

La filosofía política como anatema o cómo conciliar Arendt y Badiou

VÍCTOR EGÍO¹

Resumen: Este texto identifica el malestar subyacente al paradójico «retorno» de la filosofía política en Francia, un fenómeno académico que se ve acompañado al mismo tiempo por las denuncias de aquellos que aspiran a distanciarse de toda «filosofía política» tradicional. Dos ejemplos significativos de esta oposición son los representados por Hannah Arendt (tal y como ha sido interpretada por Miguel Abensour) y Alain Badiou, feroz crítico de la primera (otra paradoja). Desde esta perspectiva, su búsqueda de la Verdad en un registro diferente del de la Filosofía Política tal vez merezca intentar una conciliación inédita entre ambos.

Palabras clave: Filosofía política, retorno, Hannah Arendt, Miguel Abensour, Alain Badiou, acontecimiento, verdad.

Abstract: This paper identifies the unease underlying the paradoxical «return» of political philosophy in France, an academic phenomenon accompanied by critic denunciations from those authors who aim to distance themselves from traditional «political philosophy». Two significant examples from this rejection are represented by Hannah Arendt (according to the interpretation provided by Miguel Abensour) and Alain Badiou, a fierce critic of Arendt, what constitutes another paradox. From this point of view their search for Truth in a record different from Political Philosophy maybe deserves to try an unprecedented conciliation from both parties.

Key words: Political philosophy, revival, Hannah Arendt, Miguel Abensour, Alain Badiou, event, truth.

Curioso retorno el de la filosofía política en Francia. La avalancha de publicaciones periódicas y monografías se sucede, algo de lo que sin duda cabe felicitarse. Los foros donde se discute la actualidad filosófica, como este Congreso anual², rezuman interés por lo acontecido en el país vecino, víctimas de un contagio casi pandémico. Basta con asomarse un poco al balcón transatlántico para comprender la magnitud del fenómeno: la mezcla de avidez y fascinación generada en torno a figuras como Jacques Rancière, que esta primavera ha celebrado importantes seminarios en Berkeley y Columbia, y sobre todo Alain Badiou (aquí el listado sería interminable), es bien significativa. Al mismo tiempo se recupera el pensamiento de aquellos autores que más han contribuido a este renacer espontáneo cum-

Fecha de recepción: 12 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

- 1 Víctor Egío es becario FPI-Fundación Séneca en la Universidad de Murcia y miembro del Grupo de Investigación Saavedra Fajardo.
- 2 Conferencia pronunciada en el marco de la XII Semana de Filosofía organizada por la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, que giró en torno a la actualidad del pensamiento filosófico francés y tuvo al profesor Miguel Abensour como invitado.

pliendo con el papel más difícil, perseverar en la travesía del desierto. Entre otros cabe citar a Claude Lefort³, Cornelius Castoriadis y también, como no, a Miguel Abensour⁴.

La obra de nuestro invitado es paradigmática del fenómeno que nos ocupa, protagonista de un retorno, él que precisamente no se había marchado nunca. Y es que la vía de la emancipación que su pensamiento reivindica no puede entenderse sino como parte de una dilatada línea de trabajo en el pensamiento francés contemporáneo que parte de la reflexión en torno al totalitarismo en la que, primero Lefort⁵ y después Abensour, han desempeñado un rol magistral desde los años 70. De esta forma y, aunque fuera a la contra, en Francia no se perdió nunca, aunque ahora se hable de un retorno, la reflexión en torno a la democracia y a sus virtudes emancipatorias. Una misma línea conduce de *L'invention démocratique*⁶ a *La démocratie contre l'État*⁷ e incluso a *La démocratie contre elle-même*⁸, del diagnóstico totalitario a la exploración de las posibilidades emancipatorias que residirían en una democracia que se comprendiera a sí misma como algo más que una mera técnica de gobierno.

Tras pasar un tiempo a la sombra de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y de la desmesurada recepción de Hannah Arendt, autores cuyos dictámenes corrieron mejor fortuna escolástica y en cuyo estudio Miguel Abensour también se ha distinguido, parece llegado el tiempo de la afirmación de una vocación y una autonomía propias, de una forma distintiva de hacer filosofía política. Un golpe de mando que sería tanto más necesario en la medida en que las propuestas de la Escuela y de Arendt conducirían necesariamente a un catastrofismo sin salida, reacio ante cualquier forma de política (identificada irremisiblemente con la dominación) en el primero de los casos, o a un irenismo⁹ falto de herramientas críticas para enfrentarse a la democracia «realmente existente», en el caso de la pensadora de Linden.

Los diagnósticos se asemejan. Así, Pierre Manent, en el mismo número monográfico, hace extensible a Rawls la crítica de Abensour a Arendt y se levanta contra aquellos que piensan la política a partir de un espacio idealizado, un ágora democrática que sólo podría ubicarse en otro planeta «*peut-être séparé de celle-ci par un «voile d'ignorance»*»¹⁰, habitado por seres más angelicales que humanos. Puede hablarse por tanto de un doble malestar con-

3 Vid. Flynn, Bernard: *The philosophy of Claude Lefort: interpreting the political*, Evanston, North Western Univ. Press, 2005. En español Esteban Molina ha editado recientemente una recopilación muy completa de textos de este autor. Vid. Lefort, Claude: *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007.

4 La invitación al profesor Abensour coincide con la publicación en España de un volumen similar al dedicado a Claude Lefort, editado por Scheherezade Pinilla y Jordi Riba. Vid. Abensour, Miguel: *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007.

5 Vid. Lefort, Claude: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz, 1971 ; *Un Homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne*, Paris, Le Seuil, 1975

6 Vid. Lefort, Claude: *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 (Buenos Aires, Nueva Visión, 1990).

7 Vid. Abensour, Miguel: *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997 (Buenos Aires, Colihue, 1998).

8 Vid. Gauchet, Marcel: *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002. Especialmente «Les droits de l'homme ne sont pas une politique».

9 Abensour, Miguel: «Philosophie politique critique et émancipation?» en Labelle, Gilles; Daniel Tanguay (ed.): *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 122.

10 Manent, Pierre: «Le retour de la philosophie politique» en *Politique et Sociétés*, op. cit., p. 194.

tra la tradición filosófico-política. Pero, ¿se trata de una reacción contra la filosofía política misma? Difícil de precisar, dada la suerte dispar con que es interpretada hoy esta voz polifónica. A fin de cuentas, parece entonces que la cuestión de fondo, la dificultad principal «*est ici de savoir ce qu'est au juste l'essence de la philosophie politique*»¹¹, un debate que encuentra su espacio idóneo en la filosofía política francesa contemporánea. A la pregunta específicamente abensouriana, «¿De qué regreso se trata?»¹², habría que anteponer otra más básica: ¿De qué filosofía política se trata?

Esta cuestión es la que contamina hoy debates en los que, si no se parte de esta situación de excepcionalidad filosófica, el lector puede acabar confundido. Un ejemplo claro lo constituye la desigual recepción de Hannah Arendt, que sigue provocando odios y adhesiones a partes iguales. Entre medias, la cuestión de la filosofía política. Así, si el profesor Abensour ha insistido en la figura de Arendt como una nadadora contra la corriente de la tradición, reacia a identificarse a sí misma como filósofa de la política, Alain Badiou la ha convertido en el blanco principal de las críticas a lo que él llama filosofía política en su *Abrégé de Métapolitique*. De esta forma asistimos a un debate entre textos que, teniendo un mismo objeto, parecen no dirigirse la palabra. Nuestra labor es reconstruir aquí un hipotético encuentro que, tomando como pretexto a Hannah Arendt, nos introduce de lleno en el retorno polisémico de la filosofía política y de dos de sus principales nociones, totalitarismo y democracia.

Por lo que hace a Alain Badiou, éste no ha dudado en denunciar en Arendt una lógica maniquea que opondría el proceder del espectador al del actor, con gran ventaja para el primero, al situar la filosofía política del lado del «juicio inactivo (...) que no ofrece ninguna máxima de acción»¹³. Este análisis parte sin duda de la descripción arendtiana, inspirada en la polis clásica, de la política como el espacio irreducible de interacción o del ser-entreciudadanos, espacio público donde se ponen en común los muchos juicios individuales en busca de un hipotético consenso. Juicios con igual valor epistemológico en principio, el valor de las opiniones, aunque las haya más o menos cualificadas. Reducida la política por tanto «al ejercicio del “libre juicio” en un espacio público donde en definitiva sólo cuentan las opiniones»¹⁴, la filosofía política y la verdad quedarían definitivamente apartadas de este espacio de lo político. La labor del filósofo sería la del observador ocioso que, desde su bastión y ajeno a toda militancia, se esfuerza por identificar las máximas de la «buena política» en clave ética. El único criterio normativo resultado de esta reflexión ética parece ser la defensa de una igualdad formal frente a las barreras que impiden la comunicabilidad de los diferentes juicios políticos, normas enfrentadas al mal absoluto (la despolitización, el totalitarismo) y que trascienden cualquier programa político, cualquier militancia.

11 Labelle, Gilles; Daniel Tanguay.: «Le retour de la philosophie politique en France. Présentation du numéro» en Labelle, Gilles; Daniel Tanguay (ed.): *Politique et Sociétés*, op. cit., p. 7.

12 Abensour, Miguel: «¿De qué regreso se trata?» en *Para una filosofía política crítica*, op. cit., pp. 11-14.

13 Badiou, Alain: «Contra la “filosofía política”» en *Revista acontecimiento*, n. 18, 1999, p. 2. www.grupoacontecimiento.com.ar. Lamentablemente aún no contamos con una edición traducida al castellano del *Abrégé de Métapolitique*, aunque algunas de sus partes pueden ser consultadas como artículos independientes en la web del Grupo Acontecimiento.

14 *Ibid.*, p. 1.

«De esta manera, el filósofo tendría un triple beneficio: primero, ser el analista y el pensador de esta objetividad brutal y confusa que es la empiricidad de las políticas reales; segundo, ser quien determina los principios de la buena política, la que se ajusta a las exigencias de la ética; y tercero, por comportarse de este modo, no ser el militante de ningún proceso político verdadero de modo que podría indefinidamente enseñarle a lo real en la modalidad que más le atrae: el juicio»¹⁵.

La lectura de Badiou no sorprenderá a aquellos habituados a una interpretación liberal de Arendt y a la polémica que siempre ha rodeado su pensamiento, convertido en arma arrojadiza por marxistas y liberales. Lo que tal vez llame la atención en Badiou sea la radicalidad de su crítica, el grado en el que hace responsable a Arendt de la legitimación del sistema parlamentario liberal:

«Lo que *no es* platónico es la idea de que la política (la “vida política”) está eternamente consagrada a la opinión, eternamente separada de toda verdad. Sabemos qué es esta idea: sofista. Y es, ya volveremos sobre esto, lo que me parece ser la “política” en el sentido de Arendt y Myriam Revault d’Allonnes: sofista en el sentido moderno de la palabra, es decir, consagrada a la promoción de una política muy particular: la **política parlamentaria**

(...) Arendt y Myriam Revault d’Allonnes se encuentran bajo la jurisdicción de una política particular que propone la falsa articulación de las opiniones y del poder gubernamental valiéndose del **voto**.

(...) El “**pluralismo**”, otro nombre (propagandístico, ya que las sucesivas políticas generalmente son *las mismas*) del **parlamentarismo**, se ve de esta manera investido de una legitimidad trascendental»¹⁶

Luchar contra este programa, contra la «filosofía política» así entendida, sería la tarea por excelencia del pensamiento político contemporáneo. Lo vemos pues, el factor Arendt impregna de lleno la cuestión del retorno de la «filosofía política». ¿De qué regreso se trata? ¿De qué filosofía política se trata? *De quoi Hannah Arendt est-il le nom?*¹⁷

La primera pregunta sería entonces por la justicia de esta interpretación. Ya hemos dicho que la recepción del pensamiento de Arendt nunca ha estado exenta de polémica. La lectura liberal, atacada por Badiou, no es ni mucho menos la única. Que esta interpretación se sustenta fundamentalmente en el estatuto epistemológico de los espacios asociados a la filosofía y a la política, a la verdad y a la opinión, es algo que no ha escapado a quienes, como Abensour, se inspiran en la filosofía de Hannah Arendt como punto de partida de un pensamiento crítico. Y es que la obra de Arendt, si bien asigna a ambas actividades

15 Ibid, p. 1.

16 Ibid., p. 2-4. La negrita es mía.

17 Me permito jugar aquí con el nombre del último ensayo de Alain Badiou sobre la actualidad política francesa, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Lignes, Paris, 2007.

espacios distintos, no conduce necesariamente a un elogio del filósofo-espectador. Así lo ha puesto de manifiesto Miguel Abensour en el breve *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*¹⁸, cuyos argumentos pueden hallarse resumidos en español¹⁹. De hecho, Arendt niega repetidamente cualquier relación con la tradición de la filosofía política, cualquier intento de restauración, en tanto la filosofía, desde su nacimiento platónico, ha buscado subyugar la esfera de la acción. «Platón, denuncia la pensadora alemana, (...) intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía»²⁰. ¿No es esta denuncia la misma que encontramos, formulada contra Arendt, en Badiou? Difícil imaginar por tanto en ella la apología de un proyecto por el que correspondería «a la filosofía producir un análisis de lo político y, claro está, someter *in fine* este análisis a las normas de la ética»²¹. Difícil comprender su insistencia en volver a los escritores (que no filósofos) políticos (Tocqueville, Montesquieu pero, sobre todo, Maquiavelo) y ridiculizar al tiempo a los filósofos políticos, retratados por Pascal en su célebre pensamiento 468.

Este rechazo de la filosofía política del espectador se ve completado al mismo tiempo por la identificación de Filosofía y Muerte, objeto trascendental fuera de toda relación, privilegiado por la Filosofía, con el que tiende a equiparar el resto de los objetos de los que se ocupa. La Política en cambio, como forma de existencia contrapuesta, sólo es posible como un eterno nuevo inicio, como afirmación de la Natalidad. Hasta tal punto llega la reflexión de Arendt, que convierte la Filosofía y la Política en dos formas de existencia contrapuestas.

Por último, frente a la tradición clásica se levanta también lo que Abensour ha llamado el giro kantiano²² seguido por Arendt, que extrae de la capacidad universal para el juicio un principio de igualdad política formal. Privado de su pretendida verdad trascendental y situado en un plano de igualdad con el ciudadano, la relación del filósofo y la política muta profundamente: «El filósofo deja de estar preocupado por la política, ya no tiene interés alguno por ella; desaparece el interés personal y la búsqueda de un poder o de una constitución capaz de proteger al filósofo de la multitud»²³.

La interpretación del pensamiento político de Arendt, mucho más exhaustiva en el caso de Abensour, no puede dejar lugar a dudas: es erróneo identificar en ella el proyecto de una filosofía política tal y como la denunciada por Badiou. Al contrario, el pensamiento de Arendt se rebela frente a la tradición filosófica. No podemos ocultar la precariedad del análisis de Badiou. Su crítica no responde en ningún modo a una lectura pausada y global de la obra de Arendt, sino que se alza tan sólo sobre el postfacio de Myriam Révault d'Allonnes a

18 Abensour, Miguel: *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006.

19 Vid. Abensour, Miguel: «Hannah Arendt contre la philosophie politique?» en *Para una filosofía política crítica*, op. cit., pp. 95-125.

20 Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 80; cit. por Abensour, Miguel: *Para una filosofía política crítica*, op. cit., p. 106.

21 Badiou, Alain: «Contra la filosofía política», op. cit., p. 1.

22 Abensour, Miguel: «Hannah Arendt contre la philosophie politique?», op. cit., p. 113.

23 Arendt, Hannah: *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 60, cit. por Abensour, Miguel: «Hannah Arendt contre la philosophie politique?», op. cit., p. 116.

los escritos de Arendt sobre Kant²⁴, interpretación aceptada acríticamente por el autor y con la que identifica el pensamiento completo de la autora alemana. Sin embargo, aunque más intuitiva que sistemática, de la crítica de Badiou queda todavía un importante argumento en pie al que Abensour tampoco ha sabido dar respuesta, a saber:

«Si la política no es un procedimiento de verdad que concierne al ser del colectivo dado; y si tampoco es la construcción y la dinámica de un colectivo singular y nuevo, que aspira a la gestión o a la transformación de lo que es, ¿qué puede ser entonces? Quiero decir: ¿qué puede ser *para la filosofía?*»²⁵

Aceptemos que el programa de Arendt no es el de la filosofía política clásica. Sin embargo, ¿cómo pensar de nuevo la relación entre el pensamiento y la acción, la «filosofía» y la política? ¿Debemos abandonar la política al mero vaivén de las opiniones contrapuestas? ¿Qué interés tiene entonces ese «juego de locos» para la filosofía? Vimos que, en palabras de Arendt «el filósofo deja de estar preocupado por la política», pierde su «interés personal». Pero ello no supone que el filósofo no pueda tratar de intervenir en ella, aunque eso sí, despreocupadamente. Tampoco que la política no guarde ningún tipo de relación con la verdad. Tal vez sea preciso revisar en este punto el importante ensayo de Arendt *Verdad y política*²⁶, escrito fundamental para una comprensión más global de su teoría política en el que responde a las críticas sufridas por su activa implicación en el caso Eichmann²⁷ y desatendido por nuestros dos comentaristas. Justificar su compromiso en este caso pasaba por dar respuesta a la tozudez inquisitiva de Badiou. Porque, ¿qué interés tendría todo esto para la filosofía?

En el breve ensayo de 1964 Arendt distinguía tres tipos de enunciados de acuerdo a su valor o contenido epistemológico: verdades racionales, verdades factuales y opiniones. La confrontación entre las primeras y las últimas responde a los parámetros establecidos por la tradición filosófica, causa de un conflicto por el *status quo*, por la autoridad y su fundamento epistemológico, que es avivado periódicamente:

«el conflicto entre verdad y política surgió de dos modos de vida diametralmente opuestos: la vida del filósofo, como la entendieron primero Parménides y después Platón, y la vida de los ciudadanos. A las siempre cambiantes opiniones ciudadanas acerca de los asuntos humanos, que a su vez estaban en un estado de flujo constante, el filósofo opuso la verdad acerca de las cosas que, por su propia naturaleza, eran permanentes, y de las que por tanto se podían derivar los principios adecuados para estabilizar los asuntos humanos. En consecuencia, la antítesis de la verdad era la simple opinión, que se igualaba con la ilusión, y esta mengua de la opinión fue lo

24 Arendt, Hannah; Myriam Révault d'Allonnes, Ronald Steven Beiner: *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991

25 Badiou, Alain: «Contra la filosofía política», op. cit., p. 1

26 Arendt, Hannah: «Verdad y política» en *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 1996.

27 Arendt, Hannah: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

que dio al conflicto su intensidad política, porque la opinión y no la verdad está entre los prerequisites indispensables de todo poder»²⁸

No obstante, Arendt permite atisbar un intento de mediación entre verdades de razón y opiniones que permitiría superar el abismo clásico entre filosofía y política. Esta mediación no es otra que la del acto ejemplar, noción que nos lleva a pensar en los numerosos ejemplos de Kant de acciones universalmente buenas y reprobables. No se trata aquí de la imposición de un programa político dictado por una razón objetiva y trascendente. El programa platónico, nos dice Arendt, sólo podría sostenerse sobre la tiranía. Se trata en cambio de un acto persuasivo, no coactivo sino fuente de inspiración.

«la verdad filosófica puede convertirse en “práctica” e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado»²⁹

De este modo, el filósofo «empieza a actuar». La ley moral encuentra un hueco en un ámbito político que no se somete a ella ni pierde sus propias normas inquebrantables. Sin embargo, esta acción ejemplar, aunque existente, no podría definir lo político dado su carácter excepcional, raro, casi mesiánico. El campo político está constituido en cambio, y este es el punto en el que Arendt hace un mayor hincapié, de actos (normalmente no moralmente ejemplares) y acontecimientos. De ahí que la pensadora reivindique la reflexión en torno a un tipo específico de verdad: la verdad factual o de hecho. A este orden de cosas pertenecen tanto el caso Eichmann como el caso Sarkozy, si queremos llamar así al debate abierto por Badiou. Porque en ambos es importante saber qué ha pasado o está pasando. Arendt reivindica sin tapujos para este campo de enunciados un contenido objetivo:

«Los hechos están más allá de acuerdos y consensos, y todo lo que se diga sobre ellos –todos los intercambios de opinión fundados en informaciones correctas– no servirá para establecerlos»³⁰

Y prosigue, frente a las acusaciones de Badiou³¹ que culpaba al pensamiento de Arendt de ser garante de «los derechos especiales» o pasaporte de lo falso:

«La libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos. En otras palabras, la verdad factual configura al pensamiento político tal como la verdad de razón configura a la especulación filosófica»³²

28 Arendt, Hannah: «Verdad y política», op. cit., p. 245.

29 Ibid., p. 260.

30 Ibid., p. 253.

31 Badiou, Alain: «Contra la filosofía política», op. cit., p. 3.

32 Arendt, Hannah: «Verdad y política», op. cit., p. 250.

No es cierto por tanto que Arendt sustraiga del espacio político todo contenido de verdad. Porque denunciar a los «falsarios» que hacen pasar por opinión sus abiertas mentiras implica en el fondo ser fiel a la verdad de unos hechos o acontecimientos, una lógica *événementielle* que por momentos une a la pensadora con su crítico. Es cierto que Arendt viene a decirnos al final de su breve ensayo que este trabajo sólo puede llevarse a cabo «fuera del campo político», que exige «falta de compromiso e imparcialidad»³³, algo que excluye en cierto modo la militancia, al menos tal y como Badiou la reivindica como figura del pensador de su Metapolítica. Sin embargo me parece que este desacuerdo aparente, a tenor de lo dicho, es más retórico que real, que en la base de todo este estruendo no hay más que una académica confusión, ya que en la obra de Arendt, al tiempo que una abierta desconfianza hacia la tradición filosófica, se respira también un sincero compromiso con la Verdad. Compromiso que, por otra parte, se encuentra en la base de un conflicto permanente entre el investigador y el «falsario». De la misma forma que los excluidos, la «parte sin parte», en palabras de Žižek, reclaman su lugar y desajustan el orden existente dando origen al conflicto político, la Verdad factual negada reclama su derecho a ser escuchada frente al orden policial y la mentira organizada. Cualquiera que piense en la naturaleza de estos procesos se dará cuenta de que ambos marchan normalmente de la mano. La esfera de la política descrita por Arendt no es en ningún caso asimilable a una «para-política»³⁴.

Nos encontramos, como bien ha diagnosticado Elías Palti³⁵, en un siglo en el que la militancia no puede definirse ya ni por la fe en un progreso histórico necesario ni por el voluntarismo sin miramientos del siglo XX. Al mismo tiempo que intentamos no repetir nuestras atrocidades, sin embargo, tampoco podemos ver reducida la labor del pensamiento político a la puesta en relieve de un lazo meramente ético³⁶, cuya única exigencia sería el mutuo reconocimiento, un reconocimiento al que, arrojado por la borda todo fundamento

33 Ibid., p. 276.

34 Este es uno de los nombres que Žižek da a las negaciones operantes de lo político, la cual «acepta el conflicto político pero (lo) reformula como una competición entre partidos y/o actores autorizados que, dentro del espacio de la representatividad, aspiran a ocupar (temporalmente) el poder ejecutivo». Esta descripción se asemeja a la política parlamentaria de las democracias realmente existentes, la cual, según Badiou, estaría legitimando la «filosofía política» de Arendt. Vid. Žižek, Slavoj; *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2007, pp. 28-29.

El propio Žižek parece caer en esta simplificación del pensamiento de Arendt al situar su «encubramiento» como «el signo más claro (...) de que la izquierda ha aceptado las coordenadas centrales de la democracia liberal». Aunque comparto su crítica al uso abusivo de la noción de totalitarismo, su análisis, lejos de significar un «*Denkverbot*», se muestra por lo que hace a la obra de Arendt como el punto de partida de una tarea que no renuncia a la búsqueda y defensa de la Verdad que perturba necesariamente el orden existente. Vid. Žižek, Slavoj; *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco interpretaciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-textos, Valencia, 2002.

35 Palti, Elías: «La crítica de la razón militante» en *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, vol. 5, n° 2, 2008, pp. 112-114.

36 Esta es en el fondo la crítica que ha lanzado Lucien Pelletier a Miguel Abensour tras identificar en sus recientes trabajos sobre la utopía, muy influidos por la obra de Levinas, una tendencia a «relegar la aspiración emancipadora de antaño frente a una dimensión ética que escapa a la realización política». Vid. Pelletier, Lucien: «Situation de Miguel Abensour» en *Monde Commun*, 1, 1, 2007, p. 83. Este giro o repliegue ético podría tener su origen en una comprensión insuficiente de Arendt, al menos por lo que hace a la relación entre verdad y política.

epistemológico o pretensión de verdad, aspira también lo que es «de hecho» falso. ¿Dónde podemos identificar por tanto esta militancia, dónde es más urgente que en la labor de aquellos que se comprometen fielmente con los hechos y acontecimientos? ¿Dónde sería más necesaria que en la identificación y denuncia de la explotación y el revisionismo, de los múltiples engaños de que somos objeto en este «juego» democrático? ¿No es este trabajo paradigmático de un retorno tan humilde que no merecería otro nombre, en palabras de Abensour, que el de «retorno de las cosas políticas»³⁷?

Nos preguntábamos al inicio por el carácter del retorno de la filosofía política. Ciertamente no hay tal retorno. Si una verdad hace de nuevo aparición no es la del programa filosófico: son los acontecimientos mismos, su tozudez, la que se impone frente a los tribunos del Fin de la Historia. Si el término «filosofía política» circula todavía lo hace en cambio como arma arrojada, como anatema. Una buena ilustración la constituye la controversia en torno al legado de Hannah Arendt que hemos intentado reconstruir. Su nombre, sin embargo, es el de un humilde retorno del pensamiento político que, por no renunciar a su inocencia, asume valientemente su condición frágil, su inseguridad en el «campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres», de las «cosas políticas». De ahí su necesidad perentoria, permanente, en ausencia de un horizonte redentor. Es por ello que los protagonistas de este «retorno», de Badiou a Abensour pasando por Arendt, nunca se fueron realmente. Ellos, que siempre han estado ahí. Es posible, apuntamos, conciliar su trabajo al margen de académicas controversias. Todos han hecho sitio y concedido un lugar privilegiado a una misma lógica, llamémosla *évènementiell*, factual o simple pasión por lo Real.

37 Un pasaje descriptivo de lo que Miguel Abensour entiende como retorno de las cosas políticas podemos encontrarlo en su «lectura política» de *Rojo y negro*. Vid. Abensour, Miguel: «Le Rouge et le Noir à l'ombre de 1793» en *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, UNESCO, Paris, 2006, pp. 10-11.

