

Barria-Asenjo, Nicol A.; Acuña Echagüe, Willingthon; Uribe Muñoz, Jamadier Esteban; Gallo Acosta, Jairo; Medina Polo, Simone A.; León, Alberto; Kargodorian, Silvia; Letelier, Antonio; Ayala-Colqui, Jesús
Alain Badiou, the Communist Horizon Beyond Violence: An Exploratory Look at the 21st Century
Revista Guillermo de Ockham, vol. 21, núm. 2, 2023, Julio-Diciembre, pp. 385-396
Universidad de San Buenaventura Cali

DOI: <https://doi.org/10.21500/22563202.6447>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105375685003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Alain Badiou, el horizonte comunista más allá de la violencia: una mirada exploratoria al siglo XXI

*Alain Badiou, Beyond Violence the Communist Horizon:
An Exploratory Look at the 21st Century*

Nicol A. Barria-Asenjoⁱ  
Willingthon Acuña Echagüeⁱⁱ  
Jamadier Esteban Uribe Muñozⁱⁱⁱ  
Jairo Gallo Acosta^{iv,v}  
Simone A. Medina Polo^{vi}  
Alberto León^{vii}  
Silvia Kargodorian^{viii}  
Antonio Letelier^{ix}  
Jesús Ayala-Colqui^x  

^{i.} Universidad de Los Lagos; Departamento de Ciencias Sociales; Osorno; Chile.

^{ii.} Pontificia Universidad Católica de Chile; Santiago de Chile; Chile.

^{iii.} Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Valparaíso; Chile.

^{iv.} Universidad Cooperativa de Colombia; Bogotá; Colombia.

^{v.} Universidad Nacional de Colombia; Bogotá; Colombia.

^{vi.} Global Center for Advanced Studies; Nueva York; EE. UU.

^{vii.} Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Ecuador.

^{viii.} Facultad de Humanidades; Universidad de la Marina Mercante (UDEMM); Buenos Aires; Argentina.

^{ix.} Facultad de Filosofía y Humanidades; Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA); Universidad de Chile; Santiago de Chile; Chile.

^{x.} Universidad Tecnológica del Perú; Lima; Perú.

Correspondencia: Jesús Ayala-Colqui.
Correo electrónico: c24512@utp.edu.pe

Recibido: 17/05/2023

Revisado: 09/06/2023

Aceptado: 25/06/2023

Citar así: Barria-Asenjo, Nicol A.; Acuña Echagüe, Willingthon; Uribe Muñoz, Jamadier; Gallo Acosta, Jairo; Medina Polo, Simone A.; León, Alberto; Kargodorian, Silvia; Letelier, Antonio; Ayala-Colqui, Jesús. (2023). Alain Badiou, el horizonte comunista más allá de la violencia: una mirada exploratoria al siglo XXI. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), pp. 385-396. <https://doi.org/10.21500/22563202.6447>

Editor en jefe: Carlos Adolfo Rengifo Castañeda, Ph. D., <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

Resumen

Este artículo examina el trabajo del filósofo Alain Badiou y su análisis sobre la violencia del siglo XX. El autor argumenta que el siglo pasado estuvo marcado por la violencia y la destrucción, desde las guerras mundiales hasta los campos de exterminio y los crímenes estatales. Badiou sostiene que esta violencia se debe a la pasión por lo real, una búsqueda de transformar la realidad existente y crear un nuevo mundo. Sin embargo, esta pasión choca con la realidad misma, lo que genera una diferencia irreducible entre lo real y la realidad construida. Esta diferencia es lo que permite comprender el fenómeno de la violencia. La pasión por lo real busca purificarlo y desenmascarar la superficialidad de la realidad, pero nunca puede alcanzar completamente su objetivo. Además, esta pasión por lo real crea una desconfianza constante hacia los semblantes, generando sospechas y persecuciones. La violencia totalitaria del siglo XX surge de esta infinita sospecha dirigida hacia los semblantes. El artículo explora en detalle la relación entre la pasión por lo real, la violencia y la distancia entre lo real y los semblantes.

Palabras clave: violencia, siglo XX, destrucción, totalitarismo, realidad.

Copyright: © 2023. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* proporciona acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses. Los autores han declarado que no existe ningún conflicto de intereses.

Disponibilidad de los datos. Todos los datos relevantes se encuentran en el artículo. Para más información, póngase en contacto con el autor de la correspondencia.

Financiación. Ninguna. Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de organismos de financiación de los sectores público, comercial o sin ánimo de lucro.

Descargo de responsabilidad. El contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva de los autores y no representa una opinión oficial de sus instituciones ni de la *Revista Guillermo de Ockham*.

Abstract

This research paper examines the work of philosopher Alain Badiou and his analysis of 20th-century violence. The author argues that the last century was marked by violence and destruction, from world wars to extermination camps and state crimes. Badiou claims that this violence stems from a passion for the real, a quest to transform existing reality and create a new world. However, this passion clashes with reality itself, creating an irreducible difference between the real and constructed reality. This difference is what allows us to understand the phenomenon of violence. The passion for the real seeks to purify it and unmask the superficiality of reality, but it can never fully achieve its goal. Furthermore, this passion for the real creates constant mistrust of semblances, leading to suspicion and persecution. The totalitarian violence of the 20th century arises from this infinite suspicion directed towards semblances. The article explores in detail the relationship between the passion for the real, violence, and the distance between the real and semblances.

Keywords: violence, 20th century, destruction, totalitarianism, reality.

A modo de introducción

El siglo XX, el “corto siglo XX”, se extiende cualitativamente para [Eric Hobsbawm \(1998\)](#) entre 1914 y 1990 y se desarrolla en tres etapas. La primera de ellas es la caída de la hegemonía civilizatoria de la Europa del siglo XIX, que comienza catastróficamente en 1914 y se extiende hasta finalizada la segunda guerra mundial. La segunda comprende un periodo de 25 a 30 años de mejora acelerada de las condiciones de vida de una gran parte de la población. Y la tercera etapa, marcada por la derrota progresiva del proyecto socialista hasta la caída del Muro de Berlín en 1989 y el desarme de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1991.

El siglo XX, el siglo “XX europeo” –objetaría quizá con razón algún pensador decolonial latinoamericano, pues para nuestro continente el siglo XX puede ser leído con otras claves ([Grosfoguel, 2013](#); [Vitale, 1998](#); [Zanatta, 2012](#))–, fue un siglo cargado de violencia, como afirmará con razón Badiou (2005), cuya perspectiva ya abordaremos. Un siglo corto, que para [Enzo Traverso \(2012, 2018a\)](#) culminó con la derrota del campo socialista y la nueva hegemonía liberal, que al mirar hacia el pasado no puede evitar sus propias ruinas en Auschwitz, así como no puede evitar el desgarrador escepticismo ante la irrupción utópica al recordar el gulag.

La nueva hegemonía liberal, para [Bernhard Giesen \(2001\)](#), generó en Occidente y su zona de influencia un nuevo protagonista de los hechos históricos, que desplazó la narración heroica de las gestas nacionales y puso en su lugar a la diada víctimas-victimarios, generando, a nuestro entender, al menos tres efectos. Primero, se igualaron todos los proyectos políticos en virtud del (verdadero) sufrimiento de quienes fueron víctimas de dichos proyectos, de manera tal que Stalin devino en lo mismo que Hitler ([Zhurzhenko, 2012](#)).

En segundo término, se tendió a borrar la resistencia de los pueblos en favor de los nuevos protagonistas, dando más valor a, por ejemplo, los campos de concentración que a la resistencia del gueto de Varsovia en Polonia; desplazando y borrando la militancia de los partisanos en Italia en virtud de muertes anónimas; o, en el caso de Chile, dando mayor relevancia a las violaciones a los derechos humanos, que a las experiencias de resistencia popular, en el caso de la dictadura de Pinochet ([Goicovic, 2004, 2006](#)).

En tercer término, la nueva hegemonía liberal propinó una derrota sustancial a las corrientes políticas que alguna vez, dentro del horizonte socialista, se opusieron al



liberalismo, y es que como afirma Maurizio Lazzarato (2022; Alliez y Lazzarato, 2021), la identificación con las víctimas y la aversión a cualquier posibilidad de ser identificados como victimarios fue tal, que la guerra dejó de ser objeto de reflexión como instrumento de transformación social, volviéndose materia de estudio exclusiva de los altos mandos de los Estados, en su mayoría liberales.

Sin embargo, no es menos cierto que el volver la mirada sobre las víctimas posibilitó también otro tipo de reflexiones acerca de los procesos sociales y de la brutalidad acaecida sobre la humanidad en ese corto y sangriento siglo XX europeo (Traverso, 2018b).

Es dentro de esas reflexiones –que lejos de hacer una elegía de la diada víctima-victimario como clave histórica, busca entenderla– que podemos situar parte de la obra de Badiou, que se analizará sobre todo en el primer apartado desde el concepto clave de *passion du réel*, se escudriñarán su objeto, sus formas y sus límites, mostrando el aporte que el autor hace al problema.

Pero el corto siglo XX (europeo), que dio por vencedor al proyecto liberal que hoy se despliega decididamente en su estadio neoliberal, no superó las contradicciones que engendraron la violencia que lo caracterizó y a pesar de la caída del bloque socialista que llevó rápidamente a cantar victoria a Francis Fukuyama (2015) en su tesis sobre el fin de la historia, la violencia no terminó.

Esta atestación que hoy, a más de 30 años, parece una verdad de Perogrullo es también alumbrada por Badiou y es la materia del segundo apartado de este trabajo, en cuanto que el fracaso de los horizontes utópicos del siglo XX no implica la obsolescencia de las necesidades que los engendraron. De ahí que el comunismo siga siendo una perspectiva necesaria, cuya conceptualización debe desidentificarse de la violencia totalitaria del siglo pasado.

Este último apartado puede servir también como una buena antesala para comprender trabajos posteriores de Badiou, como *El despertar de la historia* (2012a), donde profundizará en las maneras en que esa necesidad histórica que no ha podido ser superada toma forma en la movilización de los grupos subalternos.

En dicho trabajo Badiou distingue entre la revuelta inmediata, como una forma de movilización reactiva ante la percepción de la injusticia estatal; la revuelta latente, que ejemplifica sobre todo en la huelga, cuya principal característica es la rearticulación acelerada de sectores sociales antagónicos al capital, los cuales cotidianamente se mantienen indiferentes entre sí; y, la revuelta histórica, que es el resultado del tránsito de una revuelta inmediata –la cual se afirma más en el descontento que en la política– a una revuelta prepolítica –que abre la posibilidad a una disputa organizada del Estado capitalista–.

En lo que sigue, se profundizará en las concepciones de la violencia que ha generado el filósofo francés, que hoy se erige como canónico dentro del pensamiento contemporáneo, teniendo siempre en consideración que es un momento de su obra cuyo contenido emancipatorio no debe ser obliterado, pues se correría el riesgo de extraviarnos en terminologías que en realidad pretenden nutrir el movimiento de la realidad. Sobre todo considerando que mientras se escriben estas líneas en el otoño del hemisferio sur en 2023, Francia amenaza con un nuevo mayo histórico.

Alain Badiou: la pasión de lo real y el objeto de la violencia

El siglo (2005), texto fundamental de Alain Badiou, no solo saca a la luz la conciencia o autoconciencia que el siglo XX tuvo de sí mismo. Un examen atento muestra

que lo que Badiou nos invita a pensar sobre las violencias del siglo –que van desde las guerras mundiales hasta el terror revolucionario, pasando por los campos de exterminio, las cámaras de gas, el fascismo, los crímenes de Estado, etc.– puede valer como una de sus contribuciones a la inteligibilidad del fenómeno de la violencia.

Esta aportación a la historia de las ideas se refiere, cabe sospecharlo, a la *passion du réel*, que Badiou convierte en la clave de comprensión de todo el siglo XX. Y con motivo “El siglo XIX anunció, soñó, prometió; el siglo XX, por su parte, declaró que él hacía, aquí y ahora” (Badiou, 2005, p. 52). Transformar completamente la realidad dada, destruir allí todo lo que no es esencial para despejar el camino a un mundo nuevo, al “hombre nuevo”, a la “sociedad nueva”, a la “grandeza nueva”: esta fue la pasión del siglo XX. Consecuencia “De ello resulta que nuestro siglo, arrebatado por la pasión de lo real, fue en toda clase de ámbitos, y no solo en política, el siglo de la destrucción” (Badiou, 2005, p. 77).

Pero no se puede entender esta destrucción sin advertir que las iniciativas del siglo chocaron con lo real como punto límite de la realidad. Lo real alcanzó expresión en la “diferencia mínima”, irreductible, entre lo que el siglo se mostró capaz de modificar y lo que permaneció inmutable. Y esta diferencia de lo real con respecto a la realidad que el siglo quería construir, esta diferencia que el siglo pensó como una *identidad*, como un fragmento de lo real que se podía eliminar de la realidad –como lo prueba la sucesión ininterrumpida de masacres y baños de sangre–, esta diferencia entre lo real y la realidad, decía, es lo que permite apreciar qué es lo que Badiou aporta a la cuestión capital de la violencia.

Preguntemos: ¿qué tipo de violencia es designada con la expresión la *passion du réel*? ¿Dónde comienza y dónde termina esta violencia? ¿Cómo distinguir la especie de la pasión de lo real del resto del género de la violencia? Si cualquier forma de violencia puede ser llamada pasión de lo real, es evidente que la pasión de lo real se vacía de su sustancia, deja de tener un sentido propio.

Para determinar la especificidad de la *passion du réel*, a la vez con relación al siglo y a la violencia, hay que dirigir la atención hacia el objeto de la pasión de lo real. Si esta pasión se ejerce sobre lo real, si lo real es, propiamente hablando, su objeto, hay que decir que este objeto, aquello sobre lo que recae la pasión, no es de este mundo. “Lo real no es del mundo. No hay la menor esperanza de alcanzar lo real por la representación” (Lacan, 1988, p. 82). El objeto de la pasión de lo real es irrepresentable en el mundo, es un objeto “in-mundo”. Pero, ¿qué violencia es capaz de este objeto in-mundo? ¿Y qué debe ser esta violencia para destruir un objeto que no es del mundo? ¿Puede esta violencia tener lugar sin destruirlo todo? Si este objeto no forma parte del mundo, la violencia de la pasión de lo real ya no tiene un fin o un cumplimiento. Se vuelve ilimitada. Pero no se trata solamente de víctimas por millones.

La *passion du réel* quiere lo que la realidad no puede ofrecerle. Por eso, no se conforma con la realidad, a la que trata como un ser de superficie. La pasión de lo real busca la profundidad, el adentro insondable del mundo. “De allí el gusto violento por la superficie y la transparencia” (Badiou, 2005, p. 90).

La realidad es el nombre propio del semblante, de la apariencia interpuesta entre el hombre y lo real. La *passion du réel* avanza rompiendo los semblantes, quitando los velos, destruyendo las ilusiones, desenmascarando el último rostro de la realidad. Precisando que esta pasión de ver lo real desnudo no es algo distinto a la falta de pudor que Nietzsche (2016) puso en boca de Dionisio: “¡Yo – no tengo razones para cubrir



mi desnudez!” (p. 434). Así debe entenderse esta afirmación de Badiou (2005): “El siglo se concibió como nihilismo, pero también como afirmación dionisiaca” (p. 90).

En este sentido, la voluntad que anima al siglo es siempre, a cada instante, una voluntad de *depuración de lo real*. “Querría subrayar que depurar lo real quiere decir extraerlo de la realidad que lo rodea y oculta” (Badiou, 2005, p. 90). Ahora bien, este deseo metafísico de un real en estado puro solo nos va a interesar aquí como medio para captar un modo de ser de la violencia.

Esta violencia responde a un problema de principio, a saber: no es posible acercarse a lo real sino a través del semblante de la realidad. La distancia que hay entre lo real y el semblante, la distancia que parece separarnos de lo real, es de hecho lo real. Badiou (2005) no lo concibe de otra manera: “La cuestión real/semblante no se resolverá mediante una depuración que aísle lo real, sino comprendiendo que la distancia misma es real” (p. 79).

Si la distancia que nos impide acceder a lo real *es* lo real, la ausencia de distancia equivale, sin más, a la violencia. La violencia de la *passion du réel* es una lucha contra la distancia que separa lo real del semblante. Añadiendo que sin importar cuántos semblantes sean destruidos o sacrificados, la distancia hacia lo real sigue en pie. La violencia arrastra consigo la distancia hacia lo real, la desliza lejos del semblante y, con ello, alimenta crónicamente la sospecha de que lo real tiene que haber quedado oculto. “La pasión de lo real también es necesariamente la sospecha” (Badiou, 2005, p. 75). La distancia que define a lo real hace de lo real mismo un dominio inestable, incierto, sospechoso, suficientemente mal contenido en cualquier realidad que pretenda identificarlo sin confundirse con él, sin falsear lo real. Badiou (2005) lo expresa con estas palabras: “Nada puede atestiguar que lo real es real, salvo el sistema de ficción en el cual representará el papel de real” (p. 75). Así, quien dice que lo real es sospechoso, dice también que el semblante lo es, porque no hay criterios para distinguir uno y otro: “Lo que nos importa es lo siguiente: sospechamos cuando carecemos de todo criterio formal que nos permita distinguir lo real del semblante” (p. 77).

De ahí que cualquiera resulte sospechoso de traicionar o distorsionar lo verdaderamente real. “Al parecer, la convicción –grave, en resumidas cuentas– de que se va a tocar lo real provoca una febrilidad subjetiva extrema, una de cuyas manifestaciones es la designación permanente de herejes y sospechosos” (Badiou, 2005, p. 188).

Ser sospechoso es darle una apariencia humana a la distancia hacia lo real. Es sublimar lo real, “Elevar un objeto a la dignidad de la Cosa” (Lacan, 1990, p. 138),¹ tomar de la familia humana un semblante que llene la distancia misma que me aleja de lo real. El siglo se obsesionó con la idea de imputar esta distancia a un rostro humano, de atribuir lo imposible de tocar de lo real a un agente, que por tal razón se revelaba como sospechoso o impuro, expuesto a la depuración. Los grandes crímenes del siglo –los crímenes estalinistas y los crímenes nazis– buscaron eliminar la distancia hacia lo real, sacar esta distancia del mundo, eliminando a estos agentes: ambos son programas de ejecución de todos los seres humanos considerados impuros o sospechosos.

La paradoja y el horror de esta violencia residen en que la distancia esconde lo real pero también lo revela. La distancia del semblante a lo real es lo que nos excluye de lo

1. Cf. Lacan (1990): “Y la fórmula más general que les doy de la sublimación es la siguiente: ella eleva un objeto –y aquí no rehusaré las resonancias del retruécano que puede haber en el uso del término que introduciré– a la dignidad de la Cosa” (p. 138).

real, tanto como lo que nos incluye en él. Se sigue de esto que mientras más real parezca un sujeto, más necesario se hace sospechar de él como semblante:

Todas las categorías subjetivas de la política revolucionaria o absoluta, como “convicción”, “lealtad”, “virtud”, “posición de clase”, “obediencia al partido”, “celo revolucionario”, etc., están marcadas por la sospecha de que la supuesta calidad real de la categoría no es en realidad más que semblante. (Badiou, 2005, p. 77)

Esta sospecha interminable es lo que hace del siglo XX el siglo totalitario. El totalitarismo no tiene razón de ser más que la infinita sospecha dirigida al semblante. En el conocido texto *1984*, George Orwell (2002) nos brinda una de las mejores descripciones de la sospecha totalitaria: “Despiertos o dormidos, trabajando o comiendo, en casa o en la calle, en el baño o en la cama, no había escape. Nada era del individuo a no ser unos cuantos centímetros cúbicos dentro de su cráneo” (p. 35).

Estos centímetros cúbicos son el objeto de la *passion du réel*, el objeto que está sometido a la violenta depuración de lo real. Mejor aún: el objeto de la pasión de lo real es la distancia inhallable entre un centímetro y otro, la distancia inacabable de la sospecha; en suma, lo que una y otra vez le falta a la *passion du réel* para destruir completamente el semblante—obligando, como dice Sade, a hacer un esfuerzo más—.

Puede comprenderse que en el extremo de la pasión de lo real, lo único de lo que no cabe dudar es de la nada: “En esas condiciones, ¿qué es lo único seguro? La nada” (Badiou, 2005, p. 188). La nada no es sospechosa en cuanto no pretende ningún real, no se da la apariencia de algo que ella no es.

Así, en la lógica de la depuración, de lo que se trata es de producir el advenimiento de la nada, de la violencia destructiva y la muerte, puesto que difícilmente se puede hacer semblante del acto de morir.

¿Cuál es entonces el objeto de la pasión de lo real? Una nada-de-lo-real, que es lo que queda después de la depuración absoluta. Esto implica que no hay nada detrás del semblante. La distancia del semblante a lo real es una distancia vacía.

El pensamiento que Badiou consagra a la violencia de la *passion du réel* es un pensamiento que considera esto: lo real está destinado a la distancia, a una distancia que comienza pero no termina. Por más que la violencia se estire, no puede tocar lo real, incluso cuando ya no puede seguir destruyendo el semblante, o cuando ya no hay nada que destruir. Precisamente, porque no es un objeto apropiable, lo real, como distancia-de, es imposible de destruir: el objeto de la pasión de lo real es literalmente *un objeto indestructible*. En la depuración de lo real, vale decir, en la violencia que tiene lo real como su objeto, lo real es lo que empuja a la violencia a ir siempre más lejos. “Y esa es su fuerza, porque, después de todo, muchas cosas merecen ser destruidas. Pero también es su límite, porque la depuración es un proceso interminable, una figura del mal infinito [*mauvais infini*]” (Badiou, 2005, p. 79).

No es casual que Badiou tome prestado el concepto de “mal infinito” de Hegel (2011). Sucede que el mal infinito es primeramente una infinitud mala:

El sobrepasamiento del cuanto es la negación del mismo, lo infinito; pero viene puesto un nuevo cuanto: esto es la negación del infinito, de este mal infinito, que para la representación tiene valor de absoluto, de algo último que no vuelve a asumirse y que ya no puede ser sobrepasado. La verdad del progreso infinito es, pues, que están puestos el cuanto y su más allá, pero puestos como asumidos. (Hegel, 2011, p. 340)

Este mal infinito no es más que la negación de toda magnitud numérica, de todo cuanto. El mal infinito es lo que, *infinitamente*, no-es finito. En resumen: es una



progresión sin fin. Y por lo que concierne a la violencia de la pasión de lo real, este mal infinito querrá decir: una violencia que aspira a una infinitud inalcanzable (a entender aquí: lo real como distancia).

Las extraordinarias violencias del siglo nos ofrecen una imagen de la violencia tendiendo a la infinitud. Una violencia desmedida, porque su objeto, la distancia de lo real, es lo que se ha hurtado sin cesar a la destrucción, lo que se ha sustraído infinitamente a la violencia. Así, afirmando el carácter indestructible del objeto de esta violencia, lo que hay que pensar con Badiou es, a un tiempo, que la distancia hacia lo real es el objeto de la violencia, y lo que no puede ser jamás objeto de la violencia.

La política, la violencia y el comunismo: ¿dónde está lo real?

Para precisar el estatuto de esta violencia cuyo objeto es un no-objeto, convendría recordar otros elementos del corpus badiouiano. Para empezar, es en *El ser y el acontecimiento* donde Badiou (1999) plantea una teoría ontológica del acontecimiento. Aquello que acontece no es simplemente algo que pasa sin dejar consecuencias, algo que resulta adivinable y mecánicamente predecible, algo que fenece sin, a su vez, matar algo de nosotros y hacer(nos) vivir algo nuevo. Lo que acontece es, por principio, lo *indecidable*: aquello que no podemos decidir de antemano si ocurrirá o no; por ello mismo, es *supernumerario*, esto es, trae elementos, insospechados y novísimos, al mundo. Será la teoría axiomática de conjuntos, especialmente aquella configurada por la notación de Zermelo-Fraenkel, la que permita hacer inteligible este discurso sobre el acontecimiento (*événement*). Así, Badiou (1999) enuncia: “La tesis inicial de mi emprendimiento (...) es la siguiente: la ciencia del ser-en-tanto-ser existe desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas” (p. 11). Esto quiere decir, por lo demás, que la filosofía ya no es competente para hablar del ser. La ontología no es propiedad del discurso filosófico. Filosofar es, pues, una excrecencia, un resto extra-ontológico o meta-ontológico:

La conjunción contemporánea de las condiciones de la filosofía abarca precisamente todo aquello a lo cual se refieren mis tres primeros enunciados: la historia del pensamiento “occidental”, las matemáticas poscantorianas, el psicoanálisis, el arte contemporáneo y la política. La filosofía no coincide con ninguna de esas condiciones, ni elabora su totalidad. Debe solo proponer un marco conceptual en el que se puede reflejar su composibilidad contemporánea de esos elementos. (Badiou, 1999, p. 12)

Por esta razón, el francés aclarará en *Condiciones* (2012b) que la categoría verdad no es propia de la filosofía. A lo sumo, ella “es el lugar del pensamiento donde se enuncia el ‘hay’ de las verdades y su composibilidad” (p. 72). Las verdades, si existen, no se dan más que por los acontecimientos. ¿Dónde ocurre entonces eso que acontece?

Badiou parte de la noción de situación (*situation*); aquí el concepto de conjunto es el que nos permite precisarla. Un conjunto remite a una doble multiplicidad. Primero, una multiplicidad inconsistente donde todo es múltiple de múltiple. Como esto no puede ser presentado, se requiere —en segundo lugar— una representación mediada por el uno. Así, se puede hablar de determinados conjuntos con sus respectivos elementos. Tiene lugar entonces una multiplicidad consistente. Tenemos no solo la situación, sino una reduplicación que la podemos llamar el “estado de la situación” (*l'état de la situation*).

Ahora bien, en rigor, no hay una definición de conjunto, dado que en la axiomática mencionada solo se presenta una relación, la pertenencia ($\in$), de manera tal que los

axiomas, antes que definir explícitamente lo que sería un conjunto, se limitan a dar ciertas reglas de construcción de los conjuntos. Entre todos estos axiomas, vale la pena prestar atención a uno: el de fundación. Este señala que para todo conjunto no vacío existe un elemento incluido en dicho conjunto cuya intersección con el conjunto es vacía. En términos formales: $(\forall \alpha) [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists \beta) [(\beta \in \alpha) \ \& \ (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$.

Este axioma es reinterpretado por Badiou en los términos de un “sitio de acontecimiento” (*site événementiel*), es decir, aquella instancia donde puede surgir un acontecimiento en una situación dada. No obstante, por derecho, sabemos que es posible, de acuerdo con la axiomática expuesta, que surja un acontecimiento, entendiendo por este a aquel conjunto que precisamente constituye ese elemento cuya intersección con el conjunto es nulo —es decir, que sus elementos, respecto al conjunto original, son radicalmente novedosos e insospechados: el acontecimiento es el conjunto de los subconjuntos de β de ese conjunto α , de suerte que su estructura sería $\alpha x = \{x \in X, \alpha x\}$ —; por hecho, empero, no sabemos nada. Nos reencontramos, entonces, con el carácter *indecidable* del evento: “Si existe un acontecimiento, su pertenencia a la situación es indecible [*indécidable*] desde el punto de vista de la situación en sí” (Badiou, 1999, p. 204).

Por ello, la relación que uno establece con el acontecimiento nunca es un vínculo sapiente: es, por el contrario, un acto *militante*. Se milita por el acontecimiento, es decir, se actúa como si realmente pasara algo nuevo, algo radicalmente diferente, en el anquilosado orden de cosas. Para ejemplificar esto en el caso de la política, militar por el acontecimiento sería actuar como si aquello que es imposible, aquello que aparece como radicalmente negado en el realismo capitalista, tuviera facticidad efectiva que nos lleva a replantar todos nuestros lazos sociales y estructuras políticas al uso. Dependiendo del azar, el acontecimiento requiere, empero, de una *intervención*: “Llamo intervención a todo procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento” (Badiou, 1999, p. 226). El axioma que hace inteligible este esquema es el de elección, donde se postula existencia de una función f que permite seleccionar un conjunto, el cual pertenece a un elemento del conjunto como representante de dicho elemento en el conjunto en cuestión. Y en la medida en que el acontecimiento rompe con la lógica y la ley del estado de la situación, donde solo están presentes los conjuntos presentados y representados, toda intervención es forzosamente *ilegal*. Es bajo esta perspectiva que se puede afirmar que solo hay sujetos con relación al acontecimiento. Antes de que acontezcan, los individuos son tan solo animales humanos que no han experimentado todavía el milagro del acontecimiento. En *Lógica de los mundos*, Badiou (2008) reconoce la existencia de tres tipos de sujetos de acuerdo con el tipo de relación que mantengan con los acontecimientos: sujetos fieles que despliegan las consecuencias de este, oscuros que quieren destruir todo vestigio del acontecimiento y reactivos que rechazan que aquel haya tenido lugar.

Finalmente, el acontecimiento —donde Badiou indica de pasada que solo se dan en cuatro ámbitos: la política, la ciencia, el arte y el amor— da lugar a la categoría de verdad. Esta no es más la correspondencia entre el enunciado y la cosa, o el desocultamiento del ente, sino un conjunto “genérico” que contiene a todos los múltiples que se conectan con la situación a merced del acontecimiento.

¿Cómo pensar la violencia en dicho escenario? En primer lugar, lo real del acontecimiento es siempre violento. Irrumpe en la realidad; nos arranca de la cotidianeidad; perturba lo establecido y lo dado. Sería, entonces, una *violencia ontológica*. En segundo lugar, tenemos una *violencia fáctica*: aquella que proviene de los sujetos. Los sujetos oscuros, sobre todo, son los típicos fascistoides, conservadores y trasnochados que ante



cualquier novedad en el arte, la política o la ciencia intentan destruir todo vestigio de novación (Ayala-Colqui, 2022, 2023a). En tercer lugar, hay una *violencia apriorística*, es decir, aquella que intenta imponer la existencia de un acontecimiento a como dé lugar sin que necesariamente ocurra algo. En el caso de la política, esta sutura es llamada por Badiou (2012b) “desastre” en *Condiciones*: así el proyecto de la URSS intentó simular el acontecimiento comunista terminando en un proyecto totalitario.

Con todo, el fracaso de las prácticas políticas comunistas, o si cariz de violencia que hayan tenido, no significa que se deba abandonar lo real del comunismo. A fin de cuentas, “Una política de emancipación se extrae del vacío que un acontecimiento hace advenir como inconsistencia latente del mundo dado” (Badiou, 2012b, p. 210). Podemos entonces quitarle tanto una violencia apriorística como fáctica al comunismo si dejamos de pensarlo como una suerte de utopía a imponer, o como un programa a desarrollar, o peor aún, como un acontecimiento a inducir (Ayala-Colqui, 2023b), si la suponemos, expresándolo en futuro anterior, como *aquello que habrá sido*: “La filosofía enuncia, por ejemplo bajo el nombre de comunidad, que tal pensamiento, o tal verdad, habrá sido, si se procede fielmente” (Badiou, 2012b, p. 211). El comunismo es, por tanto, una hipótesis donde se puede anticipar lo que habrá sido, pero nunca lo que ha de ser. Es en esta fina diferencia que la violencia real cesa para hacer advenir, propiamente, la violencia de lo real, esto es, el acontecimiento en política:

Hay que ponerse de acuerdo en el punto de que la igualdad no depende en modo alguno del ámbito de lo social, de la justicia social, sino del régimen de los enunciados y de las prescripciones (...). Sí, puede haberla, hay aquí y ahora, una política de la igualdad, justamente porque no se trata de realizarla, sino, postulándola, de crear aquí o allá, por la práctica rigurosa de las consecuencias, las condiciones de una universalización de su postulado. (Badiou, 2009, p. 88)

Del acontecimiento, por tanto, no se dice una violencia según la retórica al uso de los derechos del hombre, sino de aquella verdadera vida que nos hace sujetos de una verdad (Badiou, 2004).

Conclusiones

El siglo XX fue un siglo cargado de violencia, una violencia que llevó a una ilusión ilimitada con millones de muertes en guerras y campos de concentración, y que en el siglo XXI esta ilusión sigue retornando. ¿Por qué? Esta pregunta es lo que se ha tratado de abordar en este artículo, y para comenzar a sostener este borde cuestionador se ha necesitado lo planteado por Badiou desde la “*passion du réel*”. Lo primero que nos dice Badiou sobre esta pasión de lo real es que nos permite pensar el siglo XX, así como también eso que sucedió en dicho siglo, y preguntarse:

¿Cuál era el pensamiento de los nazis? ¿Qué pensaban? Hay una manera de volver siempre de manera generalizada a lo que hicieron (se propusieron exterminar a los judíos de Europa en las cámaras de gas) que impide absolutamente todo acceso a aquello que, al hacerlo, pensaban o creían pensar. Ahora bien, el hecho de no pensar lo que pensaban los nazis impide también pensar lo que hacían y, en consecuencia, veda toda política real de prohibición del retorno de ese accionar. Mientras no se lo piense, el pensamiento nazi permanecerá entre nosotros impensado y, por consiguiente, indestructible. (Badiou, 2005, p. 15)

Así que hay que seguir pensando no solo lo que hicieron los nazis, sino todos los autoritarismos, y todo hecho que quiera implantar barbaries y destrucción. La barbarie piensa, así que nos queda, por otro lado, pensar algo diferente que esa barbarie,

pero para eso tenemos que pensar qué piensa esa barbarie. El modo en que Badiou ha pensado abordar toda esa cuestión es por medio de pensar lo real.

Lo que le interesa a Badiou son las subjetividades del siglo, o indagar sobre el lugar del sujeto en esa pasión por lo real en el siglo XX, esto partiendo de que el sintagma “siglo XX” no es un dato objetivo, sino el lugar donde ese sujeto se posiciona. El lugar donde ese sujeto se puede cuestionar y, a su vez, el lugar donde también se puede dudar del mismo siglo como realidad dada:

En contraste con el siglo XIX, llenos proyectos e ideales utópicos o “científicos”, de planes para el futuro, el siglo XX se ha atrevido a enfrentarse a la cosa en sí, a realizar directamente el añorado Nuevo Orden. El momento verdadero y definitorio del siglo XX es la experiencia directa de lo Real; como algo opuesto a la realidad social cotidiana, lo Real en su extrema violencia como precio que hay que pagar por pelar las decepcionantes capas de la realidad. (Žižek, 2008, p.11)

Si bien hay que pagar un precio por saber de ese real más allá de la realidad, un precio que concierne al sujeto, no saberlo también nos trae como retorno, a la mejor manera freudiana, lo peor de ese real. Así que enfrentarse a ese real, como bien se planteó, no siempre es sin consecuencias; pero no enfrentarse a ese real, no vérselas con ese real, es de lo peor. Pero no es posible enfrentarse a ese real directamente, para eso tenemos que constituir y constituirnos a través de la realidad.

Esta experiencia directa con lo real trajo consigo lo peor, así como la pornografía puede romper con lo erótico, trayendo lo horroroso de ese objeto totalizado, ¿no será esta experiencia pornográfica una manera de enfrentarse a lo real sin enfrentarse verdaderamente? Así como en el amor, que también aborda Badiou (2012c): “Así, se evita toda prueba inmediata, toda experiencia auténtica y profunda de la alteridad, el entramado mismo del amor” (p. 18).

Es importante decir aquí que estos planteamientos de Badiou nos sirven para pensar qué es lo que queda cuando corremos el velo de lo erótico, cuando corremos el velo de la realidad y nos encontramos con ese real; es ahí donde esa experiencia puede traer el horror de la nada, detrás del velo por mucho que queramos encontrar “eso” más real, solo encontraremos la nada. Así que ante la nada es mejor construir algo, una distancia ante lo real que al final para Badiou es el mismo real.

El coraje del sujeto es el coraje sobre esa pasión por lo real, donde no se niegue ni se busque alcanzarla, ante la obscenidad del todo lo visto pornográfico se alza una ética del buen decir: “Contra la obscenidad de ‘todo lo visto’ y ‘todo lo dicho’, la presentación, la calculación, el comentario de todo, el poema es el guardián de la decencia del decir. O lo que Jacques Lacan llamó la ética del buen-decir” (Badiou, 2014, p. 25).

Ante la resignación desesperanzadora en la que todo se puede alcanzar o nada se puede alcanzar de lo real, Badiou propone el poema, el arte como aquel “algo” que se puede hacer con eso real; existe un potencial en el arte, es posible hacer algo desde el arte con lo real que no sea la barbarie, la destrucción o la negación desde lo real.

El arte es sustracción, y este acto es un modo de dar cuenta de ese real, un modo de no resignarse ante la nada que impotentiza de esa pasión por lo real, el arte se coloca como una posibilidad creativa, es ahí donde hay que apostar al suplemento, ser capaces de acoger el acontecimiento. Este acontecimiento es ruptura con esa ilusión de totalidad, que es uno de los caminos de esa pasión por lo real; el acontecimiento es el advenimiento del vacío frente a ese total, la posibilidad de nominar



este acontecimiento, es lo que permite el surgimiento de una verdad. Es por eso que Badiou (2008) nos dice: “No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades” (p. 20). La única manera de hacernos sujetos es con una verdad.

El lugar del acontecimiento señala el lugar vacío, es ahí donde un sujeto se juega desde una verdad, con lo cual, frente a lo real, no se puede hacer otra cosa que colocar una distancia, un velo; ir detrás de ese real para mostrarlo todo conduce a las peores cosas, negar es ese real también. La propuesta de Badiou se dirige a un Dos que no sea Uno, y es ahí donde emerge el acontecimiento:

El acontecimiento es Ultra-Uno porque, además de interponerse entre el vacío y el propio acontecimiento, es donde se funda la máxima “hay dos”. El Dos así aludido no es la reduplicación del Uno de la cuenta, la reduplicación de los efectos de ley. Es un Dos originario, un intervalo en suspenso, el efecto escindido de una decisión. (Badiou, 1999, p. 231)

Hacer un agujero en esa totalidad del Uno es lo que convierte al acontecimiento en una posibilidad para la pasión por lo real que no sea destructivamente violenta: “Una verdad es siempre lo que agujerea el saber” (Badiou, 1999, p. 363). Y es allí donde puede surgir el sujeto, desde ese agujero, desde esa verdad, desde ese devenir sujeto.

Para terminar, el sujeto en la teoría de Badiou sería el modo en que se puede hacer con esa pasión por lo real un bien decir, el siglo XX podría resumirse como los intentos fallidos por hacer algo con esa pasión, lo que condujo a las peores barbaries, el horror de una violencia que no solo nos dejaba desnudos, sino a merced de esa pasión. Es hora de volver a crear modos, de poner distancias a ese real, crear condiciones para que el sujeto pueda surgir con el acontecimiento, un sujeto que se mantenga militante y pueda sostener la fidelidad a ese acontecimiento-verdad. Militancia y fidelidad no son otras cosas que la insistencia incierta de una posibilidad de transformación del mundo, del devenir-sujeto, de una posibilidad de múltiples posibles.

Referencias

- Alliez, É., y Lazzarato, M. (2021). *Guerras y capital*. Tinta Limón.
- Ayala-Colqui, J. (2022). El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina. *Prometeica: Revista de Filosofía y Ciencias*, (24), 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>
- Ayala-Colqui, J. (2023a). El nacimiento del “ciberalismo”: una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley. *Bajo Palabra*, (32), 221-254. <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- Ayala-Colqui, J. (2023b). El “ontocentrismo” humano en el primer y segundo Heidegger (pp. 684-711). En J. Ayala-Colqui, R. Horneffer y A. Constante (Orgs.), *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*. Pimenta Cultural. <http://dx.doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814>
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Manantial.
- Badiou, A. (2004). *Ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. Herder.
- Badiou, A. (2005). *El siglo*. Manantial.
- Badiou, A. (2008). *Lógica de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Manantial.
- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Prometeo.
- Badiou, A. (2012a). *El despertar de la historia*. Nueva Visión.
- Badiou, A. (2012b). *Condiciones*. Siglo XXI.

- Badiou, A. (2012c). *Elogio al amor*. Paidós.
- Badiou, A. (2014). *The age of the poets: And other writings on twentieth. Poetry and prose*. Verso.
- Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? Y otros ensayos*. Alianza.
- Giesen, B. (2001). Sobre héroes, víctimas y perpetradores. *Puentes*, (5), 16-23.
- Goicovic, I. (2004). La implacable persistencia de la memoria: reflexiones en torno al informe de la comisión de prisión política y tortura. *RHA*, 2(2), 73-91. <http://hdl.handle.net/10498/14357>
- Goicovic, I. (2006). La refundación del capitalismo y la transición democrática en Chile (1973-2004). *HAOL*, (10), 7-16. <https://doi.org/10.36132/hao.v0i10.147>
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1310>
- Hegel, G. W. F. (2011). Libro primero: el ser. En *Ciencia de la lógica. Volumen 1: la lógica objetiva* (pp. 183-423). Abada.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Lacan, J. (1988). *Intervenciones y textos 2*. Manantial.
- Lacan, J. (1990). *El seminario 7: la ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lazzarato, M. (2022). *Guerra o revolución*. Tinta Limón.
- Nietzsche, F. (2016). Más allá del bien y del mal. En *Obras completas. Volumen IV: escritos de Madurez II y complementos a la edición* (pp. 283-440). Tecnos.
- Orwell, G. (2002). *1984*. Planeta.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. FCE.
- Traverso, E. (2018a). *Melancolía de izquierda*. FCE.
- Traverso, E. (2018b). *El pasado, instrucciones de uso*. Prometeo.
- Vitale, L. (1998). *Historia social compara de los pueblos de América Latina* (t. 3). Comercial Atelí; Ediciones Plaza.
- Zanatta, L. (2012). *Historia de América Latina: de la colonia al siglo XXI*. Siglo XXI.
- Zhurzhenko, T. (2012). Heroes into victims: The Second World War in post-Soviet memory politics. *Eurozine*, (31). <https://www.eurozine.com/heroes-into-victims/>
- Žižek, S. (2008). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal.