

# PLÉYADE

## REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 26 | julio-diciembre 2020  
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

### INTRODUCCIÓN

Diego Fernández H. Traición, representación y violencia en la política contemporánea

### INTERVENCIONES

Karen Glavic La revuelta entre otras revueltas: los feminismos antes y más allá del octubre chileno

Luis Placencia Interpretaciones de un acontecimiento. Breve examen de la literatura sobre el octubre chileno

### ARTÍCULOS

Pablo Oyarzún R. El país donde no pasa(ba) nada

Carlos Casanova P. Pueblos apare(cie)ntes. Imagen y representación

Valeria Campos Salvaterra Crítica, economía, dietética. Derrida, Benjamin y Viveiros de Castro sobre la violencia

Carlos Alfonso Garduño Comparán Representación y lucha política: de lo múltiple a su unidad trascendental y viceversa

Hugo Tavera Villegas Traición, crueldad y principado civil: Maquiavelo contra “los escritores”

Martín Chicolino Traicionando a la “representación”. O aún no se ha guillotinado al rey. La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la “democracia” jurídico-contractual

### RESEÑAS

Valentina Álvarez López Kathya Araujo editora. *Hilos Tensados. Para leer el Octubre chileno*. Santiago: Colección IDEA - Universidad de Santiago de Chile, 2019. 476 pp. ISBN 9789563034370

Sergio González Araneda Franco “Bifo” Berardi. *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Hugo Salas traductor. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019. 256 pp. ISBN 9789871622764

# Representación y lucha política: de lo múltiple a su unidad trascendental y viceversa

## *Representation and Political Struggle: from the Multiple to its Transcendental Unity and Vice versa*

*Carlos Alfonso Garduño Comparán*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

### Resumen

El propósito del texto es explorar la lucha política de las multitudes y su posible representación, respecto a las cuestiones de la subjetivación, su organización, su relación con la autoridad y sus pretensiones de transformación del orden imperante; todo en función de sus acontecimientos y los tipos de violencia a los que están expuestos. Para ello, se confrontan las perspectivas de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek, Hannah Arendt y Alain Badiou, en una discusión donde se especula lo siguiente: la naturaleza de la lucha como expresión de multiplicidad pura; la necesidad de que la multiplicidad sea vinculada en la unidad trascendental de una representación; que la representación no termine por reducir el carácter múltiple del colectivo; y, finalmente, que la existencia y presentación de la multiplicidad requiere como condición la unidad de un orden de representación, aun si no puede ser consistente.

**Palabras clave:** Representación; Lucha política; Michel Foucault; Hannah Arendt; Alain Badiou; Slavoj Žižek.

## Abstract

The purpose of the text is to explore the political struggles of the multitudes and their possible representation, regarding the issues of subjectivation, organization, their relationship with authority and their claims to transform the prevailing order, all of this as a function of their events and the types of violence to which they are exposed. In order to do so, the approaches of Michel Foucault, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek, Hannah Arendt and Alain Badiou are confronted in a discussion where the following is speculated: that the struggle is an expression of pure multiplicity; that multiplicity needs to be linked in the transcendental unity of a representation; that representation does not end up reducing the multiple character of the group; and, finally, that the existence and presentation of multiplicity requires as a condition the unity of an order of representation, even if it cannot be consistent.

**Keywords:** Representation; Political Struggle; Michel Foucault; Hannah Arendt; Slavoj Žižek.

## Introducción

La cuestión de la representación es fundamental en teoría política y su relación con la lucha de las multitudes es particularmente problemática por los diversos aspectos que la constituyen: la subjetivación de la multitud, su organización, la determinación de su causa y objetivos, su relación con la autoridad y la ley instituida, sus capacidades de transformación del mundo y la posibilidad constituir un nuevo orden. Todo ello, además, se manifiesta en acontecimientos, desde protestas, hasta revueltas y revoluciones, en que la violencia se impone a la expresión política y puede llevar a la traición y fracaso de sus intenciones. Nuestro propósito es explorar tales cuestiones en distintos autores, confrontando sus perspectivas, que van de lo múltiple de la lucha a su unificación trascendental en una representación y viceversa.

En un primer momento, se discutirá con Michel Foucault y Gilles Deleuze la posibilidad de prescindir de la noción de representación con el fin de mantener al sujeto múltiple y disperso, y evitar con ello la concentración del saber y la verdad en manos del poder. Esto permitirá pensar la politización como resistencia, pero no como lucha por el poder. Posteriormente, con base en la crítica de Slavoj Žižek, discutiremos que, al renunciar a la noción de representación, se renuncia también a las causas políticas, a la lucha por el poder y a la responsabilidad del ejercicio de la violencia. Por lo cual, trataremos de concebir un sujeto constituido en la unidad de un orden simbólico, cuyo objetivo no sea evitar la violencia, sino discernir las formas de violencia que se reproducen en dicho orden, así como llevar al final la violencia propiamente emancipadora, que abriría la posibilidad de fundar una nueva unidad trascendental.

Dado que estos autores se concentran en la resistencia y superación del orden actual, pero no en la organización de la lucha y en la instauración de un nuevo orden, en un segundo momento discutiremos la crítica de Hannah Arendt al acontecimiento revolucionario y lo que debería representar para evitar su degradación violenta y posibilitar el inicio de un nuevo mundo. A través de Alain Badiou, sin embargo, criticaremos la distinción de Arendt entre cuestiones sociales y políticas, y replantaremos el sentido del acontecimiento, lo cual de nueva cuenta nos llevará a cuestionar la representación de la multitud en la unidad trascendental y a concebirla en su multiplicidad, como colectivo militante y singular, fiel a una verdad.

Finalmente, de vuelta con Žižek, concluiremos que esta militancia, aun cuando pueda ser pensada coherentemente en la multiplicidad, también puede cuestionarse desde la unidad trascendental de la estructura lingüística del sujeto.

## El sujeto que habla

En su diálogo sobre “Los intelectuales y el poder”, Foucault y Deleuze cuestionan la forma en que suelen pensarse las relaciones entre teoría y práctica. A su parecer, la teoría no es un conjunto de principios que determinan lo que tenemos que implementar en la práctica, como si el pensamiento precediera la acción, subordinándola a su representación. La teoría no debería valer universalmente, sino que habría de pensarse como un punto local, que a su vez forma parte de un conjunto de prácticas: “La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra”<sup>1</sup>. Para ellos, la práctica se articula localmente a través de teorías y estas son un elemento contingente de su desarrollo, y no una representación de sus ideales.

Una auténtica teoría, por ejemplo, debe ayudar a instaurar las condiciones para que los prisioneros hablen por sí mismos, en lugar de establecer qué deberían hacer en su encierro<sup>2</sup>. Debe permitir ensamblar un sistema de conexiones entre elementos teóricos y prácticos locales, para que los sujetos puedan representarse a sí mismos en situaciones específicas, en lugar de estar a la altura de alguna exigencia.

Según Deleuze, “el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia”<sup>3</sup>. Quienes están involucrados en la lucha no tendrían que seguir lo que una teoría represente como principio, aunque tome forma de organización política. ¿Cómo definir entonces la forma de pensamiento adecuada para la acción?

Para Deleuze y Foucault lo fundamental es la determinación del sujeto, y a su parecer ese sujeto es “siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes”<sup>4</sup>. ¿Puede pensarse un sujeto como multiplicidad en una red de conexiones? ¿No es necesario un principio teórico que permita concebir su identidad como principio vinculante en una unidad, si no real al menos simbólica?<sup>5</sup> ¿Podemos renunciar a la noción de representación? ¿No es condición de la praxis, ofrecer

<sup>1</sup> Michel Foucault y Gilles Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría eds. y trad. (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979), 78.

<sup>2</sup> En referencia al estudio de Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1976).

<sup>3</sup> Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 78.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Como veremos más adelante, para Hannah Arendt el *sentido común* en sentido kantiano es tal base vinculante. Deleuze se resiste a aceptar tal soporte simbólico: Pablo Nicolás Pachilla, “Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 24, 1 (2019): 41-58.

una respuesta a la cuestión de qué representamos y por qué luchamos, no solo localmente, sino a largo plazo y en diversos escenarios?<sup>6</sup>

Según Foucault, la pretensión de representar un movimiento es la forma de politización del intelectual, por su posición en la sociedad o porque presenta su discurso como revelador de una verdad encubierta para las masas. El intelectual se postula como punto de acceso a la verdad. Las masas, sin embargo, no tienen necesidad de los intelectuales para saber. Deberían luchar contra el sistema que encumbra al intelectual a costa de su ignorancia y posibilitar ese saber para todos. Se trata de masificar la verdad y el saber; permitir que se desarrollen en la multitud y no en figuras representativas<sup>7</sup>.

La teoría no debería ser totalizante, sino una herramienta con múltiples usos locales. Y si se logra realizar como punto de conexión de una red de múltiples prácticas,<sup>8</sup> se vuelve revolucionaria, por oposición al reformismo del intelectual tradicional. Quien habla en un momento determinado debería generar su teoría para ese acto, independientemente de lo que represente para la estructura de poder (un loco, un prisionero, un niño, etcétera)<sup>9</sup>. El único criterio es que el acto funcione. Se mantienen, empero, las preguntas: ¿que funcione para qué?, ¿bajo qué criterio?, ¿no es el éxito la consolidación de una nueva representación?, ¿no se supera una forma de representación para ser sustituida por otra?<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Foucault desarrolló su metodología de análisis de acontecimientos discursivos en su dispersión histórica en *La arqueología del saber* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1979). Sobre la crítica a la representación y la posibilidad de prescindir de ella: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Editorial Paidós, 1985). Para una interpretación de la multiplicidad de los eventos revolucionarios en Gilles Deleuze y Alain Badiou (a quien analizaremos más adelante), ver Robert Luzar, "The Multiplicity of (Un-)Thought: Badiou, Deleuze, Event", *Comparative & Continental Philosophy* 11, no. 3 (2019): 251-64.

<sup>7</sup> Respecto a la toma de palabra y enunciación de la verdad frente al poder, Foucault exploró la noción de *parrhesía* en varios seminarios: *La hermenéutica del sujeto* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2012), *El gobierno de sí y los otros* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009), *El coraje de la verdad* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010). Sobre el vínculo que Foucault ensayó entre las nociones de Ilustración y Revolución: Jean-Paul Margot, "Michel Foucault: la revolución y la cuestión del presente", *Praxis Filosófica* 41 (2015): 193-214.

<sup>8</sup> Sobre la posibilidad de concebir tal red de conexiones, consúltese: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2004).

<sup>9</sup> En referencia a los análisis de Foucault sobre la locura, las prisiones o la sexualidad: *Vigilar y castigar, Historia de la locura en la época clásica* (Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1998), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1998).

<sup>10</sup> Para una explicación de la constitución del sujeto en Foucault a través de procesos dialógicos, ver Chistopher Falzon, "Foucault on the Subject of Dialogue", *Teoria. Rivista di Filosofia* 36, no. 1 (2016): 25-44. Sobre la noción de que el sujeto se constituye técnicamente: Jérôme Lamy, "Dire-vrai, aveu et discipline: Michel Foucault et les techniques de vérité", *Revue Philosophique de la France et l'Étranger* 208, no. 2 (2018): 201-18.

Al parecer, para Deleuze y Foucault no se trata de luchar por el poder, sino contra el poder: “Nosotros no tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar de nuestro lado más que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía”.<sup>11</sup> Su renuncia a la representación y a competir por el poder, los lleva a formas de pensamiento y acción en conexiones laterales y en sistemas de redes de base popular que no se consolidan en organizaciones duraderas.<sup>12</sup> Su reto es concebir en qué sentido la resistencia puede pensarse como poder, aunque sea fragmentario y disperso, al grado de imposibilitar la determinación de que hay un titular encargado de ejercer el poder sobre el resto.<sup>13</sup> Tratan de dar forma a la noción de que el poder se ejerce por todas partes. Y su estudio intenta dotarnos de un esquema general y variable de las luchas dispersas, a modo de mapa, para ubicar nuestras coordenadas espacio-temporales en situaciones concretas:<sup>14</sup> “el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación de poder”<sup>15</sup>.

Tal crítica al carácter totalizante de la representación es discutida por Fredric Jameson como síntoma de la posmodernidad, que en su frenética actividad dispersa las formas de representación al grado de imposibilitar la determinación de toda identidad –en un gesto esquizofrénico–, así como la realización de mapas cognitivos que permitan representar la totalidad del sistema. Con ello, se pierde la capacidad de comprender nuestro periodo histórico y la de proyectar nuestra acción<sup>16</sup>.

Para Jameson, la multiplicidad debería subsumirse a una representación como elemento de unificación que posibilite el juicio político en el devenir histórico, lo cual permitiría actualizar la relevancia de la dialéctica hegeliano-marxista. Slavoj Žižek es uno de los exponentes de este esfuerzo. En su crítica a la noción de *multiplicidades que resisten*, plantea que le hemos de oponer la noción del poder trascendente del Estado centralizado, pues este posibilita la apertura del espacio de aparición de la multitud, sin cuyo efecto totalizante la noción de resistencia no tendría sentido. La pregunta para Žižek no es cómo concebir una multitud en resistencia, sino cómo una multitud puede acceder al poder del Estado<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Michel Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 83.

<sup>12</sup> Para una interpretación de Deleuze como anarquista, ver Jernej Kaluza, “Anarchism in Deleuze”, *Deleuze and Guattari Studies* 13, no. 2 (2019): 267-92.

<sup>13</sup> Sobre el desarrollo de la noción de resistencia en Foucault y su relación con la de poder, ver Rodrigo Castro Orellana, “Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto”, *Contraste. Revista Internacional de Filosofía* 22, no. 1 (2017): 45-63.

<sup>14</sup> Deleuze interpretó la obra de Foucault como una cartografía del poder: *Foucault* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1987).

<sup>15</sup> Michel Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 85.

<sup>16</sup> Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1997).

<sup>17</sup> Slavoj Žižek, “Sobre la actualidad permanente para la política cultural revolucionaria del eslogan del presidente Mao Ze Dong ‘Viva la Revolución cultural proletaria’”, en *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006).

Sus ejemplos son justo lo que Foucault y Deleuze parecen rechazar: líderes carismáticos como Hugo Chávez, el Subcomandante Marcos<sup>18</sup>, Mao Zedong, Lenin<sup>19</sup>, Robespierre<sup>20</sup>; que asumen la posición de representantes del colectivo, pretendiendo hablar en su nombre. Dichos líderes estarían ocupando el lugar de *significante amo* en tanto contenedor sin significado y en función del que se estructura la identidad del sujeto, lo cual no clausura el proceso revolucionario, porque el significante no determina la lucha a futuro: como forma de representación unitaria, la mantiene abierta e indecisa, posibilitando su organización con miras a la toma de poder.

Así, tenemos dos posturas respecto a la representación de la lucha de la multitud, ambas progresistas. ¿Cómo juzgarlas? ¿Cómo determinar el rumbo de la lucha en función de representaciones a las que la multitud resiste, pero también, a través de las que intentan ejercer el poder?

Quizá lo más interesante es que estas teorías no pretenden dotarnos, como las posturas conservadoras, de un criterio de certeza; más bien nos enfrentan a la *indecidibilidad* de la acción, lo cual nos expone a distintas formas de violencia.

Sobre la violencia provocada por la falta de axiomas, Žižek sostiene que ha llevado al predominio de la *pospolítica* –la administración de asuntos públicos por expertos–<sup>21</sup>, la *biopolítica* –donde la *vida nuda* es objeto del poder soberano–<sup>22</sup> y la *política del miedo* típica del populismo, donde la acción es condicionada por amenazas latentes<sup>23</sup>.

Cuando el miedo por la vida en peligro es la principal motivación política, los expertos en el control de riesgos se vuelven los representantes del poder, y su legitimación y objeto se concentra en los vulnerables, sistemáticamente abusados, cuya existencia –aunque pretendan evitarla–, irónicamente es la condición de su ejercicio.

Estas son las bases de la *corrección política*, y su consecuencia es un espacio público que debe resguardarse del enemigo, al que se tolera mientras no lo invada y cuya amenaza debe permanecer latente como principio del orden. La pregunta de Žižek es si la convivencia de estas actitudes irónicas –de preocupación por las víctimas y violencia contra el enemigo, de protección de la diversidad y exclusión de amenazas, de liberalismo multicultural y fundamentalismo intolerante– surgen

<sup>18</sup> *Ibid.*, 226-7.

<sup>19</sup> Slavoj Žižek, *Repetir a Lenin. Trece tentativas sobre Lenin* (Madrid: Akal ediciones, 2004).

<sup>20</sup> Slavoj Žižek, “Robespierre, o la ‘violencia divina’ del terror”, en *Virtud y Terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre* (Madrid: Akal ediciones, 2010).

<sup>21</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996).

<sup>22</sup> Aunque el término “biopolítica” fue acuñado por Foucault, la referencia a la *vida nuda* fue desarrollada por Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006).

<sup>23</sup> Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009), 55ss.



de un tronco común, bajo la sacralización de la *vida nuda*. Su respuesta: la ideología hegemónica se configura en función del rechazo a una *causa mayor*, a los llamados *metarrelatos* estructurados como ideas platónicas, causas últimas, seres eternos, axiomas, naturaleza humana, etcétera<sup>24</sup>.

¿Cómo contrarrestar la violencia reproducida por un orden simbólico que rechaza principios universales, bajo la justificación de que generan opresión y autoritarismo? ¿Basta dar la palabra a la multitud? ¿O la fluidificación del saber y la verdad está condenada a generar violencia, bajo la representación del cuidado de la vida?

Lo irónico con estas propuestas es que terminan funcionando como representantes de la actitud liberal. Žižek lo ejemplifica con *Frankenstein* de Mary Shelley<sup>25</sup>, donde la autora da la palabra al monstruo y, con ello, acceso a la subjetividad, en un gesto de apertura a la diversidad y reconocimiento mutuo. Lo que cuestiona Žižek es si esto puede aplicarse a nuestros monstruos políticos; no a los locos, los niños, los prisioneros o las identidades sexuales, sino a Hitler, Stalin, Beria, Eichmann, etc. ¿Sus relatos de sí, la expresión de su verdad, son signos de apertura democrática y pluralismo o una herramienta de legitimación totalitaria? ¿Cómo distingue un liberal las expresiones tolerables y condenables sin traicionarse? ¿Es consistente la criminalización de la expresión nazi, por ejemplo, y la convicción de la libertad de expresión? El rechazo de un criterio último para el ejercicio del poder, en nombre de la apertura democrática y la expresión de la multitud, ¿no termina requiriendo de la representación de un enemigo amenazante, para imponer el miedo como experiencia fundamental?

Para Žižek, Hannah Arendt tenía razón al mostrar que figuras como Eichmann no aspiran a representar una expresión pública válida, ni siquiera como representantes del mal radical:<sup>26</sup> “la distancia entre su experiencia íntima y el horror de sus actos era inmensa”<sup>27</sup>. Su expresión es falsa porque, según Arendt, no son coherentes consigo mismos; su pensamiento y acción no coinciden y no pueden sostenerse<sup>28</sup>. Con Žižek, sin embargo, esta intuición debe generalizarse: “La experiencia que tenemos de nuestras vidas desde nuestro interior, la historia que nos narramos acerca de nosotros mismos para poder dar cuenta de lo que hacemos, es fundamentalmente una mentira. La verdad está fuera, en lo que hacemos”<sup>29</sup>. En términos políticos, no solo ciertas expresiones de sí son falsas, sino el principio mismo de basar la lucha en la expresión de la verdad de cada uno.

<sup>24</sup> Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid: Editorial Cátedra, 1987).

<sup>25</sup> Žižek, *Sobre la violencia*, 62.

<sup>26</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona: Ediciones De Bolsillo, 2006).

<sup>27</sup> Žižek, *Sobre la violencia*, 64.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *Responsabilidad y juicio* (Barcelona: Editorial Paidós, 2007).

<sup>29</sup> Žižek, *Sobre la violencia*, 64.

¿Desde dónde pensar la verdad del sujeto que se manifiesta, si no es desde la expresión de su pensamiento individual? La propuesta de Žižek es partir de una fundamentación similar a la kantiana, pero considerando las aportaciones de Jacques Lacan<sup>30</sup>. Con ello, el fundamento de manifestación pública del sujeto sería el deseo, entendido como estructura trascendental sobre la que se sostiene el orden simbólico. Y la pregunta sería: ¿cuál es la verdad de su deseo y cómo permite comprender la naturaleza del acto ético-político?

Para Žižek, la ética kantiana, como convicción válida independientemente de las circunstancias, implica un proceso de *fetichización*; de valoración de una representación más allá de su utilidad y referencia objetiva<sup>31</sup>. ¿Qué verdad hay en la estructura de un deseo que fetichiza una representación?

Žižek lo ilustra con el *entusiasmo* de Kant ante la Revolución francesa<sup>32</sup>. Kant sugiere que lo real del evento no estaba en los hechos violentos de la revuelta e imposición del poder, sino en los espectadores (como él mismo) y sus esperanzas de que lo acontecido representara un progreso moral, con lo cual: “La realidad de lo ocurrido en París pertenece a la dimensión temporal de la historia empírica; la imagen sublime que generó aquel entusiasmo pertenece a la eternidad”<sup>33</sup>.

Si la verdad del acontecimiento no radica en los hechos sino en la representación sublimada y fetichizada de una de idea, ¿quiere decir, no solo que su fundamentación es metafísica, sino que el carácter ético de las expresiones políticas son resultado de una denegación fetichista, que Žižek califica como suspensión de la eficacia simbólica?<sup>34</sup>

Žižek muestra que, entre más universal es la representación, más realidad empírica excluye y mayor es la violencia de su imposición, pero con intenciones opuestas a las de Deleuze y Foucault. Lejos de rechazar la violencia de la universalidad sobre la multiplicidad, la afirma como objetivo de lucha, sin dejar de destacar que al imponerse, inaugura un antagonismo con lo que Lacan denominó *el prójimo*, siendo éste la dimensión de lo que resiste a lo universal<sup>35</sup>.

De esta instauración se siguen diversas consecuencias: la violencia humana no es externa al lenguaje; se configura en él en virtud de su capacidad de simbolización de acontecimientos, los cuales pueden adquirir un valor excesivo y convertirse en referencias fundamentales. La constitución del orden simbólico a partir de la imposición del *discurso del amo* y la fijación de sus significantes implica que cualquier espacio público “está basado en última instancia en una imposición violenta por parte del significante-amo, que es *sensu stricto* ‘irracional’: no puede basarse ulteriormente

<sup>30</sup> Jacques Lacan, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1988).

<sup>31</sup> Žižek, *Sobre la violencia*, 68-9.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Al respecto, ver Octave Mannoni, “Je sais bien, mais quand même...”, en *Clés pour l’imaginaire: ou L’Autre scène* (Paris: Seuil, 1969).

<sup>35</sup> Žižek, *Sobre la violencia*, 73-4.

en ‘razones’<sup>36</sup>. Finalmente, esta violencia es un “exceso que perturba el curso normal de las cosas deseando siempre más y más”<sup>37</sup>. El principio trascendental del espacio es la representación impuesta violentamente sobre la realidad, la cual constituye el deseo del sujeto como una constante exigencia excesiva.

Dado lo anterior, desde un punto de vista lacaniano, el imperativo moral es pensado no como de la razón, sino del deseo puro. Y el problema es cómo formularlo. Tratar de moderar su exceso constitutivo sería una opción política conservadora que imposibilitaría reconocer su potencial revolucionario. Žižek opta por explorar su violencia y llevarla hasta el final. Por ejemplo: “cuando los trabajadores protestan contra su explotación, no se manifiestan contra una simple realidad, sino contra una experiencia de su situación real que ha cobrado sentido a través del lenguaje”<sup>38</sup>. Por ello, al rebelarse buscan empujar su deseo más allá de los límites del orden de representación impuesto, en un esfuerzo de transformarlos, lo cual se experimenta como violencia que amenaza con disolver el vínculo socio-simbólico, pero también como una que trata de refundarlo.

Así, el imperativo conservador sería una especie de *teme a tu prójimo como a ti mismo*, frente al progresista de *ama a tu prójimo*, que declara como deber asumir la resistencia de la constitución del deseo y llevarla hasta su verdad, que coincide con la superación de los límites del orden imperante y su consumación en la fundación de uno nuevo, más deseable o justo.

## En nombre de quién

En concreto, ¿qué tipo de violencia está dispuesto a suscribir Žižek como parte de la lucha para modificar las condiciones del orden?<sup>39</sup> Respecto a la violencia vandálica contra el espacio público o los bienes e integridad de los enemigos, considera que es expresión de frustración poco eficaz. En términos psicoanalíticos, es *passage à l'acte*: escapes abruptos del vínculo social que no afectan su estructura en lo fundamental y terminan por dañar a quienes lo realizan. Son expresiones impotentes.

Una forma de violencia más eficaz sería reducir la actividad al grado de “no hacer nada”<sup>40</sup>, tomando como modelo la figura de *Bartleby*<sup>41</sup>. No tomar parte en

<sup>36</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 85-6.

<sup>39</sup> La defensa de la violencia emancipadora de Žižek provocó algunas polémicas. Ver John Gray, “The Violent Visions of Slavoj Žižek”, *The New York Reviews of Books* 59, no. 12 (2012); Simon Critchley, “Violent Thoughts About Slavoj Žižek,” *Naked Punch* 11 (2009): 3-6.

<sup>40</sup> Žižek, *Sobre la violencia*, 252.

<sup>41</sup> La obra de Herman Melville ha dado para diversas reflexiones relacionadas. Consúltase: Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2000); Gilles Deleuze, “Bartleby, o la fórmula”, en *Preferiría no hacerlo*; Byung-Chul Han, “El caso Bartleby”, en *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Editorial Herder, 2012).

actividades que reproducen el sistema podría ser un gesto más eficaz que otras formas de violencia que podrían degenerar en pérdida de control o imposición totalitaria<sup>42</sup>. Ese gesto, empero, solo da cuenta de la resistencia –como ya proponían Foucault y Deleuze–, pero no del nuevo orden, por lo que debemos explorar otras propuestas que abordan directamente el problema de la fundación sociopolítica<sup>43</sup>.

Para ello, repasaremos la crítica de Arendt a las revoluciones como intentos frecuentemente fallidos de iniciar un nuevo orden político –en tanto expresión concreta de una voluntad en común–, así como su relación con la violencia, cuya irrupción podría llevar a traicionarlos.

Arendt distingue los fenómenos del poder, la autoridad, la fuerza y la violencia. Todos pueden darse a la vez, pero no significan lo mismo; en su manifestación, uno puede oponerse al resto, al punto de eliminarlos. La autoridad depende del reconocimiento indiscutido de una instancia representativa, lo cual posibilita obediencia basada en respeto y no en coerción, y es la principal referencia del poder. Este depende del reconocimiento de la autoridad y se ejerce en la forma de la opinión unificada de una indiscutida mayoría capaz de superar los medios para ejercer violencia de una minoría<sup>44</sup>.

El poder consiste en la unión de los muchos contra los pocos. La violencia, en contra, puede definirse como la imposición de uno contra el resto. Con ello, mientras el poder requiere el reconocimiento del sentido de la acción a través de su representación en una autoridad, generando una especie de *sentido común* capaz de regular la vida pública<sup>45</sup>; la violencia es puramente instrumental: renuncia a la fuerza del lenguaje para someter por la técnica.

Mientras el poder puede considerarse un fin en sí –como condición del espacio público–, la violencia requiere justificaciones y tiende a desintegrar los vínculos comunitarios que constituyen el poder. Arendt asegura que la “violencia siempre precede a la destrucción del poder (...) El poder, en cambio, no puede salir de los fusiles”<sup>46</sup>. La violencia solo alcanza metas a corto plazo y no establece vínculos significativos. Además, “gran parte de la glorificación actual de la violencia encuentra su causa en la frustración de la facultad de acción en el mundo moderno”<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Sobre la influencia del *salto de fe* kierkegaardiano en este “hacer nada” y su potencial revolucionario ver Sophie Wenerscheid, “The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual”, *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2014).

<sup>43</sup> La dificultad de pensar el acontecimiento es consecuencia de su *indiscernibilidad*: Abraham R. Álvarez, “El acto fantasmal: Repercusiones políticas del concepto de acontecimiento en la obra de Slavoj Žižek”, *Contrastes* 18, no. 1 (2013): 159-78.

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Ciudad de México: Joaquín Mortiz editores, 1970).

<sup>45</sup> Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Editorial Península, 1996).

<sup>46</sup> Arendt, *Sobre la violencia*, 49.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 74.

¿Cómo evaluar las revoluciones y su violencia en la conformación de nuevos órdenes políticos? Arendt afirma: “guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto”<sup>48</sup>. Sin embargo, también considera que las revoluciones pueden ubicarse en el origen de una comunidad<sup>49</sup>, lo cual vuelve problemática la relación del acontecimiento con la acción política: “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen. Las revoluciones, cualquiera que sea el modo en que las definamos, no son simples cambios”.<sup>50</sup>

¿Cómo podrían surgir de una revolución comunidades que renuncien a la violencia para dirimir sus asuntos? Arendt establece que en el acontecimiento se manifiesta “incuestionablemente (...) la entrada en escena de la libertad”, la cual “debe coincidir con la experiencia de un nuevo comienzo”<sup>51</sup>. Esta libertad consiste “en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública”<sup>52</sup>, que define la ciudadanía. Las revoluciones modernas trajeron “esta experiencia de sentirse libre”; de actuar con el resto de los ciudadanos en la constitución de una comunidad, lo cual “fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo”<sup>53</sup>.

Una revolución se define por “este ‘pathos’ de la novedad”<sup>54</sup>, asociado a la idea de libertad, y no por el cambio y la violencia: “solo 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, solo entonces podemos hablar de revolución”<sup>55</sup>.

La cuestión se resume en cómo superar la violencia involucrada en el acontecimiento para instaurar un orden en que impere una representación, reconocida por el colectivo, del ejercicio de su libertad.

Para mostrar tal posibilidad, Arendt confronta los destinos de la Revolución americana y la francesa, concluyendo el éxito de la primera en la conformación de un *novus ordo saeculorum*, y el fracaso de la segunda, en la representación de la violencia como necesidad histórica: “como si una fuerza mayor que el hombre

<sup>48</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1967), 23.

<sup>49</sup> El origen de una comunidad es un tema constante en la obra de Arendt y su vínculo con las revoluciones juega un rol importante en su fenomenología. Ver Michael Marder, “Nativity, Event, Revolution: The Political Phenomenology of Hannah Arendt”, *Journal of British Society of Phenomenology* 3 (2013): 302-20; Simon Swift, “Hannah Arendt, Violence and Vitality”, *European Journal of Social Theory* 3 (2013): 357-76.

<sup>50</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 27.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, 42.

hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor<sup>56</sup>.

Mientras en la Revolución americana los hombres, en calidad de ciudadanos, decidieron instituir cómo vivir, experimentado “el sentimiento de que son dueños de su destino, al menos por lo que se refiere al gobierno político”,<sup>57</sup> durante la francesa, el sentimiento “era que ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos”<sup>58</sup>, porque se impuso como motivo la satisfacción de necesidades o lo que Arendt denomina la *cuestión social*<sup>59</sup>: “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”<sup>60</sup>.

Así entendida, el éxito de una revolución radica en el carácter de quien la emprende. Mientras en Estados Unidos la impulsaron *hombres libres*, independientemente de sus necesidades, en Francia fue movida por las carencias de los *sans-culottes*. En esta “abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad”, Arendt identifica la irrupción de la violencia en el acontecimiento: “Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba la Revolución”<sup>61</sup>.

Mientras Robespierre, Marx o Lenin plantearon sus ideas en términos de antagonismos sociales<sup>62</sup>, lo cual, para Arendt, desvirtuó el carácter de la revolución por hacerla depender de “la pasión de la compasión”,<sup>63</sup> en Estados Unidos el “problema que planteaban no era social, sino político, y se refería a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad”. Por ello, supone, incluso en una revolución, las necesidades sociales deben ser excluidas de manera automática de “una participación activa en el gobierno”<sup>64</sup> y la política debe responder a “la pasión

<sup>56</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 58. Tal interpretación resulta polémica. Ver Lisa Jane Disch, “How Could Arendt Glorify the American Revolution and Revile the French? Placing *On Revolution* in the Historiography of French and American Revolutions”, *European Journal of Political Theory* 3 (2011): 350-70; Jeremy Arnold, “Arendt’s Jeremiad: Reading *On Revolution* in a Time of Decline”, *Review of Politics* 3 (2014): 361-87.

<sup>59</sup> Sobre la *cuestión social*, ver Ferenc Feher, “Freedom and the ‘Social Question’ (Hannah Arendt’s Theory of the French Revolution)”, *Philosophy & Social Criticism* 1 (1987): 1-30. Sobre el sentimiento de libertad, ver Linda Zerilli, “‘We Feel our Freedom’: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory* 2 (2005): 158-88.

<sup>60</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 68.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>62</sup> Sobre la posición de Arendt al respecto: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (Madrid: Editorial Encuentro, 2007). Sobre las consecuencias de su rechazo a la dialéctica marxista, ver Waseem Yaqoob, “Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding”, *Modern Intellectual History* 2 (2014): 385-416.

<sup>63</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 79.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 77.

por la distinción<sup>65</sup>, es decir, el reconocimiento de la opinión de cada uno en la toma de decisiones políticas.

El argumento de Arendt para considerar que las cuestiones sociales –basadas en compasión, piedad o solidaridad– deben quedar fuera del ámbito político, es que no se plantean el problema de la durabilidad de las instituciones, de su representatividad y de los mecanismos concretos para implementarlas. Lo que el entramado de instituciones ofrece a los individuos, como forma de representación, es “la máscara protectora de una personalidad legal”<sup>66</sup>, en función de un marco de leyes positivas que les permite identificarse como *persona*, en el sentido romano del término:

La distinción romana entre individuo y ciudadano consistía en que este último era una persona, tenía personalidad legal, como si dijéramos; era como si el Derecho le hubiera asignado el papel que se esperaba desempeñase en la escena pública con la estipulación, no obstante, de que su propia voz sería capaz de hacerse oír. Lo importante era que ‘no es el Ego natural el que entra en un tribunal de justicia. Es una persona, titular de derechos y deberes, creada por el Derecho, la que se presenta ante la ley’<sup>67</sup>.

La conclusión de Arendt es que el objetivo de una revolución debe ser la fundación de un lugar para la participación de los individuos en asuntos públicos; la *Res pública*, es decir, “la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad”<sup>68</sup>, a través de la ley y el afianzamiento de la representación de una autoridad cuyo reconocimiento permita vincular a los ciudadanos e iniciar una tradición de la que deben responsabilizarse. La tradición política es aquí entendida, en un espíritu romano, como la aumentación (*augere*) de los vínculos que se establecieron en la fundación de la comunidad, a través de alianzas legalmente constituidas. Un revolucionario debería ser impulsado por una pasión por la libertad pública, que se realiza en el goce de participar en consejos, corporaciones y cuerpos políticos donde los ciudadanos se reúnen a deliberar, con el “deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y constituyen sus relaciones”<sup>69</sup>.

La virtud de la empresa estadounidense, entonces, estuvo en “erigir un sistema de poderes que se contrarrestaran y equilibraran en forma que ni el poder de la unión ni el de sus partes, los Estados debidamente constituidos, se redujeran ni se

<sup>65</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 129.

destruyeran entre sí”,<sup>70</sup> lo cual previno el uso de violencia como en Francia, donde se restauró el absolutismo y no se reconoció un representante de la voluntad de la nación<sup>71</sup>.

Arendt supone que ello fue posible en Estados Unidos porque no se cuestionó la autoridad tradicional ni sus modos de organización social: “conservar el poder de estas corporaciones [los municipios coloniales] era tanto como conservar intacta la fuente de su propia autoridad”<sup>72</sup>. En cambio, el error francés consistió en sustituir las fuentes de autoridad antigua –la religión y la monarquía– “por una soberanía absoluta que, a falta de una fuente trascendente y transmundana, solo podía degenerar en la tiranía y el despotismo”<sup>73</sup>. Así, vincula el fracaso revolucionario y su violencia a la fuente del derecho que confiere legalidad a las leyes y legitimidad a los poderes.

Esto implica que una revolución no debería romper con las fuentes tradicionales de autoridad ni sus formas de organización social, sino actualizarlas al “resucitar el poder de pactar y elaborar constituciones”<sup>74</sup> contenido en ellas, con el objetivo de “acumula[r] la fuerza separada de los participantes y (...) [vincularlos] en una nueva estructura de poder en virtud de ‘promesas libres y sinceras’”<sup>75</sup>. Tal actualización no es meramente teórica o cultural, pues en una revolución “nos enfrentamos no a una teoría o a una tradición, sino a un acontecimiento, un acontecimiento de enorme magnitud y de la mayor importancia para el futuro”<sup>76</sup>. Se trata de un evento en el que los individuos establecen vínculos de confianza a través de un pacto que representa su decisión de conformar un nuevo orden, al interior del cual se desarrollará su acción en común.

Como sucedía con la ley romana, el orden ha de basarse en “tratados y convenios, mediante los cuales se constituía una nueva alianza, una nueva unidad, la unidad de dos entidades completamente diferentes que la guerra había puesto en contacto y que ahora se unían”<sup>77</sup>. La culminación de la guerra para los romanos equivale al éxito de la revolución para Arendt, porque concluyen satisfactoriamente “cuando los antiguos enemigos se convertían en ‘amigos’ y aliados (socii)”<sup>78</sup>. El objetivo es “propagar el sistema romano de alianzas” o, en referencia a Montesquieu, establecer un *rappport*, “relaciones que existen y preservan diferentes esferas del ser”<sup>79</sup>.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 165-6.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 201. Sobre la interpretación de la autoridad romana, ver Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Editorial Península, 1996). Sobre su interpretación de Montesquieu, ver Hannah Arendt, “La



La autoridad, como vínculo simbólico de formas de organización social, es la base del acontecimiento fundacional sobre el que se ha de constituir la libertad pública a través de leyes. Por ello, el enfoque de Arendt enfatiza su conservación sobre su transformación.

En este sentido, el gobierno representativo es como “el gran purificador del interés y de la opinión, el guardián ‘contra la confusión propia de la multitud’”<sup>80</sup>, que ofrece el espacio para que los miembros de la comunidad participen en la discusión pública, con base en su autoridad vinculante. Lo que está en juego en el sistema representativo es “la propia dignidad de la esfera política”<sup>81</sup>, que en una revolución se pone en entredicho. Y la consecuencia de su implementación es que “lo más que puede esperar el ciudadano es ‘ser representado’”<sup>82</sup>, por lo que, si degenera, puede clausurar su participación e inhibir su actividad.

La postura de Arendt puede denominarse *revolución conservadora*: el inicio de un nuevo orden, con base en un entramado de instituciones representativas, en la conservación de las formas de autoridad que rigen la dinámica social, bajo la legitimación del pacto o alianza de los sectores que la componen. Por ello, no es sorprendente que varios pensadores progresistas la critiquen.

Para Cornelius Castoriadis, “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 políticamente si no destruye socialmente”<sup>83</sup>. Además, señala que “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”<sup>84</sup>.

Las razones por las que Castoriadis se opone a Arendt son: “En primer lugar (...) la cuestión social es una cuestión política”, porque el poder económico es también un poder político y ciertas formas de gobierno son incompatibles con ciertas formaciones sociales; la democracia, por ejemplo, es insostenible en condiciones de extrema riqueza y pobreza. “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 quería– superponer simplemente una organización política democrática a un régimen social que permanezca intacto”. Finalmente, el ejemplo de la Revolución estadounidense

revisión de la tradición de Montesquieu”, en *La promesa de la política* (Barcelona: Editorial Paidós, 2008).

<sup>80</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 239.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>83</sup> Cornelius Castoriadis, “¿La idea de la revolución tiene sentido todavía?”, *Estudios* 24 (1991): 9.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

es engañoso porque, al acontecer en un orden social de pequeños productores y no en la desigualdad estructural del Antiguo Régimen, es una excepción<sup>85</sup>.

Lo que se cuestiona es la separación arendtiana de lo social y lo político, que aboga por un cambio en las instituciones del Estado manteniendo las estructuras sociales, pues afirma que la igualdad lograda en lo político puede y debe convivir con la desigualdad ocasionada en lo social en cuestiones de género, raza y clase, por ejemplo.

¿No son estas motivaciones sociales las que mueven a las multitudes? ¿Basta con que los sectores sean representados institucionalmente para lograr igualdad política, mientras las desigualdades sociales se conservan intactas? ¿No es este el problema del parlamentarismo y su espíritu liberal: que traiciona su pretensión de representar al no plantearse la modificación de su estructura en lo doméstico, lo religioso, lo económico, lo cultural, etc.? Además, mantener estructuras sociales, ¿no favorece la perpetuación de la violencia inherente al sistema? ¿Al prestar tanta atención a la violencia revolucionaria, no descuida Arendt la violencia cotidiana y sistémica de las relaciones sociales?

Un caso donde se aprecian los límites de Arendt es su polémica reflexión sobre los acontecimientos de Little Rock, Arkansas, en 1957, donde por mandato político se trató de combatir la segregación racial en escuelas. Según Arendt, era una medida ineficaz porque la educación sin segregación es un derecho social sin consecuencias políticas. Considera, además, que se forzó a los niños a enfrenar un problema de los padres. Finalmente, no piensa que la desegregación pueda abolir la discriminación y forzar la igualdad social<sup>86</sup>.

Para Arendt, la representación política no aspira a modificar las condiciones que generan discriminación, sino tan solo a brindar derecho de ciudadanía, asegurando que se respete la libertad de pensamiento, expresión y asociación. Más aún, considera que la discriminación es un fenómeno esencial de la vida social y que la labor política no debe abolirla, sino “mantenerla confinada dentro de la esfera social, donde es legítima”<sup>87</sup>. Se trata de impedir que lo social invada la esfera de representación política.

Incluso Arendt afirma que forzar a niños de color a asistir a escuelas “blancas” atenta contra los derechos de privacidad y libre asociación, comparando el asunto con la admisión a *resorts* vacacionales<sup>88</sup>, porque el gobierno no debería interferir con los prejuicios y prácticas discriminatorias de la sociedad. En cambio, tiene la obligación de asegurar que nunca sean legalmente ordenadas prácticas que interfieran contra la dinámica discriminatoria<sup>89</sup>. En todo caso, sugiere, si se quiere

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Hannah Arendt, “Reflections on Little Rock”, *Dissent* (1959): 49-50.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 55.

combatir la dinámica social, solo podría hacerse desde una institución como la Iglesia, que aboga por la igualdad de los hombres en tanto hijos de Dios, apelando a la conciencia individual<sup>90</sup>.

Para Alain Badiou, limitar lo político a los *derechos liberales*, lejos de distinguir su esencia, refleja la elección de una política en particular, la del parlamentarismo democrático. Ciertamente, Badiou comparte con Arendt la idea de que la política se juzga desde sus acontecimientos, en función de sus efectos sobre los sujetos y su mundo, y no desde un criterio teórico o ideológico<sup>91</sup>. ¿Dónde, entonces, se separan y cómo afecta la comprensión de la representación política?<sup>92</sup>

Arendt critica la pretensión filosófica de fundamentar la acción política, desde Platón hasta Marx<sup>93</sup>. En su lugar, recurre a la crítica kantiana para dilucidar las condiciones en que acontece la política, como intercambio de opiniones con pretensiones de verdad.<sup>94</sup> Badiou, por su parte, considera que esta *crítica* es una fundamentación velada de la democracia parlamentaria y, por tanto, una promoción militante de tal política: “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”<sup>95</sup>.

Si toda filosofía se desarrolla bajo condición de una política *real*<sup>96</sup>, de lo que se trata no es de pensar en términos de esa filosofía, sino de cuestionar la verdad de su condición. En su análisis de la fundamentación de Arendt, y de la interpretación de Myrian Revault d’Allones<sup>97</sup>. Badiou considera que la estrategia de estas pensadoras reduce la política “al ejercicio del ‘libre juicio’ en un espacio público donde, en

<sup>90</sup> *Ibidem*. Para una crítica detallada del tratamiento de la discriminación racial en Arendt, ver Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).

<sup>91</sup> Sobre el lugar del acontecimiento en relación a nuestro tema, ver Ricardo Camargo, “Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Zizek”, *Ideas y Valores* 144 (2010): 99-116.

<sup>92</sup> Para un análisis de los ejes del proyecto de transformación política de Badiou, ver Kelly Agra, “How to Change the World: An Introduction to Alain Badiou’s Subtractive Ontology, Militant Subjectivity, and Ethics of Truth”, *Kritique. An Online Journal of Philosophy* 11, no. 2 (2017): 160-97.

<sup>93</sup> Hannah Arendt, “El final de la tradición”, en *La promesa de la política*.

<sup>94</sup> Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Barcelona: Editorial Paidós, 2003).

<sup>95</sup> Alain Badiou, *Metapolitics* (Londres: Verso, 2005), 16. Las traducciones son nuestras. Si la condición del pensamiento de Arendt es la democracia parlamentaria, la de Badiou es el comunismo, desde Platón hasta Mao. Al respecto, ver Alain Badiou, *L’hypothèse communiste* (Fécamp: Éditions Lignes, 2009).

<sup>96</sup> O, más formalmente, lo que Badiou llama “procedimientos genéricos”: la política, el arte, la ciencia y el amor. Todos implican el desarrollo subjetivo y militante de una verdad, que se manifestó como acontecimiento, el cual es el punto de anclaje de la vida del sujeto. Ver Alain Badiou, “Condiciones”, en *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990).

<sup>97</sup> Badiou no solo confronta el texto de Arendt, sino a quien en la opinión pública promueve sus ideas, lo cual posibilitó la respuesta de Revault d’Allones: “Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou”, *Esprit* (1998): 236-42.

definitiva, no cuentan más que las opiniones”<sup>98</sup>. 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 para Badiou debe ser representado en ella: un *procedimiento de verdad*<sup>99</sup> que toca el ser de lo colectivo y su actividad, estructurada en función del acontecimiento, para transformar lo que existe. El juicio en que se apoya la representación política, así, debería ser *determinante*, tanto en lo referente a sus estrategias, como en la militancia. “Hannah Arendt felicita a Kant, por ejemplo, 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”<sup>100</sup>.

La crítica de Badiou apunta a la preferencia por la democracia parlamentaria, donde se reduce a los sujetos a espectadores enjuiciadores, impedidos de establecer una asociación militante que modifique su realidad social, lo cual corresponde a la actitud de Kant respecto a 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?”<sup>101</sup>

Robespierre y Saint-Just, actores involucrados en la transformación de las condiciones sociales, y no quienes enjuician a distancia, son para Badiou los auténticos sujetos políticos; y lo que los define es la verdad del acontecimiento. Esto significa que Robespierre y Saint-Just no están simplemente opinando y discutiendo con otros sujetos cuya opinión, aunque opuesta, puede ser válida. La política que Badiou defiende no puede coincidir con la idea de pluralidad del espacio público. Si uno acepta la pluralidad de opinión, niega el compromiso militante fiel a una verdad de Robespierre y Saint-Just.

Mientras el sujeto en Arendt está determinado por la noción kantiana de *sentido común* como fundamento del espacio público donde la pluralidad de opiniones se despliega en condiciones de igualdad política –pero desigualdad social–, el sujeto en Badiou “está *constituido* por el proceso político mismo. Y esta constitución es precisamente lo que lo arranca del régimen de la opinión”<sup>102</sup>. Aquí, el sujeto se erige en defensor de una verdad, desde una posición determinada por la “singularidad absoluta de un acontecimiento”<sup>103</sup>, a partir de la que solo puede conformarse a *una* política singular y nunca una pluralidad bajo una forma en común: “Nos opondremos a toda visión consensual de la política. Un acontecimiento nunca es

<sup>98</sup> Badiou, *Metapolitics*, 11.

<sup>99</sup> Nos referimos a los *procedimientos genéricos* que tienen su origen en el reconocimiento de la verdad del acontecimiento por parte del sujeto (ver nota 88).

<sup>100</sup> Badiou, *Metapolitics*, 11-2.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 23.

compartido, incluso si la verdad que se infiere del mismo es universal, porque su reconocimiento *como acontecimiento* solo hace uno con la decisión política<sup>104</sup>.

Para Badiou, el acontecimiento, contrario a Arendt, no funda un espacio plural de discusión, donde cada uno tiene su opinión y se aspira a llegar a un consenso, sino uno de reconocimiento de *una* verdad singular, universal e incluso eterna<sup>105</sup>, que no puede compartirse con quienes la nieguen o no la reconozcan, por lo que su opinión no tendría que ser tomada en cuenta por los militantes fieles a la verdad, y podrían ser representados como enemigos, con quienes, más que discutir, hay que combatir.

Ya Deleuze afirmaba que es preciso “estar dispuesto a escuchar el grito de Reich: ¡no, las masas no han sido engañadas, ellas han deseado el fascismo en un momento determinado!”<sup>106</sup>. Se infiere que los nazis no simplemente tienen una opinión errónea o poco reflexionada –como sugiere Arendt en su análisis de Eichmann<sup>107</sup>– que hay que desmentir en una discusión pública cuyas condiciones son apertura y pluralidad, para crear un consenso en su contra. Los nazis son conscientes de lo que desean –aun cuando no sepan por qué– y están dispuestos a llevar su deseo hasta el final.

Para Badiou, el nazismo no es la negación de la política, ni un fenómeno pre-político o post-político, sino una política más, que debe combatirse desde el reconocimiento de la verdad de los acontecimientos de cada época<sup>108</sup>. Si retomamos el caso de Little Rock en términos de Badiou, no se trata de discutir los *juicios de gusto* de quienes sostienen la opinión de preferir no convivir con personas de color, escuchando sus razones para llegar a un consenso, bajo la condición de representarme su posición en mí, para comprender su *gusto* por la segregación y quizá, por qué no, compartirlo. Se trata, diría Badiou, de reconocer la verdad del acontecimiento de lucha por los derechos civiles y luchar contra la postura, esencialmente falsa –a la luz del acontecimiento–, de los segregacionistas amparados en la libertad de asociación.

Dado lo anterior, surge el problema de la forma que debe asumir el colectivo que se reconoce en la verdad. ¿Cómo representarla en una organización? En tanto que no cuenta con una idea previa a la revuelta, la organización “se da en el cruce de una Idea y un acontecimiento”, siendo ese cruce “un proceso cuyo sujeto inmediato es el militante político”<sup>109</sup>. No podemos hablar de un sujeto que posee una representación previa, que debe implementar en su práctica política. Lo que precede es la multiplicidad pura –característica de la ontología matemática de

<sup>104</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>105</sup> Al respecto, consúltese: Alain Badiou, “Gesto platónico”, en *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990).

<sup>106</sup> Michel Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 85.

<sup>107</sup> Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

<sup>108</sup> Badiou, *Metapolitics*, 19.

<sup>109</sup> Alain Badiou, *El despertar de la historia* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2012), 70.

Badiou<sup>110</sup>, sobre la que se da el acontecimiento, como manifestación de la verdad, en relación a la que el pensamiento dialéctico puede concebir su idea y estructurar un enlace “a sus efectos reales en la construcción de una duración”, cuyo proceso da forma al sujeto político, quien no existe fuera de ese cruce y constituye “lo real de la organización política popular”<sup>111</sup>.

El cruce de la verdad y la idea conforman al sujeto, como fuerza creadora de la revuelta, que para Badiou presenta ciertas cualidades y se enfrenta a problemas específicos. Las características del sujeto son: 1) *Contracción*: la totalidad de la revuelta se concentra en una minoría. 2) *Intensificación*: esta minoría consagra su vida a lo que la verdad exige de su acción. 3) *Localización*: sus logros deben materializarse en la conquista de lugares<sup>112</sup>. Y su problema es: “resolver de manera creadora las contradicciones *en el seno del pueblo* sin tomar por modelo, ante la menor dificultad, el modelo terrorista de resolución de contradicciones *con el enemigo*”<sup>113</sup>.

A pesar de su crítica, Badiou coincide con Arendt en que el problema debe resolverse con la creación de una nueva organización y una ley, más allá del uso de violencia, lo cual permite que se conserve la noción de autoridad: “La organización transforma en ley política esta dictadura de lo verdadero”<sup>114</sup>. Transforma el *deseo* de la multitud, constituido en función del acontecimiento, en la *ley* de una organización política, como disciplina del sujeto: “un orden puesto al servicio del desorden [de la revuelta], la vigilancia continua de una excepción [...] Es una mediación entre el mundo y el cambio del mundo”<sup>115</sup>.

El sujeto político es la estructura simbólica mediadora entre la excepción introducida por un acontecimiento, que asume la forma de deseo de transformación, y la ley del mundo nuevo que responde fielmente a la verdad, como organización militante. Lo que importa es “mostrar que nos hemos vuelto dueños simbólicos del lugar”<sup>116</sup>. Que, a partir del momento de consolidación de su organización, ya nadie puede negar la vigencia de su verdad en todas las facetas de la vida.

¿Cuál es entonces la naturaleza de esta organización, como fenómeno de consolidación simbólica de una verdad? Para Badiou, los fenómenos políticos y la noción misma de verdad no tienen referencia objetiva; son pensamiento puro y solo pueden entenderse desde un punto de vista subjetivo. Por eso, lo que en ellos debe ser pensado es el pensamiento mismo y no lo que se piensa<sup>117</sup>. La cuestión, entonces,

<sup>110</sup> La principal referencia al respecto es Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2003).

<sup>111</sup> Badiou, *El despertar de la historia*, 71.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>117</sup> Alain Badiou, “Philosophy and Truth”, en *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy* (New York: Continuum, 2005).

es cómo concebir la organización como pensamiento; más específicamente, como subjetivación del pensamiento o pensamiento que se piensa a sí mismo.

¿Cómo pensar el pensamiento sin reducirlo a objeto? En términos matemáticos, esa sería la función de un *axioma*, el cual es principio indefinible del pensamiento y de cualquier proceso de demostración<sup>118</sup>. En términos políticos, su equivalente sería, en referencia a Sylvain Lazarus, *el nombre*, como palabra sin significado que abre el campo para el desarrollo del pensamiento y la acción política<sup>119</sup>. Es representante puro, indefinible, innombrable –un nombre no puede nombrarse– del pensamiento.

“[E]l nombre designa la voluntad de aprehender la singularidad sin hacerla desaparecer”<sup>120</sup>, al sustraerse de la conceptualización directa, sin que ello signifique que no nombre algo real. Su referencia es el acontecimiento y su verdad, que no puede definirse, a causa de su novedad y rompimiento con el orden de representación; ni descrito, por lo que, al solo poder nombrarse, adquiere un carácter prescriptivo: impone una nueva disciplina, la de aquello que *puede ser* –sin que lo *posible* sea una categoría de tiempo que refiera a *lo futuro*, sino lo que *preside* lo que tiene lugar<sup>121</sup>.

Si lo que representa la verdad de una organización es su nombre y no lo que objetivamente son quienes la componen o sus opiniones, el problema filosófico consiste en cómo reconocer si el nombre es adecuado y cómo controlar las consecuencias de la subjetivación. Uno de los ejemplos de Badiou es la palabra “obrero”<sup>122</sup>, como nombre con que se identifica la clase revolucionaria; y podríamos mencionar otros, como “negro” en el caso de Little Rock<sup>123</sup>, “criminal” o “loco”, en los estudios de Foucault, “*sans-papier*”, en el caso de trabajadores inmigrantes<sup>124</sup>, etc. Lo que objetivamente se ha determinado que son los militantes, en el orden simbólico, es lo que subjetivamente rechazan y desean modificar, *en nombre* de algo que no existe en su mundo, como la idea de justicia que consideran verdadera. Su nombre, entonces, representa la verdad, como sostén a través del que pueden pensar y discutir su subjetivación política, sin definirla.

Cuando el nombre es apropiado por instancias ajenas a los sujetos en cuestión, como cuando el Estado pretende representarlos, se vuelve externo a ellos, deja de mantener una relación de interioridad y ya no puede ser pensado en su

<sup>118</sup> Alain Badiou, “La matemática es un pensamiento”, en *Breve tratado de ontología transitoria* (Barcelona: Gedisa, 2002).

<sup>119</sup> Badiou, *Metapolitics*, 29.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 36-7.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>123</sup> Žižek ha especulado sobre el significado del nombre de Malcolm X como significante de la lucha por la emancipación, que la representa en una dimensión auténticamente universal más allá de cualquier forma de identidad determinada culturalmente. Ver Slavoj Žižek, “El contragolpe anticolonial”, en *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico* (Madrid: Ediciones Akal, 2016): 141-5.

<sup>124</sup> Alain Badiou, “The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou”, *Philosophy Today* 62, no. 4 (2018): 1207-11.

singularidad<sup>125</sup>. Por ello, Badiou prefiere definir la organización como movimiento de masas, que es “un múltiple en el filo del vacío”<sup>126</sup>. El movimiento puede ser presentado, pero no representado<sup>127</sup>. Su actividad no puede consolidarse en la unidad de una representación. Y el problema político es cómo mantener a lo largo del tiempo la consistencia de lo múltiple, sin vínculo trascendental.

## Conclusiones

En este texto se ha mostrado la manera en que diversos pensadores conciben las luchas políticas de la multitud y su posible representación, la cual podría unificarlas para pensarlas y permitir su organización, pero también enfrentarlas a formas de violencia que podrían llevarlas a traicionarse y ceder su poder a instancias ajenas a su causa.

Foucault y Deleuze critican de manera radical la representación de la lucha y proponen que la teoría sea un elemento immanente de prácticas en redes de conexión y no una estructura que las subsuma, bajo la pretensión de que los sujetos y su expresión se mantengan en la multiplicidad de una dinámica que resista a su vinculación en una unidad trascendental, de pensamiento u organización. Žižek, por su parte, crítica tal pretensión por fomentar formas de representación que favorecen, inadvertidamente, la subjetivación de la ideología liberal y analiza los tipos de violencia que tal orden simbólico contribuye a reproducir. Lejos de plantear la superación de la representación para combatir la violencia, Žižek señala la necesidad de ejercer un tipo de violencia propiamente revolucionario que permita superar las coordenadas de representación actual y abra la posibilidad de transitar a un orden que se adapte mejor a los objetivos de la lucha.

Por su parte, Arendt y Badiou reflexionan sobre la forma en que el poder de la multitud podría fundar el nuevo orden. Arendt distingue entre cuestiones sociales y políticas, enfatizando la necesidad de que la representación, establecida como forma de autoridad, sea de naturaleza política y excluya los asuntos sociales –aun cuando las formas de autoridad sean de origen social–, siendo la irrupción de estos en política la causa de que las revoluciones se tornen violentas y frustren los objetivos de la multitud. Badiou crítica la manera en que Arendt intenta fundamentar la dinámica política en la estructura trascendental del *sentido común*, como espacio de discusión de opiniones con base en juicios *reflexionantes* de gusto. Para Badiou, la pluralidad del espacio público por la que aboga Arendt es una falsa expresión

<sup>125</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>127</sup> Sobre la subversión del régimen de representaciones operada por Badiou, ver Rok Bencin, “Rethinking Representation in Ontology and Aesthetics via Badiou and Rancière”, *Theory, Culture and Society* 36, no. 5 (2019): 95-112.



de multiplicidad, sostenida por la imposición ideológica de la forma política de la democracia parlamentaria.

Aunque Arendt reconoce la importancia del acontecimiento como origen de un nuevo orden, Badiou no acepta que el espacio abierto se institucionalice como forma de representación, lo cual no significa que los sujetos se mantengan en la multiplicidad, como pretendían Foucault y Deleuze, sino que se nombren y organicen sin que la presentación de su movimiento les sea arrebatado por la instancia representativa<sup>128</sup>.

Mientras Arendt concibe a los sujetos como ciudadanos que expresan y discuten su opinión individual, para llegar a un consenso, bajo un criterio de comunicabilidad, Badiou los representa como militantes de una verdad que luchan por transformar el mundo en un enfrentamiento con quienes no reconocen o niegan su acontecimiento, lo cual implica que la estructura del sujeto no puede generalizarse; no se distingue de su acción política singular y su lugar social, distintos a los de otros sujetos, por lo que podemos afirmar que, más allá de la unidad del mundo, en virtud del acontecimiento y el reconocimiento de su verdad, Badiou teoriza la subjetividad en la multiplicidad, sin que ello impida representarla; no como vínculo trascendental, sino como idea verdadera y eterna –al estilo platónico<sup>129</sup>.

Para finalizar, demos otra vuelta de tuerca. Žižek realiza una crítica de la noción de acontecimiento de Badiou por considerar que no basta para explicar cómo las verdades, que se originan en la multiplicidad pura del ser, se inscriben en la unidad de los mundos. Sus diferencias se resumen a lo siguiente: la multiplicidad pura debe suplementarse con el “Uno barrado” del sujeto lacaniano. El mundo se constituye como vínculo de lenguaje porque “cada mundo está sostenido por un Significante-Amo”. Finalmente, “la ‘negatividad’ de la ansiedad y la pulsión (de muerte) debe postularse como previa al entusiasmo afirmativo del acontecimiento, como condición de posibilidad”<sup>130</sup>.

Según Žižek, lo “que falta en Badiou es una ontología del Acontecimiento (...) necesitamos por lo tanto una ontología del (no-)ser virtual, una ontología de la X virtual que solo se encuentra en sus efectos, o que incluso es retroactivamente generada por sus propios efectos”<sup>131</sup>. No basta con suponer que en la multiplicidad del Ser se da el acontecimiento y que es reconocido por un conjunto de sujetos, gracias a lo cual se constituyen como colectivo militante que actúa para transformar

<sup>128</sup> Sobre los diferentes presupuestos ontológicos de la multiplicidad en Deleuze y Badiou, ver Eduardo Alberto León, “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 90 (2019): 53-77.

<sup>129</sup> Aunque el gesto platónico de Badiou fue desarrollado en *El Ser y el acontecimiento*, la principal referencia sobre el problema de la inscripción de la verdad en el mundo es *Lógica de los mundos* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2008).

<sup>130</sup> Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid: Ediciones Akal, 2012), 877.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

su mundo. Para Žižek, el acontecimiento es posible por las condiciones de la estructura lingüístico-trascendental del sujeto, por lo que, para explicar su verdad, se tienen que analizar sus efectos en el orden de representación de la estructura.

En su intento de superar la representación, de acuerdo con Žižek, Badiou ofrece pseudosoluciones para explicar los vínculos entre ser y mundo, a modo de la glándula pineal de Descartes<sup>132</sup>. Para superar el dualismo entre la presentación de lo múltiple y su representación, Žižek propone reducir toda explicación al sujeto trascendental y explicar el acontecimiento 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 solo puede referirse negativamente como punto de torsión sintomática del orden simbólico<sup>133</sup> 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”<sup>134</sup>. Es un significante sin significado que permite pensar en términos genéricos, sin especificar la particularidad de aquello pensado.

El ejemplo típico es el del proletariado, como significante que nombra a la clase que no tiene un lugar reconocido en el mundo, pero que no por ello viene de fuera del sistema, sino que de hecho es producto de él y, en su manifestación, hace visibles los antagonismos que constituyen la estructura del orden de representación, como su síntoma, lo cual, en principio, abre una posibilidad de transformación. Lo múltiple, pues, existe y se hace presente en virtud de la unidad trascendental del orden simbólico, que no puede subsumirlo coherentemente bajo sus principios porque se trata de su síntoma, que por definición expresa una contradicción irresoluble.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 882.

<sup>133</sup> Aunque Žižek alude a la noción de *torsión* como una posible modificación del orden de representación, puede ser que las nociones de acontecimiento, verdad y fidelidad que comparte con Badiou no sean suficientes como fundamentos revolucionarios frente a un sistema *resiliente* como el del capitalismo neoliberal, ver Nathan Eckstrand, “Does Fidelity to Revolutionary Truths Undo Itself? Systems Theory on Badiou and Žižek”, *Radical Philosophy Review* 22, no. 1 (2019): 59-84.

<sup>134</sup> Žižek, *Menos que nada*, 883.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Bartleby o de la contingencia”. En *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2000.
- Agra, Kelly. “How to Change the World: An Introduction to Alain Badiou’s Subtractive Ontology, Militant Subjectivity, and Ethics of Truth”. *Kritique. An Online Journal of Philosophy* 11, no. 2 (2017): 160-97.
- Alberto León, Eduardo. “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze”. En *Eikasia. Revista de Filosofía*, 90 (2019): 53-77.
- Alvarez, Abraham R. “El acto fantasmal: Repercusiones políticas del concepto de acontecimiento en la obra de Slavoj Žižek”. *Contrastes* 18, no. 1 (2013): 159-78.
- Arendt, Hannah. “La revisión de la tradición de Montesquieu”. En *La promesa de la política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_. “El final de la tradición”. En *La promesa de la política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_. “El pensar y las reflexiones morales”. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Editorial Paidós, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Editorial Encuentro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial De Bolsillo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Editorial Paidós, 2003.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es la autoridad?”. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Editorial Península, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la violencia*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz editor, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la revolución*. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Reflections on Little Rock”. *Dissent* (Invierno 1959): 49-59.
- Arnold, Jeremy. “Arendt’s Jeremiad: Reading *On Revolution* in a Time of Decline”. *Review of Politics* 3 (2014): 361-87.
- Badiou, Alain. “The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou”. *Philosophy Today* 62, no. 4 (2018): 1207-1211.
- \_\_\_\_\_. *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012.
- \_\_\_\_\_. *L’hypothèse communiste*. Fécamp: Éditions Lignes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Lógica de los mundos*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Metapolitics*. Londres: Verso, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Philosophy and Truth”. En *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*. New York: Continuum, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2003.
- \_\_\_\_\_. “La matemática es un pensamiento”. En *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Condiciones”. En *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990.
- \_\_\_\_\_. “Gesto platónico”. En *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990.
- Bencin, Rok. “Rethinking Representation in Ontology and Aesthetics via Badiou and Rancière”. *Theory, Culture and Society* 36, no. 5 (2019): 95-112.
- Camargo, Ricardo. “Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žizek”. *Ideas y Valores* 144 (2010): 99-116.
- Castoriadis, Cornelius. “¿La idea de la revolución tiene sentido todavía?”. *Estudios* 24 (1991): 7-25.
- Castro Orellana, Rodrigo. “Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto”, *Contraste. Revista Internacional de Filosofía* 22, no. 1 (2017): 45-63.
- Critchley, Simon. “Violent Thoughts About Slavoj Žižek”. *Naked Punch* 11 (2009): 3-6.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2004.
- \_\_\_\_\_. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Editorial Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles. “Bartleby, o la fórmula”. En *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2000.
- Disch, Lisa Jane. “How Could Arendt Glorify the American Revolution and Revile the French? Placing *On Revolution* in the Historiography of French and American Revolutions”. *European Journal of Political Theory* 3 (2011): 350-70.
- Eckstrand, Nathan. “Does Fidelity to Revolutionary Truths Undo Itself? Systems Theory on Badiou and Žižek”. *Radical Philosophy Review* 22, no. 1 (2019): 59-84.
- Falzon, Christopher. “Foucault on the Subject of Dialogue”. *Teoría. Rivista di Filosofia* 36, no. 1 (2016): 25-44.
- Feher, Ferenc. “Freedom and the ‘Social Question’ (Hannah Arendt’s Theory of the French Revolution)”. *Philosophy & Social Criticism* 1 (1987): 1-30.

- Foucault, Michel y Gilles Deleuze. “Los intelectuales y el poder”. En *Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2012.
- \_\_\_\_\_. *El coraje de la verdad*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010.
- \_\_\_\_\_. *El gobierno de sí y los otros*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno ediciones, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno ediciones, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno ediciones, 1976.
- Gines, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Gray, John. “The Violent Visions of Slavoj Žižek”. *The New York Reviews of Books* 59, no. 12 (2012).
- Han, Byung-Chul. “El caso Bartleby”. En *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Editorial Herder, 2012.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Kaluza, Jernej. “Anarchism in Deleuze”. *Deleuze and Guattari Studies* 13, no. 2 (2019): 267-92.
- Lacan, Jacques. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1988.
- Lamy, Jérôme. “Dire-vrai, aveu et discipline: Michel Foucault et les techniques de vérité”. *Revue Philosophique de la France et l'Étranger* 208, 2 (2018): 201-218.
- Luzar, Robert. “The Multiplicity of (Un-)Thought: Badiou, Deleuze, Event”. *Comparative & Continental Philosophy* 11, no. 3 (2019): 251-64.
- Lytard, Jean-François. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Editorial Cátedra, 1987.
- Mannoni, Octave. “Je sais bien, mais quand même...”. En *Clefs pour l'imaginaire: ou L'Autre scène*. Paris: Seuil, 1969.

- Marder, Michael. "Nativity, Event, Revolution: The Political Phenomenology of Hannah Arendt". *Journal of British Society of Phenomenology* 3 (2013): 302-20.
- Margot, Jean-Paul. "Michel Foucault: la revolución y la cuestión del presente". *Praxis Filosófica* 41 (2015): 193-214.
- Pachilla, Pablo Nicolás. "Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 24, no. 1 (2019): 41-58.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Revault d'Allones, Myrian. "Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou". *Esprit* 248, no. 12 (1998): 236-42.
- Swift, Simon "Hannah Arendt, Violence and Vitality". *European Journal of Social Theory* 3 (2013): 357-76.
- Wennergren, Sophie. "The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual". En *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2014.
- Yaqoob, Waseem. "Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding". *Modern Intellectual History* 2 (2014): 385-416.
- Zerilli, Linda. "'We Feel our Freedom': Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt". *Political Theory* 2 (2005): 158-88.
- Žižek, Slavoj. "El contragolpe anticolonial". En *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Ediciones Akal, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Robespierre, o la 'violencia divina' del terror". En *Virtud y Terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Sobre la actualidad permanente para la política cultural revolucionaria del eslogan del presidente Mao Ze Dong 'Viva la Revolución cultural proletaria'". En *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Repetir a Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

Recibido: 13 de mayo de 2020

Aceptado: 20 de junio de 2020

## Sobre el autor

**Carlos A. Garduño Comparán.** Profesor adjunto de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México). Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es también docente en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Fue investigador posdoctoral en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en Bard College. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT de México desde 2016. Es colaborador del grupo de investigación “Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina” de la Universidad Autónoma del Estado de México. Algunas de sus publicaciones son *Arte, Estética y Psicoanálisis: promesa de reconciliación. La falta de evidencia del arte contemporáneo y su derecho a la existencia* (Castellón de la Plana: Universidad Jaume I, 2012) y “Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva en representación”, *Estudios de Filosofía* 62 (2020). Correo electrónico: eidoshumanidades1@gmail.com.

## Agradecimientos

El presente artículo fue realizado como parte de los trabajos de investigación del cuerpo académico “Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina”, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.