera Badiou que es preciso convertir en clave de toda la comprensión del siglo. La pasión del siglo es lo real, pero lo real es el antagonismo. "La 'bestia' de este siglo, mencionada por Mandelstam, no es otra que la omnipresencia de la escisión. Y por eso la pasión del siglo, ya se trate de los imperios, las revoluciones, las artes, la ciencia, la vida privada, no es otra, como dijimos, que la guerra. La pasión por lo real hace que haya sido el siglo de la guerra. "¿Qué es el siglo?", pregunta el siglo. Y responde: "es la lucha final".¹⁰

Bajo este paradigma de la guerra, en el capítulo "Un mundo nuevo, sí, pero ¿cuándo?" encuentra en el texto de Brecht de 1932 "El proletario no nació con chaleco blanco" que el siglo piensa, una vez más, el nudo de la destrucción y el comienzo. Brecht se plantea cuándo llegará por fin lo nuevo, si ya está lo nuevo en acción o estamos atrapados en el espejismo de lo que solo es una forma antigua de lo nuevo. Lo nuevo, afirma, sólo puede llegar como tomado de la ruina. Porque el adversario no es verdaderamente una fuerza, sino una abyección neutra. Y uno de los síntomas de la descomposición, aspecto importante para el artista, es la ruina de la lengua. La capacidad de nombrar de las palabras está afectada; la relación entre ellas y las cosas se ha relajado. Un punto central de toda opresión en sus momentos finales es ese derrumbe de la lengua. Es el desprecio por cualquier nominación inventiva y rigurosa, es el reino de la lengua fácil y corrompida, la del periodismo.

Badiou encuentra también una pasión por lo real en la forma de su depuración. Esta operación de depuración en la práctica artística se encuentra en el distanciamiento del teatro brechtiano, pero también en la pintura, por ejemplo, en el cuadro de Malévich de 1918 **Cuadrado blanco sobre fondo blanco**. En esta obra que borra todo contenido, se ve la depuración no como destrucción sino como pensamiento sustractivo. En la línea de la crisis de la representación, del fin del arte, de los complejos vínculos del arte con la realidad, la obra de Malévich, bajo la lógica de la sustracción, no toma a lo real como identidad, sino como distancia y sobre todo como escisión.

El silencio del cuadro de Malévich se profetiza en su poema escrito justo antes de la realización de su pintura **Cuadrado blanco sobre fondo blanco**:

¹⁰ Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 58.

Trata de no repetirte nunca, ni en el icono ni en el cuadro ni en la palabra,
si algo en su acto te recuerda un acto antiguo,
me dice entonces la voz del nuevo nacimiento:
borra, cállate, apaga el fuego si es fuego,
para que los faldones de tus pensamientos sean más ligeros
y no se enmohezcan,
para escuchar el hálito de un día nuevo en el desierto.
Lávate el oído, borra los días antiguos, sólo así
Serás más sensible y más blanco,
pues mancha oscura ellos yacen sobre tus hábitos
en la sabiduría, y en el soplo de la ola
se dibujará para ti lo nuevo.
Tu pensamiento encontrará los contornos, imprimirá el sello
de tu rumbo.¹¹

El principio de sustracción de todo lo leído y sabido, es a la apertura a la invención, a nuevos nacimientos y a interrumpir la repetición. El pensamiento sustractivo, dice Badiou, consiste en imaginar un contenido allí donde no hay casi nada, en el mínimo lugar de la diferencia.

En el capítulo "Crueldades" encontramos la comparación entre dos poemas: un fragmento de la **Oda marítima** de 1915, firmado por Álvaro de Campos, uno de los heterónimos del escritor portugués Fernando Pessoa, y otro de la pieza de Brecht **La medida**, de 1930. Badiou encuentra en común en estos textos —tan diferentes en cuanto a estilo, a la postura subjetiva o a la figura del compromiso— que lo real se considera como inseparable de la crueldad, de una suerte de fascinación por lo que tiene la forma del crimen más abominable. La crueldad es un tema importante del siglo XX literario y tanto en el poema de Pessoa como en el de Brecht se muestra la aceptación de la crueldad como figura de la real. Para ambos la relación con lo real nunca se da como armonía, es contradicción, rudeza, corte. Y la prueba de que un cuerpo ha sido expuesto a lo real es la herida.

El filósofo como lector afectado

Retomando una pregunta planteada al comienzo: ¿qué lee Badiou y en qué lector lo convierte lo que lee? La figura de la anábasis tratada en uno de los capítulos es ilustrativa en este punto. "Anábasis" es el título de un relato de Jenofonte que cuenta la historia de un ejército de mercenarios griegos, cuyo patrón muere en una de las batallas y, como consecuencia, los mercenarios se ven solos en el corazón de un país desconocido, sin apoyo local ni destino. Anábasis designa la retirada, la vuelta al hogar. Es un movimiento de gente extraviada, fuera de lugar y fuera de la ley. Esta figura de la

anábasis es también el significante central de dos poesías con el mismo título "Anabase" escritas una en 1920 por Saint John Perse y otra en 1960 por Paul Celan y que Badiou recoge en el capítulo que tiene el mismo título de los poemas.¹² Perse con una poética en el colmo de la ornamentación y de la retórica, Celan, en la negación de toda elocuencia, una negación que hace patente la incertidumbre sobre la propia lengua como recurso. La distancia que va de uno a otro radica, dice Badiou, en que "el siglo chocó con una negrura real tan grande que debió modificar la dirección del movimiento al mismo tiempo que las palabras para decirlo".¹³ Las palabras clave de la poesía de Perse son "violencia", "ausencia" y "errancia". Paul Celan, por su parte, luego del nazismo y de la guerra, hace una nominación no sólo de la Anábasis sino del siglo: estamos lejos de nosotros mismos y en un camino inexplorado, "lejos en lo no navegado". Y es justamente allí, en el punto de lo desconocido y lo extraviado, donde es necesario emprender "la ascensión y la vuelta" y donde se juega la posibilidad de que algún día podamos volvernos "hacia el futuro claro".¹⁴

Bajo esta figura de la anábasis el libro de Badiou encarna una forma del lector del fin de siglo. Un lector crepuscular que advierte, en una situación de extravío y ante la amenaza de la destrucción, que todas las categorías que lo escindieron desaparecen bajo el automatismo de la técnica: el proyecto de ruptura y fundación del hombre nuevo, que tenía la misma tonalidad subjetiva de las rupturas científicas, artísticas y sexuales de principios de siglo. "Vivimos el triunfo de la apropiación económica de la técnica en la máxima dimensión de lo ciego y objetivo, por sobre lo voluntario y subjetivo de la política".¹⁵ Ya nadie se preocupa por crear al hombre nuevo y se exige por el contrario conservar el antiguo, justamente cuando por las manipulaciones genéticas, los hombres y la naturaleza están en plena metamorfosis. Pero la genética es una técnica, la transformación humana no sucederá por un proyecto político sino por el automatismo de las cosas. La lucha final está perdida.

El filósofo lector de **El Siglo** encarna al lector náufrago, que lee como un sobreviviente del océano de la historia. En ese sentido se configura bajo el modelo que Robinson Crusoe representa para Piglia. En efecto, encontramos en Robinson el acto de leer como resultado de una catástrofe, de una pérdida de realidad; es el lector que se salva del horror por la lectura. Lo que le permite a Robinson escapar de la locura y reconstruir el sentido de lo que está viviendo son los ejemplares de la biblia, que rescata de entre los restos del naufragio. Badiou lee los textos del siglo XX no con la nostalgia de lo perdido sino como quien descubre los indicios, las profecías y la pasión por el desastre.

¹¹ *Ibidem*, pp. 80-81.

¹² *Ibidem*, pp. 109-128.

¹³ *Ibidem*, p. 120.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

La figura del lector es aquí una figura en declinación, pero es también una imagen de resistencia. Es un lector en la catástrofe, un último lector, quien resiste a la reducción de lo humano a mero dato biológico, a convertirse en una especie administrada por la técnica, la economía y la biopolítica. Resiste a un humanismo sin programa, a la humanidad como un animal lastimoso. Un último lector que se anuncia en la figura de Ossip Mandelstam, cuya poesía vertebró **El Siglo** y representa claves para comprender el siglo. Como narra el propio Piglia:

...los que han visto por última vez a Ossip Mandelstam, el poeta ruso que muere en un campo de concentración en la época de Stalin, lo recuerdan frente a una fogata, en Siberia, en medio de la desolación, rodeado de un grupo de prisioneros a los que les habla de Virgilio. Recuerda su lectura de Virgilio, y esa es la última imagen del poeta. Persiste ahí la idea de que hay algo que debe ser preservado, algo que la lectura ha acumulado como experiencia social. No se trataría de la exhibición de la cultura, sino, a la inversa, de la cultura como resto, como ruina, como ejemplo extremo de la desposesión.¹⁶

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain, **Pequeño tratado de inestética**, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- , **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2017.
- , "Arte, matemática y filosofía", en Yoel, Gerardo (ed.), **Pensar el cine 2. Cuerpo(s), temporalidad y nuevas tecnologías**, Buenos Aires, Manantial, 2004.
- Melamed, Analía, "Exaltación y muerte del lector en la Recherche" en **IX Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria**, 3 al 5 de junio de 2015, Ensenada, Argentina, disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8680/ev.8680.pdf
- Piglia, Ricardo, **El último lector**, Buenos Aires, Anagrama, 2005.
- Proust, Marcel, **En busca del tiempo perdido. Vol. 7. El tiempo recobrado**, Madrid, Alianza, 1993.

Resumen:

Bajo la pregunta "¿qué es un siglo?" Badiou intenta mirar el siglo XX con los ojos de quienes lo vivieron, pretende verlo desde el interior de su propio devenir. El autor evita constituirse en testigo que ha vivido y que cuenta lo vivido. Se inclina por la búsqueda de los procedimientos poéticos de verdad sobre la historia, por el encuentro de modos de subjetivación plasmados en textos literarios (o pictóricos, o cinematográficos). En otros términos, mirar el siglo con sus propios ojos requiere una operación de desplazamiento hacia la lectura como un tipo de construcción de sentido que parece exceder la experiencia del sujeto individual. Todo esto nos ubica ante la figura, compleja y múltiple, del filósofo lector. En este trabajo preguntamos, entonces: ¿qué lee Badiou y cómo lo lee? ¿En qué tipo de lector lo convierte eso que lee? O dicho en sus términos: ¿qué tipo de subjetivación se plasma en **El siglo**?

Palabras clave: Alain Badiou; producción de verdad; subjetivación; siglo XX.

The Last Reader: On the Method for Thinking about the Century

Abstract:

Under the question "What is a century?" Badiou seeks to view the Twentieth Century through the eyes of those who lived it, to see it from within the unfolding of its own becoming. The author deliberately avoids the witness position who tells from lived experience. He rather searches for poetic procedures of truth within History, for the discovery of forms of subjectivation inscribed in literary (as well as pictorial or cinematic) texts. Watching the century with its own eyes entails in other words a displacement toward reading as a way of meaning production that appears to exceed the experience of the individual subject. All this confronts us with the complex and multifaceted figure of the philosopher as reader. In this study, we thus ask: What does Badiou read, and how does he read it? What kind of reader is constituted by what he reads? Or, in his own terms, what kind of subjectivation is inscribed in **The Century**?

Keywords: Alain Badiou; production of truth; subjectivation; Twentieth Century.

[Recibido: 30/03/2025.

Aceptado: 25/06/2025.]

16 Ricardo Piglia, **El último lector**, Buenos Aires, Anagrama, 2005, pp. 105-106.



Albert Einstein, **La lucha contra la guerra**, Buenos Aires, Nervio, 1933.



El siglo que comenta:

un comentario sobre **El Siglo***

Tatiana Staroselsky**

Introducción

En 2005 y a sus 68 años, Alan Badiou publica su comentario sobre el siglo, pero no se refiere allí al siglo que comienza, sino al anterior. Este hecho, que parece anclarlo en el siglo XX y que podríamos intentar explicar como un producto de que, aun habiendo atravesado la frontera del nuevo milenio, es un intelectual del siglo XX, lo posiciona, sin embargo, como un pensador del siglo XXI. Y es que, si el siglo XIX se dedicó a anunciar ideas y prometer derroteros y el siglo XX fue esencialmente el siglo de la acción, el siglo en curso parece tener como rasgo distintivo limitarse a comentar lo ya pensado y lo ya hecho.

El siglo XXI emerge, en **El Siglo**, sólo en tercer lugar. El siglo XX, como protagonista, se piensa fundamentalmente en relación con el XIX, incluso en comparación con él, en tanto se trata de dos siglos completos que pueden analizarse ya con alguna distancia y que presentan rasgos que, al menos desde esa distancia, permiten establecer continuidades y rupturas. El siglo en curso aparece de otra manera en los textos que conforman el libro: en afirmaciones menos sistematizadas, en preguntas, en párrafos no tan contundentes y en hipótesis que se esbozan pero no se profundizan. Así, nuestro siglo es la contracara, no tanto del siglo XX, y menos aún del siglo XIX, sino más bien de la forma en que el par se alza, a su manera, decidido. Dos señores siglos se enfrentan entre sí, cada cual con sus luces y sus sombras y, a su lado, un siglo indeciso, sin terminar, borroso y confuso, los mira como si fueran de otra especie, como si el tiempo que los llena fuera más denso que el que crece en su propio interior.

En este marco, nuestra tarea en estas páginas no será otra que la de comentar el comentario de Badiou, haciendo hincapié en las pistas que ofrece para comenzar a pensar, no aquel siglo protagonista, que fue a la vez el siglo soviético, el siglo totalitario y el siglo liberal y es, así, pasible de ser definido de múltiples maneras, sino el nuestro, el que todavía no estamos siendo capaces de definir siquiera de una.

Para ello recogeremos, en primer lugar, algunos de los modos en que Badiou caracteriza al siglo XXI como un siglo reactivo tanto a la proyección como a la acción y, en ese sentido, defenderemos la hipótesis de que emerge en **El Siglo** como un siglo que comenta. A partir de allí, y para precisar este rasgo, nos centraremos, en segundo lugar, en el comentario como género literario, atendiendo fundamentalmente a la potencialidad filosófica que encierra.

Un siglo que proyecta, un siglo que hace y un siglo que comenta

Según la metodología que se impone Badiou, **El Siglo** se ocupa, no tanto de los acontecimientos que tuvieron lugar en el siglo XX, sino más bien de la forma en que esos acontecimientos fueron pensados e inscriptos en el lenguaje. Para la filosofía, dice el autor, "la cuestión no es qué pasó en el siglo, sino qué se pensó".¹ A partir de allí buscará, más cerca del psicoanálisis que de la historiografía, no datos objetivos, testimonios ni documentos, sino "algunas huellas que indiquen cómo se pensó el siglo a sí mismo".² O, como también elige decirlo, "cómo ha sido subjetivado".³

El siglo XIX y el siglo XX se diferencian fundamentalmente — es la tesis del autor — en la relación que trazan con la acción. En sus palabras: "El siglo XIX anunció, soñó, prometió; el

* Este texto tiene su origen en una invitación que me hizo Pedro Diego Karczmarczyk a participar, como comentarista, en una mesa sobre **El Siglo** en las III Jornadas de Filosofía Contemporánea de la FaHCE, en octubre de 2024. Debe, entonces, su existencia a los debates que tuvieron lugar en esa mesa (en la que expusieron el mismo Pedro, Analía Melamed y Adrián Celentano, y que comenté junto con Germán Prósperi).

** CleFi/IdIHCS/ FaHCE/ UNLP- CONICET. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9380-4088> Correo electrónico: staroselskytatiana@gmail.com

1 Alain Badiou, **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 14.

2 *Ibidem*, p. 15.

3 *Ibidem*, p. 17.

siglo XX, por su parte, declaró que él hacía, aquí y ahora".⁴ El carácter programático del siglo XIX se espeja, entonces, en la compulsión por la acción que el autor propone llamar *pasión por lo real*, por aquello "que es practicable de inmediato, aquí y ahora"⁵ y en la que encuentra una clave para leer el siglo XX, con sus logros y sus catástrofes, con sus avances, sus giros y sus arrepentimientos. El siglo es —por esta pasión— feroz, y sus lemas pueden resumirse como sigue: "¡Basta de soñar y cantar el Ideal! ¡A la acción! ¡Hacia lo real! ¡El fin justifica los medios!"⁶

Esta ferocidad, con la crueldad que la acompaña, tiene detrás una convicción ausente en nuestro presente, a saber, que los problemas nuevos y viejos tienen solución y que resulta imprescindible ponerla en marcha sin perder más tiempo. Así se toman las decisiones, así se emprenden guerras, se organizan matanzas y se gestan revoluciones. Estamos en el siglo en el que en lugar de planear, se hace y, de la misma manera, estamos en el siglo en el que, en lugar de limitarse a criticar, se destruye. Así lo presenta Badiou:

En todos los casos se comprueba que la obsesión por lo definitivo se alcanza como más allá de una destrucción. El hombre nuevo es destrucción del viejo hombre. La paz perpetua se consigue por destrucción, en la guerra total, de las viejas guerras. El monumento de la ciencia consumada destruye, mediante la formalización integral, las viejas intuiciones científicas. El arte moderno dismantela el universo relativo de la representación. En la destrucción y lo definitivo hay un par fundamental.⁷

Ahora bien, estas dos actitudes, la que privilegia la promesa (y por eso planea y proyecta) y la que aspira al cumplimiento (y por eso define y destruye), parecen haber perdido fuerza, como observa Badiou, en el siglo XXI, que se inaugura con algunas carencias llamativas, de las que nos interesa destacar tres, a saber, la falta de un pensamiento del tiempo, el rechazo de la función de vanguardia en el arte y la ausencia del proyecto de un hombre nuevo.

En torno al tiempo, Badiou constata que nuestro siglo es de carácter no progresista. En nuestro días, sostiene,

ya no tenemos prácticamente ningún pensamiento del tiempo. Para casi todo el mundo pasado mañana es abstracto y antes de ayer, incomprensible. Hemos entrado en un período atemporal, instantáneo, lo cual muestra hasta qué punto, lejos de ser una experiencia individual compartida, el tiempo es una construcción e incluso, puede decirse, una construcción política.⁸

Se trata, queda claro, de una construcción política con la que no contamos y, como veremos, no es la única. El carácter abstracto del mañana y la naturaleza incomprensible del ayer a las que Badiou refiere no implican —es importante subrayarlo— que el siglo XXI trace una relación más intensa con el presente, sino que nos arroja a lo que el autor señala como *un período atemporal, instantáneo*. Explícito, Badiou sostiene: "lo que caracteriza nuestra actualidad, que poco merece ser llamada, para retomar una expresión de Mallarmé, un 'bello hoy', es la ausencia de todo presente, en el sentido del presente real".⁹

En efecto, la falta de una estructura temporal sólida no arroja un presente pleno o robusto, que se despegue del curso lineal del tiempo, sino más bien su falta. La intensidad respecto del presente es propia, para el autor, justamente del siglo XX, como una de las caras de la pasión por lo real con las que se aparta del período decimonónico en tanto siglo del anuncio y el porvenir. La dimensión temporal que adquiere prelación en el siglo XIX es, en tanto siglo que proyecta, la del futuro. El XX, por su parte, en tanto siglo que hace, se ancla en un presente denso: "es el siglo del acto, de lo efectivo, del presente absoluto".¹⁰ Nuestro autor lo explica en torno al arte: "La cuestión ontológica del arte en el siglo XX es la del presente. Y creo que este aspecto está ligado a la convicción, atestiguada con frecuencia, de que el siglo es un comienzo".¹¹

En este escenario, ¿qué dimensión temporal signa el siglo XXI? Si la cuestión del XIX es el futuro y la del XX es el presente, podemos arriesgar la hipótesis de que la nuestra es, entonces, el pasado: analizarlo, repetirlo, citarlo, criticarlo; en suma, comentarlo, en tanto "todo está ya iniciado desde siempre y es inútil imaginar que fundamos a partir de la nada".¹² Más allá de su análisis, quienes prestan atención a los derroteros de nuestra industria cultural parecen coincidir: hacemos, fundamentalmente, *remakes*, reescrituras y reinterpretaciones de obras e incluso de gestos ya conocidos, y nuestro más reciente invento, la inteligencia artificial, es incapaz de verdadera novedad.

En este contexto, la vanguardia también se constata, en el análisis de Badiou, como una construcción política con la que no contamos, porque el arte dejó de pensarse como vanguardia o, en los términos del autor, de reivindicar la *función* de vanguardia que lo había caracterizado durante el siglo XX. Badiou se refiere explícitamente al carácter de *síntoma* del hecho de que el arte del incipiente siglo haya abandonado la búsqueda de constituirse como una vanguardia, término que —observa— se volvió obsoleto e incluso peyorativo.

4 *Ibidem*, p. 52.

5 *Ibidem*, p. 83.

6 *Ibidem*, p. 193.

7 *Ibidem*, p. 56.

8 *Ibidem*, p. 127.

9 *Ibidem*, p. 177.

10 *Ibidem*, p. 83.

11 *Ibidem*, p. 172.

12 *Ibidem*, p. 177.

Una vanguardia como las que dio el siglo XX no es, para el autor, pensable como una mera escuela estética, sino más bien como una forma de intervención pública, que implica siempre un elemento de agresividad y provocación y que encarna, en este sentido, tanto la determinación como el carácter destructivo propios del *ethos* del siglo. A su vez, para las vanguardias se juega, en el arte, la invención de nuevas formas de vida y de comunidad. Aborreciendo la repetición, la vanguardia propone *romper*, no tanto para apuntar a la construcción de un futuro, sino para enfrentarse con el pasado y combatir, allí, "la esclerosis y la muerte (...) lo establecido e instituido".¹³ Con estas afirmaciones Badiou va en contra de la asociación de las vanguardias con la dimensión del futuro, que se da por la vía del género literario que les sirve muchas veces de carta de presentación, esto es, el manifiesto, en su carácter esencialmente programático. La hipótesis del autor es que el manifiesto no es más que una forma retórica que, en realidad, sirve de refugio a algo distinto de lo que nombra y anuncia y que no es otra cosa que este imperativo del acto. Un grupo de vanguardia no es el que proyecta un futuro diferente para el arte, sino el que decide un presente, que pretende salvar el instante en lugar de heredar un pasado o de imitarlo. Y lo salva porque ese presente "está bajo la amenaza constante del pasado y es frágil".¹⁴

En la misma línea, en su clásico estudio sobre las vanguardias artísticas del siglo XX, Mario de Micheli argumenta que estos movimientos se relacionaron más con un rechazo, incluso con una repulsión respecto del arte establecido y de lo que surgía de las tradiciones académicas —fundamentalmente de la figuración, pero más adelante incluso de los objetos artísticos como tales—, que con la postulación de un programa de acción o una serie de medidas a aplicar. En ese sentido, muchas de las corrientes artísticas del siglo tienen en su germen un simple gesto: "escandalizar al burgués, gustarle bromas pesadas (...) reír en los funerales y llorar en las bodas".¹⁵ Tristán Tzara lo deja claro cuando, en referencia al dadaísmo, recuerda: "Queríamos mirar el mundo con ojos nuevos y (...) queríamos reconsiderar y poner en tela de juicio la base misma de las nociones que nos habían sido impuestas por nuestros padres".¹⁶ Incluso el pasado y su crítica parecen adquirir, en la actitud rebelde, mayor importancia que la dimensión del porvenir.

En un sentido similar, Badiou da cuenta de una ausencia más: entre las construcciones políticas que ya no podemos imaginar, junto a un arte nuevo yace también la figura del hombre nuevo, que define al siglo XX. A partir de determinado momento, observa el autor, "el siglo se obsesiona con la idea de cambiar al hombre, de crear un hombre nuevo".¹⁷ El motivo del hombre

nuevo aparece, además, no solo como proyecto, sino también como constatación. Para Walter Benjamin, por ejemplo, es importante prestar atención a "la cuestión de en qué criaturas completamente nuevas, dignas sin duda alguna de estudio y de amor, han convertido nuestros telescopios, nuestros aviones y nuestros cohetes a los seres humanos anteriores".¹⁸ Como proyecto, y si bien en nuestro imaginario el ideal de un hombre nuevo es propio de la izquierda, no hay que olvidar que "la idea circula entre los fascismos y los comunismos".¹⁹ La gestación del hombre nuevo incluye, como deja claro Badiou y del mismo modo que el proyecto del arte nuevo, la destrucción de las configuraciones conocidas: "si se trata del hombre nuevo, el hombre antiguo bien puede no ser otra cosa que un material".²⁰ Se trata de un *proyecto de ruptura y fundación*, que es también, en definitiva, de lo que se trata el siglo y de lo que no parece tratarse, en absoluto, el nuestro. Nos permitimos citar una vez más a Badiou, para comentarlo:

Lo curioso es que hoy esas categorías están muertas, ya nadie se preocupa por crear políticamente un hombre nuevo y, al contrario, se exige en todas partes la conservación del hombre antiguo, y por añadidura la de todos los animales en peligro, y hasta la del viejo maíz, en el preciso momento en que hoy, gracias a las manipulaciones genéticas, las cosas están listas para cambiar realmente al hombre y modificar la especie (...). Es coherente, por lo tanto, que la condena del proyecto político prometeico (el hombre nuevo de la sociedad emancipada) coincida con la posibilidad técnica —y en última instancia financiera— de cambiar la especificidad del hombre. Pues ese cambio no corresponde a ningún proyecto. Los diarios nos informan que es posible, que podremos tener cinco extremidades o ser inmortales. Y esto sucederá justamente porque no es un proyecto. Sucederá en el automatismo de las cosas.²¹

El carácter conservador que el autor le asigna al presente siglo tiene que ver, en esencia, con ese *dejar ser* aparentemente inocente que se entrega al *automatismo de las cosas* y no se hace cargo de los proyectos que emprende, porque en alguna medida los desconoce. Es como si el siglo que comenta fuera también, dicho en sartreano, el siglo de la mala fe. Badiou entiende este hecho en relación con el reinado de la ciencia y la técnica por sobre la política, y a su vez en relación a ese otro de la discusión propiamente política que es el moralismo. Las tres ausencias a las que nos referimos (del pensamiento del tiempo, de la función de vanguardia y del hombre nuevo) son, por ello, ausencias de construcciones políticas. Otra de estas ausencias es, como resulta esperable, la de la construcción de un "nosotros" —que en el siglo XX es complementaria de la postulación de un hombre nuevo, en tanto éste sólo se realiza en diferentes formas de fraternidad— que ha

¹³ *Ibidem*, p. 171.

¹⁴ *Ibidem*, p. 171.

¹⁵ Mario de Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 62.

¹⁶ Citado en *Ibidem*, p. 132.

¹⁷ Alain Badiou, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ Walter Benjamin, "Experiencia y pobreza", en *Obras II/1*, Madrid, Abada, 2007, p. 219.

¹⁹ Alain Badiou, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

²¹ *Ibidem*, p. 21.

dado lugar, en nuestro siglo y por rechazo de los *nosotros* asfixiantes del siglo XX y sus despotismos, a individuos que no logran articular colectivamente, que no hacen sino que dejan hacer y que rechazan los elementos de la valentía y el de la voluntad, claves de la pasión por lo real que signó el siglo XX. "Para el siglo acabado" —señala Badiou— "uno es cobarde cuando se queda donde está".²² mientras que en nuestros días se glorifica la vida pacífica y asentada.

En nuestro siglo, cobarde, pequeño, la política es reemplazada por la técnica y la acción parece dejar lugar a la contemplación pasiva de lo que simplemente sucede, de los derroteros que decide el lucro. El pensamiento, por su parte, se retira y deja lugar, para Badiou, a las opiniones de los periodistas y los comentaristas, que el autor asocia a lógicas restauradoras y conservadoras.

Estamos, entonces, tras la pasión por lo real y en la época de la fascinación por lo virtual, en el siglo que comenta. Sin embargo y como demuestra **El Siglo**, hay en el comentario algunas potencias: pensando el pasado y el presente, el comentarista no necesariamente reproduce sus lógicas y puede, incluso, torcer el discurso del que se ocupa y, en los términos que toma Benjamin de Hofmannsthal, "leer lo que nunca fue escrito".²³ El comentario puede consistir en una repetición obstinada de lo viejo, pero también puede construir una aproximación crítica a algunos archivos olvidados. Puede insertarse en la lógica de la opinión de la que habla Badiou, o puede inscribirse en una tradición rica y antigua que, lejos de serle ajena a la filosofía, se trenza con su historia. Resta comentar, entonces, algo sobre esa tradición.

El comentario como género

Si bien la filosofía, como se ha dicho, nunca se decidió por un género,²⁴ y si bien los cambios y giros que realiza en este sentido resultan tanto o más bruscos que aquellos que enfocan nuevos temas o problemas, la historia de la *forma* de la reflexión filosófica cuenta con bastantes menos investigaciones que la historia de su *contenido* (esto es, la historia de los problemas, de los conceptos o de las ideas). Lo que se suele pensar como *historia de la filosofía* se centra, generalmente, en el derrotero de algunas preguntas, algunas respuestas y algunos hombres. Aun así, una parte sustancial de esa historia puede pensarse, también, como la historia del tránsito desde el poema hacia el diálogo, y de allí al tratado, a la suma, a la epístola, al ensayo, al aforismo y al artículo

científico, pero también a la confesión, al video ensayo o a la novela. Pero, ¿el tránsito de qué? Como recuerda Julián Marías, solemos pensar la relación entre la filosofía y sus géneros como si estos últimos fueran un paso accesorio para la presentación de aquello que ya tiene entidad por sí mismo. En palabras del autor:

Se suele hablar con demasiada precipitación de los géneros literarios en que se "vierte" la filosofía. (...) Esa imagen trivial es peligrosa, porque supone entre la filosofía y su género literario una relación análoga a la que existe entre el líquido y la vasija; es decir, la pre existencia previa de ambos y su independencia. La realidad es bien distinta: la filosofía se expresa —y por tanto se realiza plenamente— en un cierto género literario, y hay que insistir en que antes de esa expresión no existía sino de forma precaria y más bien sólo como intención y conato. La filosofía está, pues, intrínsecamente ligada al género literario, no en que se vierte, sino —diríamos mejor— se encarna.²⁵

El prejuicio que identifica, entonces, a la filosofía con lo que se entiende como su contenido es responsable de la desatención de los géneros de escritura, no solo en la historia de la filosofía, sino también en la actividad misma del filosofar que, usualmente, se pliega a los usos hegemónicos (en el caso de nuestro presente paradigmáticamente al *paper*) de una manera en que rara vez se pliega a las opiniones hegemónicas. Como reflexiona Rafael V. Orden Jiménez, se ha asumido que la filosofía se da en dos pasos: en primer lugar en la reflexión y, en segundo lugar, en su posterior expresión, y se ha entendido que, "de esas dos acciones, la propiamente filosófica es el ejercicio de la razón, mientras que la otra, la de expresar el desarrollo y resultado de ese ejercicio racional mediante la redacción de textos, es secundaria y accesorio".²⁶

El comentario se cuenta entre los géneros de la filosofía de dos maneras. Por un lado, en un sentido más restringido, tuvo su auge como género filosófico alrededor de la obra de Aristóteles y, en menor medida, de la de Platón, desde fines del helenismo y hasta la Antigüedad tardía. Por otro lado, en un sentido más amplio, se trata de un género que atraviesa diversas épocas en tanto abarca toda forma de dar cuenta de la propia lectura de la obra de otros autores.

Como repone Viviana Suñol, este carácter necesariamente remitente del comentario, es decir, el hecho de que verse siempre sobre otro texto que lo precede, hace difícil comprender su importancia histórica para el desarrollo de nuestra disciplina, en tanto "instrumento a través del cual se produjo filosofía"²⁷ fundamentalmente entre los siglos I

22 *Ibidem*, p. 160.

23 Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", en Manuel Reyes Mate, **Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"**, Madrid, Trotta, 2009, p. 313.

24 Así lo sostiene John Lysaker en "Writing as Praxis", en **The Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 28, n° 4, 2014, p. 522.

25 Julián Marías, "Los géneros literarios en filosofía", en **Ensayos de teoría**, Barcelona, Editorial Barna, 1954, p. 9.

26 Rafael V. Orden Jiménez, "Sobre los géneros filosóficos", en Juan José García Norro (coord.), **Convirtiéndose en filósofo. Estudiar filosofía en el siglo XXI**, Madrid, Editorial Síntesis, 2013, p. 68.

27 Viviana Suñol, "Los comentarios como género filosófico. Su génesis y evolución desde el aristotelismo hasta la hermenéutica cristiana", en



a. C. y IV d. C. Los comentarios fueron, en dicho período, no sólo un espacio para que el comentador exponga su propias ideas, sino y fundamentalmente un instrumento de selección: al determinar qué texto debe ser comentado y cuál debe ser dejado de lado se toman decisiones relevantes respecto de qué problemas, enfoques y autores han de ser convocados para pensar en cada presente. En estos comentarios, a su vez, realizados en la antigüedad por alumnos y por maestros, hay una génesis interesante de prácticas que determinan la formación en filosofía hasta nuestros días.

Así lo entiende Mónica Quijano Velasco, quien ve en el comentarista a un lector que deviene escritor y que, al hacerlo, nos permite adentrarnos en su mente y convierte, así, la actividad íntima de la lectura en un diálogo abierto en el que no solo participan el comentador y el comentado, sino también el lector del comentario, a quién está dirigido. El comentario es —sostiene la autora— “una lectura llevada hasta sus últimas consecuencias: al volverse escritura, termina por ser objeto de lectura”.²⁸ Resulta interesante detenerse brevemente en este hecho, que convierte al comentario en un texto parasitario (como lo llama Fabrice Thumerel) o de segundo grado. Podemos ver en este hecho o bien una falta de originalidad o creatividad, que empuja al autor a valerse de lo dicho por otros para insertarse en la conversación, o bien el reconocimiento de una tradición y, con ella, del hecho de que siempre tomamos prestadas las palabras, que nos anteceden, y que la originalidad sólo es posible en grados y nunca absolutamente. Entendido de este modo más amplio, el género del comentario puede incluir formas diversas de exposición, reseña o crítica de ideas ajenas —o, para no caer en el error de obviar la materialidad de la filosofía, de palabras ajenas— a partir de las cuales adquirirá más o menos vuelo —según el caso— el posicionamiento autoral. Es en este sentido que **El Siglo** puede entenderse como un comentario, en tanto procede metodológicamente recuperando la forma en que el siglo se entendió a sí mismo y arribando, desde allí, a una forma original de pensarlo y a intuiciones lúcidas para pensar el siglo actual. Al final, “la relación, el diálogo que un autor establece con otro a través de la escritura, es por lo general un diálogo interminable”,²⁹ y ese diálogo no es otra cosa que una tradición o, al menos en nuestro campo, la conformación de una disciplina.

Este último punto es el que señala Henry Johnstone cuando sostiene que la racionalidad de la empresa filosófica consiste en el uso de una determinada retórica que denomina “autoperpetuante [*self-perpetuating*]”.³⁰ Para el autor, la filosofía es, en última instancia y a diferencia de la sofística,

una forma de comentario, en tanto “los argumentos y las críticas de los filósofos deben establecer siempre las condiciones para su propia continuidad”.³¹ Esa retórica que perpetúa la discusión filosófica, reanimándola, criticando o retomando los argumentos esgrimidos anteriormente, no solo está a la base de la historia de la filosofía sino que es, para el autor, esa misma historia.

Consideraciones finales

Hemos intentado, en este trabajo, atrapar algunas de las imágenes que, como negativos de la caracterización del siglo XX y, en menor medida, del XIX, muestran algunos rasgos de nuestro siglo que, como dice Badiou, *no parece un bello hoy*. Centrándonos en la tesis del autor de que el siglo XIX se dedicó centralmente a pensar alternativas y a planearlas y el siglo XX enfocó sus energías en realizar las transformaciones que creyó necesarias para resolver los problemas que enfrentó, esbozamos la hipótesis de que el siglo XXI puede pensarse como un siglo que, temiendo planear y más aún concretar esos planes, se limita a comentar lo que en el pasado ha sido hecho o pensado. En este contexto, nos centramos en tres de las faltas que Badiou constata y que muestran la ausencia tanto de un proyecto para este siglo como de la pasión por lo real que signó al XX: la falta de un pensamiento sobre el tiempo, la de la función de vanguardia que supo encarnar el arte, y la del hombre nuevo que se suponía viniera a reemplazar lo que siempre fuimos.

En el siglo que comenta, entonces, y como somos parte, con Badiou, de su discurrir, hemos intentado sumar algunos comentarios a su propio trabajo de lectura del siglo XX. A su vez, y con la intención de esclarecer este carácter comentarista del siglo en curso, hemos indagado en el género del comentario y en su rol en la transmisión de las ideas filosóficas e incluso en su producción.

Para terminar, nos interesa pensar qué tipo de comentario hace Badiou en **El Siglo**. ¿Intenta, como hacen los filósofos para Johnstone, y como hacen los críticos para Quijano Velasco, continuar con una conversación en curso? ¿O más bien se quiere apartar de la conversación eterna y recuperar para el presente algo de esa pasión por lo real que encuentra tan fascinante en el siglo XX? Su escrito da pistas de que éste puede ser el caso. Quizá su intención esté más cerca de los comentarios del texto bíblico tal y como los entiende Orígenes, para quien “el exégeta —provisto con la gracia de Cristo— debe traspasar el cuerpo de la letra con vistas a descubrir su sentido espiritual”.³² ¿Aspira acaso Badiou, como comentarista, solamente a dialogar con los escritores

Circe de clásicos y modernos, Vol. 15, n° 2, 2011, p. 186.

28 Mónica Quijano Velasco, “El escritor como crítico: notas para una poética del comentario”, en **Poligrafías. Revista de teoría literaria y literatura comparada**, n° 1, 2012, p. 58.

29 *Ibidem*, p. 76.

30 Henry W. Johnstone, “Rationality and Rhetoric in Philosophy”, en **The Quarterly Journal of Speech**, Vol. 59, n° 4, 1973, p. 388.

31 *Ibidem*, pp. 388-389.

32 Viviana Suñol, *op. cit.*, p. 197.

del siglo, o quiere ir más allá de sus palabras para encontrar detrás de ellas el *sentido espiritual* del siglo XX, y, con él, alguna pista para el siglo XXI?

Su texto termina con un comentario sobre Dios y el hombre como construcciones con las que hoy tampoco contamos, en tanto "el Dios de los monoteísmos ha muerto hace mucho, sin duda al menos doscientos años atrás, y el hombre del humanismo no sobrevivió al siglo XX".³³ En este contexto, sin las grandes ideas del siglo XIX ni las grandes empresas del siglo XX, sin Dios y sin el hombre, el presente se perpetúa mirando hacia atrás y repitiendo mecánicamente las palabras y las formas de actuar que entiende como dadas, bajo el imperativo "Vive sin idea".³⁴ Aun así, la filosofía, que no es propia de este siglo y que es siempre en alguna medida intempestiva, no puede evitar darse a sí misma algunas tareas. Badiou propone lo siguiente: "es preciso estar absoluta y exclusivamente atento a la cuestión de si algo comienza".³⁵

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain, *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2011.
- Benjamin, Walter, "Experiencia y pobreza", en *Obras II/1*, Madrid, Abada, 2007, pp. 216-222.
- , "Sobre el concepto de historia", en Reyes Mate, Manuel (ed.), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 49-302.
- Johnstone, Henry W., "Rationality and Rhetoric in Philosophy", en *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 59, n° 4, 1973, pp. 381-388.
- Lysaker, John, "Writing as Praxis", en *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 28, n° 4, 2014, pp. 521-536.
- Marías, Julián, "Los géneros literarios en filosofía", en *Ensayos de teoría*, Barcelona, Editorial Barna, 1954, pp. 7-42.
- Micheli, Mario de, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Quijano Velasco, Mónica, "El escritor como crítico: notas para una poética del comentario", en *Poligrafías. Revista de teoría literaria y literatura comparada*, n° 1, 2012, pp. 56-76.
- Orden Jiménez, Rafael V., "Sobre los géneros filosóficos", en García Norro, Juan José (coord.), *Convirtiéndose en filósofo. Estudiar filosofía en el siglo XXI*, Madrid, Editorial Síntesis, 2013, pp. 67-88.
- Suñol, Viviana, "Los comentarios como género filosófico. Su génesis y evolución desde el aristotelismo hasta la hermenéutica cristiana", en *Circe de clásicos y modernos*, Vol. 15, n° 2, 2011, pp. 185-201.

Resumen:

En este trabajo nos ocuparemos de rastrear algunos modos en que Alain Badiou caracteriza al siglo XXI como un siglo reacio tanto a la proyección de utopías e ideales (propia del siglo XIX) como a la acción y a la pasión por lo real (propias del siglo XX) y, en ese sentido, defenderemos la hipótesis de el siglo en curso emerge en *Le Siècle* como una época que comenta lo hecho y lo pensado por las épocas precedentes. A partir de allí, y para precisar este rasgo, nos centraremos en el comentario como género literario, atendiendo tanto a su historia y al rol que ocupa en la transmisión de los textos de Aristóteles y Platón, como a la potencialidad filosófica que encierra en tanto género en el que la lectura es transformada en escritura y da lugar a la conformación de una tradición.

Palabras clave: Alain Badiou; *Le Siècle*; comentario; pasión por lo real.

The Century that Comments: A Commentary on The Century

Abstract:

In this paper, we will trace some of the ways in which Badiou characterizes the Twentieth Century as a century reluctant to both projection (characteristic of the 19th century) and action (characteristic of the 20th century) and, in this sense, we will defend the hypothesis that the current century emerges in *Le Siècle* as an era that comments on what has been done and thought by previous eras. From there, and to clarify this feature, we will focus on commentary as a literary genre, paying attention both to its history and the role it plays in the transmission of the texts of Aristotle and Plato, as well as to the philosophical potential it holds as a genre in which reading is transformed into writing and gives rise to the formation of a tradition.

Keywords: Alain Badiou, *Le Siècle*, commentary, passion for the Real.

[Recibido: 30/03/2025.

Aceptado: 25/06/2025].

33 Alain Badiou, *op. cit.*, p. 208.

34 *Ibidem*, p. 221.

35 *Ibidem*, p. 217.

La Revolución china en

El Siglo de Alain Badiou

Adrián Celentano*

Pensar las operaciones subjetivas a partir de las que se constituyó el siglo XX es el propósito de **Le Siècle**, el libro del filósofo francés Alain Badiou publicado en París en por Éditions du Seuil y meses después en Buenos Aires por Manantial. Se reúnen allí los cursos que Badiou había dictado entre 1999 y 2000, esto es, durante dos escaladas de signo político opuesto: las intervenciones "humanitarias" de Occidente en Medio Oriente y África, por un lado, y las protestas populares de América Latina contra el neoliberalismo. Abordamos en este artículo las reflexiones de Badiou referidas a la Revolución china y especialmente su análisis de las tesis de Mao Zedong sobre la guerra y la contradicción, dos problemas esenciales del siglo XX.

Badiou se propone identificar los modos en que el siglo XX se pensó a sí mismo y ese siglo terminó por construir una "singularidad pensante de la relación con la historicidad de su pensamiento". Para acceder a ello Badiou construye un heterogéneo corpus documental que incluye desde poemas del ruso Ossip Maldestam hasta relevamientos socioeconómicos de **Le Monde Diplomatique** (1954-), pasando por las obras de Brecht, Malévich y Pessoa. Al siglo XIX, el siglo del progreso y de la derrota proletaria en la Comuna de París de 1871, se le opone, según Badiou, el siglo XX, el siglo de las victorias proletarias, que comienza en 1917 con la triunfante Revolución rusa. Revolución que alineó el voluntarismo de la dominación política sobre la historia con las rupturas científicas y las vanguardias estéticas. **El Siglo** toma su título del poema homónimo de Mandelstam, quien en 1937 pagó con su vida haber criticado el despotismo estalinista.¹ Reconocer el asesinato del poeta y los crímenes masivos del siglo no le impide a Badiou concentrarse en el pensamiento de la poesía que leyó al siglo XX como una

bestia indómita y prometeica, portadora de la "pasión de lo real" que legitimó la emergencia del "Hombre nuevo".²

Badiou sostiene que un "historicismo vitalista" legitimó la larga batalla por la emergencia del "Hombre nuevo".³ La fidelidad exigida por el siglo a la construcción del hombre nuevo emerge en las guerras, las revoluciones comunistas rusa y china, el nazismo, el antifascismo y la Guerra Fría. Estas guerras y revoluciones articularon las secuencias de aquella pasión destructiva y sus catástrofes, hasta que el desfondamiento de la experiencia comunista posibilitó el triunfo del capital y la instauración de la política consensual, triunfo que reclusó al siglo XX en el pasado. Para el cierre del primer capítulo de **El Siglo**, Badiou elige la consigna impulsada en 1966 por el maoísta chino Lin Biao, "cambiar al hombre en lo que tiene de más profundo", como la condensación anti egoísta de la voluntad de ruptura. La consigna y el asesinato de Lin Biao entra en tensión con la resignación constitutiva del siglo XXI, pues su único proyecto sería someterse al lucro y regla mercantil.⁴

En 2005 Badiou no era un desconocido en Argentina. La nueva izquierda intelectual ya se había interesado en su obra. En 1969 había aparecido un Cuaderno de Pasado y Presente titulado **Materialismo dialéctico y materialismo histórico**, que incluyó el estudio homónimo de Louis Althusser, traducido por el gramsciano argentino José Aricó, junto al ensayo de Badiou "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", traducido por Nora Rosenfeld de Pasternac. En 1971 las tesis

* Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas/ Universidad Nacional de San Martín - Universidad Nacional de La Plata, Argentina. ORCID: 0000-0002-8315-5379.

1 Badiou se ocupa de otras derivas de la Revolución rusa, como el gulag siberiano y especialmente la significación política de los procesos de Moscú. En este caso, lo hace en base a los estudios del historiador marxista Pierre Broué (Cfr. Alain Badiou, **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2005, pp. 73-76).

2 Como apunta el traductor Horacio Pons, *la passion du réel* mantiene tanto la posibilidad de un apasionamiento activo por lo real como una actitud pasiva en la cual el sujeto padece lo real. Para mantener esa ambigüedad, Pons adopta "pasión de lo real" (Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., p. 38).

3 Se trata del "historicismo asombroso de toda la modernidad, un historicismo que se instala en el vitalismo del poema", afirma Badiou. Vida e Historia son dos nombres del devenir y tanto Nietzsche como Bergson profetizaron esta cuestión. Bajo aquellas categorías apareadas "el pensamiento siempre se relaciona con mucho más que el individuo", ellas trascienden el reconocimiento del simple animal humano y vuelven comprensible y justo "sacrificar al individuo" (*Ibidem*, pp. 29-30). La imposición de la discontinuidad a la continuidad vital por el heroísmo de los protagonistas del siglo es resuelta políticamente en una voluntad tensa y abstracta que derivó en la necesidad histórica del Terror. El poema de Mandelstam, metáfora inicial del siglo, aparece recorrido por la "indecidibilidad" entre la vida y la muerte, (*Ibidem*, p. 32).

4 *Ibidem*, pp. 21-22.

de este Cuaderno fueron criticadas por el filósofo argentino Rubén Dri en la revista peronista **Envido** (1970-1973). Según Dri, el cientificismo althusseriano caería en cuestionables excesos "racionalistas". Ello no impedía que ya en el primer número de **Envido** la editorial Galerna anuncie la publicación de libros de Althusser, Badiou y Jacques Rancière junto con compilaciones con ensayos de los argentinos Saúl Karsz y Emilio de Ípola. Simultáneamente, a escala latinoamericana, la editorial Siglo XXI editaba y reeditaba las traducciones de Martha Harnecker de los libros althusserianos **La revolución teórica de Marx**, en 1967, y **Para leer El Capital**, en 1969. En el prefacio a este último, Althusser reconoce a Badiou como uno de sus compañeros de trabajo teórico.

En 1972, la editorial Siglo XXI publicó **El concepto de modelo. Bases para una epistemología de las matemáticas**, el primer libro de Badiou aparecido en español, con traducción del psicólogo Hugo Acevedo. De esas tesis se hizo eco la revista marxista estructuralista **Los Libros** (1969-1976) entre 1972 y 1976, período en el que la dirigieron Ricardo Piglia, Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, por entonces ligados a las organizaciones políticas maoístas argentinas. Las mismas tesis de Badiou fueron recuperadas por el filósofo y epistemólogo althusseriano Enrique Marí en **Neopositivismo e ideología**, editado por EUDEBA en 1974. Ese año Piglia incluyó el artículo de Badiou "La autonomía del proceso estético" en una compilación titulada **Literatura y sociedad**, editada en Tiempo Contemporáneo. Bajo diversas modulaciones, varios lectores, traductores y editores argentinos las tesis de Badiou se sumaron a una amplia recepción argentina del estructuralismo impulsada por una práctica militante revolucionaria y una batalla en las arenas culturales.

Sobre su propia militancia de los años sesenta, Badiou introduce en **El Siglo** una reflexión autobiográfica. Los años de efervescencia activista lo encuentran integrando la organización maoísta Unión de los Comunistas Franceses Marxistas Leninistas (UCFML). Al abordar la **Oda Marítima** del poeta Fernando Pessoa, Badiou explica que su propia salida de la pasividad no fue una cuestión de la teoría ni de una disolución del "yo". Sostiene que el "*reverso de la cobardía no es la voluntad sino el abandono a lo que sucede*" y propone que habría sido arrancado de la vida estática y reglamentada para transitar "un tipo particular de abandono incondicional al acontecimiento".⁵ Badiou precisa ese abandono:

Yo mismo experimenté de una vez y para siempre esa correlación entre transgresión y sometimiento, en Mayo de 1968 y los años siguientes. Sentí entonces que el desarraigo de mi vida anterior [...], la partida hacia una vida sometida, ardientemente sometida a las obligaciones militantes en lugares antes desconocidos, hogares, fábricas, mercados

suburbanos; el enfrentamiento con la policía, las detenciones y los procesos [...], [provenía] de un abandono total a lo que sucedía.⁶

De ese "desarraigo abandonado" Badiou enfatizó el modo en que se adecuaban las mujeres revolucionarias:

Cuando deja de ser la organización doméstica de la seguridad y el miedo, lo femenino va más lejos que nada en la anulación de toda cobardía. Por esa razón evocaré aquí a Ulrike Meinhof, revolucionaria alemana de la Fracción del Ejército Rojo, que se suicidó en su calabozo. Y también a Nathalie Ménigon, revolucionaria francesa del grupo Acción Directa que se pudre actualmente en nuestras prisiones nacionales.⁷

El desarraigo revolucionario llevó a los y las izquierdistas europeos a África y Medio Oriente. La dramática y violenta derrota y desintegración de esas experiencias no impidió a Badiou tanto involucrarse con los conflictos obreros y barriales francés protagonizados por los trabajadores inmigrantes africanos como solidarizarse con la rebelión obrera polaca.⁸ Ambos conflictos son analizados en **¿Se puede pensar la política?**, libro publicado en París en 1985 y en Buenos Aires cinco años después por Nueva Visión. También en 1990 Nueva Visión publicó el **Manifiesto por la filosofía**.

Desde 1991 artículos de Badiou aparecieron regularmente en **Acontecimiento. Revista para pensar la política** (1991-2017), que desde Buenos Aires animó el filósofo Raúl Cerdeiras y su grupo.⁹ La difusión de las tesis de Badiou era movilizadora para ofrecer un nuevo pensamiento de la política capaz de registrar el desfondamiento de la experiencia comunista bajo su forma "marxista-leninista-maoísta", de explicar la adhesión del populismo argentino al neoliberalismo y de cuestionar tanto el fin de la historia postulado por Francis Fukuyama como la subordinación de los intelectuales de izquierda a la experiencia alfonsinista. **Acontecimiento** puso en cuestión la representación estatizante como núcleo del pensamiento de la política e identificó principios del pensamiento político de Badiou en los primeros cortes de ruta de los trabajadores desocupados, en las demandas irreductibles frente al

5 Las cursivas en el original. Badiou también ofrece una autocrítica precisa sobre su tesis favorable a la destrucción como la postuló en su libro **Teoría del sujeto**, Buenos Aires, Prometeo, 2009 [París, Seuil, 1982], traducción de Juan Manuel Spinelli.

6 Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., pp. 161-162.

7 *Ibidem*. Ménigon fue liberada en 2008.

8 Tratamos el pensamiento de Badiou, Rancière y Robert Linhart sobre la relación de los intelectuales con los obreros fabriles en Adrián Celentano, "Linhart, Badiou y Rancière, a propósito de las fábricas y la política", en **Sociohistórica**, n° 23-24, 2008, pp. 105-136. Disponible en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr4380/pr4380.pdf

9 Tanto Badiou como Rancière fueron discípulos de Althusser, con quién rompieron política y filosóficamente para integrarse en la militancia maoísta hasta fines de los años setenta. Ambos fueron traducidos en las páginas de **Acontecimiento**, que asimismo publicó textos de Althusser y de su discípulo Étienne Balibar. Los tres autores franceses fueron recepcionados en diversas modulaciones por las revistas culturales porteñas **El Rodaballo** (1994-2006), **Topía** (1991-) y **El Ojo Mocho** (1991-2008), entre otras.

poder del Estado de las Madres de Plaza de Mayo y en la insurrección zapatista mexicana.

Un año antes del estallido insurreccional de diciembre de 2001, Badiou visitó la Argentina y dictó conferencias en distintos espacios intelectuales independientes, artísticos y sindicales porteños y rosarinos. Así, antes de la publicación de **El Siglo**, varias de sus tesis, y sobre todo la introducción, fueron discutidas en Argentina por Badiou y fueron difundidas en **Acontecimiento**.¹⁰

Este breve recorrido por las revistas de vanguardia política nos parece relevante en tanto Badiou señala a ese tipo de publicaciones y grupos de vanguardia como espacios privilegiados de pensamiento. "Cuestiones de método", el título del primer capítulo de **El Siglo**, alude al texto sartreano publicado originalmente en la revista **Les Temps Modernes** (1945-2018) y luego como prólogo del libro **Crítica de la razón dialéctica**.¹¹ Más adelante, Badiou documenta en los grupos "poético-políticos" la potencia politizante del arte en el siglo y afirma:

Es innegable que, entre las escansiones importantes del siglo, debemos incluir la aparición de grupos que se conciben de manera explícita como poético políticos. Esos grupos afirman que en ellos hay identidad entre una escuela de creación artística y una organización que posee y lleva a la práctica las condiciones intelectuales de una ruptura política. En el calificativo "poético-político se entenderá "poético" de manera amplia, como designación de estética subjetiva de la emancipación. Los surrealistas, los situacionistas, y por último el grupo de la revista **Tel Quel** (1960-1982) ejemplifican respectivamente en las décadas de 1920 y 1930, de 1950 y de 1960 y 1970 esa vocación de hacer indiscernible arte y política.¹²

La potencia de los grupos y revistas, con sus correspondientes e inevitables disputas, Badiou la extiende al campo psi, y a la actividad literaria, plástica y teatral.¹³ En su relevamiento del siglo Badiou vincula las experiencias en estos campos con la dialéctica sustractiva que identifica también en la Revolución china.¹⁴ En este escrito abordaremos el pensamiento badiouano sobre la formulación maoísta del problema de la guerra, sobre la Revolución Cultural china como crisis de la relación entre las masas y el Partido Estado comunista y sobre los elementos que el líder chino esbozó para formalizar una dialéctica sustractiva.

Lo irreconciliado y la guerra

Actualmente, la reconciliación parece la norma así como en el siglo XX lo fue la guerra. Tanto para Guizot en el siglo XIX como para Deng Xiao Ping a fines del siglo XX, la convocatoria era unánime: "¡Enriqueceos!" El siglo XX operó como novedad, como promesa que requiere el sacrificio; así, el siglo renovó el cristianismo, suscitó su "anticristo", un cristianismo de Estado que exige la muerte, la guerra, la Revolución y el colonialismo. Entre la decadencia y la guerra no hay dialéctica dice Badiou, hay "síntesis disyuntiva", como señaló Deleuze. Sin embargo, la violencia del siglo XX se legitima en la construcción de un hombre nuevo y toma sentido en la "muerte de Dios". El siglo XX parece hoy enormemente ideológico porque buscó sintetizar aquella disyuntiva, hoy no hay ideología, hay tráfico financiero. En términos de Badiou: "el factor actuante en el siglo XX no es la dimensión ideológica del tema del hombre nuevo. La pasión de los sujetos, de los militantes, se deposita en la historicidad de ese hombre nuevo", esa es la pasión de lo real que puede ser horrible e irreconciliable y se sitúa "más allá

10 "Ciclo de conferencias en Buenos Aires, abril-mayo 2000", en **Acontecimiento**, n° 19-20, 2000, pp. 11-127 y "El siglo. Cuestiones de Método", **Acontecimiento**, n° 21, 2000, pp. 9-17. Traducción de Nilda Prados.

11 En **El Siglo** el libro **Crítica de la razón dialéctica** de Jean-Paul Sartre aparece contrapuesto a **Las palabras y las cosas**, de Michael Foucault. En efecto, Badiou dedica el "Epílogo" de **El Siglo**, titulado "La desaparición conjunta del hombre y de Dios", a la contraposición de las tesis de ambos filósofos y concluye que si el pensamiento antihumanista se impuso fue "por haber demostrado su utilidad para los insurrectos de 1968 y los primeros años setenta". Algo estaba por suceder y no era el enésimo refrito del humanismo sino "una figura del comienzo de lo inhumano" (*op. cit.* pp. 212-222).

12 Alain Badiou, **El Siglo**, *op. cit.*, p. 188. Además, **El Siglo** traza un paralelo entre la necesaria depuración deseada por la organización del partido político revolucionario teatralizada por Brecht, con la búsqueda destructiva de la pureza en las vanguardias estéticas como el **Cuadrado blanco sobre fondo blanco** de Kazimir Malévich y en las batallas doctrinaria del campo psicoanalítico. Badiou sostiene que el cuadro de Malévich "es el colmo de la depuración. Se elimina el color, se elimina la forma y solo se mantiene una alusión geométrica, que sostiene una diferencia mínima, la diferencia abstracta del fondo y la forma y sobre todo la diferencia entre el blanco y el blanco, la diferencia de lo Mismo, que podemos llamar diferencia evanescente" (*Ibidem*, p. 79). La pretensión de pureza del siglo también muestra su lado reactivo en la pureza racial

y tradicional desplegada por el nazismo y retomada por las derechas autoritarias contemporáneas.

13 También el teatro vale para pensar el siglo. Badiou encuentra la formulación de la historia como irrupción generalizada de masas en la **Historia de la Revolución rusa**, de León Trotski, y se interroga sobre cuál es la relación entre destino individual e irrupción histórica de las masas, sobre quién es el actor de qué obra y en qué escenario. Si Walter Benjamin opuso a la estetización fascista de la política la politización revolucionaria del arte, Brecht fue más allá porque pensó la teatralidad de la política y "suma una experimentación concreta, una invención artística". El problema político no es menor para Brecht quien en 1953 planteó públicamente su desacuerdo con la represión del "Estado obrero" alemán sobre la revuelta proletaria (Alain Badiou, **El Siglo**, *op. cit.*, p. 61). Además, en el análisis de Badiou sobre la obra de Brecht **La medida**, también emerge el problema de la indecidibilidad entre la vida y la muerte en el siglo, lo real aparece inseparable de la crueldad en la forma de un crimen abominable. En esa obra los militantes comunistas de la III Internacional instalados en China deben decidir entre mantener la disciplina partidaria y matar, o preservar a un camarada que la rompe (*Ibidem*, pp. 146-147).

14 Recordemos que una delegación telqueliana, integrada por Roland Barthes y Julia Kristeva entre otros, visitaron China en 1974, el mismo año en el que Ricardo Piglia viajó al oriente rojo.

del bien y del mal" al tornar al hombre antiguo en un simple material para el nuevo.¹⁵

El siglo nace alumbrado por la guerra de 1914 como "carnicería" que promete la paz. Luego los nazis replantearon la "mala guerra" mediante una "buena guerra" nacional y racial. O sea: continuar la guerra atroz con otra peor. Para Badiou pensar la barbarie nazi es crucial: reprimir o negar que los nazis pensaron la política puede facilitar su retorno y, a la vez, relevamos de considerar la barbarie contemporánea. La ecuación moral que identifica lo supuestamente impensable nazi (o stalinista) con el Mal radical es para Badiou una teología débil que declara la inocencia de la política. Inocencia que lleva como objetivo camuflar el parentesco de la política democrática contemporánea con el salvajismo europeo sobre los pueblos africanos.¹⁶

¿Dónde queda entonces el hombre nuevo? Luego de revisar el fracaso de la "Guerra árabe" y de la "Guerra civil española" Badiou afirma como aspecto principal del siglo la pasión de lo real pero reconoce que el siglo también ha estado "*bajo el paradigma de la guerra*".¹⁷ En definitiva, todo termina en la guerra. Aquí es donde Badiou considera que para alcanzar cierta "paz perpetua" fue necesaria la invención de la "guerra revolucionaria", la guerra organizada por los proletarios y los campesinos. A diferencia de Lenin, que pensó como opuestos guerra y Revolución, Mao formuló en 1936 la vía de resolución del problema en su trabajo **Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China**. Badiou transcribe un argumento del líder chino que hace propio:

La guerra, ese monstruo que lleva a los hombres a matarse unos a otros, terminará por ser erradicada gracias al desarrollo de la sociedad humana, y lo será en un futuro no lejano. Pero para suprimir la guerra hay un único medio: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria [...]. Cuando la sociedad humana llegue a la eliminación de las clases, a la supresión del Estado, ya no habrá guerras, ni contrarrevolucionarias, ni justas, ni injustas. Será la era de la paz perpetua para la humanidad. Al estudiar las leyes de la guerra revolucionaria, partimos de la aspiración de suprimir todas las guerras; en esto radica la diferencia entre nosotros, los comunistas, y los representantes de todas las clases explotadoras.¹⁸

Y el siguiente, transcrito de **Problemas de la guerra y la estrategia**: "Estamos a favor de la abolición de las guerras; no queremos la guerra. Pero la guerra sólo puede abolirse mediante la guerra. Para que no haya más fusiles, es preciso tomar el fusil".¹⁹ O sea Badiou encuentra que Mao también

busca una solución definitiva y absoluta para un problema, tal como el siglo lo pretendió para diversos ámbitos. De allí que la "forma negra" y "atroz" del problema surgió formulada por los nazis como "solución final" para la presunta cuestión judía. Veinte años después de **El Siglo** la solución final retorna en las iniciativas occidentales para resolver la guerra desatada en Gaza contra el pueblo palestino.

Así como la ciencia consumada destruía las viejas intuiciones científicas y el arte moderno dismantelaba el universo de la representación, en la destrucción y lo definitivo Badiou registra un par fundamental no dialéctico, otra síntesis disyuntiva. En las citas y los ejemplos de Badiou final y comienzo constituyen términos claves en el siglo. La pasión del siglo es lo real, pero lo real es el antagonismo dice Badiou. No puede haber armonía (lo "Uno"), tampoco lo múltiple (el "equilibrio" de lo simple), sino el Dos, una ruptura sin síntesis. Por ello lo irreconciliable, título del tercer capítulo, cierra con el verso de La Internacional: "es la lucha final".

La Revolución Cultural, la última secuencia política del siglo

Badiou en **El Siglo** cita los artículos de Mao "Sobre la contradicción" y "Acerca de la práctica" como textos fundamentales para el pensamiento político de su generación intelectual y militante, y sugiere su relectura para retomar la discusión sobre la Revolución Cultural.²⁰ Su maestro Althusser, además de apoyar en 1966 esa Revolución, apeló a aquellos artículos del líder chino en el capítulo "Contradicción y sobredeterminación" incluido en **La Revolución teórica de Marx**.²¹

"Uno se divide en dos" es el título del capítulo dedicado a la Revolución cultural como la crisis del modelo fusional del

15 Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., p. 52.

16 *Ibidem*, pp. 15-18.

17 *Ibidem*, p. 54. Las cursivas en el original.

18 *Ibidem*, pp. 55-56.

19 *Ibidem*, p. 56.

20 Además, Badiou propone contrastar dos libros como documentos de este proceso: el de Simon Leys, **Los trajes nuevos del presidente Mao. Crónica de la Revolución cultural**, Barcelona, Tusquets, 1976 [París, Champ libre, 1971], y el de Jean Esmein, **La Révolution Culturelle chinoise**, París, Seuil, 1971. Sin agotar la lista recordemos que la relación entre el althusserianismo y la Revolución china integra las consideraciones de Perry Anderson sobre el marxismo occidental y también su polémica con el historicismo. Por su parte Enzo Traverso en **Revolución** ofrece otros cuestionamientos a los efectos de la Revolución cultural en el marxismo. Eric Hobsbawm en su **Historia del Siglo XX** repudia enérgicamente tanto a aquel caótico movimiento de masas que hizo tambalear la fusión del Partido Estado comunista chino como a las militancias globales que simpatizaron con él. Hemos estudiado la relación entre la corriente marxista althusseriana y la Revolución Cultural china en Adrián Celentano, "Althusser, el maoísmo y la Revolución Cultural", en **Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CeDInCI**, n° 16, 2016, pp. 220-225. Disponible en <http://www.ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88>

21 Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., p. 143. Louis Althusser, **La Revolución teórica de Marx**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967.

Partido Estado comunista chino.²² Para Badiou se trata de una "tempestad política tan novedosa y al mismo tiempo tan oscura que aún no se han extraído muchas de las lecciones que, sin lugar a dudas, ella entraña para el futuro de las políticas de emancipación".²³ El siglo XX es el del acto y el de la victoria pero también las victorias y derrotas pueden ser consideradas aparentes, apariencia puesta en debate durante la Revolución Cultural. Señalamos más arriba que para Badiou no hay dialéctica ni superación interna de la contradicción en el siglo. En él se produce una yuxtaposición no dialéctica de lo Dos y de lo Uno, y Badiou se pregunta si el motor del siglo es el antagonismo o el deseo de lo Uno. Para responder esta pregunta Badiou recurre a un "episodio" de la Revolución Cultural desatado en 1965 cuando la prensa comunista China proclamó la aparición de una gran lucha de clases en el campo de la filosofía.²⁴

La esencia de la dialéctica es la génesis del antagonismo porque para la corriente liderada por Mao la esencia de la dialéctica reside en la escisión: "uno se divide en dos", mientras que para los comunistas chinos liderados por altos dirigentes partidarios como Liu Shaoqi y Deng Xiaoping, la esencia de la dialéctica reside en la unidad de los contrarios. Para los primeros, en tanto aún no se había alcanzado el socialismo, se trataba de priorizar la continuidad de la lucha de clases en la sociedad, el Partido y el Estado chino. En opinión de los segundos la unidad era esencial para avanzar en la construcción económica del socialismo una vez que se había alcanzado el poder, es el deseo de lo Uno.

Badiou afirma sobre la disputa: "escolástica aparente, verdad esencial", encuentra que en esa divergencia emerge la subjetivación revolucionaria.²⁵ La máxima de lo Uno es "derechista" porque es prematura en tanto el sujeto de esa máxima no atravesó el Dos, no sabe de la victoria en la lucha de clases, y bajo la apariencia de síntesis, ese deseo puede

convocar al Uno antiguo, por lo tanto sería restauradora. Lo revolucionario opera la escisión creadora en la singularidad de la situación es el desencadenamiento de las masas para avanzar hacia el comunismo real, Mao no cree que el Estado socialista deba ser el fin civilizado y policial de la política en esa situación. Liu y Deng sostuvieron lo opuesto: fortalecer el Estado, el Partido y el desarrollo de las fuerzas productivas. Por eso en 1966 Mao y su grupo se apoyan en la movilización de la juventud escolarizada contra los cuadros del partido, alientan la formación de grupos y tendencias y enfrentan a la mayoría de los intelectuales. Los campesinos se mantienen a la expectativa y la clase obrera se divide en grupos antagónicos. A partir de ese momento reina la furia, la confusión y la violencia burocrática hasta que en 1968 interviene el ejército. Sin embargo, para Badiou está claro que "la Revolución Cultural marca el cierre de toda una secuencia, aquella cuyo 'objeto' central es el Partido, y su principal concepto político, el de proletariado".²⁶ Los efectos políticos de ese proceso irradiaron sobre la militancia política e intelectual francesa y global, como señalamos arriba.

La descripción de las grandes movilizaciones de masas en China es un proceso social privilegiado en *El Siglo*. Badiou la describe como movilización de millones de jóvenes y obreros, una libertad de expresión y organización inaudita en un país comunista, asambleas políticas en todos los lugares de trabajo, con despliegue de la inteligencia colectiva obrera, discusiones esquemáticas, brutales y muchas veces violentas e incluso armadas. Se discutía la relación entre la ciudad y el campo, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, entre el Partido y las masas. Como en la Revolución francesa que guillotina al químico Lavoisier apelando a "palabras bárbaras" e "irracionales", las violencias chinas también fueron extremas contra los poderosos e incluso contra los científicos porque la "pasión de lo real carece de moral" cuando queda librada a la destrucción de lo que considera apariencias. El paralelo entre ambas revoluciones continúa cuando Badiou llama "termidoriano" al golpe de estado impuesto en 1976 por Deng, quien finalmente asoció la acelerada vía al capitalismo "junto al despotismo de partido".

El problema puesto de manifiesto en esta secuencia de la Revolución china reside en que "la captura política de un fragmento de lo real no deriva de la necesidad, del interés o de su correlato, el saber privilegiado, sino de la aparición de un pensamiento susceptible de colectivizarse, y solo de él".²⁷ Cuando existe la política, esta funda su propio principio en lo concerniente a lo real, sólo se necesita a sí misma. Hoy, todo intento de sostener un pensamiento a la prueba de lo real es tenido por bárbaro y cede su lugar a la aceptación entusiasta o resignada de la realidad. Además, la pasión de lo real denuncia la proliferación del semblante o la apariencia, superficie sobre la cual busca la forma pura para

22 Como señalamos, según Badiou, en el siglo se entrelazan varias ideas sobre el Dos, y éste declina en tres significaciones. La primera: hay dos subjetividades enfrentadas y el siglo es su escenario. La segunda: hay dos maneras de pensar el antagonismo, en la estela del fascismo (razas y naciones) o en la del comunismo (el enfrentamiento de clases). Existe un entrelazamiento entre la primera tesis antagónica y esta tesis antagónica sobre el antagonismo, por eso habría más antifascistas que comunistas. La forma unificada del antagonismo irrumpió durante la Guerra Fría, pero en la periferia (guerras de Corea, Vietnam etc.). La tercera: el siglo es convocado como siglo de la producción y del triunfo bélico de uno de los dos campos, por lo que se supone que el Dos contiene un deseo radical de lo Uno (Cfr. Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 84).

23 *Ibidem*, p. 86.

24 Badiou desarrolló su investigación sobre la Revolución cultural en Alain Badiou, "La revolución cultural proletaria ¿la última revolución?", en *Les conférences du Rouge-Gorge*, traducción de A. Arozamena. Disponible en www.universitat.cat/ucpc/wp-content/uploads/2009/Biblioteca/ALAIN%20BADIOU/Badiou-Alain-La-revolucion-cultural-2003.pdf En *El Siglo* Badiou se concentra en el período 1965-1968 de la Revolución Cultural. Badiou discutió nuevamente el tema con Slavoj Žižek. Para una reseña de esa disputa ver Jiang Hongsheng, *The Paris Commune in Shanghai: The Masses, the State, and Dynamics of "Continuous Revolution"*, Dissertation, Duke University. Disponible en <https://hdl.handle.net/10161/2356>.

25 Alain Badiou, *El siglo*, op. cit., p. 85.

26 *Ibidem*, p. 87.

27 *Ibidem*, p. 89.

desnudar lo real. Depurar lo real quiere decir extraerlo de la realidad que lo rodea y lo oculta, para hacerlo aparecer en un acontecimiento como la Revolución. Tal extracción se identificó en el siglo con la destrucción lisa y llana, frecuentemente en el nihilismo terrorista. Frente a este último hoy se niega toda posibilidad a un nihilismo activo que pretenda afectar lo real y se impone el nihilismo de lo pasivo y reactivo.

El recorrido de Badiou por la Revolución Cultural sirve para que presente su apuesta teórica, a la vez tensa y oscura. Esta consiste en señalar otra vía del siglo, sólo esbozada, consiste en no ceder al terror, operar por la vía que llama "sustractiva". No pretende aniquilar la realidad en su superficie sino sustrayéndola de su unidad aparente para detectar en ella la diferencia mínima, tomando el término evanescente que la constituye. "Lo que tiene lugar difiere *apenas* del lugar en que eso tiene lugar. En esta excepción todo el afecto reside en el 'apenas' ". En las dos vías el problema es lo nuevo, el (re)comienzo del hombre, el hombre nuevo.²⁸

Badiou admite que ese sintagma "hombre nuevo" tuvo dos sentidos, el de los fascistas (sin exceptuar a Heidegger), centrado en la autenticidad racial y tradicional; y el de los marxistas, que lo busca en la superación de antagonismos de las clases sociales y del Estado. En términos afines a los elaborados por Engels en **El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado**, para Badiou el Estado, la modernización capitalista y la proliferación del modelo familiar actúan hoy como garantía del orden social que cierra la posibilidad de aquel sintagma.

La última variación

La revolución china y las tesis de Mao reaparecen en **El Siglo**, en el séptimo y último apartado del capítulo "Siete variaciones". Allí la vía sustractiva opera en la relación entre el "nosotros" y "lo que no es nosotros", y Badiou concluye que el siglo se confrontan dos modos de concebir "lo que no es nosotros". O bien se ve en este último algo amorfo o una realidad no organizada, o bien "otro 'nosotros'", un sujeto exterior y antagónico. Si el "nosotros" se relaciona exteriormente con lo informe, su tarea consiste en formalizarlo y la fraternidad es el momento subjetivo de esa "puesta en forma". En otros términos, el partido puede ganar a los indiferentes, o una vanguardia artística puede encontrar la forma de acceder a todos. De este modo el siglo se ve como un siglo formalista, así lo fueron varios políticos, matemáticos y dramaturgos, pero también en el siglo se tomó "lo que no es nosotros" como algo *siempre formalizado* como subjetividad antagónica y la tarea de la fraternidad consistió

en combatirlo hasta destruirlo. Aplastar a la derecha en la política revolucionaria, o rechazar toda integración de la vanguardia en la sociedad del espectáculo, por ejemplo.

Badiou encuentra en el corazón del siglo "la contradicción propiamente dialéctica entre formalización y destrucción" y es Mao quien ofrece el texto para identificarla: "Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo". Un extenso artículo publicado en 1958 en el cual se distinguen las contradicciones "antagónicas" -que carecen de hecho de síntesis- o anti dialécticas, y las contradicciones en el seno del pueblo que no deben ser tratadas de manera antagónica. Badiou concluye entonces que es posible "*zanjar el conflicto entre formalización y destrucción mediante la formalización*".²⁹ De todos modos la lectura de ese artículo de Mao deja abiertos muchos interrogantes, entre ellos el de porque no evitó las derivas terroristas que el propio Badiou señala más arriba. Probablemente por ello Badiou afirme en la última línea de las Siete variaciones que esta lección es otra de las más profundas y difíciles legadas por el siglo. Aporética e irrenunciable, la tarea de encontrar una vía para la emancipación en medio de la crisis de representación configura las coordenadas de la política y el pensamiento de nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, **La Revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, [1965] 1967.
- Althusser, Louis; Balibar, Étienne, **Para leer El Capital**, México, Siglo XXI, [1965] 1969.
- Althusser, Louis; Badiou, Alain, **Materialismo dialéctico y materialismo histórico**, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1969.
- Althusser, Louis et al., **Literatura y Sociedad**, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- Badiou, Alain, **El concepto de modelo. Bases para una epistemología de las matemáticas**, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1972.
- , **Teoría del sujeto**, Buenos Aires, Prometeo, [1982], 2009.
- , **¿Se puede pensar la política?**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- , **Manifiesto por la filosofía**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- , **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- , "La revolución cultural proletaria ¿la última revolución?", en **Les conférences du Rouge-Gorge**, traducción de A. Arozamena. Disponible en www.universitat.cat/ucpc/wp-content/uploads/2009/Biblioteca/ALAIN%20BADIOU/Badiou-Alain-La-revolucion-cultural-2003.pdf
- Brecht, Bertolt, **La medida**, Madrid, Alianza, 1990.

28 *Ibidem*, pp. 91-92.

29 *Ibidem*, p. 143.

- Celentano, Adrián, "Linhart, Badiou y Rancière, a propósito de las fábricas y la política", en **Sociohistórica**, n° 23-24, 2008, pp. 105-136. Disponible en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4380/pr.4380.pdf
- , "Althusser, el maoísmo y la Revolución Cultural", en **Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CeDInCI**, n° 16, 2016, pp. 220-225. Disponible en <http://www.ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88>
- Engels, Friedrich, **El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado**, Buenos Aires, Planeta, [1884]1992.
- Esmein, Jean, **La Révolution Culturelle chinoise**, París, Seuil, 1971.
- Foucault, Michael, **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**, México, Siglo XXI, 1968.
- Hobsbawm, Eric, **Historia del Siglo XX. La era de los extremos**, Barcelona, Grijalbo, 1999.
- Jiang Hongsheng, **The Paris Commune in Shanghai: The Masses, the State, and Dynamics of "Continuous Revolution"**, Dissertation, Duke University. Disponible en <https://hdl.handle.net/10161/2356>.
- Leys, Simon, **Los trajes nuevos del presidente Mao. Crónica de la Revolución cultural**, Barcelona, Tusquets, [1971]1976.
- Marí, Enrique, **Neopositivismo e ideología**, Buenos Aires, EUDEBA, 1974.
- Mandelstam, Osip, **Tristia y otros poemas**, Montblanc, Igitur, 1998.
- Mao Zedong, "Acerca de la contradicción", "Sobre la práctica" y "Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo" en **Cinco tesis filosóficas**, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1969.
- , **Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China**, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1966.
- , **Problemas de la guerra y de la estrategia**, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1967.
- Pessoa, Fernando, **Oda marítima**, Caracas, Monte Ávila, 1977.
- Sartre, Jean-Paul, **Crítica de la razón dialéctica**, Buenos Aires, Losada 1979.
- Traverso, Enzo, **Revolución: una historia intelectual**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Trotsky, León, **Historia de la Revolución Rusa**, Buenos Aires, Ediciones Ryr, 2017.

Publicaciones periódicas

Acontecimiento (1991-2017)
El ojo mocho (1991-2008)
El Rodaballo (1994-2006)
Envido (1970-1973)
Le Monde Diplomatique (1954-)
Les Temps Modernes (1945-2018)
Los Libros (1969-1976)
Tel Quel (1960-1982)
Topía (1991-)

Resumen:

En su libro **El Siglo**, Alain Badiou propone pensar las operaciones subjetivas en las que se constituyó el siglo XX. El autor identifica la "pasión de lo real" como un concepto clave mediante el cual podemos acceder al sentido de las experiencias extremas que animaron el siglo XX. Badiou examina las diferentes operaciones políticas, estéticas y científicas que buscaron en el siglo XX la constitución del llamado "Hombre nuevo". En este artículo enfocamos las reflexiones de Badiou sobre la Revolución china, sobre las tesis de Mao Zedong en torno a la guerra y a las contradicciones. Reflexiones orientadas a fundamentar la apuesta del filósofo francés por una dialéctica sustractiva en el pensamiento de la política legado al siglo XXI.

Palabras clave: Alain Badiou; **El Siglo**; Maoísmo; Revolución china.

The Chinese Revolution in The Century of Alain Badiou

Abstract:

In his book **The Century**, Alain Badiou proposes to reflect on the subjective operations in which the Twentieth Century was constituted. The author identifies the "passion of the real" as a key concept through which we can access the meaning of the extreme experiences that animated the Twentieth Century. Badiou examines the different political, aesthetic and scientific operations that sought the constitution of the so-called "new Man" in the Twentieth Century. In this article we focus on Badiou's reflections on the Chinese Revolution, on Mao Zedong's theses regarding war and contradictions. Reflections aimed at substantiating the French philosopher's commitment to a subtractive dialectic in political thought inherited from the 21st Century.

Keywords: Alain Badiou; **The Century**; Maoism; Chinese Revolution.

Primera sesión del Ejecutivo Ampliado
(Continuación de la 1a. pág.)

toras han sido informados de los hechos concernientes a los miembros de la comisión especial del partido de los. El Ejecutivo no ha tenido poder alguno para emitir resoluciones y la resolución de la comisión al IV Congreso. Los informados dicen que la comisión no ha podido emitir resoluciones y la resolución de la comisión al IV Congreso. Los informados dicen que la comisión no ha podido emitir resoluciones y la resolución de la comisión al IV Congreso.

La Internacional

ORGANO CENTRAL DEL PARTIDO COMUNISTA de la ARGENTINA

El problema económico de la Rusia soviética

ALF. NSO GOLDSCHMIDT

El problema económico de la Rusia soviética es uno de los más importantes y complejos que se han presentado en la historia moderna. Desde el punto de vista histórico, el problema económico de la Rusia soviética es el resultado de la revolución social que se produjo en Rusia en 1917. Desde el punto de vista actual, el problema económico de la Rusia soviética es el resultado de la política económica que se ha seguido en Rusia desde 1917.

La Rusia soviética es un país que ha experimentado una transformación radical en su estructura económica. Desde el punto de vista histórico, el problema económico de la Rusia soviética es el resultado de la revolución social que se produjo en Rusia en 1917. Desde el punto de vista actual, el problema económico de la Rusia soviética es el resultado de la política económica que se ha seguido en Rusia desde 1917.

Actividad Comunista

COMITE EJECUTIVO

Esta noche, miércoles 9 de Diciembre de 1923, en la local y hora de costumbre.

P. Bono, Secretario general.

FEDERACION LOCAL

Se cita a los miembros de la Junta Ejecutiva a la reunión especial que tendrá lugar el martes 12, a las 20.30 horas, en Independencia 4170.

Jose Gonsalez

Asambleas

Centro 14 (N. P. Norte).—Asamblea el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — C. de Disciplina. — Reunión, al haber en Estados Unidos 1026. Cita a la 11a y 11A.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Centro de la 11a y 11A. — Asambleas, el sábado 9, a las 20.30 horas.

Afiche "Gran Conferencia Antimilitarista a realizarse el viernes 5, a las 20.30 horas en las calles Cabildo y Monroe", Federación de Juventudes Comunistas, [c. 1923]. Colección CeDinci (AF0743).



El siglo, Alain Badiou y el tiempo histórico

Pedro Diego Karczmarczyk*

El Siglo fue publicado en francés en 2005, recogiendo las clases de un seminario ofrecido por Alain Badiou en el *Collège international de philosophie*, que se extendió entre el 21 de octubre de 1998 y el 28 de marzo del 2000, fue traducido con celeridad al castellano en 2005, el mismo año de su publicación en francés, reimpresso luego en 2009 y en 2017. El texto se organiza a partir de una constatación de la novelista y crítica literaria Natacha Michel: "el siglo XX ha sucedido".¹ Esta sentencia, explica Badiou, tiene la vocación de chocar con los anatemas sobre las revoluciones y los militantes a cargo de los "demócratas de la actualidad", esto es, de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

La confrontación a la que alude Badiou tiene que ver con un fenómeno que, hacia fines del siglo, llevó a que buena parte de la experiencia del siglo XX, la vinculada justamente con las revoluciones y sus militantes, apareciera como un absurdo, una aberración, un desborde de entusiasmo mal colocado. Badiou retomará, en consecuencia, la pregunta de Michel, para precisarla. La cuestión fundamental no es ¿qué pasó en el siglo XX?, ya que no son los hechos del siglo lo que están en cuestión. Los hechos, algunos, están claros: el siglo XX es un siglo de tragedias y masacres sin igual, una cadena de abominaciones, es lo que se dice un *siglo del mal*. Es aquí donde el *fin-de-siècle* se atora y se siente urgido de cortar los lazos con el núcleo del pensamiento del siglo XX, ya que, a su entender, el mal no puede sino ser una aberración, una privación carente de coherencia propia, no siendo sino vacío del pensar, fuerza bruta, impulso ciego que, en cuanto tal, resulta impenetrable al pensamiento.²

La barbarie, las masacres, los crímenes, las atrocidades del siglo XX están rodeadas por un halo de evidencia, lo cual es un índice de que son acogidas por fuera de una constitución política del juicio, por una suerte de sentimiento compasivo o indignación que, convenientemente trabajado, acaba por ser

reacio a su ilustración, porque cree que ya ha comprendido.³ De allí a creer que los males del siglo obedecen a una disposición íntima de los seres humanos, hay un solo paso. Mientras tanto, podemos observar cómo dichos sentimientos pueden ser instrumentados, ya sea en el interior de los Estados, en relación a las cuestiones de seguridad, donde las reacciones ante los efectos son refractarias a la comprensión de sus causas, o bien a nivel internacional, donde las grandes potencias suelen valerse de ellos para legitimar intervenciones en función de objetivos muy concretos, que nada tienen que ver con las atrocidades, sino con delimitar zonas en las que las grandes empresas y los Estados puedan llevar adelante los saqueos que son su genuino interés. La cuestión planteada por Michel y retomada por Badiou, a contrapelo de este estado de situación, sería más bien: ¿qué se pensó en el siglo XX? Y, sobre todo: ¿cómo se pensó?

No se trata, por ello, de rebatir empíricamente el argumento por las consecuencias,⁴ al contrario, este mismo argumento

3 Las lecturas de la modernidad que propusieron Nicolás Casullo o Ricardo Foster trazan una clara línea de demarcación: es la racionalidad moderna la que lleva a la masacre, por tanto, cualquier intento de comprender racionalmente las masacres está excluido de antemano (Cfr. Nicolás Casullo, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la modernidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2011).

4 Eric Hobsbawm concluye su "Introducción" a su historia del siglo XX destacando algunos datos (la triplicación de la población mundial hacia el fin del siglo, su mayor contextura física y expectativa de vida, la alfabetización masiva, el incremento tanto en cantidad como en diversidad en la capacidad de producir bienes y servicios, una alfabetización que por primera vez en la historia de la humanidad alcanza a la mayor parte de los seres humanos), para pasar a plantear el siguiente interrogante: "¿cómo explicar, pues, que el siglo no concluya en un clima de triunfo, por ese progreso extraordinario e inigualable, sino de desasosiego?" (*Historia del siglo XX. La era de los extremos*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 22). Del mismo autor, ver *Guerra y paz en el siglo XXI*, Buenos Aires, Ñ/Clarín, 2012, p. 43 y ss. Alejandro Horowicz reafirma, por su parte, que el siglo XX ha sucedido, al destacar la relación que distintos aspectos de nuestra contemporaneidad —la revolución tecnológica, los movimientos sociales como el feminismo y las organizaciones de trabajadores— guardan con el siglo XX, en particular con la Revolución rusa (Cfr. *El huracán rojo. De Francia a Rusia 1789/1917*, Buenos Aires, Crítica, 2018). La excelente historia del siglo XX de Giuliano Procacci concluye con un breve epílogo de carácter aporético y perplejo. Contra su pulcro empirismo de historiador, a lo largo de sus páginas nos encontramos con una saludable resistencia al hecho consumado. Es decir: una y otra vez nos topamos con situaciones en las que "la moneda giraba en el aire", logrando que los sucesos del siglo y las apuestas de los diferentes autores aparezcan

* Centro de Investigación en Filosofía (CieFi), Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales/ Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6566-915X>

1 Citado en Alain Badiou, *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2009, p. 9.

2 *Ibidem*, pp. 15-16.

es lo que le otorga al libro su razón de ser. Como dice Badiou: "[c]onveníamos, para dar razón de ello, que el siglo ha sido la ocasión de vastos crímenes".⁵ Éste es el punto más interesante del libro, se trata de remover una moción de censura para dejar que el siglo hable, y que, al hablar, exhiba su coherencia.⁶ En consecuencia, "la cuestión no es qué pasó en el siglo, sino qué se pensó"⁷ o tal vez mejor, la cuestión es la relación entre lo que se pensó y lo que pasó, la manera en que lo que pasó aparece a la luz de lo que se pensó. Badiou pregunta entonces: "¿Qué pensaron los hombres de este siglo que no fuera el mero desarrollo de un pensamiento anterior?"⁸ El método será revisar algunos documentos (poemas, obras de teatro, fragmentos de obras científicas y filosóficas) en los que se puede apreciar cómo el siglo XX se ha pensado a sí mismo.

Detengámonos por un momento en la cuestión del método. La relación entre el siglo XX y los documentos remite naturalmente a la fenomenología, que descubrió, dolorosamente, que la idealidad no es sin documentos, lo que es tanto como decir que el pensamiento no es sin tradición, sin transmisión. Decir: "el siglo XX ha sucedido", puesto que

en cuanto tales, en contextos que podrían haber dado lugar a desenlaces diversos (Cfr. **Historia general del siglo XX**, Barcelona, Crítica, 2001). María Dolores Béjar publicó una interesante historia del siglo XX, en la que se entrelazan las expectativas respecto de la ciudadanía que despertó la transición democrática en Argentina (Cfr. **Historia del siglo XX. Europa, América, Asia, África y Oceanía**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011). Por último, la **Breve historia del siglo XX** (2013), de Massimo Salvadori, parece estar animada por la convicción opuesta a la de Hobsbawm: el siglo XX no sería un "siglo corto", sino uno largo, y no sería el siglo del comunismo, sino "el siglo americano", sin desconocer un desvío militarista pernicioso en relación a la mesurada concepción del progreso propia del siglo XIX, cuya contracara positiva sería la incorporación de grandes masas a la participación política en sistemas democráticos, donde el nudo problemático es el poder aniquilador de la ciencia y la tecnología, y el gran desafío es a cuestión medioambiental.

5 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 22. Nuestro énfasis.

6 En un texto muy singular, Virginie Linhart se ve tomada por un impulso semejante en otro plano, que nos atrevemos a denominar "escenas primarias de la política contemporánea", siguiendo el ejemplo de lo que Marshall Berman denomina "escenas primarias de la modernidad" (Cfr. Marshall Berman, **Todo lo sólido se desvaneció en el aire. La experiencia de la modernidad**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 147; 152 y 209). Virginie es hija de Robert Linhart, una de las figuras centrales del maoísmo francés, cuya trayectoria estuvo marcada no sólo por las convulsas décadas de 1960s y 1970s sino también por intensos episodios maniaco-depresivos, en uno de los cuales se encontraba inmerso al cumplirse el 40 aniversario de la revuelta de Mayo de 1968. Fue entonces que su hija le lanzó la siguiente interpelación: "No se habla nunca del maoísmo en Francia y tú, que eras una de sus cabezas pensantes, te has quedado en silencio. Querría preguntarle a quienes estaban entonces contigo qué piensan de tu silencio... ¿Qué es lo que ellos tienen para decir? ¿Por qué tú no dices nada, mientras que ellos siguen hablando?" (**Le jour où mon père s'est tu**, París, Seuil, 2008, p. 12). Virginie señala así a nuestro entender un nudo paradójico entre el silencio público que su padre guarda y el manto de silencio que la vida pública francesa quiere arrojar sobre la izquierda radicalizada de fines de los sesenta y comienzos de los setenta. En esta sintonía se integran también quienes continúan hablando, sin exponer la coherencia de sus transformaciones ideológicas, puesto que nadie les exige tal cosa. Para un análisis más extenso, ver el trabajo de mi autoría "Dos figuras del militante revolucionario", en **Conflicto social**, Vol. 14, n° 26, 2021, pp. 72-101.

7 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 14

8 *Ibidem*.

hay documentos-huellas del pensamiento, implica decir que hay pensamiento del siglo XX, es decir, una transmisión posible. De esta manera Michel y Badiou insertan una cuña allí donde la relación siglo XX-barbarie domina la escena. A la serie *siglo XX-barbarie* se le superpone la serie *siglo XX-documentos*. La operación siguiente será mostrar que la relación *siglo [tiempo histórico]-barbarie* no es exclusiva del siglo XX. El factor diferencial de un tiempo histórico a otro no va a ser, entonces, la barbarie considerada en general, ya que esta relación no particulariza nada, sino su relación peculiar, la de un siglo o tiempo histórico, con la barbarie, esto es, la manera en la que un tiempo establecer esa relación, y a partir de allí, analizar los diversos modos en los que esa relación se puede establecer.⁹

Badiou da un paso previo, que es pensar la barbarie de la no barbarie, el acoplamiento necesario de la barbarie y la no barbarie. Hay astucia en este paso, que asume en el planteo de Badiou, a nuestro entender, el papel de un axioma.

En efecto, la caducidad de las ideas del siglo XX ha sido decretada contra el fondo de las creencias del *fin-de-siècle* neoliberal, de impronta fukuyamista, en el cual Estados Unidos desplegaba su rol de gendarme mundial intentando construir, a golpes de cañón, la sinonimia "libertad = democracia parlamentaria + neoliberalismo". Basta para ello observar el procedimiento de absolución por el cual la democracia parlamentaria se apura a demarcarse de su otro bárbaro. Para cortar este vínculo, la política debe ser reducida a una forma institucional, a un ritual, el ritual eleccionario, y éste debe ser concebido como la forma de la política por antonomasia.¹⁰ Un análisis somero alcanza, sin embargo, para desmontar la idea de que la democracia parlamentaria como forma institucional y sus rituales eleccionarios sean la garantía de la no barbarie. El pensamiento restaurador del *fin-de-siècle* censura la potencia de pensar en virtud de las consecuencias bárbaras que acarrea, a las que les da nombres precisos: entusiasmo, totalitarismo.¹¹ Pero el "punto

9 Como el lector podrá apreciar, en nuestro trabajo analizaremos al detalle esta relación, y no tanto los documentos. Con ello, esperamos propiciar la lectura (o relectura) del libro de Badiou.

10 José Nun destaca que las transiciones a la democracia ocurridas en los años 1980s tomaron explícita o implícitamente como modelo la concepción procedimental de Schumpeter, en la cual la democracia no es pensada como una forma de construir la voluntad general, sino como una manera de eludir, a nivel institucional, el surgimiento de esta cuestión. Según Nun esta concepción fue adoptada debido a dos características: su aparente neutralidad valorativa y facilidad para construir una definición operativa: las elecciones periódicas serían la condición necesaria y suficiente del sistema democrático (Cfr. José Nun, **Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?**, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 30-31). Si la caracterización de la concepción procedimentalista de la democracia como un ritual en nuestro texto parece exagerada, permítaseme recordar que "Pacho" O'Donnell apelaba al carácter *minimalista* de esta definición debido a que la existencia de elecciones periódicas y de partidos políticos posibilita realizar estudios cuantitativos de amplio alcance (Cfr. Guillermo O'Donnell, "Teoría democrática y política comparada", en **Desarrollo económico**, Vol. 38, n° 56, 2000, pp. 163-210).

11 Sobre esto, ver las observaciones de Kant sobre el *Schwärmerei* (entusiasmo o fanatismo) de la razón despertado por la filosofía de



ciego" del pensamiento *fin-de-siècle* consiste en que está constitutivamente inhabilitado para integrar en la cuenta la barbarie acarreada por la renuncia a pensar la propia relación con la barbarie, es decir, el hecho de que la barbarie no es un futuro contingente, algo de mañana, sino algo que está entre nosotros, desde anteaer.

Los argentinos conocemos de primera mano esta forma de consolación con objetos imaginarios. En las cuatro décadas de institucionalidad democrática ininterrumpida, la política democrática no bárbara, con la que se suponía estar en condiciones de "comer, educar y curar", se ha visto acompañada por un crecimiento notable de la pobreza y la indigencia. La democracia presuntamente no bárbara funcionó como vehículo de la barbarie de indicadores sociales impensables hasta antes del proceso dictatorial de reorganización nacional. Recordemos el diagnóstico que Rodolfo Walsh realizó a propósito de la dictadura militar al indicar que sus peores crímenes, sus peores atrocidades, no estaban en los campos de concentración, sino en su plan económico, del que surgía como una consecuencia natural "la miseria planificada".¹²

Un objeto de pensamiento imaginario tiene la dificultad, no pequeña, de existir sólo para la imaginación, pero no para el pensamiento. Como el espejismo de un charco de agua en la ruta, posee una consistencia tan sólo aparente, que se desvanece al primer acercamiento o escrutinio. La idea de que una forma institucional esté en condiciones de excluir por cuenta propia a la barbarie es un objeto imaginario, es decir, no existe para un pensamiento con un mínimo de rigor. La democracia parlamentaria de los países centrales no puede desmarcarse de su otro bárbaro puesto que, como Badiou lo destaca, está *acoplada necesariamente* a la barbarie que estos mismos países ejercen en la periferia. La Europa satisfecha está unida por un lazo necesario con el África crucificada: "Luego de dos o tres siglos de deportación de carne humana con fines de esclavitud, la conquista logra hacer de Africa el reverso de horror del esplendor europeo, capitalista y democrático".¹³

No se trata, sin embargo, de rehabilitar al siglo XX, sino tan sólo de desmontarnos de una condena ciega, que se da en la forma del anatema, del prejuicio, de la huida ante una conjunción que asusta, la de política y barbarie. Levantada la condena, podremos pensarlo, y, entonces, estar en condiciones de juzgarlo. La omnipresencia de la barbarie (barbarie del siglo XX sí, pero también del siglo XXI, y antes del civilizado siglo XIX, y antes...) muestra que la barbarie

es una condición general en la historia, algo que puede predicarse distributivamente a lo largo del tiempo histórico, al menos hasta ahora. Se dirá que la barbarie del siglo XX asume una forma particular, la de la masacre, la de la barbarie planificada. Este es el punto de vista del siglo XXI, que toma como punto de partida la masacre del siglo XX para pensar la política. Su axioma es: el núcleo de la cuestión política es la cuestión de los cuerpos y su supervivencia, "la política comienza donde la muerte del adversario está de algún modo fuera de campo" como dice Milner en su conversación-controversia con Badiou.¹⁴

El problema de este axioma o principio está, evidentemente, en la delimitación de este "campo", que gira a fin de cuentas en torno al Estado, detentador de una violencia legítima que se convierte, a nivel intraestatal, en el matar legítimo tan pronto como el Estado percibe que su existencia está amenazada,¹⁵ y que a nivel extra estatal hace que tanto la supervivencia de los cuerpos como su no supervivencia ingresen como medios en un cálculo que pone como fin, por ejemplo, a la "prosperidad continua" que hasta hace poco prometía el neoliberalismo.

Podemos entonces concluir que esta moralización de la política no suprime la barbarie o las masacres, más bien las barre debajo de la alfombra de acuerdo a criterios dudosos. La sentencia "el siglo XX ha sucedido" quiere decir, entre otras cosas, que es necesario partir de la política para pensar qué es una masacre, no por insensibilidad o indiferencia hacia las masacres, por, sino al contrario, por la voluntad de desarrollar una sensibilidad que, al estar políticamente ilustrada, sea eficaz.

Pongamos la cuestión negro sobre blanco: hay un costo evidente en tomar a los acontecimientos traumáticos como punto de partida, costo que bien podemos sospechar como instrumentado. La posibilidad de que los acontecimientos traumáticos no se reproduzcan no depende de la mera indignación, sino de que la indignación se deje atravesar por nuestra capacidad para comprenderlos, y comprendiéndolos dotarse de un proyecto de acción eficaz. Sólo si comprendemos que las masacres dependen de ciertas *políticas*, no de la técnica o de la ciencia, insistimos, podremos oponernos a ellas de manera consistente a través de otras políticas.

Los teólogos de la liberación latinoamericanos crearon un concepto que cumple la misma función que la conjunción entre política y barbarie en el texto de Badiou, el concepto de una "violencia institucionalizada", de una violencia eficaz que emana de las estructuras, de la forma de organización de la sociedad, a la que no cabe asignarle un responsable

Spinoza (Cfr. Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires Quadrata, 2005). Sobre el concepto, ver también Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze*, California, Stanford University Press, 2014, pp. 1-15.

12 Rodolfo Walsh "Carta abierta de un escritor a la Junta Militar", en *Operación masacre*, Buenos Aires, De La Flor, 2001, p. 232.

13 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., pp. 20 y 47.

14 Cfr. Philippe Petit (coord.), *Alain Badiou y Jean-Claude Milner: controversia. Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Edhasa, 2014, p. 182.

15 *ibidem*, p. 183.

concreto, concepto en el que tal vez quepa ver una traducción sociopolítica del pecado original.¹⁶

El siglo XXI se abrió con una moral disyuntiva "humanismo o terror", que pretendía encabezar su cruzada de una guerra humanitaria contra el terrorismo.¹⁷ El siglo XX, que reconoció que las responsabilidades venían dadas con el mero hecho de existir, asumió que hay que pensar de manera conjuntiva, "humanismo y terror" como quería el título de un magnífico libro de Merleau-Ponty.¹⁸ Dicho de otro modo: el siglo XX *padeció lo real*. Recordemos una sugerente imagen evocada por Marx: "la atmósfera en la que vivimos ejerce sobre cada uno de nosotros una presión de 20000 libras, ¿acaso la sentimos? No en mayor grado de lo que la sociedad europea sentía, antes de 1848, la atmósfera revolucionaria que la rodeaba y que presionaba sobre ella desde todos lados".¹⁹ El objetivo de Marx era, evidentemente, conseguir que sintiéramos dicha atmósfera, que experimentáramos como opresivo el carácter contradictorio de la base sobre la que se erige la sociedad capitalista. Pero, para Marx, la época en la que todo lo sólido se desvanecía en el aire (para parafrasear una vez más a Berman) y en la que todo lo sagrado es profanado, es también la época en la que "los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas".²⁰

Badiou formula el problema de una manera prístina: en el siglo XX no sólo *se padeció lo real* (se sintió el peso de aquello que, como la atmósfera, nos permite vivir: la historia, la organización social) y se experimentó el peso de la Vida en la vida individual, sino que dicho padecimiento dio lugar a *pasiones activas*, el deseo de que la vida individual estuviera a la altura de la vida, de allí la obsesión por la forma auténtica de la vida humana, por la idea de crear un hombre nuevo, que asumieron tanto los fascismos como los comunismos. Ello no quiere decir que los fascismos y los comunismos sean idénticos, puesto que en el momento de definir al enemigo con el que batallan, los diferentes proyectos del hombre nuevo (fascista, comunista) entran en conflicto.²¹ Badiou

puntualiza, sin embargo que, a pesar de estas diferencias: "en todos los casos el proyecto es tan radical que en su realización no importa la singularidad de las vidas humanas, ellas son un mero material."²²

La figura del hombre nuevo, que ha sido expulsada por la puerta ("esas categorías están muertas, ya nadie se preocupa por crear *políticamente* un hombre nuevo..."),²³ reingresa sin embargo en el pensamiento contemporáneo por la ventana, en la oscuridad de la noche, gracias al avance en las técnicas que permiten manipular la vida. Los avances de las ciencias y las técnicas permiten modificar la especie, crear *material* o *biológicamente* un hombre nuevo. La mera posibilidad sacude las evidencias de la corrección política, el pensamiento se abroquela en las evidencias de la naturaleza humana y sus derechos inalienables y que en todas partes reclama "la conservación del hombre antiguo, y la de todos los animales y por añadidura la del viejo maíz...".²⁴ Esta denegación, este rechazo, es un síntoma de que ya no se quiere asumir el peso de la atmósfera sobre nosotros. La técnica reintroduce la cuestión del "hombre nuevo", pero está claro que para responder a la pregunta sobre qué hacer con esta posibilidad hace falta un proyecto, es decir, "un proyecto político grandioso, épico, violento...".²⁵

El pensamiento retrocede, reprime la cuestión, pero no puede sin embargo eludir su responsabilidad: "como no hay un proyecto, o mientras no lo haya, la única respuesta es bien conocida. El lucro dirá qué hacer".²⁶ El automatismo del lucro nos entrega a la ficción de dos *physis* acopladas: *naturaleza humana* individual, a la que le correspondería, naturalmente, una *forma de organización social natural* (capitalismo y democracia parlamentaria), reafirmadas en el momento mismo en que ambas exhiben a la luz del día su artificio: la *subestructura biológica* de la vida humana. La "naturaleza humana" puede ser artificialmente modificada, la forma de vida social que se justifica por su presunta naturalidad nos librará de dicha carga al entregar la tarea al automatismo de las cosas.

Aparece aquí una figura que recorre el libro de Badiou, la de la "complicidad abyecta": una complicidad pasiva, sólo preocupada por sobrevivir.²⁷ Vale la pena recordar que la violencia del proyecto ha sido letal, pero también vale la pena puntualizar que el *quantum* de violencia que acompañaba al proyecto no ha sido destituido sino sólo desplazado: "los

entidades referenciales míticas acompañan la victoria de los fascismos y signan infaliblemente la derrota de los 'comunismos' " (Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 134).

16 Cfr. "Documento conclusivo de la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Medellín (1968)", disponible en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

17 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 215.

18 Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1986.

19 Karl Marx, "Discurso pronunciado en el aniversario del *People's Paper*", en Marx Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo 1*, Moscú, Editorial Progreso, 1980, p. 267.

20 Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en Karl Marx, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 72.

21 Cabe aquí hacer una referencia esquemática a estas diferencias. Mientras los fascismos funcionan de manera reactiva frente a diversos procesos políticos de emancipación ligados a la palabra "proletario" que consideran desintegradores (imposibles de atribuir, cosmopolitas, antiestatales, etc.) y propician el sometimiento de las "pasiones activas" a representantes de entidades referenciales míticas (la raza, la Nación u Occidente), los comunismos viven como una antinomia la relación entre la finitud del Estado y el carácter infinito de la verdad política. Así, "las

22 *Ibidem*, p. 20.

23 *Ibidem*, p. 21. Nuestro énfasis.

24 *Ibidem*. Sobre este punto, ver Dominique Lecourt, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, París, PUF, 2003, p. 31 y ss.

25 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 22.

26 *Ibidem*, p. 21.

27 *Ibidem*, pp. 50; 53 y 92.

criminales nominales han sido sucedidos por criminales tan anónimos como lo son las sociedades por acciones".²⁸

Hasta aquí tenemos una deconstrucción potente de lo que el estado contemporáneo de las ideas propone como disyunción: *política o barbarie*, mostrando que estos términos se relacionan, necesariamente, mediante una conjunción. Recordemos la declaración de Sartre: "He visto niños morir de hambre. Al lado de un niño moribundo, **La náusea** no tiene peso",²⁹ que nos sitúa en medio de esta conjunción tal como la experimentó el siglo XX. No es éste, sin embargo, el objetivo último de Badiou, sino uno más ambicioso: no se trata simplemente de romper una proscripción para que emerja lo que el siglo ya pensó, sino de hacer un balance propio de este pensamiento y volver a poner en movimiento al pensamiento político.

Podemos ya formular algunas preguntas: ¿hay diferentes maneras de asumir esta conjunción? ¿Cuáles son las diferentes maneras de pensarla y, en consecuencia, de asumirla? ¿Cuáles son las tareas de un pensamiento que asuma la necesidad de esta conjunción? ¿Qué diferencias hacen estas distintas maneras? ¿Cuáles son hoy las tareas de un pensamiento o de una política que asuma la conjunción de política y barbarie?

Para explorar estos interrogantes analizaremos las diferentes formas que asume en el libro el problema del tiempo histórico. El tiempo histórico se despliega en **El Siglo** en tres dimensiones principales: la del siglo XIX, con la que el siglo XX se confronta para distinguirse, la del propio siglo XX, y la del siglo XXI, aludida en el texto muchas veces como "hoy", como el tiempo de "restauración" que sigue a un tiempo revolucionario o de revueltas, cuyos contornos iniciales remiten a los años 1980s, y cuya continuidad a nuestro presente afirmamos nosotros, naturalmente, ya que se trata de un texto escrito en 2005.³⁰ La cuenta de tres tiempos en el libro no es exhaustiva, se alude allí también el tiempo inmemorial de las sociedades arcaicas de base campesina, que puede ser inmóvil o cíclico, y también hay un esbozo de un tiempo buscado, de un tiempo que podría ser el de la emancipación por venir, esbozado a partir de la experiencia cristalizada por Paul Celan en su poema "Anábasis" de 1963 y de las grandes manifestaciones de diciembre de 1995 contra

las reformas neoliberales del sistema de seguridad social en Francia, realizadas bajo la consigna "Juntos" ("todos juntos, todos juntos, sí").³¹ Pero sobre todo encontramos en el texto una serie de observaciones que funcionan como una suerte de atisbos críticos de los legados posibles del siglo XX, en las que nos interesa detenernos.

La confrontación de los distintos tiempos históricos se realiza por medio de una serie de contrastes. El siglo XX, como tiempo histórico finalizado, se confronta al comienzo del libro con el momento actual, tiempo de restauración, o "período intervalar",³² como lo hemos visto a propósito de la cuestión del "hombre nuevo" y del acoplamiento de las sociedades occidentales y sus otros "bárbaros". La barbarie del proyecto contrasta o antagoniza con la barbarie de la no barbarie. Primer contraste, entonces, entre el "orden del proyecto" que dominó el siglo XX y el "automatismo de la ganancia" o la "complicidad abyecta", que domina desde el final del siglo hasta nuestros días.

El proyecto marca también la diferencia entre el tiempo del siglo XX y el tiempo del siglo XIX. En **El Siglo** la caracterización del siglo XIX es somera, pero creemos conveniente ampliarla un poco para comprender mejor los contrastes que tenemos entre manos. El siglo XIX, dominado por el *historicismo progresista*, que creía tener el futuro ganado de antemano como un tren tiene su destino marcado en sus rieles, es confrontado con el *historicismo voluntarista* del siglo XX. El siglo XIX está deslumbrado por la novedad incesante, en la que discierne oscuramente a la actividad humana como un factor impulsor, considerando que ésta, la novedad incesante, es un anuncio o una promesa cuyo nombre es "Progreso".

La expresión "progreso" deriva de la expresión latina *progressus*, compuesta por *pro* (adelante) y por el participio pasado del verbo *gradior* (marchar o caminar), significa entonces "marcha hacia adelante". Su significado nuclear no implica una valoración, sino sólo una secuencia discernible, es así como hablamos de "el progreso de una epidemia", o de una enfermedad. La idea del progreso obtuvo un alcance universal cuando se asoció con la de la historia, concebida por Vico bajo el principio del *verum factum*, es decir, la idea de que la historia, al ser en su esencia el *autodesarrollo* de la humanidad, es más cognoscible que la naturaleza, que no es un producto humano.³³

La historia progresiva del siglo XIX chocó con una concepción anterior del tiempo histórico, la de la Providencia, que supone que el tiempo histórico realiza un designio extrahumano: el hombre propone y Dios dispone. El contraste con la idea

28 *Ibidem*, p. 22.

29 Sartre, Jean Paul, "Je ne suis pas désespéré et ne renie pas mon œuvre antérieure" [Entrevista de Jacqueline Piatier], en *Le Monde*, 18 de abril de 1964, disponible en https://www.lemonde.fr/archives/article/1964/04/18/je-ne-suis-pas-desespere-et-ne-renie-pas-mon-uvre-anterieure_2136806_1819218.html

30 **El Siglo** está dividido respecto a este punto, tal como lo consignamos. Badiou creyó ver un reinicio de la historia en las revueltas árabes que siguieron a la crisis de 2008 (ver Philippe Petit, *op. cit.*, p. 35). Años más tarde, su balance crítico señala como déficit de estos movimientos su carácter predominantemente reactivo o negativo, y la necesidad de pasar a una propuesta común que incluya un horizonte más allá del capitalismo contemporáneo. Ver Alain Badiou, "A propósito da Conjuntura Atual", en **Política**, San Pablo, PUC-SP, Vol. 12, n° 4, 2024, pp. 8-14.

31 Alain Badiou, **El Siglo**, *op. cit.*, pp. 127-128.

32 Tomamos esta expresión del libro de conversaciones entre Badiou y Milner (Philippe Petit, *op. cit.*, p. 222 y ss.).

33 Cfr. Rodolfo Mondolfo, **Verum factum. Desde antes de Vico hasta Marx**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

de Providencia, nos permite caracterizar con más detalle la idea de una historia progresiva. Esta última implica que la humanidad es artífice de su destino, incluso si, como tal, es inconsciente de su obra. Pero la idea de una historia progresiva puede verse también como una secularización de la Providencia: se quita la idea de Dios del medio pero se conserva la de un designio o sentido de la historia. Si el sentido clásico de "historia" hacía referencia al relato de hechos pasados, desde el siglo XVIII la historia pasó a pensarse como historia universal, implicando que los diferentes acontecimientos forman parte de un sentido continuo y conexo. Los diferentes acontecimientos pueden organizarse en narrativas específicas, pero éstas se organizan en una narrativa general, la de la Historia universal como progreso, como civilización creciente.

En alemán se distingue, desde Hegel, entre *Historie*, que se ocupa fundamentalmente del pasado, y *Geschichte*, que incluye al pasado, al presente y al futuro. Sintomáticamente, la filosofía de la historia, que intenta abarcar, en una sola mirada, pasado, presente y futuro bajo el expediente de la idea de un fin o sentido de la historia, es una *Geschichtphilosophie*. El tiempo progresivo implicaba que la humanidad ya se estaba moviendo, y lo seguiría haciendo, en la dirección de una creciente civilización. Civilización creciente significa que la cuenta de la barbarie y la civilización está hecha de antemano, que la barbarie es un medio, una astucia de la que se vale la civilización para imponerse.

El siglo XIX es un siglo hegeliano, teleológico. Es interesante reparar en que, incluso los primeros cuestionamientos de la filosofía de la historia hegeliana, como los que formuló Leopold von Ranke, objetaban a la teleología hegeliana con un argumento conjuntamente *epistemológico* y *teológico* que iba a tener profundas consecuencias: nada garantiza que la *aprehensión subjetiva* del sentido de la historia por parte del historiador coincida con el *sentido objetivo* de la historia, porque éste es, según Ranke, obra de la Providencia. El efecto buscado por Ranke era exclusivamente metodológico o epistemológico, pero daba cuenta, sintomáticamente, de que algo se había roto en el tiempo del siglo XIX.³⁴

El siglo XX nace con las conmociones de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Rusa, acontecimientos que rompen la idea de que la historia sea un tren, de que corra por rieles que aseguran un destino, o como diría Hegel, que uno pueda, en este terreno, abandonarse a la vida del objeto confiado de llegar a buen puerto. O también: el siglo comienza con la sospecha de que en el Progreso hay más de Providencia de lo que el siglo XIX se quiso confesar. El principio viquiano del *verum factum* supone un agente, la Humanidad en autodesarrollo, que habla por medio de sus

resultados: la cuenta entre la civilización y la barbarie cuyo saldo positivo la Humanidad garantizaría *a priori*.

Ahora bien, la primera guerra mundial, percibida como una carnicería, como "consumo de carne humana por millones"³⁵ y que representó un trauma inconcebible para sus contemporáneos, la "guerra infame", que no debía repetirse, alteró esa cuenta para siempre. La Revolución Rusa, por su parte, la historia avanzando por el lado malo de la historia, cambia para siempre la concepción de la dialéctica histórica, en la que no se trata de descubrir la necesidad instalada, sino de realizar en la incertidumbre del presente, del "momento actual", una necesidad por venir.³⁶ Puesto que ya no se puede ver la facticidad de la historia como un anuncio o una promesa, se va a intentar dominarla. La "dialéctica de la naturaleza", la idea de progreso, deja su lugar a la "dialéctica de la historia", lo que es tanto como decir que se abandona la confianza en el movimiento histórico espontáneo. El sentido de la historia, fragilizado por Ranke al destacar las distintas aprehensiones subjetivas que lo median, se refleja ahora en un espejo roto, el de las diferentes interpretaciones, es decir, ya no ofrece garantía alguna. "Siglo mío, bestia mía ¿quien sabrá / hundir los ojos en tus pupilas / y pegar con su sangre / las vértebras de las dos épocas?", se pregunta Osip Mandelstam en su poema "El siglo" compuesto en 1923. El tren de la historia puede descarrilar, chocar frontalmente, pero también puede ser encauzado a través de una torsión, que no está dada de antemano en los rieles de la historia, y que los convertiría, probablemente, en una banda de Moebius.³⁷

Podemos ahora cruzar algunos hilos de nuestra presentación. Badiou designa a la actitud hacia la historia propia del siglo XX con el nombre de "*passion du réel*" y que puede significar tanto el pasivo *padecer lo real*, como el activo *apasionarse por lo real*. Se trata del concepto clave del siglo XX según **EL Siglo**. Nos hemos aproximado al mismo a través de la imagen de la atmósfera de Marx. La atmósfera es allí el carácter contradictorio de la base de la sociedad. Sin embargo, Marx nos llama a considerar "serenamente" las condiciones de existencia y las relaciones recíprocas. "Serenamente" quiere decir aquí: "objetivamente", sin mistificaciones o prejuicios. Marx esperaba también que el desarrollo de un mercado de las ideas, "de una libre concurrencia en el dominio del saber", conducirá a una ilustración generalizada, de allí que la consideración serena sea posible y suficiente.³⁸

³⁴ Cfr. Hans Georg Gadamer, **Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica**, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 260 y ss.

³⁵ Alain Badiou, **El Siglo**, op. cit., p. 33.

³⁶ Cfr. Louis Althusser "Sobre la dialéctica materialista. De la desigualdad de los orígenes", en **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, 1985, p. 144 y ss.

³⁷ Silvio Rodríguez, por su parte, captó muy bien esta singularidad del tiempo del siglo XX cuando cantaba: "La era está pariendo un corazón / No puede más, se muere de dolor / Y hay que acudir corriendo pues se cae, el porvenir / En cualquier selva del mundo / En cualquier calle / Debo dejar la casa y el sillón / La madre vive hasta que muere el sol / Y hay que quemar el cielo / Si es preciso, por vivir".

³⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, op. cit., p. 85. Cfr. Marshall Berman, op. cit., p. 109.



El siglo XX *decide realizar* las promesas del siglo XIX: "Es el siglo del acto, de lo efectivo, del presente absoluto, y no el siglo del anuncio y el porvenir"³⁹. En función de esta decisión, que es la de la victoria, la de ganar, el siglo XX llega a ver al siglo XIX como el siglo del fracaso, de la limitación ideológica que, para decirlo con Lacan, permanece en *lo imaginario* (el acto eternamente masculado pero no realizado), o bien como un tiempo que limita su transgresión a *lo simbólico*, a lo que pensó y organizó.⁴⁰ Podemos retomar aquí el título del capítulo cuatro del libro de Badiou "Un mundo nuevo, sí, pero ¿cuándo?". Dentro del siglo, la decisión de ganar, la osadía de rebelarse, organiza su relación con los fracasos. Si lo real no es ni el anhelo de vencer ni el pensamiento de la victoria, entonces no puede ser otra cosa que el propio antagonismo, estar en lo real es estar en guerra, en pie de revuelta, en una guerra que se piensa como final y total. En este sentido, el fin de la Guerra Fría puede verse como el final del siglo.⁴¹ La duración de la guerra, como lo indicó Hobbes, no es la duración del combate, sino el tiempo que dura la disposición a resolver los conflictos por medio del combate.⁴² La cuestión de la relación de lo real con la apariencia o con el semblante surge entonces todo el tiempo y por todas partes. No es sólo que la decisión de luchar se pueda revelar más tarde, incluso en el fragor del combate, como mero semblante, como un mascullo imaginario sin sustento real. Se trata también del hecho de que la victoria requiere lucidez, identificar los nudos que hacen que la guerra, y en consecuencia la victoria, pueda ser final, total, y no una escaramuza intrascendente. Aquí resuena, una vez más, la crítica de Ranke a Hegel: ¿cómo resolver el desajuste, siempre posible, entre la toma de posición subjetiva y lo real de la historia?

Esto nos lleva, ante todo, a la cuestión epistemológica de la identificación de los nudos de lo real, cuestión crucial para que la lucha sea final, es decir, "¿qué significa desenmascarar una opresión?".⁴³ Aquí el pensamiento del siglo avanza, como la propia historia, por donde no se lo espera, a través del teatro. Badiou se concentra en la figura de Bertolt Brecht, en sus reformas fundamentales en la dramaturgia, en particular sobre la puesta en escena, que afectan a la naturaleza misma del teatro. La aparente transitividad entre el autor, el actor y el público propia del teatro burgués clásico se va a ver alterada por la puesta en escena. La relación entre el teatro y la política va a ser sometida a una experimentación rigurosa que permite pensar la relación entre el destino personal, el del personaje, y el desarrollo histórico impersonal que atañe a las masas. Se trata de representar, no ya los devaneos de un sujeto, su melodrama, sino la inserción de

un sujeto en un juego de fuerzas que lo constituye como tal y que puede incluso transformarlo subjetivamente (sin que ello sea el objeto de una decisión, esto es, sin que esta transformación pueda ser representada en el personaje), aunque simultáneamente, es en ese espacio donde el sujeto ejerce su voluntad.

Althusser lo conceptualizó mediante una expresión magnífica, se trata de una dialéctica *à la cantonade*,⁴⁴ es decir, entre bambalinas, de una dialéctica que tiene lugar a través de su desplazamiento, en los márgenes, de modo que su reconocimiento está muchas veces obstaculizado por los focos de los reflectores que se colocan sobre los personajes centrales, es decir, por la acción asumida por el personaje, por el drama que se hace presente al actor a través de los ojos de su máscara. Si bien es evidente que en la máscara, en el personaje, se desarrolla un drama, no es allí donde está la clave de la obra.

El procedimiento brechtiano del distanciamiento lleva a que el semblante exhiba su propia distancia con lo real. Ello supone *tener por real* la distancia entre la máscara y lo real, que en virtud de ello puede representarse, podemos hacer artificio de ella, y de allí surge una exigencia: asumir su eficacia. A través de la puesta en escena, del procedimiento del distanciamiento, queda claro que el arte es el hallazgo de un real a través de la exhibición de medios artificiales. Esto es tanto como decir que no hay hallazgo mudo o silencioso de lo real, no hay la experiencia muda que atormentaba y seducía a la fenomenología.⁴⁵ Ahora bien, *tener por real la distancia entre la máscara y lo real, y hacer artificio de ello* no se da en dos tiempos, sino que es un solo movimiento.⁴⁶

Debemos entonces reconsiderar la objeción de Ranke a Hegel. En efecto, para Ranke la oposición entre lo real y su representación está expuesta al artificio de manera esencial, pero esto afecta sólo al conocimiento de lo real y no a lo real mismo, que, significativamente, sigue siendo pensado como Providencia, es decir, como un real dotado de un sentido propio, inherente al mismo. La crítica de Ranke hace visible una teatralidad de lo real propia de la visión hegeliana de la historia. Los sujetos están, en la historia, sometidos a la astucia de un real pleno de sentido, de allí la Providencia o el Espíritu absoluto: nunca está claro cuál es el rol que se nos

39 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 83.

40 *Ibidem*, p. 15.

41 *Ibidem*, p. 84.

42 Cfr. Eric Hobsbawm, *Guerra y paz en el siglo XXI*, op. cit., p. 25.

43 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 68.

44 Cfr. Louis Althusser, "El 'Piccolo', Bertolazzi y Brecht (notas sobre un teatro materialista)", en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 107-125.

45 Cfr. Eugen Fink, "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. 1, Lima, PUCP, 2003, pp. 361-428.

46 Dicho movimiento puede ser pensado de distintas maneras, aparentemente antagónicas: o bien como una peculiar complicación de lo simbólico, o bien como la manera en la que lo simbólico acoge algo que no puede categorizar. A nuestro entender esta indecisión afecta a la naturaleza misma de lo real una vez que sumimos que los medios de representación son reales, aunque naturalmente los énfasis pueden colocarse en una parte o en otra, con efectos diversos.

ha asignado. Pero la duda sobre el proceso de asignación de por roles que emerge en los personajes históricos no alcanza a la naturaleza del proceso de asignación de los roles. El personaje ficticio depende aquí de la persona eminente, real, Dios. La "*passion du réel*" es, en este caso, un padecer, y no se comprende cómo podría ser otra cosa mientras se piense a lo real como dotado de un sentido propio, inherente. Para ello hacía falta, evidentemente, escarbar más profundo en los lazos entre la persona y la máscara.⁴⁷

El distanciamiento brechtiano transforma radicalmente la situación, no suprime *absolutamente* el sentido de lo real y la primacía de lo real sobre los roles o papeles de los personajes (la asignación de roles), sino que tan sólo la desplaza, le coloca un subíndice, de modo que sentido y primacía quedan ahora calificados como una *creencia* de los personajes representados. El personaje ya no depende de una persona, como en el caso de Ranke (persona providencial). Tampoco, como ocurre en el teatro clásico burgués, conserva la dependencia del personaje respecto del autor.

La puesta en escena brechtiana destruye ese vínculo: ya no hay un real con sentido que sería *el sentido del sentido*, esto es: *el sentido (real) del sentido (experimentado)*. La idea de un real con sentido, de un sentido real, con acta de nacimiento en la religión y heredado por la filosofía, queda capturada en la telaraña del artificio teatral. La experimentación teatral demuestra que a lo real le faltaría algo si no contuviera su representación. La mostración de la distancia entre el artificio y lo real se convierte, así, en el objetivo principal del artificio escénico. Desde entonces, "exhibición artificiosa del artificio" puede ser una definición posible del teatro. La *pasión de lo real* deviene así activa, *pasión por lo real*, pero el real de esta pasión activa es por fuerza un real radicalmente desprovisto de sentido, es un real que no está en condiciones de proveer nada.

Si el arte es el encuentro de lo real por medio de un trabajo específico sobre la diferencia entre lo real y su semblante, entonces la pertinencia del arte se revela como la máxima posible. Recordemos que la pregunta dirigente de la política es ¿qué significa desenmascarar una opresión? La pregunta supone que toda experiencia humana está atravesada por la máscara o el semblante, por la diferencia entre la dominación y la ideología dominante. El arte del siglo XX da la clave, en la medida en que no se ocupa de proponer representaciones justas, adecuadas, emparentadas con aquellas a las que alude Marx al proponer considerar "serenamente" las condiciones de vida y las relaciones recíprocas, es decir, tal como son, sino que su propósito es la fractura (*effraction*) del semblante, a través de la cual lo que comparece no es,

como uno podría pensar ingenuamente, lo real en cuanto tal, como cosa en sí, estable y definitiva, sino "...la distancia de lo real."⁴⁸ en estado bruto. "Distancia de lo real" es una expresión ambigua, que oscila entre dos posibilidades, en la primera el semblante fracturado es lo que se distancia (se diferencia), como lo no real de lo real, en la segunda la distancia del semblante fracturado respecto lo real aparece ella misma como real.

Una primera conclusión se impone: resulta claro que nada puede atestiguar que lo real es real, salvo el sistema de ficción en el cual éste representa el papel de real.⁴⁹ Como vamos a ver a continuación, el pensamiento del siglo desarrolló dos estrategias de asimilación de esta conclusión. En una de ellas, la ubicuidad del semblante se asocia a la pasión de lo real con una lógica identitaria: lo real es la identidad entre el semblante y lo real. En la otra, lo real es concebido directamente como distancia, como la elaboración de procedimientos que exhiben la diferencia casi nula entre el semblante y lo real, de una repetición, distancia y diferimiento, sin la cual lo real no sobreviviría.

De acuerdo a la primera estrategia, la pasión de lo real no puede eludir declinarse como sospecha. Toda categoría, y en particular las de la subjetividad revolucionaria (convicción, lealtad, virtud, posición de clase, etc.), van a estar atravesadas por la sospecha, expuestas a rituales que recusan a algunos de los sujetos que reclaman su pertenencia a la categoría bajo escrutinio. Uno de los fenómenos más conflictivos del siglo XX, la *purga pública*, realizado como un ritual que "imparta a todos la enseñanza de las incertidumbres de lo real",⁵⁰ se inscribe en esta lógica identitaria de la pasión por lo real.

La pasión de lo real bajo su forma identitaria asume entonces la forma de la *destrucción*. Nos topamos con uno de los momentos donde el siglo XX exhibe su ferocidad, las purgas estalinistas, el nazismo, la revolución cultural china, etc. Pero es importante no ceder a la condena moral y a la huida, propias de la "inflación moral contemporánea"⁵¹ Sin embargo es importante destacar que la depuración, en cuanto lógica, no es exclusivamente política. En el siglo XX, encontramos también purgas artísticas (vanguardias), o incluso purgas formales, como ocurre en matemáticas, cuando lo formal se opone a lo imaginario intentando expulsarlo de su dominio, algo que podemos observar, por ejemplo, en la definición del número. Ahora bien, puesto que no hay criterios formales que permitan distinguir lo real del semblante,⁵² la depuración, en

⁴⁷ Debido a otras motivaciones, vinculadas con la relación entre técnica e individuación, Dominique Dominique Lecourt realiza una interesante genealogía del concepto de "persona" (*op. cit.*, p. 98 y ss.). Sobre estas cuestiones, he escrito el trabajo "¿Poshumanismo? Técnica, individualidad y naturaleza humana" (en prensa).

⁴⁸ Alain Badiou, *El Siglo*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁵¹ Cfr. Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, París, Nous, 2019.

⁵² Alain Badiou, *El Siglo*, *op. cit.*, p. 77. Recuértese que Descartes basaba su argumento de la indistinción entre el sueño y la vigilia (entre el semblante y lo real) en el hecho de que siempre, despiertos o soñando, creemos estar despiertos. (Cfr. *Meditaciones metafísicas*, en René Descartes,



cuanto lógica, no puede evitar espiralarse, sin conocer otro término lógico que la destrucción total.

La *depuración* de lo irreal, organizada, "a pesar de que el teatro procede en sentido contrario",⁵³ en torno al supuesto de que lo real debe concebirse como identidad, desemboca en un punto en el que la imposibilidad de hacer semblante coincide con la nada de lo real a lo que alude. Esta lógica testimonia así, implícita y dolorosamente, que el semblante, lo irreal, forma parte de manera esencial de lo real.

El siglo XIX creía en el poder del conocimiento, el hallazgo crucial del siglo XX fue, en cambio, descubrir la eficacia del desconocimiento.⁵⁴ La pasión de lo real es un testimonio de este hallazgo, aunque como vimos, como dispositivo de pensamiento, queda a veces por debajo de sí mismo, se tropieza con su propia opacidad, se muerde la cola, no saca provecho de sus propias luces y se encandila con ellas. La pasión de lo real como pasión por lo auténtico, de lo genuino, como lógica de la identidad, busca anular la distancia entre la representación y lo real, a expensas de uno u otro, si no de ambos. Es por ello, según Badiou, una forma de la mala infinitud, una que se concentra en los resultados.⁵⁵ Pero la pasión de lo real se despliega también de acuerdo a otra lógica, que no se orienta por la teología (distinguir entre persona ficticia y persona auténtica), ni por la mineralogía (distinguir el núcleo duro y la escoria),⁵⁶ sino que asume que *lo real es incompleto*, y en consecuencia se asigna como tarea "*medir la ineluctable negatividad*" de lo real. Badiou denomina "lógica sustractiva" a esta medición que "puede superar el imperativo ciego de la destrucción y la depuración".⁵⁷ Bajo la forma diferencial, la pasión

de lo real asume como tarea de *construir* una diferencia mínima que dé cuenta de la distancia constitutiva de lo real, de su carácter constitutivamente incompleto. Como consecuencia de ello, lo real se pluraliza: hay tantos reales como diferencias puedan construirse, hay tantos reales como procedimientos para construir diferencias mínimas.

El arte vanguardista se desarrolló a través de un conjunto de proclamas y manifiestos que parecen, cada vez, partir el tiempo en dos. La lógica del manifiesto se presta muy bien a una lectura en términos de una pasión identitaria por lo real. En efecto, Arthur Danto ha realizado una lectura de esta clase. En su formidable libro **Después del fin del arte**,⁵⁸ Danto desarrolló, siguiendo los lineamientos propuestos por Clement Greenberg,⁵⁹ una relectura de la historia del arte moderno como abstracción o destrucción, cuyo comienzo sitúa Greenberg en Manet. El arte moderno se habría abocado, según la idea que del mismo se hace Danto, a *aprehender pictóricamente la esencia de la representación pictórica*. En consecuencia el arte pictórico se vuelve crecientemente reflexivo, y los distintos elementos que eran antes instrumentados en función de producir la ilusión de profundidad (puntos, líneas, colores, superficies) o que eran directamente ocultados o reprimidos (el chorreado, la materialidad de la propia obra) serán objeto de una tematización pictórica explícita.

De esta manera, cada nueva escuela artística denunciará, a través de sus proclamas y manifiestos, que las escuelas anteriores se habían enfocado en rasgos accidentales. Se trata de un proceso de abstracción creciente que concluye, según Danto, con la exposición de las "Brillo box" por parte de Andy Warhol. El gesto de Warhol de colocar un objeto cualquiera en el escaparate de una galería de arte, y Danto pretende que el gesto de Warhol no tiene menos rigor que una demostración matemática, cancela la narrativa que buscaba aprehender pictóricamente la esencia del arte. Si cualquier objeto puede valer como arte, eso significa lisa y llanamente que no hay propiedades artísticas. La narrativa del arte moderno se cancela allí, porque, para decirlo con la terminología que venimos utilizando, si cualquier cosa puede hacer semblante de ser arte, entonces nada puede hacer semblante de ser arte. De allí que tengamos que hablar, según Danto, de "el arte después del arte" y también del "arte antes del arte".

Badiou realiza una reconstrucción diferente de la lógica del arte vanguardista, que pone de manifiesto las potencialidades de pensar a la pasión por lo real según la lógica de la diferencia mínima. Según esta perspectiva, las vanguardias artísticas se desarrollan contra el axioma clásico de que existen formas más naturales o agradables que otras, contra la idea de que

Obras escogidas, Buenos Aires, Charcas, 1980. Trad. de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck).

53 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 77.

54 *Ibidem*, pp. 70-71.

55 *Ibidem*, p. 197.

56 Louis Althusser realizaba hacia fines de los años 1960s una reflexión epistemológica que buscaba caracterizar al conocimiento como producción, como práctica teórica que acarrea un "efecto de conocimiento" que distingue a la ciencia de la ideología, en contraste con la concepción dominante en la reflexión sobre el conocimiento en la filosofía occidental, a la que denomina "concepción empirista del conocimiento", que no se define por el sensualismo, sino por concebir al "objeto de conocimiento" como ya dado en la realidad, y al proceso de conocimiento como la abstracción que exhibe la identidad entre el objeto de conocimiento y el objeto real. Esta concepción empirista del conocimiento, que en otras problemáticas se denomina "logocentrismo", es cuestionada por Althusser a través de una analogía con la minería: el proceso empirista de abstracción sería análogo al proceso de extracción del mineral precioso mediante la separación de la escoria. Esta analogía le permite a Althusser mostrar que así como la minería divide el objeto de su práctica entre el metal precioso (esencial) y la escoria (inesencial), el empirismo divide a lo real en la esencia (lo real en sentido propio) y lo inesencial o accidental (lo irreal que la problemática empirista debe sin embargo asumir como real para que, a través de su abstracción —supresión— aparezca la esencia que garantiza en el interior de esta problemática la identidad de objeto real y objeto de conocimiento). Cfr. Louis Althusser y Étienne Balibar, **Para leer El Capital**, México, Siglo XXI, 2010.

57 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 78.

58 Cfr. Arthur Danto, **Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia**, Barcelona, Paidós, 1999, p. 28 y ss.

59 Clement Greenberg, **La pintura moderna y otros ensayos**, Madrid, Siruela, 2006.

haya *objetos naturales del gusto*: "[u]na vanguardia pretende romper con toda idea de vigencia de leyes formales de lo bello, deducidas del acuerdo entre nuestros receptores sensoriales y la expresión intelectual".⁶⁰

El comienzo de la vanguardia estuvo asociado con un principio rupturista propio de la concepción romántica del arte, para la cual el arte es el destino más alto de un sujeto, en el sentido de ser lo que permite traer a la realidad lo que no llegó a manifestarse en todo su esplendor, entre otras cosas por las trabas que pone el clasicismo. Sin embargo, el motivo rupturista romántico quedó en la vanguardia subordinado a la realización actual en el presente. Aunque va a estar asociado a la idea romántica de la obra como encarnación, la vanguardia no se va a concentrar en la obra como resultado, sino como acto de transgredir los límites.

Visto de esta manera, el manifiesto asume una función muy distinta. Ya no se trata de una representación presuntamente auténtica de lo real del arte, que descarta a otra representación, ficticia ésta, sino que debemos pensarlo como un nombre para lo que, en rigor, no posee nombre. La acción vanguardista de ruptura o transgresión tiene una existencia precaria y casi indistinguible, de manera que debe ser destacada por medio de proclamas, un poco como en el circo se hace batir el tambor para que la pirueta de la trapezista, muy riesgosa, pero también fugaz, no pase inadvertida.⁶¹ El manifiesto, entonces, "sirve de refugio a algo distinto de lo que nombra y anuncia".⁶² El manifiesto está atravesado por la cuestión del tiempo, proponiéndose reconstruir, en un futuro indeterminado, algo que, por ser del orden del acto, de la "fulguración fugaz del presente", no se deja nombrar en presente sin abolir su singularidad.

Los manifiestos y las proclamas de las vanguardias deben leerse según el axioma que dice que "no hay un metalenguaje apropiado a la producción artística".⁶³ Así como la filosofía contemporánea está atravesada por la tesis según la cual "no hay metalenguaje", debido a reconocer que el lenguaje está entrelazado en lo real, de manera que ninguna tematización secundaria de ese entrelazamiento es posible: "el lenguaje *dice*, y ese "decir" no puede volver a decirse en ningún decir apropiado".⁶⁴ Del mismo modo, en el arte el presente inasible del acto, en tanto acto de transgresión, no puede ser capturado por ninguna declaración, de manera que el manifiesto lo transforma en un futuro. La infinitud cualitativa del acto transgresor se convierte por la virtualidad del futuro, en infinidad cuantitativa. Podríamos invertir la fórmula de Engels y hablar de una transformación de la calidad en cantidad. El desnivel es evidente, pero no

es reprochable. La cuestión es asumirlo en su carácter de condición positiva. El recurso de inventar retóricamente un porvenir es indispensable, no sólo en el arte vanguardista, sino también en la política o en el amor, es decir, donde sea que se trate con lo real.⁶⁵ De esta manera, la declaración "Te amo para siempre", debe entenderse como el manifiesto de un acto incierto, cuya singularidad actual no puede sin embargo capturarse por ningún medio más directo.

Los dos modos alternativos que encontramos para acercarnos a las proclamas y los manifiestos, los de Danto y la de Badiou, se inscriben en coordenadas muy distintas. En la óptica de Danto, las vanguardias están poseídas por una pasión identitaria por lo real, de manera que el procedimiento acaba por llevar encontrar su conclusión lógica en el vacío referencial. Para Badiou, en cambio, el manifiesto se concentra en la operación transgresora más que en la transgresión consumada, lo que lleva a: "tomar a lo infinito como si no fuera otra cosa que lo finito mismo, dado que se lo piensa, no en su finitud objetiva, sino en el acto del cual resulta".⁶⁶ Mientras para Danto el proceso del arte vanguardista concluye cuando la abstracción ha sido llevada a cabo completamente, para Badiou, que concibe al proceso del arte vanguardista según la lógica de la diferencia mínima que se establece entre el acto como resultado u obra y el acto como acción (distinto de la obra sólo por un mínimo desajuste, aquel que el manifiesto destaca como futuro), el proceso no admite un término lógico. Estas conclusiones extraídas a propósito del arte nos permiten volver a la política. El tormento del arte vanguardista, enredado entre dos concepciones románticas, no impidió que los genuinos artistas encontraran un camino propio entre el romanticismo y el nihilismo para reinventar en cada caso la aprehensión en lo finito del acto infinito, aunque generalmente con un déficit de explicitud pensante.

Clarificadas de esta manera las dos modalidades asumidas por la pasión de lo real en el siglo XX podemos extraer algunas consecuencias. Distinguir estas modalidades es un asunto clave, porque la opacidad de estas formas, incluso a los ojos de los propios actores del siglo, es la tierra fértil de la que se nutre el tiempo de comienzos del siglo XXI. En efecto, la pasión identitaria por lo real desemboca en su conclusión lógica, como lo veíamos en el análisis de las vanguardias por Danto: no sólo hay un antes (el arte antes del arte de Hans Belting),⁶⁷ sino que hay también una clausura del arte moderno, que coincide con el momento en el que la destrucción o la abstracción estética revela un vacío referencial en lo que hacía semblante de arte.⁶⁸ En cambio,

60 Alain Badiou, *El Siglo*, op. cit., p. 169.

61 *Ibidem*, p. 177.

62 *Ibidem*, p. 175.

63 *Ibidem*.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*, p. 195.

67 Arthur Danto, *Después del fin...*, op. cit., p. 25 y pp. 80-81.

68 También Gadamer analiza esta forma de procedimiento destructivo mediante el concepto de la "distinción estética" en *Verdad y método*, op. cit., p. 31 y ss.



concebir a la pasión de lo real como construcción de una diferencia mínima habilita pensar un procedimiento que, en cuanto tal, no tiene fin. En consecuencia, la distinción entre estas dos modalidades es clave en la tarea política crucial de hacer un balance propio del siglo XX.

El tiempo del siglo XXI, tiempo del escepticismo concebido como una condición de la política en tanto que preservación de los cuerpos, como institución de un campo en el cual la supresión del otro esté excluida,⁶⁹ se mueve en el marco de una concepción de lo real como identidad, es la contrafigura exacta de la lógica de la destrucción como separación del semblante y lo real. Se reprime explícitamente la pregunta por la relación de lo real con el semblante, éste es el momento escéptico, todo se califica a partir de allí como semblante u opinión, puesto que esta concepción *crea saber* que esa pregunta desencadena una lógica destructiva.

En este contexto, clarificar la lógica de la construcción de una diferencia mínima entre lo real y el semblante, o lo que es lo mismo, asumir lo real como distancia, tiene una ventaja doble: por un lado, describir un procedimiento que en cuanto tal no posee fin, y, por el otro, posibilitar una crítica tanto del escepticismo como de la destrucción. En la concepción identitaria lo real aparece como carente de sentido sólo en el momento en el que el proceso destructivo culmina en el vacío referencial, la concepción escéptica no quiere saber nada con la ausencia de sentido de lo real y le asigna por ello un sentido negativo, un sentido regresivo, el de la historia como catástrofe inminente, que es todo lo que esta concepción quiere retener de la voluntad de emancipación radical propia del siglo XX. En ese sentido, la concepción dominante del siglo XXI propone también, como lo hacía el siglo XIX, un cálculo entre política y barbarie. Se trata, ciertamente, de un cálculo contrafáctico cuyo resultado queda establecido *a priori* como positivo, en la medida en que la voluntad de emancipación radical quedó asociada a la lógica de la destrucción, es decir, a un saldo que potencialmente es infinitamente negativo.

La concepción de lo real como distancia expuesta a través del procedimiento de la diferencia mínima abre entonces un espacio de pensamiento. Lo real sin sentido ofrece un ámbito de pensamiento novedoso, por explorar, un ámbito en el que tal vez sea posible, como lo dice Badiou a propósito de Foucault al final del libro, algo diferente de la mera ejecución de las operaciones discursivas de una episteme ya establecida.⁷⁰ El proyecto del comunismo, entonces, comprendido como la premisa de que la subordinación del pueblo a la clase dominante no es inevitable, adquiere entonces la posibilidad de reactivar su potencia. En este proyecto, evitar la violencia no puede ser un axioma. Recordemos que la forma de la

política que se define por la preservación de los cuerpos, por poner fuera de campo la muerte del adversario, no puede, no digamos garantizar, sino tan sólo suponer sensatamente, que los adversarios pongan fuera del campo el matar.⁷¹ Pero nada impide que lo que no puede ser un axioma sea un deseo. La potencia de la premisa comunista es reivindicar la idea de que es posible comprender racionalmente el origen de las masacres, y construir, consecuentemente, una forma de existencia colectiva en la cual el recurso a la masacre esté excluido.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, 1985. Trad. de Marta Harnecker.
- Althusser Louis; Balibar, Étienne, **Para leer El Capital**, México, Siglo XXI, 2010. Trad. de Marta Harnecker.
- Badiou, Alain, **El Siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2009. Trad. de Horacio Pons.
- , **L'éthique. Essai sur la conscience du mal**, París, Nous, 2019.
- , "A propósito da Conjuntura Atual", en **Poliética**, San Pablo, PUC-SP, Vol. 12, n° 4, 2024, pp. 8-14.
- Béjar, María Dolores, **Historia del siglo XX. Europa, América, Asia, África y Oceanía**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Berman, Marshall, **Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989. Trad. de Andrea Morales Vidal.
- Casullo, Nicolás et al., **Itinerarios de la modernidad**, Buenos Aires, Eudeba, 2011.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, , "Documento conclusivo de la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Medellín (1968)", disponible en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Danto, Arthur, **Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia**, Barcelona, Paidós, 1999. Trad. de Elena Neerman.
- Descartes, René, **Obras escogidas**, Buenos Aires, Charcas, 1980. Trad. de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck.
- Eugen Fink, "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en **Acta fenomenológica latinoamericana**, Vol. 1, Lima, PUCP, 2003, pp. 361-428. Trad. de Raúl Vellozo Farías.
- Gadamer, Hans-Georg, **Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica**, Salamanca, Sígueme, 1996. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Greenberg, Clement, **La pintura moderna y otros ensayos**, Madrid, Siruela, 2006. Trad. de Félix Fanés.
- Hirschman, Albert O., "Opiniones obstinadas y democracia", en **Punto de Vista**, n° 35, septiembre-noviembre de 1989, pp. 16-18.
- Hobsbawm, Eric, **Historia del siglo XX. La era de los extremos**, Barcelona, Crítica, 1998. Trad. de J. Fací, J. Ainaud y C. Castells.
- , **Guerra y paz en el siglo XXI**, Buenos Aires, Ñ/ Clarín, 2012. Trad. de B. Eguibar, F. Esteve, T. Fernández y J. Madariaga.

69 Cfr. Albert O. Hirschman "Opiniones obstinadas y democracia", en **Punto de Vista**, n° 35, septiembre-noviembre de 1989, pp. 16-18, y Philippe Petit (coord.), *op. cit.*, pp. 45 y 182.

70 Cfr. Alain Badiou, **El Siglo**, *op. cit.*, p. 221.

71 Philippe Petit (coord.), *op. cit.*, p. 192.

- Horowicz, Alejandro, **El huracán rojo. De Francia a Rusia 1789/1917**, Buenos Aires, Crítica, 2018.
- Kant, Immanuel, **Cómo orientarse en el pensamiento**, Buenos Aires, Quadrata, 2005. Trad. de Carlos Correás.
- Karczmarczyk, Pedro Diego, "¿Poshumanismo? Técnica, individualidad y naturaleza humana", en **Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea**, Buenos Aires, UBA, n° 20, 2025 (en prensa).
- , "Dos figuras del militante revolucionario", en **Conflicto social**, Vol. 14, n° 26, 2021, pp. 72-101, disponible en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/CS/article/view/7220>
- Lecourt, Dominique, **Humain, posthumain. La technique et la vie**, París, PUF, 2003.
- Linhart, Virginie, **Le jour où mon père s'est tu**, París, Seuil, 2008.
- Marx, Karl, "Discurso pronunciado en el aniversario del *People's Paper*", en Marx, Karl; Engels, Friedrich, **Obras escogidas. Tomo I**, Moscú, Editorial Progreso, 1980, disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>
- Merleau-Ponty, Maurice, **Humanismo y terror**, Buenos Aires, Leviatán, 1986. Trad. de León Rozitchner.
- Marx; Karl; Engels, Friedrich, **Manifiesto del partido comunista**, en Marx; Karl, **Antología**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014. Selección de Horacio Tarcus.
- Mondolfo, Rodolfo, **Verum factum. Desde antes de Vico hasta Marx**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Trad. de Oberdan Caletti.
- Nun, José, **Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?**, Buenos Aires, FCE, 2000.
- O'Donnell, Guillermo, "Teoría democrática y política comparada", en *Desarrollo económico*, Vol. 38, n° 56, 2000, pp. 163-210.
- Peden, Knox, **Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze**, California, Stanford University Press, 2014.
- Petit, Philippe (coord.) **Badiou, Alain y Jean-Claude Milner: controversia. Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo**, Buenos Aires, Edhasa, 2014. Trad. de Horacio Pons.
- Procacci, Giuliano, **Historia general del siglo XX**, Barcelona, Crítica, 2001. Trad. de G. Cappelli.
- Rodríguez, Silvio, "La era está pariendo un corazón", disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=VKspn2wzdx8>
- Salvadori, Massimo, **Breve historia del siglo XX**, Madrid, Alianza, 2013. Trad. de J. Linares.
- Sartre, Jean Paul, "Je ne suis pas désespéré et ne renie pas mon œuvre antérieure" [Entrevista de Jacqueline Piatier], en *Le Monde*, 18 de abril de 1964, disponible en https://www.lemonde.fr/archives/article/1964/04/18/je-ne-suis-pas-desespere-et-ne-renie-pas-mon-uvre-anterieure_2136806_1819218.html
- Walsh, Rodolfo, **Operación masacre**, Buenos Aires, De La Flor, 2001.

Resumen:

El siglo de Badiou analiza el siglo XX a contrapelo del balance conservador contemporáneo que sólo ve allí desborde de entusiasmo y totalitarismo. Badiou analiza: (a) el acoplamiento entre política y barbarie propio del siglo XXI; y (b) cómo el siglo XX asumió esta conjunción (política y barbarie) que el siglo XIX creía haber resuelto al entregarse a un devenir histórico progresivo. El siglo XX descubrirá el sentido de lo real bajo las formas pasivas (padecer lo real) y activas (apasionarse por lo real, por el acto). Su concepto central será la "*passion du réel*". Esta "pasión de lo real" se despliega según dos lógicas: "lógica identitaria", que desemboca en la destrucción total, y "lógica de la diferencia mínima", que, sin eludir la destrucción, abre un despliegue productivo infinito. Badiou propone rescatar la conjunción "política y barbarie" de su moralización contemporánea como condición para proponer otras políticas, cuyo nombre genérico es "comunismo", que comprendan sus causas en profundidad y las desactiven.

Palabras clave: Política; racionalismo; totalitarismo; *passion du réel*; comunismo.

The Century, Alain Badiou and Historical Time

Abstract:

Badiou's **The century** analyses the twentieth century against the grain of the contemporary conservative balance that only sees in it an overflow of enthusiasm and totalitarianism. Badiou analyses: (a) the coupling between politics and barbarism characteristic for twentieth century; and (b) how the 20th century assumed this conjunction (politics and barbarism) that the 19th century believed it had resolved by surrendering to a progressive historical becoming. The twentieth century will discover the lack of sense of the real under passive (suffering the real) and active (being passionate about the real, about the act) forms. Its central concept is then "*passion du réel*". "Passion for the real" unfolds in two ways: "logic of identity", leading to total destruction, and "logic of minimal difference", which, without a voiding destruction, opens up an infinite productive unfolding. Badiou proposes to rescue the conjunction "politics and barbarism" from his contemporary moralization as a condition for proposing other policies, whose generic name is "communism", which understand in depth its causes and deactivate them.

Keywords: Politics; rationalism; totalitarism; *passion du réel*; comunism.

[Recibido: 30/03/2025.

Aceptado: 25/06/2025.]