

REVOLUCIÓN, ACONTECIMIENTO Y TEORÍA DEL ACTO.

ARENDRT, BADIOU Y ŽIŽEK*

*Revolution, Event and Theory of the Act.
Arendt, Badiou and Žižek*

RICARDO CAMARGO**

Instituto de Humanidades
Universidad Diego Portales - Santiago, Chile

RESUMEN

Dentro del tema de la *revolución* y la *libertad* se intenta explorar la pregunta acerca del sentido político de la palabra *revolución* y de la relación que se establece, y conviene seguir estableciendo, entre *revolución* y *libertad*. Para ello se discutirán algunos de los principales planteamientos que al respecto han desarrollado tres pensadores de nuestra época, Hannah Arendt, Alain Badiou y Slavoj Žižek, sin dejar, por cierto, de hacer una referencia lateral a Michel Foucault y Antonio Negri. En tal medida, se propondrá y defenderá que existe un entrecruce, y necesario complemento, entre la clásica noción de *revolución* desarrollada por Arendt y las nociones de *acontecimiento* y *acto* propuestas por la teoría política radical de Badiou y Žižek.

Palabras clave: H. Arendt, A. Badiou, S. Žižek, *revolución*, teoría del acto.

ABSTRACT

This article explores the question of the political meaning of the term “revolution” and the relation that has been established and should continue to be established between revolution and freedom. To this effect, the article examines some of the main proposals set forth in this respect by three contemporary thinkers, Hannah Arendt, Alain Badiou and Slavoj Žižek, with occasional references to Michel Foucault and Antonio Negri. The proposal argued for here is that Arendt’s notion of *revolution* and the notions of *event* and *act* put forth in the radical political theories of Badiou and Žižek intersect and necessarily supplement one another.

Key words: H. Arendt, A. Badiou, S. Žižek, *revolution*, theory of the act.

Artículo recibido: 16 de octubre de 2009; aceptado: 25 de enero de 2010.

* Este artículo es fruto del proyecto de investigación posdoctoral Fondecyt n.º 3090028 (<http://www.conicyt.cl/bases/fondecyt/proyectos/03/2009/3090028.html>).

** ricardo.camargo@udp.cl

Quisiera comenzar aludiendo a la curiosa evolución que ha seguido el significado de la palabra *revolución*, que, de ser un término que describía un ciclo eminentemente previsible, termina refiriendo a su opuesto, esto es, a un evento desprovisto de toda previsión. Recordemos que Copérnico no encontró otro término más útil para referirse al devenir regular, rotatorio y sujeto a leyes propias que seguían los astros y planetas, que el de *revolución* en su texto *De revolutionibus orbium coelestium*. Se trataba de la palabra latina *revolutionibus*, cuya referencia más cercana era la de un movimiento recurrente, cíclico y, en tal medida, similar a la idea de un orden al que a pesar de los sobresaltos siempre se retornaba, al margen, por cierto, de toda voluntad humana.

No es misterio, por tanto, que los primeros usos de la palabra *revolución*, para calificar eventos políticos, hayan buscado seguir un sentido restaurador al que la palabra *revolución* era asociada en la ciencia astronómica, como se ve en los casos de la reposición de la monarquía inglesa en 1660, o en el de la llamada “revolución gloriosa” en la Inglaterra de 1688, en donde los Estuardo fueron expulsados y se restauró el legítimo y original poder monárquico.

Más importante aún, y esto dará lugar a la primera cuestión que me interesa explorar en este artículo, como nos informa Hannah Arendt en su texto *Sobre la revolución*, el sentido restaurador asociado a la idea de revolución sólo comenzó a cambiar *desapercibidamente*, sin un programa explícito, o si se prefiere, a contrapelo de lo que fueron las intenciones o la “consciencia” original de sus partícipes, especialmente de los protagonistas de las revoluciones americanas y francesas a los que Arendt se estaba refiriendo. Así, ella nos dice al respecto:

[...] debemos dirigir nuestra atención a las revoluciones americanas y francesas y debemos tener en cuenta que ambas estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del gobierno colonial. Estos hombres expresaron con toda sinceridad que lo que ellos deseaban era volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como debían ser. (1988 58)

Esta condición de *acontecimiento* a la que alude Arendt, propia del fenómeno revolucionario, no es posible entenderla sin aludir a lo que la propia Hannah Arendt refiere como el rasgo fundamental de la revolución, ya no en su sentido restaurador, sino dentro de la denotación moderna de subversión, que no es otro que la idea de novedad o de nuevo origen sujeto a la exclusiva voluntad humana, al margen de toda providencia o gracia divina. Nos dice Arendt: “Sólo

durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a *tener consciencia* de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusieran hacer” (1988 62, énfasis mío).

Lo que me interesa en este momento destacar no es tanto la idea del nuevo origen como fenómeno político, al que ya me referiré, sino la alusión señalada por Arendt de *tener consciencia* de que un hecho así podía ocurrir. El *tener consciencia*, presente en la alocución de Arendt, hay que leerlo como una declaración afirmativa hecha por los partícipes de las revoluciones de que un acontecimiento ha tenido lugar, el que abarcaría desde la inauguración de un nuevo sentido de la palabra *revolución* (la idea del nuevo origen y el abandono de toda referencia restauradora) hasta la propia transformación de sus actores –quienes en principio se veían a sí mismos como restauradores– en hombres que terminan tomando consciencia de que lo que en verdad están haciendo es dar lugar a una novedad radical.

Hay varias cosas que es necesario precisar acá. Primero, que, según nos ha documentado Arendt, sería el acontecimiento de la revolución el que tomaría por asalto el significado que los propios protagonistas dan a sus acciones, cambiándolo radicalmente. Uno en esto sólo tendría que recordar las citas que reproduce la propia Arendt de las reflexiones de Benjamin Franklin y Alexis de Tocqueville para tener claro lo que tiene ella en mente acá, y los cito, primero a Benjamin Franklin: “Nunca había oído en una conversación con cualquier persona, por borracha que estuviese, ni la más mínima expresión del deseo de una emancipación, o la insinuación de que tal cosa pudiese ser beneficiosa para América” (en Rossiter 1956 4, citado en Arendt 1988 59). Y luego a Alexis de Tocqueville: “Se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen, sino su restauración” (Tocqueville 1953 72, citado en Arendt 1988 59).

Lo que Franklin y Tocqueville pareciesen sugerir es que la revolución que siguió no fue en ningún caso un suceso pensado *a priori*, un proyecto consciente fruto de algunos conspiradores que tuvieron éxito en ponerlo en marcha. Si ello es así, entonces quedaría confirmado que es el acontecimiento, la revolución, el que precedería y marcaría la aporía del nuevo origen en cuanto posibilidad que requiere ser afirmada, *tomada consciencia de*.

Antes de profundizar en el sentido que tengo en mente al referirme a la noción de acontecimiento, quizás sea útil en este punto recurrir a las reflexiones que Michel Foucault hiciera al reportear la revolución iraní y que expresara en su escrito *Is it Useless to Revolt?*,

de mayo de 1979, que influyó decididamente sus trabajos posteriores sobre el cuidado del yo en *La hermenéutica del sujeto*.¹

Es a partir del impacto que le produce la revolución iraní como Foucault desarrolla una concepción estética y ética del sujeto en transformación. En tal reflexión, Foucault reivindica la posibilidad de la verdad, de la que había sido tan renuente a darle algún estatuto significativo en sus trabajos tempranos, asociándola ahora al nuevo momento que resulta del proceso de transformación que experimenta el que conoce. Allí, la máxima délfica “conócete a ti mismo” (*gnôthi seautón*) se actualiza sólo si es precedida por la “inquietud de sí mismo” (*epimeleia heautou*), que demanda una transformación del *sí mismo*, guiada por lo que Foucault llamó la “espiritualidad política” (2005b 255). Foucault resume este proceso a través de lo que podemos llamar la nueva máxima foucaultiana: “no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto” (2001 33-34).

Es preciso notar aquí que la reflexión de Foucault sobre la revolución iraní se desarrolla siguiendo una oposición entre sublimidad y estrategia, entre misticismo y pragmatismo, o, si se prefiere, entre la ética de la convicción y la de la responsabilidad, que parece insalvable. Slavoj Žižek, en su referencia a la reflexión foucaultiana, lo señala así: “[Foucault opone] el Acontecimiento revolucionario, el entusiasmo sublime del pueblo unido –donde todas las diferencias internas son momentáneamente suspendidas–, al dominio pragmático de la política de intereses y los cálculos de poder estratégicos” (Žižek 2008a 115).

Es por ello que Foucault coincide en resaltar el carácter ininteligible de la revolución, esto es, la imposibilidad, a partir de las meras descripciones históricas de los fenómenos que la preceden, de lograr predecir su ocurrencia. La revolución, en última instancia, siempre aparece abrupta e indómita, haciendo saltar en mil pedazos los análisis que la ignoraron –que no podían sino “no-verla”–. En tal devenir, el ser humano se transforma, se vuelve revolucionario, ignora la muerte: “El hombre en la revuelta es finalmente inexplicable. Debe producirse una insurrección que interrumpa el despliegue de la historia, y su

1 Foucault, en una entrevista dada en 1982, se refiere a toda su trayectoria intelectual como una labor constantemente centrada en el sujeto, más allá de lo que se pudiese haber pensado en sus trabajos tempranos, y señala: “Mi trabajo ha lidiado con tres modos de objetivización que transforman a los seres humanos en sujetos. El primero es el modo de investigación que trata de darse a sí mismo el estatus de ciencias [...] En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivización del sujeto en lo que llamaré ‘prácticas segmentadoras’ [...] Finalmente, he buscado estudiar –este es mi trabajo actual– la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo en un sujeto. Por ejemplo, he elegido el terreno de la sexualidad –cómo los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de sexualidad–” (Foucault 2002 326f.)

larga serie de razones explicativas, para que un hombre “realmente” prefiera el riesgo de la muerte a la certeza proveída por el obedecer” (Foucault 2005b 263).

Tal es la aporía generada por la revolución. No se trata sólo de su propia imprevisibilidad en cuanto acontecimiento –una frustración para los analistas y científicos sociales–, sino además de la transmutación que produce en aquellos que creíamos más apaciguados, los sujetos. Sujetos que de “activistas” perseverantes –el estatuto dado por la militancia– pasan a ser “alzados” –el estatuto dado por la revolución–, esto es, trasmutados más allá de los meros cálculos estratégicos. Así, Foucault nos dice: “Tomemos el activista en algún grupo político. Cuando él era parte en una de aquellas demostraciones, era doble: tenía sus cálculos políticos, que eran estos o aquellos, y al mismo tiempo era un individuo capturado por el movimiento revolucionario [...]. Y las dos cosas no entraron en contacto, él no se alzó en contra del rey porque su partido hizo tal o cual cálculo” (2005a 256).

Si la revolución, desde su propio origen en las experiencias americanas y francesas referidas por Arendt, pero también en la iraní como nos indica Foucault, pareciera escapar a todo cálculo, a todo propósito consciente de sus partícipes, ¿cómo entonces pensar este carácter elusivo e ignoto a la vez de la revolución, y que acá hemos referido como acontecimiento?

Es ciertamente Alain Badiou quien más ha intentado pensar dicha posibilidad.² En su artículo *Philosophy and Truth*, Badiou señala que un acontecimiento “es impredecible, incalculable” y “está sujeto a la suerte” (2006 46). Lo que nos está diciendo Badiou es que para reconocer un acontecimiento uno siempre debe mirar por su novedad radical, su *indecibilidad*, su inexplicabilidad dentro del curso ordinario de las cosas. Es el propio Badiou quien entrega una máxima práctica para los interesados en reconocer un acontecimiento: “Tómese la siguiente oración: ‘Este acontecimiento pertenece a la situación’. Si es posible decidir, usando las reglas del conocimiento establecido, si esta oración es verdadera o falsa, entonces el llamado acontecimiento no es un acontecimiento” (*Ibid.*).

El acontecimiento no es detectable usando las reglas de conocimiento establecidas dentro de una situación, precisamente porque él –el acontecimiento– es en cuanto inaugura su propio régimen de verdad, que es, por cierto, diferente al régimen de conocimiento

2 La obra de Badiou a este respecto es extensa y se viene desarrollando desde la década de los sesenta. Sus obras más significativas a este respecto son (en sus traducciones al inglés): *Being and Event* (2005a), *Logics of Worlds: Being and Event*, vol. 2 (2009a) y *Theory of the Subject* (2009b).

existente. La diferencia radica en que la verdad que da lugar al acontecimiento no puede entenderse sino como un *axioma de verdad*, que en cuanto tal constituye su propia base de sustento; se presenta al mundo sin ningún antecedente conocido, como un aparecido, un extraño que le grita al mundo *he aquí A*, desde ahora, nunca desde antes.

Badiou nos da sus ejemplos que aluden a los cuatros registros en que un acontecimiento podría tener lugar, a saber, el arte, la ciencia, el amor y la política: “la aparición, con Esquilo, de la tragedia teatral; la irrupción, con Galileo, de la física matemática; un encuentro amoroso que cambia toda una vida; la Revolución francesa de 1792” (2006 46).

Badiou es enfático en señalar que primero debe pasar algo indiscifrable dentro de los códigos establecidos en una situación dada, y luego, y sólo luego, es posible que el proceso de verdad, esto es, la afirmación de dicho acontecimiento pueda tener lugar.

Vemos en esto la coincidencia con la tesis de Arendt de la novedad radical expresada en ese diálogo imaginario que, recreado por la autora alemana, sostuvo el rey Luis XVI y su mensajero, el duque de La Rochefoucauld-Liancourt, en la noche del 14 de julio de 1789, en París, cuando el rey, enterado de los sucesos de la Bastilla, exclamó: “C’est une révolte”, y la respuesta de Liancourt fue: “Non, Sire, c’est une révolution” (Arendt 1988 63).

En este diálogo se observa, por una parte, el último intento imponente de Luis XVI por inscribir los sucesos de la Bastilla dentro de una categoría conocida –la revuelta–, lo que significaba un curso a seguir conocido y previsible. Las revueltas han existido siempre y, si bien algunas han sido catastróficas, muchas de ellas son controlables por el poder del rey. La respuesta de Liancourt, por el contrario, no puede entenderse sino como la declaración de fe en un acontecimiento nunca antes visto, sin precedentes en su conocimiento de mensajero. De allí que Liancourt conmovido, podemos imaginar, por la novedad radical que observaba, sobrepasa las bases explicativas de que disponía, y a las que Luis XVI, en su último esfuerzo “normalizador”, lo invitaba, y rechaza la calificación de “revuelta” y asume, con todos los riesgos que ello implica, la exclamación ignota “es una revolución”, con lo que se convierte en su primer testigo, en su primer declarante.

Más aún, la posición que asume Liancourt nos permite entender la categoría de sujeto del acontecimiento en Alain Badiou. Para este, es el acontecimiento el que induce la aparición del sujeto quien para constituirse debe emitir la declaración de Liancourt. Nos dice Badiou: “Este acontecimiento ha tenido lugar, es algo que no puedo evaluar, ni demostrar, pero respecto al cual seré fiel” (2006 47).

En tal sentido, es el sujeto el que aprehende y fija el acontecimiento indecible, tomando para ello lo único que puede tomar, a saber, el

riesgo de su declaración. Una declaración que es totalmente infundada; más aún, que es ella misma la que constituye su propio fundamento.

Así, Badiou no tiene dudas en señalar que lo que sucede en una revolución en cuanto acontecimiento, lo que hace que sus partícipes dejen de ser los restauradores que creían ser en un comienzo, cuando *toman consciencia*, como decía Arendt, de que están dando lugar a un nuevo origen, es que tales hombres se enfrentan a una elección pura, una elección sin concepto, que para Badiou es:

[...] una decisión confrontada por dos términos indiscernibles. Dos términos son indiscernibles si ningún efecto del lenguaje permite distinguirlos. Pero si ninguna fórmula del lenguaje discierne dos términos en una situación, entonces es evidente que la elección de verificación de un término antes que de otro no encontrará ningún apoyo en la objetividad de sus diferencias. Tal elección es entonces una elección absolutamente pura, libre de toda otra presuposición que no sea la de elegir, y con ninguna indicación marcando los términos propuestos, el término que permita la verificación de las consecuencias del axioma para comenzar. (2006 47)

Por tanto, la decisión que está envuelta acá es una decisión no sujeta a discernimiento, una decisión que se deriva sólo de la toma de consciencia, de la declaración, sin ningún antecedente previo que lo respalde, salvo la fe en el acontecimiento, de que los hechos ya no son más calificables como *revuelta* sino como *revolución*.

Es así como ahora podemos arribar al punto que dejamos pendiente antes, aquel en que Arendt nos indicaba que lo propio de la revolución es su carácter de *Novus Ordo Saeclorum* (Arendt 1988 62), esto es, de nuevo origen, ya no más como fenómeno de la Providencia, sino como fenómeno político, y podemos entender cuál es el sentido de la novedad radical que se produce en una revolución asumida como acontecimiento.

Lo que quiero sugerir es que la relación que es preciso realizar es la siguiente: el carácter de acontecimiento de la revolución al que nos estamos refiriendo no puede entenderse si no se asume que desde el 14 de julio de 1789 la novedad ya no es patrimonio de los profetas o consagrados, sino de *todos*, especialmente –como a menudo resaltaba Robespierre– de harapientos y maldecidos. El nuevo origen, en cuanto acontecimiento político, no puede entonces sino ser colectivo, esto es, el acontecimiento debe estar disponible a cada momento para que todos y cada uno de los individuos puedan declararlo y constituirse en sujetos de él. Badiou lo explica en un fragmento de *Metapolitics* de la siguiente forma:

Que el acontecimiento político sea colectivo prescribe que todos son militantes virtuales del pensamiento que procede sobre la base del acontecimiento. En tal sentido, la política es el único procedimiento de la verdad que no es sólo genérico en su resultado, sino también en la composición local de sus sujetos [...]. La política es imposible sin la declaración de que la gente, tomada indistintamente, es capaz de asumir el pensamiento que constituye al sujeto post-acontecimiento político. Esta declaración supone que un pensamiento político es topológicamente colectivo, lo que significa que no puede existir de otra forma que como el pensamiento de todos. (2005b 142)

Es por ello que, a contrapelo de lo que parece ser ahora la posición mayoritaria de los estudiosos de Arendt, que critican su insistencia en la “autonomía de la política” (véase, por ejemplo, el artículo de Wellmer 232), conviene sostener con Arendt, vía Badiou, que es precisamente esta condición de universalidad de la revolución como acontecimiento político la que dota a la política de su sello distintivo en cuanto promesa y posibilidad de emancipación, y en cuanto tal es eminentemente autónoma o constituyente. No tanto porque esté dotada de sus propias normas, sino fundamentalmente porque es capaz de dar origen permanente e indeciblemente a nuevas posibilidades de libertad política. Es en tal medida que Antonio Negri, en su texto *El poder constituyente*, puede establecer finalmente la relación esperada entre poder constituyente y revolución. Él se pregunta:

¿Qué significa pues poder constituyente, allí donde su ausencia no puede ser reducida al poder constituido sino que debe ser recogida en su originaria productividad? Significa antes que nada establecer una continua relación entre poder constituyente y revolución, una relación íntima y circular: así que allí donde hay poder constituyente hay revolución. Ni la revolución ni el poder constituyente tienen fin jamás cuando están interiormente conexados. (Negri 44)

La “autonomía de la política” que emana de la revolución en cuanto acontecimiento no sería entonces una disociación por parte de la política de las complejidades de la fábrica social, sino su sello distintivo en cuanto constituyente de nuevas formas de autogobierno. Más aún, lo que importa, en el plano en el que estamos discutiendo, no es tanto la fórmula concreta en la que termina traducándose el acontecimiento de la revolución, sino su inspiración permanente, aquella que Arendt no tiene duda en señalar que emana de “las condiciones elementales de la acción misma”, como ella nos dice, y la cito:

[...] al igual que los primitivos pactos, “coasociaciones” y confederaciones de la época colonial de Norteamérica, aquí vemos

surgir el principio federal, el principio de la liga y alianza entre unidades independientes, *a partir de las condiciones elementales de la acción misma*, sin que se dé ninguna influencia de la especulación teórica acerca de las posibilidades del gobierno republicano en territorios extensos y sin que la coherencia sea resultado de la amenaza que representa un enemigo común. (1988 369-370, énfasis mío)

Para Arendt, dicha inspiración se trata, como se sabe, de la *constitutio libertatis*, de la libertad política que constituye la llama que encendieron –y se mantuvo viva hasta donde pudo– no sólo la Revolución americana y la francesa, sino también la Comuna de París, el establecimiento de los sóviets en la Rusia de 1917, el intento de formar consejos en la Revolución húngara de 1956 y, agregamos nosotros, los cordones industriales y comandos comunales que emergieran sin someterse a directrices partidistas en los años más álgidos de la unidad popular en el Chile de 1972 (véanse Silva 1999; Gaudichaud 2004).

Es por ello que conviene reivindicar la intuición original de Arendt, a pesar incluso de algunos de sus desarrollos teóricos que le seguían, porque lo que muestran las experiencias antes mencionadas no es una desvinculación radical entre lo político, lo social y lo económico, como a menudo se le achaca a Arendt, sino una constatación de que es sólo desde la libertad política, esto es, desde la prosecución del deseo perenne del autogobierno, desde donde la emancipación económica y social encuentra su lugar creativo y radicalmente novedoso, a pesar de su reiteración en el tiempo.

Para graficar este punto, recordaré la interpretación que da Arendt a la respuesta que diera Lenin cuando se le pidió que resumiera la esencia y los objetivos de la Revolución de Octubre. Lenin señaló sin titubeos: “Electrificación más sóviets”. La lectura que da Arendt a la respuesta de Lenin, a pesar de su correcta intuición inicial, pierde sin embargo el rumbo. Nos dice Arendt:

La respuesta es notable, en primer lugar, por lo que omite: el papel del partido, de una parte, y la construcción del socialismo, de otra. En su lugar, encontramos una separación que nada tiene de marxista entre economía y política, una diferenciación entre electrificación, como solución a la cuestión rusa, y el sistema de los sóviets, como cuerpo político surgido de la revolución al margen de todos los partidos. Lo que parece aún más sorprendente en un marxista es sugerir que el problema de la pobreza no se resuelve a través de la socialización y el socialismo, sino mediante instrumentos técnicos; en efecto, la tecnología, a diferencia de la socialización, es neutral desde el punto de vista político; no prescribe ni excluye una forma determinada de gobierno. (1988 86-87)

Lo que Arendt ciertamente pasa por alto es el adverbio de cantidad *más*, ubicado entremedio de electrificación y sóviets, que Lenin recalca y que me parece marca la diferencia en su respuesta. No es que la economía y la política sean necesariamente dos esferas separadas. El punto de Lenin más bien es que es sólo una economía, o incluso una tecnología, expresada a través de los sóviets, lo que constituye la esencia de la Revolución de Octubre, al menos hasta el momento en que Lenin pronunciara dicha respuesta. Son los sóviets, la expresión del deseo de autogobierno que emanara de ‘las condiciones elementales de la acción misma’, tal y como lo viera Arendt, y no la electrificación, la novedad radical de la Revolución de Octubre. Son los sóviets los que hacen que un elemento en apariencia alejado de la política, como es la electrificación, se convierta en el corazón de la libertad política, no porque la electrificación sea sometida a una suerte de reificación misteriosa, sino simplemente porque es electrificación *más* sóviets.

Permítanme ahora volver, para finalizar, a la cuestión del *Novus Ordo Saeculorum* como característica fundamental del fenómeno moderno de la revolución, punto en el cual Arendt y Badiou parecen coincidir. El problema, sin embargo, de la coincidencia de Arendt y Badiou en este punto es que con ello se abre una brecha al parecer insuperable entre el antiguo y el nuevo orden, como diría Arendt, o entre el ser y el acontecimiento, como lo expresaría Badiou, que parece condenar a una disrupción absoluta entre ambos órdenes, que no encontraría solución sino en una suerte de idealismo encubierto.³ Es esta preocupación la que motiva una tercera aproximación al mismo problema desarrollada por otro pensador contemporáneo, Slavoj Žižek con su teoría del acto revolucionario.

La teoría del acto revolucionario es probablemente el más promisorio, pero también el más controversial esfuerzo teórico de toda la obra de Žižek. Es promisorio porque intenta repensar un problema que siempre ha sido planteado como una relación de oposición (ser y acontecimiento) o ruptura (una discontinuidad radical), ahora en términos de unidad o continuo. Como Žižek lo ha establecido, criticando la noción del acontecimiento de Badiou: “El problema materialista es cómo pensar la unidad del ser y el acontecimiento, [...] cómo un acontecimiento puede emerger desde el orden del ser [...], es decir, cómo el orden del ser tiene que estar estructurado de forma tal que algo como un acontecimiento sea posible” (Žižek & Daly 137).

3 Las críticas al idealismo encubierto de Badiou no sólo han provenido de Žižek; véanse también las críticas formuladas por Bensaïd (97, 102-103, 105), Hallward (43, 241-242) y Marchart (2005 119-120). En la tesis opuesta y en defensa del materialismo de Badiou, véase Bosteels (2004a 153-154, 2004b 103).

Este cambio de perspectiva ha conducido a Žižek a teorizar el acto siguiendo “la noción de lo que Lacan refiere como *la doublure*, la dobladura, giro o curvatura en el orden del ser que abre el espacio para el acontecimiento” (Žižek & Daly 137).

Žižek concibe un acto como un “imposible” que es liberado de las restricciones de las actuales condiciones. Un acto propiamente radical, señala Žižek, “no ocurre dentro del horizonte de lo que parece ser ‘posible’ –redefine los propios contornos de lo que es posible (un acto logra lo que, dentro de un universo simbólico dado, parece ser ‘imposible’, cambia sus condiciones, de forma tal que crea retrospectivamente las condiciones de su propia posibilidad)” (Butler, Laclau & Žižek 21).

Es importante precisar en esto que, lejos de lo que podría parecer en primera instancia, lo que Žižek está formulando acá es una noción diferente a la del acto de libertad desarrollada por Hannah Arendt. Como Žižek lo ha dejado en claro, para Arendt, así como para Badiou, el acto de libertad parece estar más cerca de la naturaleza de un milagro, el cual “es opuesto al completo dominio de la provisión de servicios y bienes, de la mantención del hogar y del ejercicio de la administración, y no pertenece a la política propiamente tal” (Žižek 2001 113).

Para ser preciso, lo que distingue a Žižek de Arendt en este aspecto es la insistencia que Žižek hace por afirmar que, aunque la libertad “no puede ser explicada por una cadena confiable de causa y efecto, y es inexplicable en las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad”, como Arendt lo ha establecido (1968 165), está, sin embargo, “contenida en las relaciones sociales implícitamente declaradas ‘no políticas’ –esto es, naturalizada– en el discurso liberal” (2001 113).

En otras palabras, el verdadero acto de libertad no está “garantizado por cada nuevo nacimiento [al menos un nacimiento biológico]”, como Arendt lo ha planteado (2004 616). Más aún, para Žižek la libertad está más próxima de la muerte (simbólica) del individuo, quien “no debe[ría] restringirse meramente a elegir entre dos o más opciones *dentro* de un conjunto dado de coordenadas, sino que debe[ría] elegir cambiar dicho conjunto de coordenadas en sí mismo” (Žižek 2001 121, énfasis del original), lo que no es otra cosa que elegir su propia muerte. Este énfasis por concebir un acto “como un ‘redoblamiento’ *dentro* del orden del ser” antes que “proviendo de la nada” ha conducido finalmente a Žižek (*Id.* 114) a adherir a una perspectiva que es, extrañamente –por los tiempos que corren– más cercana a una tradición política revolucionaria leninista que a concepciones de “democracia radical”, como aquellas defendidas por Lefort (1988), Laclau (2005), Mouffe (2005) o Vatter (2011), o a una concepción “intersticial”, como la defendida por Critchley (2005).

Sin duda, se trata de una teoría controversial. En parte debido a los ejemplos a los que acude Žižek para ilustrar la idea del acto revolucionario. En parte, también, debido a los comunes malentendidos a los que su teoría ha dado lugar. Y en parte, finalmente, debido a las complejidades y desafíos envueltos en su reflexión. En cuanto a lo primero, indiquemos que Žižek a menudo echa mano de una miscelánea de casos tomados de la contingencia popular y política para ilustrar la lógica del acto. Estos ejemplos han incluido la escena en que el gangster Keyser Soeze asesina a su propia familia cautiva por una banda rival, como una respuesta “más radical” –diríamos– frente a la intimidación y el sometimiento a los que se veía enfrentado, como se presenta en la película *Los sospechosos de siempre* (Butler *et al.* 122), o la mutilación de los brazos de aquellos niños que habían sido vacunados por los doctores del ejército estadounidense, practicada por el Vietcong después de que un territorio o villorrio era retomado durante la Guerra de Vietnam (*Id.* 147).

Para ser claro, lo que Žižek parece tratar de significar con estos ejemplos no es una apología de afiebradas y sangrientas acciones que tienen lugar en la esfera de lo óntico. Por el contrario, lo que parece destacarse aquí es la idea de que la radicalidad de un acto que emerge desde el orden del ser es tal cuando cambia fundamentalmente dicho orden o, como Žižek lo ha consignado, “sólo un gesto ‘imposible’ de pura gratuidad puede cambiar las propias coordenadas de lo que es estratégicamente posible dentro de una constelación histórica” (Butler *et al.* 2000 145).

Esta es la razón de por qué Žižek (en Butler *et al.* 2000 147) ha afirmado, en contra de Arendt, que “los actos son ‘imposibles’, no en el sentido de que es ‘imposible que ocurran’, sino en el sentido de que es ‘imposible que ocurrieran’” (*Ibid.*, énfasis mío).

Esto resalta, por tanto, el carácter retroactivo y fundador del acto revolucionario. O, si se prefiere, para Žižek el punto de nuevo parece ser el poner la mirada en las nuevas coordenadas (y en el horizonte del ser “(im)posible”) abiertas por un auténtico acto revolucionario, que como consecuencia cambiaría incluso el significado mismo de la condición de posibilidad.

Ahora, tal como está, la teoría del acto de Žižek ha dado lugar a una intensa controversia dentro de la llamada comunidad académica postestructuralista. Un caso referencial en este sentido es el reproche que Oliver Marchart ha hecho de lo que él asume que es, en el trabajo de Žižek, “un acto puramente abismal y decisionista que se alcanza sin ninguna consideración estratégica de las circunstancias” (Marchart 2007 102).

En respuesta a esta crítica, Žižek ha clarificado: “Yo clara y repetidamente he sostenido que un acto es solamente un acto *con relación a* una situación: cuando el momento pasa, el acto no es más un acto” (Žižek 2007 223, énfasis del original).

Más aún, el reproche que realiza Marchart a la posición de Žižek está curiosamente en sintonía con la crítica que el propio Žižek realiza de la lógica seguida por Badiou para describir la emergencia de un acontecimiento. En efecto, Žižek ha sostenido a este respecto, refiriéndose a Badiou, que “existe una suerte de acto original de creación; un cierto universo de significados que emerge así como de la nada. Ahora bien, mi problema con esta lógica del acontecimiento es que estoy cada vez más y más convencido de que es demasiado idealista” (Žižek & Daly 136-137).

Incluso Žižek en otra parte insiste en este punto, al señalar que “Badiou permanece cautivo en la trampa proto-kantiana de la ‘infinitud espuria’: temeroso de la potencial consecuencia terrorista ‘totalitaria’ derivada de afirmar la ‘libertad verdadera’ como la inscripción directa del acontecimiento en el orden del Ser [...], él [Badiou] enfatiza la brecha que los separa por siempre [el acontecimiento y el orden del ser]” (Žižek 2001 125).

Esta es también la diferencia que debe ser enfatizada entre la insistencia que Žižek hace de la “unidad ontológica-óptica” que da lugar a un acto y la tesis de Arendt de la “suspensión de la temporalidad” como la característica ontológica de la acción política (óptica). O, como Žižek ha precisado, para Arendt:

[...] accionar, o la capacidad de los hombres para comenzar algo nuevo, “desde la nada”, no es reducible a una reacción estratégica calculada ante una situación dada; tiene lugar en la brecha no-temporal entre el pasado y el futuro, en el hiato entre el fin del viejo orden y el comienzo del nuevo que en la historia es precisamente el momento de la revolución. (Žižek 2007 224, en referencia a Arendt 1990 205)

Žižek, por el contrario, lejos de enfatizar la brecha que existiría entre el ser y el acontecimiento, insiste en asumirlos como una unidad “redoblada”, esto es, una unidad originada por la curvatura en el orden de las condiciones materiales de existencia, a partir de la cual un acontecimiento tiene lugar, el que cambia, al mismo tiempo, dichas condiciones.

Sin embargo, a pesar de las clarificaciones antes mencionadas, sostengo que el carácter controversial de la teoría del acto revolucionario de Žižek permanece y debe ser analizado como un síntoma propio de aquella clase de desafíos que Žižek precisamente intenta pensar.

En particular, y para concluir, me interesa explorar el siguiente problema: ¿cuán radical debería ser un acto revolucionario? Se trata

de una interrogante que alude al dilema democracia versus violencia (revolucionaria y/o totalitaria). En efecto, el problema acá apunta directamente a los aspectos normativos envueltos en la teoría del acto revolucionario de Žižek. En particular, al desafío que un acto revolucionario presentaría, tanto a las perspectivas deliberativas (*à la* Habermas y Rawls), como a las post-marxistas (*à la* Laclau y Critchley) sobre democracia. En otras palabras, la cuestión a explorar acá es hasta qué punto un acto revolucionario puede y debe ser necesariamente pensado como normativamente constreñido por un marco democrático, ya sea este deliberativo o radical post-marxista. Puesto de otra forma, la pregunta es ¿en qué medida la noción de acto revolucionario de Žižek abriría nuevas posibilidades para concebir lo político como una práctica “legítima”, al margen de los contornos del *ethos* democrático? Y si este es el caso, ¿cuáles serían las implicaciones normativas (riesgos y consecuencias) y los desafíos que tales nuevas posibilidades presentarían a la idea de democracia como el marco aparentemente indisputado que circunscribe la reflexión sobre la acción política en el pensamiento político occidental contemporáneo? Mi conjetura en esto es que un acto revolucionario puede ser sólo tentativamente evaluado desde un punto de vista normativo presente. Esto se debe a que ninguna perspectiva normativa puede evitar estar supeditada y, en alguna medida, atrapada por el “lenguaje” de una situación dada, situación que el acto revolucionario, si es exitoso, cambiará radicalmente. En tal sentido, la evaluación normativa de un acto revolucionario, con relación a la idea de democracia, puede sólo efectuarse *a posteriori*, cuando las nuevas condiciones de posibilidad hayan sido establecidas por el acto. Más aún, el punto acá no es llanamente adherir (consciente o inconscientemente) al esperado rechazo normativo, implícitamente liberal o de sentido común, que la teoría del acto revolucionario de Žižek tiende a generar –máxime cuando dicha teoría, por definición, postula “demoler” tales concepciones normativas liberales y de sentido común–. Por el contrario, lo que está en verdad en cuestión aquí es el estatus que ocupa lo normativo (moralidad y ética) dentro de la teoría de la revolución, estatus que debe evaluarse no sólo en el momento de la transformación revolucionaria, sino fundamentalmente en la etapa que surgiría después que dicha transformación ha tenido lugar. En otras palabras, la pregunta que debe ser contestada se puede formular como sigue: ¿constituye lo normativo (incluido el derecho a vivir en democracia) una categoría que, en cuanto tal, debe siempre ser determinada por lo político (y ser por tanto normativamente evaluada *a posteriori*), o, por el contrario, debe lo normativo ser asumido como algo inmanente, al menos en lo que refiere y emana de la condición humana, esto es, como posibilidad a tener derechos, como Arendt lo diría (y en tal sentido su estatus se

presenta como un estándar permanente para la crítica política)? En esto vale la pena recordar que el propio Žižek ha explicitado que su teoría del acto revolucionario no debe ser entendida como constreñida por la idea de democracia. En efecto, como él lo plantea:

En este punto, es crucial evitar lo que uno no puede sino llamar la “trampa democrática”. Muchos izquierdistas “radicales” aceptan la lógica legalista de la “garantía trascendente”: ellos se refieren a la “democracia” como la última garantía de aquellos que están conscientes de que no hay garantía [...]. Un acto político auténtico puede ser un acto democrático, como también un acto no democrático. (Butler *et al* 149)

Más aún, si un acto político auténtico puede ser asumido teniendo una forma democrática o no democrática, esto nos confronta directamente con el problema inevitable de reflexionar sobre el tipo de legitimación con el cual dicho acto político estaría revestido. En particular, ello presenta el problema de cómo enfrentar el tema de la violencia, ya sea en sus vertientes revolucionarias o totalitarias; problema que Žižek ha abordado en su libro reciente *Violence* (2008b). En efecto, si la autenticidad del acto revolucionario es su único parámetro de validez, el recurso, o la necesidad, como Žižek probablemente diría (2008b 167), de una clase particular de violencia (violencia divina) no debería (normativamente) y no podría (ontológicamente) ser evitado.

Para cerrar, conviene precisar que, a pesar de la crítica materialista que Žižek formula a la manera en que Arendt y Badiou entienden la revolución –como un nuevo origen radicalmente indecible con las condiciones actuales en que tiene lugar, antes que como una dobladura dentro dichas condiciones–, él comparte con ellos la valoración positiva respecto a la vigencia que mantiene el acto revolucionario como posibilidad emancipadora en las sociedades contemporáneas.

Ante las incertidumbres y los riesgos que la tesis de Žižek genera, me parece que sigue siendo, sin embargo, la noción de *libertad política* de Arendt, entendida como el deseo perenne de autogobierno, la medida insuperable del verdadero potencial universalista y libertario del acontecimiento revolucionario. Sin la libertad política la revolución se presenta como un pseudo-acontecimiento amenazante. Más aún, sin la libertad política, y enfrentados a la respuesta de Lenin “Electrificación más sóviets”, en un mundo repleto de necesidades económicas y sociales, resulta fácil ceder a la tentación, en la que el propio Lenin cayó, de privilegiar la electrificación a costa de los sóviets. Parte de la tragedia del socialismo realmente existente tuvo que ver con dicho olvido, esto es, con el olvido de que la *constitutio libertatis* es el espíritu de la revolución, la cual no debería ser nunca sacrificable a las metas de la técnica, de la economía o de la *Realpolitik*.

Bibliografía

- Arendt, H. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968.
- Arendt, H. *Sobre la revolución* [1963]. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Arendt, H. *On Revolution*. London and New York: Penguin, 1990.
- Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004.
- Badiou, A. *Being and Event*. Feltham, O. (trad.). New York: Continuum, 2005a.
- Badiou, A. *Metapolitics*. London and New York: Verso, 2005b.
- Badiou, A. "Philosophy and Truth". *Badiou Infinite Thought*, Feltham, O. & Clemens, J. (trads. & eds.). London & New York: Continuum, 2006. 43-51.
- Badiou, A. *Logics of Worlds: Being and Event*, vol. 2, Toscano, A. (trad.). New York: Continuum, 2009a.
- Badiou, A. *Theory of the Subject*, Bruno B. (trad.). New York: Continuum, 2009b.
- Bensaïd, D. "Alain Badiou and the Miracle of the Event". *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Hallward, P. (ed.). London: Continuum, 2004. 94-105.
- Bosteels, B. "On the Subject of the Dialectic". *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Hallward, P. (ed.). London: Continuum, 2004a. 150-164.
- Bosteels, B. "Logics of Antagonism: In the Margins of Alain Badiou's 'The Flux and the Party'". *Polygraph* 15/16 (2004b): 93-107.
- Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality*. London and New York: Verso, 2000.
- Copernicus, N. *De revolutionibus orbium coelestium* [On the Revolutions of the Heavenly Spheres]. Norimbergae: Apud Ioh. Petreium, 1543. (<http://ads.harvard.edu/books/1543droc.book/>).
- Critchley, S. "True Democracy: Marx, Political Subjectivity and Anarchic Meta-Politics". *Radical Democracy, Politics between Abundance and Lack*, Tønder, L. & Thomassen, L. (eds.). Manchester & New York: Manchester University Press, 2005. 219-235.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Foucault, M. "The Subject and Power" [1982]. *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 3, Faubion, J. D. (ed.). London: Penguin, 2002. 326-349.

- Foucault, M. "Iran: The Spirit of a World without Spirit". *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Afary, J. & Anderson, K. (eds.). Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005a. 250-260.
- Foucault, M. "Is it Useless to Revolt?". *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Afary, J. y Anderson, K. (eds.). Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005b. 263-266.
- Gaudichaud, F. *Poder popular y cordones industriales. Testimonios sobre la dinámica del movimiento popular urbano durante el gobierno de Salvador Allende*. Santiago de Chile: LOM-DIBAM, 2004.
- Hallward, P. *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003.
- Laclau, E. "The Future of Radical Democracy". *Radical Democracy, Politics between Abundance and Lack*. Tønder, L. & Thomassen, L. (eds.). Manchester & New York: Manchester University Press, 2005. 256-262.
- Lefort, C. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 1988.
- Marchart, O. "Nothing but a Truth: Alain Badiou's 'Philosophy of Politics' and the Left Heideggerians". *Polygraph* 17 (2005): 105-125.
- Marchart, O. "Acting and the Act: On Slavoj Žižek's Political Ontology". *The Truth Žižek*, Bowman, P. & Stamp, R. (eds.). London & New York: Continuum, 2007. 99-116.
- Mouffe, Ch. "For an Agonistic Public Sphere". *Radical Democracy, Politics between Abundance and Lack*. Tønder, L. & Thomassen, L. (eds.). Manchester & New York: Manchester University Press, 2005. 123-132.
- Negri, A. *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1994.
- Rossiter, C. *The First American Revolution*. New York: Harcourt Brace, 1956.
- Silva, M. *Los cordones industriales y el socialismo desde abajo*. Santiago de Chile: s. e., 1999.
- Tocqueville, A. de. "L'Ancien Régime et la Révolution (1856)". *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1953.
- Vatter, M. *La constitución de la libertad: ensayos de teoría democrática radical*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego Portales, 2011 (en prensa).

Wellmer, A. "Arendt on Revolution". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 220-241.

Žižek, S. *On Beliefs*. New York and London: Routledge, 2001.

Žižek, S. "Afterword: With Defenders Like These Who Needs Attackers?". *The Truth of Zizek*, Bowman, P. & Stamp, R. (eds.). London and New York: Continuum, 2007. 197-255.

Žižek, S. *In Defense of Lost Causes*. London & New York: Verso, 2008a.

Žižek, S. *Violence*. London: Profile Books, 2008b.

Žižek, S. & Daly, G. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press, 2004.