



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 (CleFi), 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]onvengamos, 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 desvanece 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 histórica]-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 Guillermo 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 desvanece 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 librá 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

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

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).

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*, Paris, 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

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.

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

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

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.

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

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 mascullado 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 mascullar 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 artefacto 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 artefacto 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 artefacto 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. 35.

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,

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).

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

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. Recuérdese 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 Velozo 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 Correas.
- 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.]