

Acontecimiento revolucionario y verdad. La noción de revolución en la discusión contemporánea sobre la acción política

Carlos Alfonso Garduño Comparán*



Recepción: 4 de septiembre de 2020
Aprobación: 15 de octubre de 2020

Resumen. Garduño, Carlos. *Acontecimiento revolucionario y verdad. La noción de revolución en la discusión contemporánea sobre la acción política.* En este texto tengo el propósito de discutir la noción de acontecimiento revolucionario en dos momentos, con el fin de mostrar su pertinencia en la discusión contemporánea sobre la acción política. En el primero revisaré la crítica de Hannah Arendt al marxismo como forma de pensamiento que reinterpreta las categorías tradicionales de jerarquización de la actividad humana y que pretende determinar el sentido del acontecimiento a través de una verdad teórica, lo cual, a juicio de la autora, condiciona su fracaso como proceso emancipador. Posteriormente, en el segundo momento, desarrollo una respuesta marxista a la postura de Arendt a partir de las críticas de Cornelius Castoriadis, Alain Badiou y Slavoj Žižek, y de los desarrollos de Badiou y Žižek sobre la vinculación entre acontecimiento y verdad.

Palabras clave: revolución, acontecimiento, verdad, Hannah Arendt, Alain Badiou, Cornelius Castoriadis, Slavoj Žižek.

Abstract. Garduño, Carlos. *Revolutionary Event and Truth. The Notion of Revolution in the Contemporary Discussion of Political Action.* In this text my aim is to discuss the notion of revolutionary event in two moments, in order to show its relevance in the contemporary discussion of political action. In the

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Profesor-investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). eidoshumanidades1@gmail.com

first step, I look at Hannah Arendt's critique of Marxism as a way of thinking that reinterprets the traditional categories for hierarchizing human activity and seeks to determine the meaning of the event on the basis of a theoretical truth, which, in Arendt's view, conditions its failure as an emancipating process. Subsequently, in the second moment, I develop a Marxist response to Arendt's position on the basis of the critiques by Cornelius Castoriadis, Alain Badiou and Slavoj Žižek, and of Badiou and Žižek's developments of the link between event and truth.

Key words: revolution, event, truth, Hannah Arendt, Alain Badiou, Cornelius Castoriadis, Slavoj Žižek.

Las revoluciones son acontecimientos fundamentales de la teoría política moderna. Su efecto sobre el curso de la historia ha determinado el destino del mundo contemporáneo, por lo que su comprensión es uno de los problemas filosóficos más relevantes de la actualidad.

En específico, la tradición marxista ha hecho de la revolución el centro de su proyecto político, como referencia que da dirección histórica a su complejo edificio teórico. Es como si todo, desde su perspectiva, llevara a la revolución; como si fuera inevitable incluso, independientemente de su éxito, eficacia o conveniencia.

Desde sus escritos de juventud el pensamiento de Marx se desarrolló bajo su convicción política revolucionaria, en una época marcada precisamente por la primavera de los pueblos de 1848. En su "Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel" de 1844, por ejemplo, concibe una transformación radical de las condiciones en las que los hombres se han de organizar políticamente a partir de una crítica de la religión, como "el impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de ilusiones",¹ con la finalidad de que "arroje[n] de sí esa esclavitud y recoja[n] la flor viviente".² La revolución es aquí

1. Karl Marx, "Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel" en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 8. Las cursivas se encuentran en el original.

2. *Idem*.

concebida como la reorganización de las actividades humanas a partir de un ordenamiento político que funcione más allá de los condicionamientos ideológicos que nos mantienen atados a una falsa relación con el mundo, al ser ésta la “*tarea de la historia* [...] de] establecer la *verdad del acá*, después de que haya sido disipada *la verdad del allá*”.³ El deber auténtico de la filosofía, más allá de su labor teórica, “está al servicio de la historia”,⁴ por lo que su obligación es tornar la crítica de la religión y de los presupuestos ideológicos en crítica del derecho y, por tanto, en crítica política que debe estar subordinada al objetivo de modificar las condiciones en las que los hombres se asocian y, en consecuencia, el marco legal de sus instituciones de Estado.

En el mismo tenor, bajo el espíritu de la tesis XI sobre Feuerbach, “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”,⁵ Marx y Engels plantean en *La ideología alemana* la necesidad de realizar una crítica de las condiciones ideológicas que han dado forma a las relaciones sociales en función de la organización de las fuerzas productivas, no sólo para generar conciencia al respecto, sino para modificarlas radicalmente y superar con ello el estado de alienación que se pretende perpetuar a través del orden jurídico. Ya desde esta obra de 1846 especulan sobre la naturaleza del acontecimiento revolucionario y sobre la posibilidad de aprovecharlo políticamente con el fin de instaurar una forma de asociación comunista. Ahí conciben al comunismo, empíricamente, “[...] como la acción ‘coincidente’ o simultánea de los pueblos dominantes [...]”,⁶ y no como un estado que acontece mecánicamente ni como “[...] un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad”.⁷ De tal manera, afirman la inclinación práctica y política de su pensamiento en contra de la crítica

3. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

4. *Idem*.

5. Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 668. Las cursivas se encuentran en el original.

6. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 37.

7. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

que se contenta con discernir condiciones sociales e ideas reguladoras, planteando como fin el comunismo en tanto “[...] movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”,⁸ es decir, como la acción que realiza el acontecimiento revolucionario.

El título dedicado a la sección sobre el comunismo en *La ideología alemana* es relevante para destacar el carácter revolucionario del pensamiento que aquí se pretende desarrollar. El comunismo no es un estado de cosas que acontece como efecto o resultado del desarrollo espontáneo de las relaciones sociales y sus conflictos, sino que es posible en virtud de la “producción de la forma misma de intercambio”,⁹ debido a que “[...] aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados”.¹⁰ Aunque su institución sea esencialmente económica, es al mismo tiempo política, porque “[...] hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación”.¹¹ La revolución es el acontecimiento histórico en el que se producen las condiciones para el desarrollo del comunismo a través de la acción política.

Desde entonces, la naturaleza del acontecimiento revolucionario ha sido un tema central en el pensamiento marxista, no tanto como elemento de la crítica de la economía política, sino como núcleo de la acción política que determina todo su proyecto práctico —y, como resaltamos, no hay pensamiento marxista que no se considere a sí mismo esencialmente práctico—. El *Manifiesto comunista*, de 1848, *La guerra civil en Francia*, sobre la Comuna de 1871, o la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875 (publicada en 1891), son célebres ejemplos de las preocupaciones de Marx y Engels por definir el tipo de acción política

8. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

9. *Ibidem*, p. 82.

10. *Idem*.

11. *Idem*.

adecuada para el logro de la revolución comunista en cada uno de sus momentos históricos.

De hecho, podemos asegurar que este motivo teórico de reflexión ha estado presente en los logros prácticos más importantes de la tradición política marxista, por ejemplo, en los meses previos a la Revolución de Octubre (1917), con *El Estado y la revolución* de Lenin e, incluso, varios años antes, con su *¿Qué hacer?* de 1902, donde reflexiona sobre formas concretas de organización y estrategias para llevar a cabo la revolución.

Pensadores fundamentales de la tradición marxista como Lukács y Althusser han reconocido que la determinación teórico-práctica de la naturaleza del acontecimiento revolucionario, con miras a una adecuada organización de la acción política, a la que contribuyen figuras políticas como Lenin —no sólo con acción sino con su reflexión—,¹² es uno de los pilares del pensamiento marxista, sin el cual correría el riesgo de degradarse en especulación e interpretación crítica de la realidad social sin repercusiones prácticas.

En relación con lo anterior, el propósito específico de este texto es mostrar la actualidad y pertinencia de la noción de *acontecimiento revolucionario* que la tradición marxista ha elaborado en el contexto filosófico contemporáneo, en el marco de las discusiones sobre la acción política requerida en las condiciones actuales. Para ello, se propone explorar la noción en dos momentos.

En el primero, con el fin de establecer un punto de confrontación de la perspectiva marxista por parte de una de las pensadoras más relevantes de la acción política, revisaremos la crítica de Hannah Arendt al marxismo como forma de pensamiento que, al enfrentarse a los problemas del mundo contemporáneo, surgido en el siglo XIX, intenta

12. Véase Georg Lukács, *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*, Gorla, Buenos Aires, 2007; y Louis Althusser, "Lenin y la filosofía" en Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008.

reinterpretar la tradición filosófica iniciada por Platón, trastocando las categorías que jerarquizaban la actividad humana en la concepción política antigua, lo cual, a juicio de la autora, llevó al fracaso los intentos revolucionarios emprendidos bajo tales principios. Arendt ejemplifica este fracaso con un análisis de la Revolución francesa en contraposición con el éxito de la norteamericana, y lo achaca a la intromisión de motivaciones sociales en el ámbito político. Además, argumenta que el error en la comprensión del sentido de una revolución consiste en tratar de determinar su desenlace a través de verdades teóricas, en lugar de instituir las condiciones políticas que posibiliten la expresión de la libertad en el acontecimiento, entendida como participación en los asuntos públicos.

En el segundo momento enfrentaremos la perspectiva de Arendt a posturas de influyentes pensadores contemporáneos que se nutren del espíritu revolucionario del marxismo, aun cuando se mantengan críticos a concepciones ortodoxas en ciertos puntos específicos. Partiremos de las críticas que realizan Cornelius Castoriadis y Alain Badiou de la apreciación de Arendt del acontecimiento revolucionario y de su noción de acción política. Junto con Badiou y Slavoj Žižek, posteriormente, repasaremos argumentos para considerar el acontecimiento como esencialmente vinculado a la noción de verdad, de naturaleza platónica, así como su efecto de transformación del mundo a través de procesos dialécticos, destacando cómo cada uno concibe a su manera el impacto que ejerce sobre el sujeto y su significación política, siempre en oposición a las ideologías de corte liberal que suelen abogar por reformas políticas en la conservación de inequidades sociales.

En último término, más allá de las divergencias que los autores en cuestión tienen respecto de las posturas marxistas tradicionales,¹³ el objetivo del texto es mostrar que, a pesar de críticas como la de Arendt, la

13. Castoriadis y Badiou, por ejemplo, son críticos de la organización estatal y burocrática (que suele terminar por asumir la acción política comunista) y condenan su degeneración estalinista. Castoria-

noción de acontecimiento revolucionario, que tiene su origen en Marx, aún es, en la actualidad, de gran importancia para pensar el rumbo que ha de tomar la acción política en nuestras sociedades.

El fracaso marxista frente a la tradición según Arendt, o por qué hay acontecimientos pero no verdad

Múltiples son las críticas al marxismo que se han esbozado, pero quizá la que se vincula con más claridad al desarrollo de la tradición de pensamiento occidental es la de Hannah Arendt.

Arendt reconoce a Marx como un filósofo de talla, heredero legítimo —quizá el último— de la tradición de pensamiento iniciada por Platón: “Quienquiera que alude a Marx alude a la tradición de pensamiento occidental”.¹⁴ El problema de que el pensamiento marxista se haya convertido en objetivo oficial de varios regímenes y en una de las tendencias más relevantes en nuestro horizonte político no radica, en opinión de Arendt, en un punto particular de su complejo y sólido aparato teórico, sino en el destino del pensamiento occidental, en cuanto tal, en asuntos políticos. Y su examen se ha vuelto urgente por su vínculo con el mundo contemporáneo —que tiene como su base la Revolución Industrial y las revoluciones políticas del siglo XVIII—, cuya crisis coincide con el surgimiento de los regímenes totalitarios del siglo XX.

Según Arendt, el marxismo hace posible “el sueño de Platón de someter la acción política a los rigurosos principios del pensamiento filosófico”,¹⁵ lo cual, lejos de favorecer la instrumentación de la idea de justicia en la experiencia concreta de la vida política, es una de las

dis, Badiou y Žižek, además, tienden a otorgar un papel secundario a las teorías económicas de Marx respecto de los logros políticos de la revolución.

14. Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 17.

15. *Ibidem*, p. 14.

condiciones de la crisis de la actividad política en el mundo contemporáneo. Ciertamente, esta autora reconoce que Marx intentó hacer frente a los principales problemas de este mundo, que tienen sus primeras manifestaciones en el siglo XIX. Sin embargo, al enfrentarse a situaciones inéditas, en las que “por vez primera en nuestra historia, la igualdad política se extendió a las clases trabajadoras”,¹⁶ las categorías políticas tradicionales perdieron sentido.

Para nuestra autora, filósofos como Hegel y Marx trataron de sustituir las categorías tradicionales por las de *labor e historia*. La labor fue presentada como la fuente de riqueza y origen de los valores sociales, con la consecuencia de que el resto de las actividades humanas fueron reinterpretadas como provenientes de la labor. La historia, por su parte, fue postulada como el *absoluto* del pensamiento, por lo que toda filosofía —incluyendo la lógica y la naturaleza misma— debía pensarse como momentos constantemente superados en el devenir. De acuerdo con la interpretación de Arendt, estos presupuestos condicionan la pretensión de Marx de “eliminar la historia en total”,¹⁷ lo que genera el problema de considerar la acción política a través de categorías que trastocan por completo el vínculo con las nociones tradicionales.

Respecto de la labor, esta actividad deja de pertenecer al espacio privado y se convierte en un hecho público de primer orden. Mientras que la tradición la relegaba al ámbito de la necesidad, de las funciones inferiores de consumo, donde los esclavos debían encargarse de satisfacerlas para hacer posible la vida libre de quienes participaban en asuntos públicos —liberados, pues, por el trabajo de otros—, el marxismo introduce su ámbito de actividad en la discusión política, con lo que posibilita la aparición en el espacio público de la distinción entre gobernantes y gobernados, el fenómeno de control o dominación política de una clase sobre otra y los antagonismos que dividen

16. *Ibidem*, p. 19.

17. *Ibidem*, p. 20.

a la sociedad; lo cual además plantea, como objetivo político y del desarrollo histórico, la posibilidad de emancipación de la labor, así como la igualdad política de la clase trabajadora. Todo ello a costa de modificar radicalmente la concepción del hombre como un *animal laborans*: en Marx “no es la libertad sino la compulsión lo que hace humano al hombre”.¹⁸ En su intento de hacer justicia a la labor de la clase trabajadora a través de su emancipación política, Marx pone en entredicho la libertad política como actividad superior del hombre y privilegia la actividad determinada por la necesidad.

Respecto de la historia, al plantearse como el absoluto del pensamiento, la autora muestra que el significado de la acción sólo puede emerger cuando aquélla ha llegado a su fin: “Fin y Verdad se han vuelto idénticos”;¹⁹ lo cual genera un “antagonismo entre vida y verdad”.²⁰ La dialéctica hegeliano-marxista pone entonces en cuestión los criterios de verdad al dar cuenta del conflicto en el que las referencias que requiere la vida no pueden reconocerse al comienzo de sus procesos históricos, sino cuando han llegado a su fin, por lo que, durante su desarrollo, no funcionan como guías de la acción en la conformación del orden sociopolítico. De manera interesante, Arendt muestra que este problema no es propio del siglo XIX, sino que tiene su origen en la época de Platón, cuando la tradición de la *polis* griega entró en crisis y estuvo por llegar a su fin: “Surgió entonces el problema de cómo el hombre, si ha de vivir en una polis, puede vivir fuera de la política”.²¹ Los hombres empezaron a vivir en una condición semejante a la de los apátridas, con lo que su problema fue intentar determinar cómo podían participar de la vida política sin pertenecer a una comunidad fundada bajo una serie de principios presentes y conservados desde su origen.

18. *Ibidem*, p. 28.

19. *Ibidem*, p. 20.

20. *Idem*.

21. *Ibidem*, p. 21.

Marx, pues, comparte con la tradición filosófica que lo precede el problema de determinar teóricamente los criterios para guiar la actividad política en la ausencia de una comunidad que defina desde su fundación los principios que han de guiar la vida en común, lo cual es un reflejo de que, como Platón, “vivió en un mundo cambiante y su grandeza consistió en la precisión con que captó el centro de este cambio. Vivimos en un mundo cuyo rasgo principal es el cambio; un mundo en el que el cambio mismo ha llegado a ser cosa tan natural que corremos el peligro de olvidar eso que ha cambiado por completo”.²² La dialéctica, desde Platón hasta Marx, a pesar de los esfuerzos platónicos por determinar la esencia de las *Ideas eternas*, parece que termina por reducir los procesos mundanos y políticos a lo accidental y pasajero, donde no es posible precisar lo que ha de ser conservado en una tradición que encuentre su representación en instituciones.

Así pues, el enfoque historicista de Marx y su toma de partido por la clase trabajadora son dos caras de la misma moneda: “El lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento es su glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado: la clase trabajadora”.²³ Su emancipación es posible bajo la premisa de que todos los procesos políticos son históricos y están sujetos a cambios que terminan con ciertos órdenes sociopolíticos y posibilitan el surgimiento de otros nuevos en los que, quizá, la igualdad como objetivo político sea realmente posible.

Este aspecto del marxismo es cuestionable para Arendt porque el lugar de la labor respecto del resto de las actividades, en su opinión, no es histórico o determinado por las condiciones materiales de una sociedad, sino que es parte de la condición humana, cuyos principios fundamentales han sido olvidados a causa del desarrollo de la modernidad.

22. *Ibidem*, p. 23.

23. *Ibidem*, p. 24.

A juicio de esta autora, lo que sucedió en el proceso fue un desplazamiento en los fines de la vida activa que, al modificar todo el horizonte de actividad humana, terminó por erosionar la vida teórica. En el apartado final de *La condición humana* describe este proceso como la victoria del *animal laborans*.²⁴

Desde la Antigüedad los fines de la vida humana se definían en términos de una racionalidad que encontraba su perfección en el equilibrio de la vida pública y la contemplación. A su vez, ello permitía ubicar al hombre en un horizonte de trascendencia e inmortalidad, tanto personal como colectiva, en función de una noción de infinito que le posibilitaba medir sus obras y pensamientos en proporción a la grandeza que lo superaba y de la cual dependía. La vida moderna, en cambio, terminó dominada por una racionalidad económica en la que se impuso la noción de que el hombre vive para trabajar y producir.

Esta *pérdida de inmortalidad* no sólo implica que las sociedades se hayan secularizado, sino que ya no haya certeza de lo superior. En consecuencia, se perdió la noción de los fines, que fueron sustituidos por medios —como la riqueza—, lo cual era considerado, por pensadores como Aristóteles, equivalente a privilegiar lo antinatural y a un tipo de esclavitud.²⁵

Para nuestra autora, lejos de que la laboriosidad amplíe el ámbito de actividad mundana, nos repliega en nuestra individualidad, nubla la certeza de nuestro destino y nos aísla; con el agregado de que, en nuestra época, hemos perdido las herramientas culturales para aprovechar esa soledad: “El hombre moderno, cuando perdió la certeza de un mundo futuro, se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo”.²⁶ La reducción de la actividad humana a lo económico, y el consecuente

24. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 344.

25. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, Libro I, capítulo V, p. 134.

26. Hannah Arendt, *La condición...*, p. 344.

repliegue de los individuos, ocasionaron que la vida de éstos se sumergiera en el “total proceso vital de la especie”;²⁷ en un tipo de regresión a la que Aristóteles denominaba la *vida apetitiva del animal*,²⁸ aunque se realice bajo las condiciones de una estructura técnico-científica.²⁹

Arendt supone que la situación podría superarse si se recupera la dimensión contemplativa a través de la acción política: “El pensamiento [...] todavía es posible, y sin duda real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política”.³⁰ Sin embargo, ¿qué tipo de acción política tiene en mente, si no es una que modifique radicalmente las condiciones de labor y trabajo, y en donde se satisfagan las necesidades sociales y humanas, como propone Marx?

En *Sobre la revolución* la autora lleva a cabo una reevaluación del significado de las revoluciones modernas como formas de acción política que podrían promover la fundación de una comunidad tal como ella la entiende, distinguiéndose claramente de la concepción marxista. En su opinión, en el acontecimiento revolucionario se manifiesta “la entrada en escena de la libertad”,³¹ en coincidencia “con la experiencia de un nuevo comienzo”.³² En específico, esta emancipación consiste “en la admisión en la esfera pública”³³ para actuar en conjunto con el resto de los ciudadanos en la constitución de una comunidad; lo cual es, “al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo”.³⁴

27. *Ibidem*, p. 346.

28. Aristóteles, *Acercas del alma*, Gredos, Madrid, 1978, Libro II, capítulo III, pp. 175–178.

29. Véase la crítica de la autora al desarrollo científico sin consideraciones humanas en Hannah Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre” en Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 2016, pp. 403–426.

30. Hannah Arendt, *La condición...*, p. 348.

31. Hannah Arendt, “Sobre la revolución” en *Revista de Occidente*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 1967, pp. 175–189, p. 35.

32. *Idem*.

33. *Ibidem*, p. 39.

34. *Ibidem*, p. 41.

Bajo esta perspectiva, una revolución no se define en función de condiciones materiales o necesidades sociales, sino por la libertad de actuar en conjunto para instituir una nueva vida en común: “Sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución”.³⁵

Para ilustrar su idea, Arendt compara las revoluciones norteamericana y la francesa. Concluye que la primera triunfó en la constitución de un *novus ordo seclorum*, y que la segunda fracasó al haber sido impulsada por motivos semejantes a los de Marx.

El problema de la Revolución francesa fue que impuso como eje rector la satisfacción de necesidades o las *cuestiones sociales*:³⁶ “Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de pobres”.³⁷ En contraste, en América la Revolución fue promovida por hombres libres de cargas laborales, con sus necesidades básicas satisfechas, Francia fue impulsada por las carencias de los *sans-culottes*. Esto, para Arendt, significa una “abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad”,³⁸ que tuvo como consecuencia que el acontecimiento revolucionario se degradara en violencia sin sentido político: “Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba la Revolución”.³⁹

35. *Ibidem*, p. 42.

36. Sobre la *cuestión social* en Arendt, véase Ferenc Fehér, “Freedom and the ‘Social Question’ (Hannah Arendt’s Theory of the French Revolution)” en *Philosophy & Social Criticism*, SAGE Publications, Thousand Oaks, California, vol. 12, N° 1, abril de 1987, pp. 1-30.

37. Hannah Arendt, “Sobre la revolución”, p. 68.

38. *Ibidem*, p. 69.

39. *Idem*.

A los ojos de esta autora, las ideas de Robespierre son equivalentes a las de Marx o Lenin, ya que se basan, más que en la acción en conjunto, en antagonismos sociales que desvirtúan el carácter de la Revolución por hacerla depender de “la pasión de la compasión”.⁴⁰ La virtud del acontecimiento americano, por el contrario, radica en que el “problema que planteaban no era social, sino político, y se refería a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad”.⁴¹ La conclusión de Arendt es que, en una revolución, las necesidades sociales deben ser excluidas de manera “automática de una participación activa en el gobierno”,⁴² por lo que sólo podría ser motivada por “la pasión por la distinción”,⁴³ a saber, el reconocimiento de la opinión de cada individuo en los procesos públicos.

Sin duda, el rechazo de Arendt hacia las cuestiones sociales —en torno a las que gira el pensamiento marxista— se debe a que, a partir de ellas, no es posible plantear con certeza la acción política en términos de durabilidad, representatividad o libertad, lo cual pone en entredicho la posibilidad de instrumentar un marco de instituciones basado en el derecho. Por ello, en su lugar, postula que el objetivo de una revolución debería ser la fundación de un espacio para la participación de los individuos en asuntos públicos: “La fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad”⁴⁴ a través de la ley y de una autoridad representativa, cuyo reconocimiento vincule a los ciudadanos y permita iniciar una tradición, de cuya duración han de responsabilizarse.

La tradición es entendida por esta autora en sentido romano, como la aumentación (*augere*) de los vínculos establecidos en la fundación

40. *Ibidem*, p. 79.

41. *Ibidem*, p. 77.

42. *Idem*.

43. *Ibidem*, p. 78.

44. *Ibidem*, p. 135.

a través de alianzas legalmente constituidas.⁴⁵ Un revolucionario debería entonces ser impulsado por una pasión por la libertad pública, que se realiza en el goce de participar en cuerpos políticos donde los ciudadanos se reúnen a deliberar con el “deseo de ser visto[s], oído[s], juzgado[s], aprobado[s] y respetado[s] por las personas que lo[s] rodean y constituyen sus relaciones”,⁴⁶ unidos por vínculos de confianza en un pacto que representa su decisión de conformar un nuevo orden donde se desarrollará su acción en común y bajo formas de autoridad que provienen del orden social imperante y que deben ser conservadas.⁴⁷

La propuesta de Arendt puede calificarse como una *revolución conservadora*: el inicio de un nuevo orden político con base en un entramado de instituciones representativas, en la conservación de las formas de autoridad que rigen la dinámica social y bajo la legitimación del pacto o alianza de los sectores que la componen. Con ello pretende responder de mejor manera que el pensamiento marxista a los retos políticos del mundo contemporáneo sin romper con las jerarquías tradicionales de la actividad humana, en las que, a su parecer, debe basarse el orden sociopolítico.

Una respuesta marxista: la verdad del acontecimiento

Para un pensador como Cornelius Castoriadis, de convicciones revolucionarias y educado en el marxismo, en contra de la interpretación de Arendt, “la grandeza y la originalidad de la Revolución francesa se hallan [...] justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, en derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad. La Revolución francesa no puede crear

45. Sobre la noción de *tradicón política* en la autora, véase Hannah Arendt, “La tradición en la época moderna” en Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro...*, pp. 33-66.

46. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, p. 129.

47. Sobre la noción de *autoridad* en esta autora, véase Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?” en Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro...*, pp. 145-226.

políticamente si no destruye socialmente”.⁴⁸ El núcleo central de una revolución no puede limitarse a un cambio en las instituciones políticas, pues consiste en la transformación radical de las actividades sociales, incluso a costa de subvertir las referencias tradicionales e invertir sus jerarquías, cuestionando su supuesto arraigo en la condición humana.

Por ello, para Castoriadis, “Hannah Arendt comete una equivocación enorme cuando reprocha a los revolucionarios franceses el ocuparse de la cuestión social, presentando a ésta como una vuelta a cuestiones filantrópicas y a la piedad por los pobres”.⁴⁹ El punto de Castoriadis es que “la cuestión social es una cuestión política”,⁵⁰ porque el poder económico determina las condiciones del poder político y porque cada forma de gobierno depende de condiciones sociales específicas y, si se desea instrumentar un orden político más justo, se deben modificar las condiciones sociales a partir de sus elementos económicos.

A continuación, en Francia el Antiguo Régimen no es una estructura simplemente política; es una estructura social total [...]. Es todo el edificio social lo que hay que reconstruir, sin lo cual es *materialmente imposible* una transformación política. La Revolución francesa *no puede* —como ella [Arendt] quería— superponer simplemente una organización política democrática a un régimen social que permanezca intacto.⁵¹

Además, el ejemplo de la Revolución americana es inadecuado porque, al acontecer en un orden social de pequeños productores, y no en las condiciones de desigualdad del Antiguo Régimen, no puede dar cuenta plenamente de las exigencias políticas del mundo contemporáneo.

48. Cornelius Castoriadis, “¿La idea de la revolución tiene sentido todavía?” en *Estudios filosofía/historia/letras*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, vol. 24, 1991, pp. 7–25, p. 9.

49. *Idem*.

50. *Idem*.

51. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

Cualquier forma de pensamiento marxista, por principio, se opone a la separación de lo político y lo social, como la que pretende Arendt, en donde se busca transformar el orden institucional conservando en lo esencial las estructuras sociales que determinan las jerarquías de las actividades cotidianas. Para un marxista no puede haber igualdad política si no se fomenta la igualdad social.

Tal separación, como ilustra la argumentación de Arendt, coincide con el espíritu liberal del parlamentarismo, característico de las revoluciones anglosajonas, y se opone a las revoluciones sociales radicales, como la francesa o las que busca concebir el marxismo, las cuales no simplemente desean mejorar la representación política, sino transformar las estructuras fundamentales de la vida en común, que tradicionalmente han legitimado la desigualdad estructural y justificado formas de explotación —como la esclavitud— y segregación.

La polémica reflexión de Arendt sobre los acontecimientos de Little Rock puede servir para ilustrar los límites de la acción política liberal. En 1957 se decretó en Arkansas la prohibición de la segregación racial en escuelas, y Arendt criticó la medida por considerarla una cuestión social sin consecuencias políticas. Aun cuando se opone a la discriminación racial, no piensa que la desegregación pueda abolirla y forzar una transformación social.⁵²

Su convicción es que las condiciones sociales no pueden modificarse desde las instituciones políticas, pues pertenecen a esferas distintas de la actividad humana. La esfera pública tan sólo asegura el derecho de ciudadanía garantizando la libertad de pensamiento, expresión y asociación, pero no afecta directamente el curso de las interacciones sociales, aunque éstas generen dinámicas injustas como la segregación. Más aún, considera que la discriminación es un fenómeno esencial de

52. Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock" en *Dissent*, Nueva York, invierno de 1959, pp. 49-50.

la vida social que no debe abolirse, sino mantenerse “confinada dentro de la esfera social, donde es legítima”.⁵³ Los planteamientos de Arendt no buscan el logro de la justicia social, sino que lo social y lo político se mantengan en su propio espacio con el fin de preservar la supuesta esencia de las actividades humanas independientemente de los cambios históricos.

Por ello, la autora afirma incluso que forzar a niños de color a asistir a las escuelas de los blancos atenta contra los derechos de éstos a la privacidad y libre asociación, tan típicos de la mentalidad liberal y que, en todo caso, el Estado tiene la obligación de asegurar que no se apliquen cambios que intervengan contra la dinámica discriminatoria.⁵⁴ Si se quiere atacar el problema social, sugiere, debe hacerse desde una institución social como la Iglesia, que aboga por la igualdad de los hombres en tanto hijos de Dios, y no desde el entramado institucional; porque al ir más allá de sus límites esenciales estaría en riesgo de imponer su poder por la fuerza y no por medios políticos.⁵⁵

Para Alain Badiou, la limitación de la acción política al marco ideológico del liberalismo no es más que un síntoma del actual orden hegemónico, el cual tiene como misión teórica no sólo desvincular la política de la transformación radical de las condiciones sociales, sino justificarlo en función de una condena de la pretensión platónica de fundamentar la justicia en una noción de verdad singular, universal y absoluta.⁵⁶

53. *Ibidem*, p. 51.

54. *Ibidem*, p. 55.

55. *Ibidem*. Para una crítica del problema de la discriminación racial en Arendt, véase Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2014. Sobre la ilegitimidad de la violencia en asuntos políticos, véase Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México, 1970.

56. “Prefacio” en Alain Badiou, *Lógica de mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008, pp. 17-59.

En múltiples lugares de su obra Arendt critica la pretensión filosófica de fundamentar la acción política en nociones teóricas de verdad,⁵⁷ y, en vez de ello, prefiere recurrir a la crítica kantiana para dilucidar las condiciones en que acontece la política, como intercambio de opiniones.⁵⁸ Para Badiou, sin embargo, esta *crítica* encubre una legitimación de la democracia parlamentaria: “Hablar de ‘lo’ político es aquí la máscara de la defensa filosófica de una política. Lo que no hace sino confirmar lo que creo: que toda filosofía está bajo condición de una política real”.⁵⁹

Si toda filosofía se desarrolla bajo condición de una política *real*,⁶⁰ más que pensar lo político en sus términos, la labor teórica debe consistir en cuestionar la verdad de su condición. En su análisis de la fundamentación de Arendt,⁶¹ Badiou considera que su estrategia reduce la política “al ejercicio del ‘libre juicio’ en un espacio público donde, en definitiva, no cuentan más que las opiniones”.⁶² Si el *juicio reflexionante* kantiano es la base de la política, ésta no puede ser ni una verdad ni una acción, lo cual es una doble negación de lo que debería ser desde una postura marxista: un *procedimiento de verdad*⁶³ que modifica la estructura del colectivo desde lo social y su actividad, y que se desarrolla a partir del acontecimiento revolucionario, que es su referencia fundamental. El juicio sobre el que se apoya la acción debe ser *determinante* y no de gusto, tanto en lo referente a sus estrategias como en la militancia. “Hannah Arendt felicita a Kant, por ejemplo,

57. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008. Ver los capítulos “Sócrates” y “El final de la tradición”, pp. 43-129.

58. Véase Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

59. Alain Badiou, *Metapolitics*, Verso, Londres, 2005, p. 16.

60. O, más formalmente, lo que Badiou llama *procedimientos genéricos*: la política, el arte, la ciencia y el amor. Todos implican el desarrollo militante de una verdad, que se manifestó como acontecimiento, el cual es el punto de anclaje de la vida del sujeto. Alain Badiou, “Condiciones” en Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, pp. 13-19.

61. Badiou confronta las ideas de Arendt a partir de la interpretación de Myriam Revault d’Allones, quien respondió en el siguiente artículo: Myriam Revault d’Allones, “Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou” en *Esprit*, Editions Esprit, París, vol. 12, N° 248, diciembre de 1998, pp. 236-242.

62. Alain Badiou, *Metapolitics*, p. 11.

63. En referencia a los *procedimientos genéricos* que tienen su origen en el reconocimiento de la verdad del acontecimiento por parte del sujeto, véase la nota 60.

porque ‘dice cómo tomar a los otros en consideración, pero no dice cómo uno puede asociarse con ellos para actuar’. El punto de vista del espectador es sistemáticamente privilegiado”.⁶⁴

Badiou ataca la tendencia de la democracia parlamentaria hacia la reducción de los sujetos a espectadores que enjuician la opinión pública, pero a los cuales no se les permite establecer formas de asociación militante encaminadas a modificar sus condiciones sociales. Esto coincide con la actitud de Kant respecto de la Revolución francesa: “Como espectáculo público, la Revolución es admirable, mientras que sus militantes son odiosos. Entusiasmo por la Revolución, aborrecimiento por Robespierre y Saint-Just: ¿qué hay que interpretar por ‘política’ para llegar a semejante separación?”⁶⁵

Lo que se juzga aquí, en función de la preferencia por un tipo de fundamentación, es el carácter de la acción política en el acontecimiento revolucionario. Robespierre y Saint-Just son auténticos sujetos políticos para Badiou, no porque enjuicien opiniones en la seguridad institucional del espacio público liberal, sino porque tratan de modificar las condiciones sociales de la vida, amparados en la *verdad del acontecimiento*, de naturaleza platónica.

Por tanto, lo que está en juego en la discusión sobre la esencia del acontecimiento revolucionario es la naturaleza política del sujeto. En Arendt éste tiene su base en la noción kantiana de *sentido común* como fundamento del espacio público donde la pluralidad de opiniones se despliega en condiciones de igualdad política y de desigualdad social. En Badiou el sujeto “está *constituido* por el proceso político mismo. Y esta constitución es precisamente lo que lo arranca del régimen de la opinión”.⁶⁶ Aquí el sujeto se erige en defensa de una verdad,

64. Alain Badiou, *Metapolitics*, pp. 11–12.

65. *Ibidem*, p. 12.

66. *Ibidem*, p. 22. Las cursivas se encuentran en el original.

desde una posición determinada por la “singularidad absoluta de un acontecimiento”,⁶⁷ a partir de la que sólo puede conformarse *una* política singular, y nunca una pluralidad bajo un espacio común: “Nos opondremos a toda visión consensual de la política. Un acontecimiento nunca es compartido, incluso si la verdad que se infiere del mismo es universal, porque su reconocimiento *como acontecimiento forma una unidad* con la decisión política”.⁶⁸

Al contrario de Arendt, Badiou considera que el acontecimiento no instituye un espacio público plural, sino un espacio de reconocimiento de *una* verdad singular, universal e incluso eterna,⁶⁹ que no puede compartirse con quienes la nieguen o no la reconozcan. El nazismo, por ejemplo, para este mismo autor, no es la negación de la política —como lo plantearía Arendt—, sino una política más, que debe combatirse, por su falsedad, desde el reconocimiento de la verdad de los acontecimientos de la época.⁷⁰ En los casos de discriminación racial no se trata de discutir públicamente el gusto por la segregación de ciertos sectores de la sociedad, intentando convencer a la opinión pública, sino de combatirla desde sus raíces sociales hasta eliminarla bajo la premisa de que es esencialmente falsa en función de la verdad del acontecimiento de lucha por los derechos civiles.

Bajo tal perspectiva de acción política revolucionaria, Badiou se ve en la necesidad de reinterpretar el sentido de la tradición filosófica desde Platón mismo. En su opinión, la filosofía no es una actividad natural y espontánea del intelecto, pues de hecho requiere que previamente acontezcan ciertas condiciones para realizarse, en las cuales se hace posible el entrecruzamiento entre ser, verdad y sujeto. Tales condiciones son invariables, aunque se den en distintos momentos históricos,

67. *Ibidem*, p. 23.

68. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

69. Alain Badiou, “Gesto platónico” en *Manifiesto...*, pp. 69-72.

70. Alain Badiou, *Metapolitics*, p. 19.

por lo que él las califica como procedimientos genéricos (política, arte, ciencia y amor). Entonces, las condiciones de posibilidad de la filosofía no pueden identificarse *a priori* en la estructura del sujeto, sino en los acontecimientos singulares que desencadenan procedimientos genéricos en función de los cuales se constituyen los sujetos. La filosofía de cada época es precedida por acontecimientos del mismo género; sólo hay filosofía bajo la condición de grandes revoluciones políticas, científicas, artísticas o de auténticos encuentros amorosos.

Según este mismo autor, la primera forma de filosofía en Occidente que intentó pensar sus condiciones fue la de Platón, pues se trata de la “primera configuración filosófica que se propone disponer estos procedimientos, el conjunto de estos procedimientos, en un espacio conceptual único, testimoniando así, *en el pensamiento* que son compositibles”.⁷¹ La *teoría de las Ideas* ofrece el espacio conceptual en el que se pueden pensar las relaciones de lo que ha acontecido y puede siempre, por ello, llegar a acontecer. Por ejemplo, para Badiou, en la *República*, “la cuestión de saber si existe o puede existir es indiferente y, por lo tanto, no se trata aquí de política, sino de política como condición del pensamiento, de la formulación intrafilosófica de las razones por las cuales no hay filosofía sin que la política tenga el estatuto real de una invención posible”.⁷² Tanto la República platónica como el comunismo marxista son expresiones ideales, fundadas sobre la verdad de acontecimientos revolucionarios, que tienen validez no por el éxito de su instrumentación en un Estado o un entramado institucional, sino porque pueden pensarse como invenciones realmente posibles. La filosofía se apoya en la verdad del acontecimiento e intenta hacer concebibles los procedimientos en que una vida verdadera puede realizarse independientemente del éxito conseguido.

71. Alain Badiou, *Manifiesto...*, p. 14. Las cursivas se encuentran en el original. El término *compossibilité* (*compossibilit *) es retomado por Badiou de Leibniz para referir al espacio que ofrece la filosofía para pensar la posibilidad de los procedimientos y sus relaciones, a partir de acontecimientos que han sido posibles o podrían serlo.

72. *Ibidem*, p. 15.

En franca oposición a Arendt, Badiou considera que el problema de la acción política no radica en garantizar que se realice en condiciones de libertad, sino en que se apoye en el acontecimiento de la verdad, para lo cual debe ser pensado filosóficamente. Lo fundamental en Badiou, por tanto, es comprender en qué radica la naturaleza de tal acontecimiento. ¿Qué es una revolución y por qué, más que un momento de libertad, es un momento de acontecer de la verdad?

Un acontecimiento es el *suplemento* de una situación dada que no puede representarse por ningún recurso en ella. Este suplemento es lo que posibilita que haya una verdad en la situación. ¿Cómo entonces podemos saber de la verdad si nada en la situación permite representar el suplemento? Éste puede inscribirse en la situación “por una nominación singular, la puesta en juego de un significante *de más*”.⁷³ La labor de la filosofía consiste en “*reunir todos los nombres-de-más*”⁷⁴ en su espacio conceptual sin que ello implique que pueda definir la verdad o determinar la manera en que acontece en toda situación. Lo que hace, más bien, es “pronuncia[r] [...] la *coyuntura* —es decir, la conjunción pensable— de las verdades”⁷⁵ al ubicarse en “la brecha del tiempo”,⁷⁶ en las crisis, aperturas, paradojas, revoluciones o momentos de cambio radical que definen lo que es un acontecimiento.

Los análisis dialécticos, desde Platón hasta Marx, tienen, en este sentido, la función de vincular teóricamente la verdad acontecida con la posibilidad de realización de un proyecto político que sea coherente con ella. Sin embargo, ¿cómo se puede evitar mistificar el acontecimiento o convertirlo en una referencia de autoridad de tipo religioso, lo cual corre el peligro no sólo de promover tendencias conservadoras, sino autoritarias y, en su extremo, totalitarias?

73. *Ibidem*, p. 16. Las cursivas se encuentran en el original.

74. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

75. *Ibidem*, p. 18. Las cursivas se encuentran en el original.

76. *Idem*.

Badiou, como el marxismo en general, pretende retomar la cuestión bajo la condición histórica de *la muerte de Dios*,⁷⁷ calificando la situación como “del múltiple-sin-Uno, o de las totalidades fragmentarias, infinitas e indiscernibles”.⁷⁸ El problema aquí es cómo podría desarrollarse un pensamiento sobre la verdad a partir de una dialéctica y sin la presuposición del Uno.

En lugar de intentar recuperar el Uno, Badiou asegura que éste es sólo una presuposición basada en un discurso poético, el cual es inconsistente como sostén del sujeto.⁷⁹ Con esto pretende mostrar que confiar la ontología a fundamentos literarios lleva a la desobjetivación.⁸⁰ Ahora bien, para recobrar la certeza de los principios sobre los que se ha de basar la acción del sujeto, más que recurrir al empirismo para tratar de salvar la objetividad, nuestro autor propone “producir un concepto de sujeto tal que no se apoye en ninguna mención del objeto, un sujeto, podríamos decir, sin frente a frente”.⁸¹ La respuesta de Badiou al liberalismo imperante de nuestra época —que privilegia la opinión individual basada en criterios de gusto—, como una forma de continuar la tradición filosófica iniciada por Platón, es un idealismo sin Uno, que se funda sobre un concepto puro de sujeto. Y el tipo de ontología que requiere tal propuesta es “*un platonismo de lo múltiple*”.⁸²

77. Para Badiou, el mito y la religión no ofrecen un acercamiento a la verdad, sino que sólo fijan y determinan la estructura legal y de saber de un contexto. Al respecto, resulta particularmente interesante el libro de Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999. En esta obra, el autor argumenta que el apóstol se mantiene fiel a la verdad del acontecimiento cristiano porque, más que poner las bases de una religión al difundir un mito, lleva a cabo una estrategia política que le permite organizar una militancia que transforma su mundo en nombre de una nueva forma de universalidad e igualdad. Sobre la lectura de Badiou, véase Slavoj Žižek, “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo” en Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 137-182.

78. Alain Badiou, *Manifiesto...*, p. 36.

79. Así, Badiou evita la empresa heideggeriana de fundar un pensamiento que supere la oposición moderna sujeto/objeto a través del decir poético, y más bien se propone reformularla en función de la noción platónica de *verdad*. Véase la “Introducción” en Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2001.

80. Alain Badiou, *Manifiesto...*, pp. 47-63.

81. *Ibidem*, p. 64. Las cursivas se encuentran en el original.

82. *Ibidem*, p. 65. Las cursivas se encuentran en el original.

La ontología de lo múltiple de Badiou implica renunciar a la identidad del ser y del Uno para presentar al ser como múltiple, lo que nos lleva al problema de si es posible pensarlo. “Además, si el ser es múltiple, es menester que una verdad también lo sea, a menos que no tenga ser en absoluto”.⁸³ En consecuencia, aunque la verdad es singular por depender del acontecimiento, y de ella sólo se puede seguir una política y no un espacio público de pluralidad de opiniones, hay múltiples acontecimientos de los que se siguen verdades distintas —políticas, científicas, artísticas o amorosas—. La cuestión es entonces la siguiente: si los acontecimientos revolucionarios deben pensarse en su multiplicidad, ¿cómo podemos asegurar que son de tendencia comunista y que el desarrollo de su verdad consiste en poner en marcha procesos de transformación del orden social en relación con la idea de justicia?

Para Slavoj Žižek, a pesar de congeniar con la postura política de Badiou,⁸⁴ resulta problemática su noción de verdad determinada por el acontecimiento como referencia de los procesos de acción política emancipadora. En el primer capítulo de *Menos que nada*, Žižek cuestiona precisamente el sentido de la Idea de verdad platónica. Su punto de partida es la indicación de Lacan, según la cual, “la verdad posee la estructura de una ficción”,⁸⁵ en el sentido de que la ficción soporta el modo de aparición de la verdad o de que la verdad sólo aparece en la forma de ficción, por lo que la cuestión fundamental es cómo juzgar un acontecimiento a través de las representaciones ficticias en las que lo percibimos.

La verdad, continuando con las intuiciones psicoanalíticas, implica un trauma, pues cuando se percibe deja una marca indeleble en el sujeto, que lo incomoda a lo largo de su vida y de la cual no puede dar cuenta

83. *Ibidem*, p. 74.

84. Véase, por ejemplo, Slavoj Žižek, “Badiou pense à tout” en *Libération*, SFR Presse, París, 22 de marzo de 2007. https://next.liberation.fr/livres/2007/03/22/badiou-pense-a-tout_88141 Consultado 26/II/2017.

85. Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2015, p. 33.

por completo. Es decir, la verdad, aunque requiere acontecer en algún tipo de representación, se define por no poder ser representada por completo. En una proposición, por tanto, que intente expresar la verdad, hay una brecha infranqueable entre el contenido del enunciado y la posición subjetiva de enunciación: el sujeto desea enunciar la verdad, pero su misma posición como enunciador no le permite decirla toda. La verdad siempre es *no-toda*; siempre está en exceso respecto de su representación.⁸⁶

¿Cómo podemos dar cuenta de ella? Porque deja una marca en la forma de la representación; una distorsión que debe ser interpretada como un síntoma al igual que un psicoanalista interpreta los lapsus del paciente. En este sentido, se puede decir que la verdad no está en los hechos objetivos —como ya destacaba Badiou—, sino en la manera en la que el acontecimiento afecta la identidad del sujeto, de modo que determina todos sus recuerdos y percepciones; todo es visto a partir de la lente del acontecimiento. Como en el caso de los traumas, sin embargo, lo real del acontecimiento se resiste al sentido. No podemos no reconocerlo porque todo lleva su marca; pero al mismo tiempo, no podemos explicarlo en una trama coherente.

Aquí es donde Platón es relevante para Žižek. Según su interpretación, “las Ideas no son más que la forma misma de la apariencia”⁸⁷ en la que la verdad acontece para el sujeto, por lo que el problema político de una revolución puede resumirse en comprender cómo su acontecer distorsiona la forma del aparecer de las cosas en el mundo, lo cual implica que el mundo mismo, desde su base social de intercambios simbólicos, se está modificando.

86. Para una discusión sobre el *no-todo* de la verdad, véase Alain Badiou y Slavoj Žižek, “Badiou & Žižek – Is Lacan An Anti-Philosopher? (Complete)” en *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=Fv5VMFRJx4> Consultado 26/II/2017.

87. Slavoj Žižek, *Menos que nada...*, p. 42.

Así, por ejemplo, Žižek tiene una valoración distinta a Badiou respecto de la opinión de Kant sobre la Revolución francesa. El entusiasmo al que Kant refiere debe ser visto no sólo como el efecto sobre la subjetividad de un espectador distanciado y no comprometido con el destino del acontecimiento, sino como el reconocimiento de que ahí está teniendo lugar una forma de violencia simbólica que está modificando la estructura total de la sociedad, dejando en suspenso cualquier noción de autoridad.⁸⁸

Lo revolucionario en el pensamiento de Platón, que de cierta manera reconoció Kant, es la noción de que una Idea eterna puede brillar a través de la apariencia de la realidad empírica, como signo de verdad, y que ello puede ejercer en el sujeto un entusiasmo para involucrarse en el acontecimiento, independientemente de sus circunstancias.⁸⁹ ¿En qué difiere entonces Žižek respecto de Badiou? En que, a juicio de aquél, tanto Platón como Badiou se equivocan en su ontologización del acontecimiento y su verdad porque, a su parecer, la realidad de éstos es insustancial y virtual.

Žižek señala que los acontecimientos no sólo no son hechos empíricos de naturaleza objetiva, sino que tampoco están arraigados en el ser —como en Badiou—, en una especie de reino pre-subjetivo de lo múltiple, más allá de la percepción unificada del sujeto que los advierte como verdad. Las revoluciones acontecen como interrupciones de sentido en la estructura simbólica que condiciona la identidad del sujeto. Su naturaleza es negativa y su efecto sobre la forma de las representaciones indica el espacio vacío hacia el que todo en la realidad del sujeto tiende, como su límite y sentido indescifrable, porque no es susceptible de llenarse con un significado.

88. *Ibidem*, pp. 45-46.

89. *Ibidem*, p. 47.

Irónicamente, esto lo vuelve lo *Real* para el sujeto: “el punto focal inamovible alrededor del cual circulan todos los elementos”.⁹⁰ Todo aparece sobre el fondo de esa *nada*, y hacia esa *nada* se mueve de regreso. Este movimiento, a los ojos de Žižek, puede ser explicado hegelianamente como una *negación de la negación*; la transformación de la realidad que pone en marcha el acontecimiento es un proceso dialéctico en el que el sujeto percibe la verdad del origen de su mundo en la nada, en función del cual se compromete en una misión de negar la negación para reconstituir el orden simbólico en su misma revocación (*Aufhebung*).

Respecto de posiciones como la de Arendt, para Žižek se trata de juicios errados sobre la naturaleza del acontecimiento porque no lo juzgan desde las circunstancias del sujeto y los efectos que sufre, sino desde lo que en retrospectiva piensan que debieron ser. “Un agente histórico nunca se ve directamente ante la elección entre terror revolucionario o Estado racional y orgánico. En el amanecer revolucionario, la única elección es entre el viejo orden ‘orgánico’ y la revolución, incluso su terror”.⁹¹ Es decir, en un auténtico acontecimiento el sujeto no actúa para crear un orden formalmente neutro que posibilite la participación política de todos por igual, independientemente de sus posiciones sociales e ideológicas, sino que parte de un compromiso parcial con una causa que sólo le compete a él y a los que fueron afectados como él por el acontecimiento, que a partir de ese momento será la referencia de su existencia.

Finalmente, en contra de la ontología de Badiou, eso significa que la verdad no puede plantearse en términos de ser, aunque se lo considere en su multiplicidad, sino sólo en forma de negativa, como un Uno que no es. Žižek critica a Badiou porque, a su parecer, es insuficiente la

90. *Ibidem*, p. 48.

91. *Ibidem*, p. 83.

explicación de éste sobre cómo las verdades se originan en la multiplicidad pura del ser y se inscriben en la unidad de los mundos.

No basta con suponer que en la multiplicidad del ser se da el acontecimiento, y que su reconocimiento por un conjunto de sujetos permite a éstos constituirse como colectivo para transformar su mundo. Para Žižek, el acontecimiento es posible por las condiciones de la estructura trascendental del sujeto, por lo que su verdad es analizable en sus efectos sobre la representación. Para superar el dualismo entre lo múltiple y la representación, el acontecimiento debe interpretarse de forma negativa como *Uno* que, aunque regula el aparecer desde el marco de representación, en realidad es *no-Uno*. El acontecimiento es así un *inexistente*: no tiene existencia positiva y sólo puede referirse negativamente como punto de torsión sintomática del orden simbólico que “funciona como ‘singular universal’, un elemento singular que directamente participa en el universal (pertenece a su mundo), pero carece de un lugar determinado en él”.⁹²

El proletariado es el ejemplo por excelencia del singular universal como significante vacío, pues representa a la clase que no tiene un lugar reconocido en el mundo, aunque su existencia depende de los efectos de exclusión de la estructura del orden simbólico. Su aparición en el espacio público genera la percepción de que viene de afuera del sistema, cuando, de hecho, es producto de él. Por ello, su manifestación pública es un acontecimiento revolucionario, ya que hace visibles los antagonismos que constituyen la estructura del orden de representación como su síntoma, lo cual abre la posibilidad de transformación a

92. *Ibidem*, p. 883.

través de la acción política organizada del colectivo que identifique en el acontecimiento la verdad de su causa e identidad.⁹³

De acuerdo con lo desarrollado en este texto, hemos de reconocer que, desde la época de Marx y Engels hasta la discusión contemporánea sobre la praxis política, la revolución es considerada el acontecimiento determinante del destino de las luchas por la emancipación. La cuestión fundamental al respecto es cómo identificar un auténtico acontecimiento y cómo actuar de manera organizada en correspondencia con él. Ya en Marx y Engels, más allá de los análisis de las relaciones sociales condicionadas por el desarrollo de los medios de producción a lo largo de la historia, la revolución ocurre como una especie de excepción que genera las condiciones de acción política requeridas para la transformación del mundo, lo cual es el objetivo explícito del pensamiento marxista. Pero esta excepción sólo puede ser reconocida por sujetos cuya conciencia esté en condiciones de hacerlo, por lo que la crítica basada en la dialéctica filosófica se vuelve necesaria como herramienta para disipar las distorsiones ideológicas y aclarar el juicio sobre la verdad del acontecimiento. La discusión aquí presentada responde a este esfuerzo crítico de aclaración, como base teórica que permite al sujeto comprometerse activamente con la transformación y constitución del orden político, y como continuación contemporánea de las preocupaciones marxistas. En ese tenor, me atrevo a decir que el comunismo sigue presentándose a modo de una Idea platónica y como el paradigma atemporal en relación con el cual el sujeto puede moldear su carácter y emprender la lucha por realizar su destino común junto a las almas afines; ya sea que esté inscrito como lo Uno o lo múltiple en el *ser*, o que sólo sea el vacío que curva la estructura simbólica que condiciona la percepción de la realidad y la dirige, en consecuencia,

93. Para una crítica de las nociones de *verdad* y *acontecimiento* de Badiou y Žižek, por considerarlas insuficientes como fundamentos revolucionarios frente a un sistema *resiliente* como el del capitalismo neoliberal, véase Nathan Eckstrand, “Does Fidelity to Revolutionary Truths Undo Itself? Systems Theory on Badiou and Žižek” en *Radical Philosophy Review*, Radical Philosophy Association/Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Virginia, vol. 22, N° 1, 2019, pp. 59–84.

a un incierto horizonte, como su verdad, en el que todo está aún por escribirse. X

Fuentes documentales

- Althusser, Louis, “Lenin y la filosofía” en Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008.
- Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
- *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 2016.
- *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007.
- *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.
- “Reflections on Little Rock” en *Dissent*, Nueva York, invierno de 1959, pp. 49-59.
- “Sobre la revolución” en *Revista de Occidente*, Madrid, 1967, pp. 175-189.
- *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México, 1970.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.
- *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978.
- Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2001.
- *Lógica de mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- *Metapolitics*, Verso, Londres, 2005.
- *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Badiou, Alain y Žižek, Slavoj, “Badiou & Žižek – Is Lacan An Anti-Philosopher? (Complete)” en YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Fv5VMf-RJx4> Consultado 26/11/2017.

- Castoriadis, Cornelius, “¿La idea de la revolución tiene sentido todavía?” en *Estudios filosofía/historia/letras*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, vol. 24, 1991, pp. 7-25.
- Eckstrand, Nathan, “Does Fidelity to Revolutionary Truths Undo Itself? Systems Theory on Badiou and Žižek” en *Radical Philosophy Review*, Radical Philosophy Association/Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Virginia, vol. 22, N° 1, 2019, pp. 59-84.
- Fehér, Ferenc, “Freedom and the ‘Social Question’ (Hannah Arendt’s Theory of the French Revolution)” en *Philosophy & Social Criticism*, SAGE Publications, Thousand Oaks, California, vol. 12, N° 1, abril de 1987, pp. 1-30.
- Gines, Kathryn T., *Hannah Arendt and the Negro Question*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2014.
- Lukács, Georg, *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*, Gorla, Buenos Aires, 2007.
- Marx, Karl, “Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel” en Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- Revault d’Allones, Myriam, “Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou” en *Esprit*, Editions Esprit, París, vol. 12, N° 248, diciembre de 1998, pp. 236-242.
- Žižek, Slavoj, “Badiou pense à tout” en *Libération*, SFR Presse, París, 22 de marzo de 2007. https://next.liberation.fr/livres/2007/03/22/badiou-pense-a-tout_88141 Consultado 26/II/2017.
- *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2015.