

En el presente escrito se intenta explorar la relación entre lo común -que aparece como centro, aún si retroactivamente fijado, de la política- y la historia, bajo las múltiples significaciones que presenta en la obra de Alain Badiou. Para ello, se ofrece un examen conceptual más o menos detallado de la forma en que la historia es excluida del dispositivo badiouano a partir de la década del ochenta y posteriormente retomada bajo presión del mundo político actual.

I. La historia despuesta

Se hace necesario distinguir analíticamente entre la anulación exterior de la Historia y el reconocimiento –parcial– de la historicidad por un lado, y la anulación deliberada del tiempo del dispositivo onto-lógico por otro. Las razones que reúnen ambas operaciones se resumen en una imperiosa salida del *pathos* romántico. Contra el clamor de finitud, habrá que declarar lo infinito matematizado y la existencia de una potencia inhumana contenida en el hombre relativa a este infinito; contra la temporalización del concepto y de la verdad, la eternidad de esta última; contra la exposición del cuerpo al placer bajo la marca de aquella finitud, la asunción del riesgo necesario para el sostenimiento militante de una verdad. La actualización del platonismo confecciona su estandarte y la reintricación de matemáticas y ontología la maquinaria interna que la torna posible. Badiou ha sabido leer en la tradición el error de que supone acudir a un concepto unificado y totalizante de Historia. Ni Hegel, ni Marx, ni incluso Heidegger han logrado escapar de la tentación del relato homogéneo que brinda la idea de Historia. Él se opondrá fuertemente a ellos. No hay historia del ser ni del pensamiento sino una historicidad local de cada acontecimiento. Más aún, es imperioso desconocer la historia de la filosofía para poder definirla, “de otro modo que por su historia”, y verla renacer.¹ La Historia no existe. ² El reconocimiento de la historicidad quedará reducido por Badiou a

¹ Cfr. *Supra*, p. 11.

tres elementos:

a) Ésta se manifiesta desde el momento en que se observa que una verdad es un *proceso* y no una donación. ³ Se trata de una suerte de *intra*-temporalidad que se advierte en el trazo de una verdad.

b) La historicidad pertenece al dominio de las condiciones. Responde, en definitiva, a la compleja construcción de los distintos regímenes sapienciales. Esta codificación temporal no puede abolir el azar que convoca todo acontecimiento pues no hay un significado histórico que penetre su lógica y vaya más allá de él. ⁴

c) No obstante ello, los múltiples históricos –que en la ontología de Badiou se disponen por fuera de la regularidad natural y por ello mismo presentan los llamados sitios de acontecimiento– quedan reservados para el polo más fecundo de su filosofía, a saber, el del acontecimiento.

Muerta la Historia e inscrita la historicidad en el redil de esta dinámica de tres vértices, aparece el mecanismo a través del cual se subsume la historicidad en la estática de un presente absoluto. El paso previo establece la conducción de la historicidad hacia la categoría de tiempo. ¿Cuál es la idea de tiempo que gobierna la historicidad en este esquema? El pensamiento de Badiou alza una filosofía del presente ⁵ en dos sentidos. El primero y más intuitivo remite al deseo de reflexionar sobre el mundo actual y evitar el acopio fútil de datos filosóficos de la tradición. El segundo envía la totalidad de su trabajo a la noción directiva de presente, entendida como “el conjunto de las consecuencias de la huella acontecimental, tal como son realizadas por el tratamiento sucesivo de los puntos.” ⁶ Un nuevo presente es el cometido de todo sujeto fiel, mientras que el sujeto reactivo y el sujeto oscuro se encargan de la tachadura y del ocultamiento del mismo. Este presente, que no es otra cosa que la *Idea*, acabará por absorber toda la historicidad antes reconocida. Dado que el soporte de esta última es una temporalidad regida “según el antes y el después”, la eficacia que posee la elevación del presente consiste en contrarrestarla por completo. El pase de prestidigitación queda resumido en la respuesta de Badiou a una entrevista que le realizara Lauren Sedofsky en octubre de 1994:

² Cfr. *El ser y el acontecimiento*, p. 199.

³ Cfr. *Infinite Thought: Truth And The Return To Philosophy*, Continuum, Londres, 2005, p. 181.

⁴ Cfr. “El ser por los números” entrevista con Alain Badiou en *Revista Acontecimiento*, N° 11, Ediciones La escuela porteña, Bs.As., 1996, p. 22

⁵ Cfr. *Filosofía del presente*, Libros del Zorzal, Bs. As., 2005.

⁶ *Lógicas de los Mundos*, p.70.

La filosofía tiene una relación con los diferentes tiempos heterogéneos de las verdades, desde que éstas son las que ella captura. Expone a estos tiempos a precisarse en un aspecto del tiempo que no es temporal. Porque lo que dentro del tiempo está constituido como verdad marca dos cosas, un nuevo tiempo y, estrictamente hablando, excede la singularidad de su tiempo. Lo que es específico para la verdad, después de todo, es lo que perdura. La filosofía trata de capturar la permanencia de la verdad, para capturar la eternidad contenida dentro del tiempo. 7

¿Qué representa esta eternidad contenida “dentro del tiempo” o aquel aspecto del tiempo que no es temporal? Sin poder responder rápidamente, sólo hay lugar para indicar su fuga. En efecto, lo que implica aquel “aspecto del tiempo que no es temporal” no hace más que desviarse hacia el concepto de espacio. A la inmanentización del infinito actual con el consecuente despliegue del aparato matemático para captar lo que hubiera allí de ser-en-tanto-que-ser, se le agrega el acabamiento del sistema con una exposición del aparecer bajo la rúbrica de la topología. Ésta se desenvuelve comenzando por una teoría de los puntos que condensa el modo en que una fidelidad subjetiva debe decidir entre dos alternativas para continuar el procedimiento de verdad. Así se lo indica en la Sección I del Libro VI de *Lógicas de los Mundos*, entre innumerables referencias posibles: “Un punto, que dualiza el infinito, concentra el aparecer de una verdad en un lugar del mundo. Los puntos disponen la topología del aparecer de lo Verdadero.” 8 Desde este momento, todo mundo puede ser pensado como un espacio topológico en tanto considerado a partir de los puntos que un conjunto específico –el trascendental– evalúa respecto del aparecer de una verdad de dicho mundo. Hay una especie de *topos* latente del ser que se manifiesta como potencia de localización.

En resumen, la topología del aparecer excede y enmascara retroactivamente la disposición matemática, y por ende ontológica, presentando toda situación desde la perspectiva del espacio. Podría parecer que se denomina “mundo” a un nuevo tipo de evaluación de las partes de un múltiple dado y que se trata, en definitiva, de dos tipos diversos accesos epistémicos. Pero esa lectura es equívoca puesto que lo que aparece, lo que es-ahí, no es otra cosa que un múltiple puro determinado ontológicamente y, además, –y esta es la razón más potente– a causa de que existe un principio del materialismo que dice «Todo átomo de aparecer es real» garantizando de este modo la íntima fusión entre ontología y lógica, entre ser y aparecer. Toda unidad

7 Cfr. “El ser por los números” entrevista con Alain Badiou en *Revista Acontecimiento*, N° 11, Ediciones La escuela porteña, Bs.As., 1996, p. 22

8 *Lógicas de los Mundos*, p.452.

fenomenológicamente aprehensible depende en su constitución de una dimensión actual de lo múltiple que evita la caída del aparecer en lo meramente virtual.⁹ En este punto sólo queda interrogar: ¿Qué hay de esta sigilosa anulación del tiempo en pos de una solución espacial de la onto-logía? ¿Se trata de otra repetición parcial de la doctrina platónica que le atribuye en el *Timeo* anterioridad al espacio como pura potencia de localización por sobre el tiempo?¹⁰ Tal vez. Pero las consecuencias de la nueva ontología que moviliza este gobierno del espacio no pueden mirarse de soslayo en orden a toda filosofía del futuro. La centralidad de las ontologías –críticas, tácitas o autoproclamadas como ausentes– en los tiempos inactuales en que ha florecido alguna filosofía, atestiguan que cada cambio debe ser milimétricamente escrutado. Sólo cabe ensayar pues: «Hay» una política de la ontología.

Es la cuestión que creo debe presentarse sin reservas en el seno mismo de la filosofía de Badiou. Un interrogante que es siempre muchos, que se bifurca, desaparece, renace y subsiste. Era, desde siempre, lo que comenzaba a latir en *El ser y el acontecimiento*, y que fue cristalizado en *Lógicas de los mundos*, como el silente río subterráneo que recorre un pensamiento, siempre bañándolo, contaminándolo, quizá dirigiendo su deseo bajo el pretexto de su cauce. Es posible nominarlo sin más como *desplazamiento topológico* de la ontología. Someramente, podría decirse que es sólo cuestión de la apertura post-heideggeriana de la ontología y, sin embargo, requiere de un examen tan cuidadoso y una preparación tan delicada de la argumentación que obligaría a la reescritura del siglo XX filosófico.

II- Sin embargo

Existe, sin embargo, un registro de la obra de Badiou que tiene una marcada sensibilidad histórica. ¿Cómo encaja en esta operación? ¿Cómo, cuando se está ante su narración detallada de los episodios de la Revolución Cultural, o de la Comuna de París, o de la gesta de Espartaco, se puede decir que se olvida de la historia o que queda relegada a un segundo plano?

Ocurre que entre los acontecimientos-verdades que la filosofía va aislando, que son identificados por nombres como los que aparecen enumerados más arriba, es posible diagramar una suerte de correspondencia que los pone en relación. Por ejemplo: tanto el Mayo Francés como el

⁹ Cfr. *Lógicas de los Mundos*. Libro III, Sección I y también *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, Domont, 2009, p. 67. Ciertamente, se impone agregar que Badiou nota que hay en el corazón de toda dialéctica una delicada tensión entre álgebra y topología. (*Second manifeste pour la philosophie*, p. 50; *Le Nombre et les nombres*, Seuil, Paris, 1990, p. 21 y *Théorie du Sujet*, Seuil, Paris, 1982, pp. 231-249.) No obstante ello, la distancia entre ser puro y aparecer estaría solamente dada por este último polo de la dialéctica. (*Second manifeste pour la philosophie*, p.50)

¹⁰ Platón, *Timeo*, 37d y 49a.

Cordobazo tienen la propiedad de haber subvertido -parcial y acotadamente, es cierto- cierto orden político. Tienen además la peculiaridad de haber compartido la invención de un nuevo sujeto político, definido por la conjunción del sector obrero y del sector estudiantil. Lo que emparenta ambos acontecimientos-verdad es finalmente la definición formal de acontecimiento como aquello que llega, sin pertenecer a una situación, para alterarla. Que, en política, podamos rastrear una serie de estos eventos emancipatorios y reunirlos es lo que nos orienta para leer en el tiempo presente una posible nueva ocurrencia y disputarla a quienes pretenden negarla. Es posible entonces forjar una representación general -aunque no abstracta- que refleje lo que de común tiene cada evento de la serie. Badiou llama a esta representación la “Idea del comunismo” (antes la denominaba “la hipótesis comunista” y este desplazamiento lingüístico es el signo de un aumento de confianza en la política comunista, en su contenido medular más que en su forma exterior).

Esta Idea es el único atisbo de anticipación de un acontecimiento que puede llegar a encontrarse en la escritura de Badiou. De hecho, «anticipación de un acontecimiento» es una contradicción en los términos, según la definición canónica de este último. Sin embargo, la Idea puede funcionar como esta forma de enlazar retrospectivamente, pero también, por identificación del patrón formal que reúnen los acontecimientos-verdad, prospectivamente algunas ocurrencias emancipatorias. Esta elaboración, tardía, (pensemos que “La hipótesis comunista” es un libro de 2009) quizás dependa de cierta consciencia de la debilidad a la que había quedado sometida la política después de su planteo de los años ochenta tardíos -condensados en *El ser y el acontecimiento* y el *Manifiesto*-, donde el acontecimiento mostraba por primera vez su preponderancia pero concentraba asimismo demasiado peso en lo que respecta a la política de emancipación.

No obstante, Badiou se precave correctamente de reducir su planteo a una mera teoría del acontecimiento. Uno de los aspectos de esta precaución es el que evita que el acontecimiento aparezca como un comienzo radical. Y es el mismo aspecto el que arroja más luz sobre la constitución temporal del acontecimiento. Para evitar la circularidad que se produce entre el acontecimiento -decidido por la intervención- y la intervención -atada a la existencia de un acontecimiento-, opta por “atribuir la posibilidad de intervención a las consecuencias de *otro*

acontecimiento”. No hay, entonces, posibilidad de intervención sin la red de consecuencias de algo decidido con anterioridad. Esto quiere decir, dice Badiou, “que la teoría de la intervención es el nudo de toda teoría del tiempo. El tiempo, si no es coextensivo a la estructura, si no tiene la forma sensible de la Ley, es la intervención misma, pensada como distancia entre dos acontecimientos. [...] Para que haya acontecimiento se requiere que se pueda estar en el punto de las consecuencias de un otro”. Esto implica que ninguna intervención funciona bajo el título de originaria o inicial. Es lo que impide que el acontecimiento sea sinónimo de comienzo radical. Lo que nos indica que la noción de acontecimiento recae menos sobre la ocurrencia que sobre la necesidad de seguir sus consecuencias. El acontecimiento supuesto es lo que permite decidir un nuevo acontecimiento. Este diagrama, que no es legible de inmediato en términos de anticipación (de hecho, exige un esfuerzo de profundizar en la retroacción de la intervención), consume sin embargo, desde el punto de vista analítico, una red, que vincula hechos históricos y que los vuelve inteligibles uno a la luz de otros y todos en virtud de la red. Esta figura del Dos, tan habitual en Badiou, es la posibilidad misma de la introducción de la historia, fundada en una temporalidad peculiar. Es por eso que Badiou puede decir que la fidelidad es “el control organizado del tiempo”. Por lo demás, esta gran precaución badiouana anticipa y clarifica perfectamente el funcionamiento de la Idea en los textos más recientes.

Esta articulación no sólo codifica un reticulado a través del cual el sujeto puede advertir una nueva ocurrencia con potencia de liberación sino también el mapa general estático que da cuerpo a la Idea del comunismo. Este mapa es una forma refinada de esa anegación del tiempo en favor de la topologización del campo del devenir.

Vayamos a una de sus últimas obras, cuyo sintomático título ostenta una falta mientras pretende salvarla. En “El despertar de la historia” Badiou rehabilita el vocablo que había largamente vituperado antes. El despertar de la historia es una declaración: para quienes confiamos que la historia nunca estuvo verdaderamente dormida no podemos dejar de pensar que es una autoincriminación del propio Badiou. La historia despierta en realidad en su pensamiento, después de un largo adormecimiento. Y no se trata de una herencia directa de Althusser, quien afirmaba que la historia de la filosofía no existe, pues para este último la historia, la historia en general, la que

contiene aquello que el mundo produce y relata de sí mismo, sí existía, aún si fragmentada, aún si superficial en relación con sus estructuras más íntimas. La propuesta de Badiou es más radical. Entre su tiempo y el del maestro ha sucedido mucho y la pregnancia de ambos discursos no puede depender de los mismos factores. Entonces cabe preguntar: ¿de qué historia habla Badiou? ¿De qué historia puede hablar si aspira, como suele hacerlo, a la consistencia?

Apenas comenzado el libro ya podemos leer que “el despertar de la Historia, debe ser también el despertar de la Idea”¹¹. Que la Idea porte una provocadora mayúscula no es curioso en la obra de Badiou, siempre presto al sostenimiento de categorías extemporáneas con propósitos fundacionales, pero que reaparezca el término historia y con la misma mayúscula enfática no puede pasar desapercibido. Ahora bien, si la Historia despierta con la Idea, es decir, si la Historia que antes no existía y en el pensamiento de Badiou no estamos ante más que otra variación de la topologización de la que hablábamos antes. A propósito del ejemplo político, dice: “si las revueltas deben señalar el despertar de la Historia, será necesario que estén de acuerdo con una Idea”¹².

No pareciera haber nada nuevo bajo el sol. El despertar sería como despertar dentro del sueño. Pero con el agregado pernicioso de que Badiou realmente considera que la historia estuvo paralizada, pues de lo que se trata ahora es de “reabirla”¹³. La Historia, señalada por una cantidad de acontecimientos, está mediada por una Idea, de cuya existencia dependen aquellos para subsistir con relativa fertilidad. Cada revuelta local es además la forma primitiva de algo más general y potente, que Badiou llama “la revuelta histórica”¹⁴.

Todo ocurre como si el recomenzar de la Historia fuera sofocado de inmediato por la Idea. Es que la Idea es también una configuración racional de lo que es formalizable de un conjunto de acontecimientos. Badiou dice que “cuando la Historia despierta, lo que importa es el despertar, es a él al que hay que aplaudir y lo que la Idea debe investir son sus consecuencias racionales”¹⁵ pero nos deja con sabor a poco. Por un lado el despertar queda aislado, acabando por identificarse con el gesto interruptivo del acontecimiento mismo. El despertar “vale por sí mismo”¹⁶ y “ya veremos en

11 Alain Badiou, *El despertar de la historia*, Buenos Aires, 2012, Nueva Visión, p. 11

12 Ídem, p. 28

13 Ídem, p. 103

14 Ídem, p. 29

15 Ídem, p. 106

16 Íbid.

cuanto a los resultados”¹⁷. Aquí se delata la ausencia deliberada de un programa emancipatorio. Cabe preguntarse si esta falta, que parecía pregnante en un momento en donde el fantasma del totalitarismo aún reinaba o estaba demasiado cerca, sigue siéndolo hoy. O más bien si es conducente. Por otra parte, además de este aislamiento del despertar, lo que queda como tarea inmediata es la gestación y el aclaramiento de la Idea, como investidura de una serie de consecuencias racionales, sin más tiempo que el implicado en el proceso de decisión colectiva, que finalmente será eclipsado por la fijeza de la Idea misma.

Es que, en el fondo, se trata de un viejo ajuste de cuentas con el marxismo que no acaba de revertirse. Si en *¿Se puede pensar la política?* lanzaba que “la singularidad del marxismo” consistía en “extraer los trazos de la Historia”, él se dedicará en adelante a atacar el antecedente por medio de la negación de cualquier pertinencia del consecuente. Es el secreto motivo por el que la ciencia se transforma para Badiou siempre en ciencia dura, asociada al paradigma físico o al matemático, como un buen ilustrado que es. Cómo es posible olvidar que la ciencia, ésa que condiciona a la filosofía para Badiou, es, para un marxista, fundamentalmente ciencia de la historia. Una ciencia que además es ciencia de la estructuración de lo social con centro en la lucha de clases. Puesto que todo esta problemática desaparece en el Badiou de los ochenta y noventa también desaparece el léxico que tiene emparentado. Pero la decisión filosófica de hacer un balance de cierre con el marxismo es explícita y tiene como residuo inmediato una claudicación respecto del lugar de la historia en su planteo y no menos respecto de la definición de historia que se puede ofrecer. La historia para una buena parte de la tradición marxista es el ámbito de lo real, del desenvolvimiento efectivo y material de lo que sucede, siempre abierto pero siempre esencial.

Con Badiou en cambio la historia se nos muestra como algo estéril, procesual pero sólo de manera exterior, puesto que sólo puede recorrerse de manera retroactiva y su llamado despertar no balbucea ni una sola línea sobre lo que vertebró la realidad última de las cosas. Ahí está la razón por la que se ausenta durante dos décadas y también aquella por la que su retorno a la obra badiouana no puede ser sino forzado. Se percibe la necesidad coyuntural de reintroducir su concepto pero a la hora de implementar esa reintroducción su lugar se identifica con algo que ya estaba dado,

17 Íbid.

volviéndolo superfluo. ¿Cuál es el sentido, podríamos preguntar, de decir que la historia se despierta cuando desde el punto de vista especulativo ésta no desempeña función diferencial alguna? La respuesta no puede ser que durante el período en que se prescindió de ella en el esquema badiouano, ella no tuvo entidad objetiva. El sentido en realidad es ideológico, es decir, que tiene que ver con una forma de recubrimiento del discurso -en este caso filosófico- que lo vuelve verosímil y persuasivo. Badiou necesita estar a la altura de un nuevo tiempo. Pero no pareciera estar dispuesto a modificar drásticamente su planteo fundacional. Abordaremos esta perspectiva en un próximo capítulo.

Aunque haya ciertas revisiones, aunque la lectura filosófica actual vuelva imperioso, luego de las experiencias fallidas de la llamada posmodernidad, estrechar la relación entre filosofía y política, Badiou no acaba de ceder por completo a aquellas intuiciones post-marxistas que lo lanzaron a una cruzada contra la Historia.

En el momento en que parecía necesario que la filosofía evitara su desvanecimiento líquido, la flexibilización de su talante político parecía la única vía posible. Fue Badiou quien más rápidamente lo comprendió y logró canalizarlo de modo tal que su discurso -y con él de la filosofía- fueran nuevamente audibles. Permitidos ahora su existencia, al menos en términos relativos a los del momento de su recomienzo, y su contacto con sus temas clásicos, ¿no será hora de repensar su relación con nuestro tiempo? ¿No requeriríamos a esta altura de un tercer Manifiesto? Ciertamente, pienso que si es cierto que la filosofía está bajo condición de lo que sucede en el mundo, es hora de comprender que hay variaciones entre el mundo que posibilitó *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, la *Teoría del Sujeto* y el actual. Y que si es la historia la que debe nutrir el nuevo cuerpo de la filosofía, no puede carecer de una geografía particular, aquella que indica las relaciones hemisferiales de subordinación político-económica, una de cuyas derivas Deleuze llamó geopolítica de la filosofía, tan vigente en nuestro tiempo como ausente de la obra badiouana. Perry Anderson decía que “ninguna historia verdaderamente materialista puede silenciar las condiciones geograficas, como si se tratara de algo meramente externo a los modos de produccion. El mismo Marx insistio en el medio natural como factor primario e irreductible de toda economia”¹⁸.

18 Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Madrid, 1979, Siglo XXI, p. 266

(Anderson 1979, p 266,213)