



Dossier A 150 años de la Comuna de París

¿Se puede pensar la Comuna como acontecimiento?

Can we think the Commune as an event?

JORDI RIBA¹

Resumen: En este artículo se pretende exponer tres maneras como los hechos de la Comuna de París ha tenido efecto de acontecimiento en la obra teórica de tres autores: Guyau, Badiou y Abensour. Para Guyau, presente en los hechos, significó la transformación absoluta hacia un pensamiento post-fundacional y des-normativizado. Para Badiou, la Comuna, además de ser un acontecimiento por sí misma, la constatación de una forma de filosofía basada en unos fundamentos ontológicos fruto de la transformación de la matemática en los últimos siglos. Y para Abensour es evidente que esta ausencia de fundamentos que la filosofía contemporánea sostiene se concreta en una manera de entender lo político y la política como una forma de vida en la que los humanos articulan convenciones permanentes y mutables de organización.

Palabras clave: acontecimiento; democracia instituyente; utopía; riesgo; hipótesis.

Abstract: This article aims to expose three ways how the facts of the Commune of Paris has had effect of event in the theoretical work of three authors: Guyau, Badiou and Abensour. For Guyau, present in the facts, it meant the absolute transformation towards a post-foundational and de-normativized thought. For Badiou, the Commune, in addition to be an event in itself, the realization of a form of philosophy based on ontological foundations resulting from the transformation of mathematics in recent centuries. And for Abensour it is evident that this absence of foundations that contemporary philosophy holds is concretized in a way of understanding politics and politics as a way of life in which humans articulate permanent and mutable conventions of organization.

Key Words: event; institutional democracy; utopia; risk; hypothesis.

Cómo citar: Riba, J. (2020). ¿Se puede pensar la Comuna como acontecimiento? *Cuadernos Filosóficos* 17.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 30/06/2021
Fecha de aprobación: 31/07/2021

¹ Universidad Autónoma de Barcelona (Barcelona, Cataluña, España) | Universidad París 8 (Saint-Denis, Isla de Francia, Francia).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5498-0695>. jriba12@yahoo.com

En este texto sobre la cuestión de la emancipación en el pensamiento político y filosófico de la Comuna, pretendo confluir en tres autores. El primero, Jean Marie Guyau, filósofo francés que vivió los acontecimientos de la Comuna con diecisiete años. El segundo, Alain Badiou, que hace del concepto de acontecimiento parte esencial de su pensamiento y el tercero, Miguel Abensour, por su concepción de la democracia instituyente.

En lo que a Guyau respecta, si bien es cierto que vivió los hechos, desconocemos directamente los efectos que le produjeron, dado que nunca escribió sobre ellos, pero ello a pesar, en sus textos publicados, permiten elaborar unas hipótesis al respecto de la Comuna nada desdeñables.

En segundo lugar, la concepción de Badiou de acontecimiento plantea directamente un argumento potente para conceptualizar los hechos políticos acaecidos en la primavera de 1871 en París. El propio Badiou se extiende sobre ello en un texto directamente dedicado a la Comuna. Y, por último, la pregunta sobre si la Comuna puede ser pensada como una forma realizada de la democracia instituyente, planea sobre todo el pensamiento de Miguel Abensour, especialmente en los textos dedicados a la utopía y a la democracia.

I. Los efectos de los hechos en el aprendizaje de lo político en Guyau

Empecemos pues con el precoz filósofo francés, de tan solo 17 años en 1871. A poco que comparemos su formación académica con su obra encontraremos una relevante transformación. La evolución, si lo preferimos, del pensamiento del joven Guyau marcado por lo que había vivido durante los días comunales y posteriores; el enfrentamiento que el todavía joven filósofo había tenido que vivir durante el período posterior a la Comuna, conocido como el del “orden moral” establecido en los primeros años de la Tercera República como respuesta a los efectos emancipadores de los logros educativos de la Comuna (Du Peyron, 2020).

Por lo tanto, parece evidente que la transformación de las ideas filosóficas y pedagógicas del Guyau estudiante de la Sorbona (kantismo institucional) y del positivismo del Imperio, no serán ajenos los hechos experimentados durante este período, y que producirán en el joven filósofo una aversión hacia la moral excesivamente dirigista y autoritaria implantada después de la Comuna, y cuyos presupuestos rigoristas y metafísicos los sentirá como incompatibles con lo que había observado con perplejidad durante la primavera comunal, y como después las promesas de progreso indefinido del positivismo fueron barridas por un fuerte viento de

regresión.

Los acontecimientos vividos por Guyau desde 1871 escapan a las predicciones de los positivistas. Ninguna ley los reflejaba, porque no obedecían a la regularidad causal. Al mismo tiempo, Guyau experimentó el establecimiento de tendencias y motivos contradictorios e irreconciliables. Ante una situación tan oposicional, Guyau se creyó, no obstante, capaz de dar una respuesta a las mentes que estaban preocupadas por esta incertidumbre, esbozando los contornos de un terreno común, donde los pensamientos podían reencontrarse. Lo hizo en su obra *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, donde calificará su teoría como *anómica*, para distinguirla de la *autonomía* kantiana vista por los filósofos opuestos a la Comuna como la moralidad capaz de contrarrestar las ideas emancipadoras surgidas de este período. Es por ello que Jean Duvignaud (1986) señala la Comuna cómo el único hecho anómico del siglo XIX. La anomia, tal como la concibió Guyau, define la singularidad del mandato que nos damos a nosotros mismos y que no nos limita en nombre de un mandamiento, sino en nombre de un principio particular superior a cualquier mandamiento. Este principio, por lo tanto, va más allá de la idea de disciplina, ley y regla. La única regla válida es aquella que tiene en cuenta los hechos; es decir, que somos seres dotados de sentido y pensamiento y que esta es la especificidad, la realidad y la esencia de nuestra naturaleza.

El despliegue de Guyau de su teoría anómica se basa en tres postulados. En primer lugar, la afirmación de un yo individual, el único juez de su propia vida. Guyau, según Fouillée (1889), había imaginado una sociedad en proceso de transformación en la que el individuo constituiría el principal agente de transformación. Kropotkin, que se veía a sí mismo como un discípulo de Guyau para este propósito, había pensado que encontraba en la idea de Guyau la razón de una sociedad sin obligación ni sanción. En cualquier caso, es cierto que Guyau concibe la idea según la cual la parte social presente en cada individuo lo une indisolublemente a la especie humana: la solidaridad que, sin duda, había vivido en su experiencia personal durante los días de la Comuna.

Por último, Guyau siente que la historia es una serie de actos que a veces permiten superar la adversidad, pero también obligan, en otras ocasiones, a aceptar lo inevitable. Esto es sin duda lo que le sucedió a la Comuna y al propio Guyau.

La anomia se justifica, por tanto, según Guyau, por el proceso de singularización conocido por la humanidad, y el filósofo es el que se ve a sí mismo primero “arrojado de nuevo al mar”: imagen del “nuevo desorden” lefortiano o, como puede haber escrito Deleuze, “ampliación de

límites”. Guyau aprovechó esta circunstancia para escribir “según un pueblo por venir y que aún no tiene un idioma” (Deleuze, 1990, p. 196).

La anomia, según los escritos de Guyau, es la creadora de nuevas formas de relaciones, de diferentes solidaridades frente a los que siguen sustentando las normas constituidas. En este sentido, Duvignaud ve la anomia de Guyau como el hecho por el cual los humanos se producen a sí mismos a través de nuevas formas de sociabilidad y escapan a las normas de una moral definida por el respeto a las reglas o una conciencia colectiva elevada al rango de la razón, una trampa que Durkheim no sabía cómo, según él, evitar (Duvignaud, 1986, p. 81). En este sentido, Guyau afirma que la anomia es sólo “la ausencia de una ley fija” (Guyau, 2015, p. 165). Está en la base de nuestra libertad; es uno de los fundamentos de la moralidad con todos sus riesgos. El pensamiento camina delante de él, con actividad, arreglando el mundo y disponiendo del futuro. Creemos que somos los amos del infinito, porque nuestro poder no es equivalente a una cantidad determinada: cuanto más actuamos, más esperamos.

La anomia define asimismo la singularidad de la concepción de la teoría, que ya no puede concebirse como antes. Por lo tanto, este principio va más allá, como ya se ha señalado, de la idea de disciplina, derecho y norma. La única regla válida es la que tiene en cuenta los hechos, a saber, que somos seres dotados de significado y pensamiento y que ésta es la especificidad, la realidad y la esencia de nuestra naturaleza. Ése es el punto de partida para entender y crear políticas.

Para ello, Guyau quiso exponer, a través de lo que llamó los equivalentes del deber, los ‘camino’ que sin duda conducen a una meta pero que nadie puede estar seguro de lograr. Esta concepción puede parecer utópica, “es para mañana” -escribe Guyau (2015, p. 43)-, pero es la única capaz de resistir a los enemigos de la libertad. Más bien, como observó Deleuze, es la fabulación bergsoniana cargada de significado político: “Es despertar incluso pequeños acontecimientos que están fuera de control, o dar lugar a un nuevo espacio-tiempo, incluso de superficie o volumen reducido” (Deleuze, 1990, p. 239).

El humano, en cualquier caso, se siente impulsado por su deseo de lucha y riesgo de pensamiento. Descubrimos en el pensamiento de Guyau la intuición de un espacio agónístico en el que surgen hipótesis sin las cuales el sujeto difícilmente podría desarrollarse en una sociedad que presenta tantas antinomias. Esto es lo que comenta Deleuze cuando escribe: “El acto en sí, al ser un informe, siempre es político. La razón como proceso es política” (Deleuze, 1990, p. 9). Guyau considera que es necesario ir más allá de la experiencia y formular hipótesis

personales, sin dar lugar a un sistema que tomaría la forma de una doctrina metafísica que podría imponerse universalmente a la razón humana.

Para Guyau, la creación de hipótesis constituye el riesgo metafísico del pensamiento. La incertidumbre que nos rodea es nuestra única certeza y el fundamento de nuestra libertad. El humano, a quien solo su experiencia guía, permanecerá ignorante y, por lo tanto, debe aventurarse a formular hipótesis metafísicas. Pero en ausencia de dios o principios metafóricamente representados por el timón de la nave al final de su libro, ¿no está Guyau indicando que una vez que la metafísica dogmática ha desaparecido, sin refugio de las grandes narrativas, nos quedamos con sólo la filosofía que se ha convertido en política, que inmediatamente alcanza el estatus de primera filosofía? ¿No es, de hecho, la intuición del vacío de la que habla Claude Lefort (1981) sobre la democracia que se revela en el pensamiento de Guyau?

Hay que tener en cuenta, por ello, que nadie habrá mostrado mejor que Guyau en su tiempo las posibilidades que ofrece la reflexión filosófica, ni comenzado a engendrar con tanto rigor, juicio e intransigencia los caminos futuros de una moralidad y una política concedida a la variabilidad viva, liberada de determinaciones absolutas o imperativas.

Al usar la palabra anomia para marcar el requisito de la individualidad, Guyau tomó partido por el proceso de singularización que persigue la humanidad. Abogó por una inspiración filosófica lo suficientemente fuerte como para apartarse de las declaraciones acordadas sobre la sociedad, tener en cuenta las realidades actuales y dedicarse a un trabajo cuidadoso sobre las consecuencias producidas por las formas de decadentes de lo político.

Afortunadamente, estas líneas de pensamiento no han sido descuidadas por parte del pensamiento político contemporáneo. La metáfora movilizada por Guyau al final de *l'Esquisse* no sólo es un buen ejemplo de lo que Beck llama “modernidad reflexiva” (1998), sino que también revela la crisis de lo normativo detectada en particular por ‘la ausencia de puntos de referencia’, como Claude Lefort mencionó en muchas de sus obras. En un mundo dominado por la incertidumbre y la crisis permanente, nos vemos conducidos a vivir aceptando el riesgo y tratando de gestionarlo (Beck, 1998), mientras buscamos ‘caminos’ que, llevando a certezas precarias para unos, incompletos para otros.

¿Cómo encontrar puntos de referencia estables en medio de una incertidumbre generalizada? En medio de la arquitectura conceptual del argumento de Guyau y su posición de

los problemas a medida que podemos reconstituirlo, encontramos un pensamiento cuya apertura no tiene parangón con respecto a todas las cuestiones de naturaleza filosófica de su época. ¿Habría, por tanto, en Guyau, por ejemplo, una desconfianza hacia la idea republicana encarnada por Fouillée? Esto no quiere decir que haya una renuncia a la idea republicana: Miguel Abensour habla al respecto del “regreso de las cosas políticas” (2014). Pero tal vez estas “cosas políticas” se conciben de manera muy diferente que en el republicanismo de Fouillée, o incluso en oposición.

Un punto de inflexión antropológico político que emana del vitalismo de Guyau, concebido desde el punto de vista de la individualidad que va hacia el otro – “la individualidad, por su propio crecimiento, tiende a convertirse en sociabilidad y moralidad” (Guyau, 2015, p. 438). Pero ¿por qué no ha desarrollado más esta idea, en la forma, en particular, de un libro dedicado a este problema? Por razones desconocidas, Guyau no se extendió en la metáfora final del libro: solo lo expuso, sin darnos una explicación.

Ninguna mano nos dirige, ningún ojo nos ve; el timón está roto desde hace mucho tiempo o, mejor dicho, nunca lo ha habido, hay que hacerlo: es una gran tarea, y es nuestra tarea. (Guyau, 2015, pp. 343-344)

Cierto es que al ofrecer una versión completamente nueva de la metáfora del naufragio descrita por Blumenberg en su libro *Naufragio con espectador* (1995), Guyau da pistas evidentes de su concepción de lo político. Según la propuesta de Guyau, ninguna tormenta puso en peligro la navegación; es la ausencia de un timón lo que hace que el barco se desvíe. Con o sin timón, según Guyau, no hay posibilidad de llegar al continente o a un refugio. El “estamos embarcados” de Pascal (2018) tiene ahora el valor de condición perpetua: ya no hay un sistema definitivo del mundo, por lo que estamos condenados a observar la disparidad de puntos de vista, según una lógica interpretativa que va más allá de las viejas lógicas.

A la manera leibniziana, como Deleuze señalaba a menudo en sus escritos, Guyau afirma que, contrariamente a estas lógicas que pensaban que habían llegado sanas y salvas, uno se encuentra arrojado al mar abierto. En un movimiento permanente, el mar es la imagen de la humanidad frente al gran problema de Guyau: la ausencia de referentes; ausencia que, en la metáfora de Guyau, está representada por la falta de un timón que guíe el barco. ¿Y quién puede construir tal timón? Sólo las individualidades solidarizadas son capaces de ello. Ésta es la forma en que los dos conceptos claves del pensamiento guyautistas, ‘anomia’ y ‘solidaridad’,

encuentran su realización al articularse. Ésta es la gran intuición de Guyau: la idea de fecundidad moral.

Guyau transforma al espectador en actor. Éste es el aspecto antropológico político que mencionamos antes. La misión de las individualidades no será solo técnica: conducir el barco para evitar hundirse; también será social: escapar de la deriva a la que la humanidad parece condenada en ausencia de principios rectores. El agente moral, señala Guyau, juega aquí el mismo papel que el artista: debe proyectarse fuera de las tendencias que siente en él, y hacer "un poema metafísico con su amor" (Guyau, 2015, p. 161). Es gracias a la expansión vital, la intuición que le debemos a Guyau, que el ser humano puede y debe luchar contra la deriva, un estado en el que se encuentra originalmente. Que la vida es expansión significa que también es sociabilidad, esencialmente altruismo. Guyau escribe sobre este tema, en *la Irreligión del porvenir*:

Al mismo tiempo que la vida tiende así a tomar posesión de uno mismo a través de la conciencia, busca extenderse a través de la acción, a través de una acción cada vez más invasiva. La vida es fertilidad. (Guyau, 1904, p. 438)

¿Cómo no pensar, entonces, que en la idea de la fecundidad moral se encuentra la irrupción de la política? Guyau se distanció pues de los escritos clásicos para señalar que el hecho existencial, la única realidad, es estar a la deriva. El escándalo del pensamiento de Guyau consistió en lo que escribió como sociólogo, es decir, que propuso un análisis de la realidad y no sólo de los principios. Puso a prueba el pensamiento del presente y, en estas condiciones, la única solución era la navegación permanente. Vio que no había garantía de éxito en este proyecto, como Georg Simmel confirmaría unos años más tarde en sus escritos sobre la Modernidad (1990).

De hecho, un siglo después, Lefort consideró con una intención similar que había una necesidad de elevar la reflexión a una práctica no silenciosa. De este modo, la experiencia democrática se verá atravesada por experiencias contradictorias. Según Guyau, la elevación del ideal a alcanzar toma el lugar de la energía de la creencia en su realización inmediata. El mar es concebido por nuestro filósofo de la misma manera que Arendt concibió el exterior del jardín a partir de un pensamiento pascaliano que la filósofa alemana utiliza varias veces en sus escritos para distinguir entre dos formas decididas de concebir la obra filosófica: el pequeño Sócrates que observa representa la imagen de la humanidad frente a la ausencia de referentes, ausencia,

como hemos visto, representada en la metáfora de Guyau por la falta de timón para dirigir el barco (2015).

¿Entonces se hace factible concebir como posible la hipótesis sobre la ausencia de escritura estrictamente política en Guyau, debido a una divergencia con el republicanismo de Alfred Fouillée? La estatua de Lyon que representa a los dos filósofos mencionaría esta posible divergencia: Guyau quiere levantar el velo de Maya cuando Fouillée quisiera dejarlo bajado. Guyau sería demasiado radical para Fouillée.

Así que tratemos de incidir en esta hipótesis del desacuerdo entre los dos filósofos como explicación posible de la proximidad de Guyau con los hechos comunales. Comencemos por el gusto de Guyau por las hipótesis y busquemos en sus escritos, así como en los de Fouillée, referencias o, más modestamente, pistas para apoyar esta intuición. Así, Fouillée, en su obra *Histoire de la philosophie* (2012), escribió que Guyau no tenía interés por el socialismo o el republicanismo – aunque sabemos que posteriormente su pensamiento despertó interés en los círculos socialistas y anarquistas. Fouillée añade que Guyau se había mostrado repetidamente a favor de organizar la política en forma de pequeñas comunidades. Por qué no pensar ahí en una clara proximidad a la experiencia de la Comuna.

Que Guyau demuestra estar a favor de una concepción comunitaria de la organización política, ya lo conocíamos desde la metáfora del Leviatán. Guyau se refiere al poema de Víctor Hugo, *Plein mer*, donde evoca el cadáver del Leviatán, un enorme transatlántico construido en 1853 y que fue abandonado en el mar:

*Léviathan ; c'est là tout le vieux monde,
Âpre et démesuré dans sa fauve laideur;
Léviathan, c'est là tout le passé : grandeur,
Horreur.*

La pequeña comunidad de la cual Guyau se muestra favorable según expuso Fouillée, está, sin duda, a la deriva tanto por el efecto devastador de la guerra franco-prusiana, como por las falsas certezas de un positivismo, y que habían llevado a los hechos comunales y desde los cuales Guyau pudo construir su pensamiento. La confrontación entre las interpretaciones de Guyau y Fouillée se manifiesta, por tanto, en la metáfora del barco al final del libro *Esquisse* – como una botella arrojada al mar esperando (¿esperando?) que sea leída por alguien que la encuentre en una playa. Wittgenstein dijo: "Una buena metáfora ilumina el pensamiento".

Esta metáfora del Leviatán permite a Guyau afirmar lo que otros, sin duda, pensaban, pero no se atrevieron a apoyar. Es una concepción completamente diferente de la política que se sugiere aquí en gran medida, y a la que se hace eco el pensamiento político contemporáneo, como hemos visto antes. Es gracias a la valentía de llevar a sus últimas consecuencias la inversión de todo pensamiento que Guyau logra operar en filosofía una transformación tan profunda que se puede decir que su obra es pionera en el despliegue de las cuestiones de la modernidad.

Hoy, afortunadamente, algunas de las ideas puestas a la luz por el pensamiento de Guyau, como “el lugar vacío del poder” o “el rechazo de un poder separado de la sociedad”, que revelan una fuerte dimensión política en él, ya no causan escándalo ni asombro. Estas concepciones ya no son sinónimo de transgresión, sino que, por el contrario, se consideran conceptos fundamentales de la filosofía política, que ve la democracia más como una forma de vida que como un modelo de gobierno. Con este fin, Claude Lefort escribió: “Lo principal, en mi opinión, es que la democracia se instituye y se mantiene en la *disolución de los puntos de referencia de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres ponen a prueba una última indeterminación, en cuanto al fundamento del Poder, la ley y el Conocimiento, y el fundamento de la relación de unos con *otros*, en todos los registros de la vida social” (Lefort, 1986, p. 29).

En resumen, los escritos de Guyau rechazan implícitamente toda una forma de concebir el pensamiento político que el pensamiento hobbesiano del miedo muestra y defiende. Frente a esto Guyau revela cómo la lucha por la emancipación está del lado del riesgo y el coraje.

2. Historia y acontecimiento: ¿dos conceptos opuestos en Badiou?

Sin duda, vista desde esta perspectiva, la Comuna había sido la primera, y quizás la única experiencia de este tipo en el siglo XIX, como sostiene Duvignaud, pero ¿es suficiente para otorgarle el visor de acontecimiento? ¿Existe un acontecimiento sin las cuatro condiciones simultáneas de la filosofía que Badiou describe?

Las principales soluciones teóricas aportadas por Badiou parecen significativas para dar respuesta a esta pregunta. Se trata de las nociones de historia y acontecimiento. De hecho, se trata de exponer una tesis nodal (y aparentemente paradójica) de Badiou: saber que solo hay historia de lo eterno, porque solo lo eterno procede del acontecimiento. En otras palabras, no hay historia sino verdades, ya que toda verdad es estrictamente eterna, imposible de ser

reducida a cualquier relativismo. Es por ello por lo que Badiou rechaza dos posiciones antitéticas: por un lado, la que afirma que habría verdades eternas privadas de la historicidad (posición propia, por ejemplo, de la metafísica clásica), y, por otro lado, la que señala que no habría lo contrario, sin verdad eterna, la de cualquier enunciado discursivo irremediadamente inscrito en un contexto histórico-cultural que delimita estrictamente su alcance a la instancia particular que lo sustenta. En *L'Être et l'événement*, sostiene que hay muchas verdades eternas, pero que no son uni-variables en un sistema metafísico, porque están distribuidas entre cuatro procedimientos de verdad, que son ciencia, arte, la política y amor. La filosofía en sí misma. Sostiene Badiou, no tienen capacidad de producir verdades. Pero estas verdades, sobre todo, no pueden existir en un cielo de Ideas, sino que son el resultado de un acontecimiento indecible y de una fidelidad de los sujetos que intentan investigar su mundo en su luz. En *Logiques des Mondes* (2006), por el contrario, Badiou agregará que cualquier proceso carente de verdad no es histórico en el verdadero sentido, sino que se reduce a un mero cambio temporal sin relación con la verdad ni con los sujetos que se adhieren a ella.

Para dilucidar el significado de estas afirmaciones, primero debemos entender las dos tesis que constituyen la filosofía de Badiou. En primer lugar, que las matemáticas son la ontología; y, en segundo lugar, que toda la verdad es posterior al acontecimiento. Podremos entonces desentrañar las conexiones que existen entre los tres términos: historia, acontecimiento y eternidad. Es en *L'Être et l'Événement* donde Badiou formula como proposición inaugural referida a la ontología con dos tesis. En primer lugar, afirma la posibilidad racional de aquella, en contra de lo sostenido por Heidegger. Y, como segunda tesis, la negación que la filosofía lleve incluida la ontología. Afirmación esta opuesta a la perspectiva sostenida por la metafísica dogmática. Porque siempre han sido las matemáticas (y solo ellas) las que han constituido, según Badiou, el discurso del ser como ser. Por lo tanto, la ontología es identificada con una ciencia interminable, evolucionando al ritmo de los avances más fundamentales de la ciencia que la despliega, y esto a espaldas de los propios matemáticos. A espaldas, ciertamente, pues solo el filósofo puede desvelar el significado ontológico de las matemáticas. Los matemáticos son, según Badiou, ontólogos sin saberlo, mientras que el papel 'meta-ontológico' de la filosofía consiste en la tarea de identificar en qué lugar de las matemáticas efectivas ésta puede expresar el ser. En esto consiste el "gesto platónico", matematizante y no poético, de Badiou, filósofo, en cuanto al ser.

La ontología, para nuestro tiempo, se identifica así con la teoría de conjuntos, en el sentido de que nos revela que cada entidad matemática puede considerarse como un múltiplo. Ser, en

el sentido más general y fundamental, es ser un todo y, por lo tanto, una multiplicidad. De ahí la tesis ontológica de Badiou: el ser es multiplicidad y -añade- nada más que multiplicidad. En otras palabras, el ser es múltiple en la medida que excluye estrictamente a su opuesto, es decir, el Uno. El ser, entonces, no es una multiplicidad compuesta de unidades estables y últimas, sino una multiplicidad compuesta a su vez de multiplicidades. De hecho, los conjuntos matemáticos tienen elementos; no tienen unidades sino otros conjuntos, y esto indefinidamente. Cuando un conjunto no está vacío, se compone a su vez de varios conjuntos.

Tal tipo de múltiple, que no estabiliza ninguna ley del Uno, es llamado por Badiou 'múltiple inconsistente', en oposición a múltiplos consistentes, es decir, hechos de unidades. El ser, lejos de identificarse con la base estable de un fenómeno que sería perecedero, es pura diseminación, en un segundo plano de nuestra experiencia inmediata de lo real, donde descubrimos, por el contrario, en el curso ordinario de las cosas, multiplicidades consistentes (hombres-unos, dioses-unos, estrellas-unos, etc.). De esta manera, aunque platónico, Badiou se quiere, más allá de la herencia de su maestro, platónico del múltiple puro: la ontología debe, desde la aparente consistencia de las situaciones, volver al inconsistente ser de las multiplicidades.

La segunda tarea del filósofo, que es también la más específica, consiste entonces en que, una vez liberado de la obligación de pensar el ser (el trabajo del matemático), debe pensar lo que se exceptúa, el acontecimiento. Qué sucede y qué no se acepta en el hecho de no ser un múltiple, dado que su multiplicidad está proscrita ontológicamente, es decir, matemáticamente rechazada, al menos en la axiomática estándar de los conjuntos. El acontecimiento es, para Badiou, el uno múltiple que pertenece a sí mismo: un recuento reflexivo múltiple entre sus elementos. Ahora, por uno de sus axiomas (el llamado axioma de la fundación), la teoría de conjuntos prohíbe la existencia de estos múltiplos que los matemáticos llaman alegremente 'extraordinarios'.

¿Cómo se conecta ese múltiple reflexivo con la intuición que podemos tener de un acontecimiento cuando pensamos en este término como un puro surgimiento, ya sea en el arte, la política, la ciencia o nuestra vida amorosa? El arte, la ciencia, la política y el amor son, de hecho, lo que Badiou llama 'procedimientos de verdad', es decir, los cuatro campos de pensamiento donde pueden producirse verdaderos acontecimientos, y, en consecuencia, los veremos como verdades eternas.

El ejemplo político es, como a menudo en Badiou, el más accesible de forma inmediata.

¿Qué queremos decir cuando decimos que ‘Mayo del 68’ fue un acontecimiento? Con esta expresión uno no designa simplemente el conjunto de hechos que han puesto de manifiesto esta secuencia colectiva (manifestaciones estudiantiles, ocupación de la Sorbona, huelgas masivas, etc.). Pero tales hechos, incluso tomados en su conjunto, no nos permiten decir que había allí algo como un acontecimiento, en lugar de una mera conjunción de hechos sin significado específico. Si ‘Mayo del 68’ fue un acontecimiento, es precisamente porque merecía su nombre: a saber, que, en mayo de 1968 no solo ocurrieron muchos hechos, sino que también ocurrió ‘Mayo del 68’. En mayo de 1968, una situación, además de sus propios elementos (demostraciones, huelgas, etc.), se hizo presente. ¿Qué significa este tipo de tautología que caracteriza a cualquier acontecimiento político (en 1789, hubo “1789”, etc.)? Precisamente que un acontecimiento es la salida a la luz de una ruptura pura que nada en la situación puede permitir clasificar bajo un hecho enumerado (huelga, demostración, etc.).

Arriesguémonos, señala Badiou, con la siguiente fórmula: el acontecimiento es aquel múltiple que, presentándose, exhibe la misma inconsistencia que subyace en las situaciones, y abate, por su irrupción, las clasificaciones concebidas. La novedad de un acontecimiento es que interrumpe el régimen normal de descripción y conocimiento, que siempre se basa en la clasificación de lo conocido, e impone otro tipo de enfoque que admite que algo, allí, en ese lugar, hasta ahora sin nombre, suceder consumadamente.

Ésta es la razón por la que un acontecimiento no puede ser una cuestión de discurso académico, siendo a la vez nuevo y aberrante a la luz de las leyes del ser. Un acontecimiento es siempre indecible a la luz del conocimiento, y por lo tanto siempre puede ser anulado por el que solo cree en los hechos brutos: ¿hay una revolución política o una simple acumulación de desórdenes y crímenes? ¿Citas amorosas, o simple deseo sexual? ¿Novedad pictórica, racimo sin forma e impostura? Etc. Esta no decidibilidad del acontecimiento se da por el hecho de que siempre está desaparecido en el momento que se detecta, y por lo tanto implica la sospecha de que no ha sucedido nada, sino el espejismo de una novedad. Por lo tanto, el ser frágil del acontecimiento tiene una huella que solo un discurso militante y no académico puede prolongar: el sujeto es así el nombre de las operaciones fieles a un rastro de acontecimiento, es decir, apostando por la existencia del acontecimiento, y habiendo decidido extraer las consecuencias. La pregunta de un tema es: “si algo ha sucedido, ¿qué hacer para permanecer fiel a él?”, “¿Qué pintar, si el cubismo es una forma nueva, y no una farsa?”, “¿Cómo actuar, si 1789 es una revolución y no un desorden?”, “¿Cómo podemos cambiar nuestra vida juntos, si proviene de un encuentro romántico, y no de un affaire?”, etc.

Otro ejemplo, expuesto en *L'Être et l'événement*, es el de la 'Revolución Francesa': si tratamos de demostrar la existencia de esta Revolución en la forma en que tratamos de exhibir un hecho empírico, fallaremos con seguridad, porque la Revolución no es ninguno de los hechos que la componen: la reunión de los Estados Generales, la toma de la Bastilla, el Gran Miedo, etc. Y tampoco es el conjunto de estos hechos, ya que nada en este conjunto se impone a sí mismo el nombre de Revolución en lugar de caos, desorden o castigo divino. Cuando Saint-Just declara en 1794: "La Revolución está congelada", ¿de qué se trata? No habla de un hecho objetivamente establecido, sino de un acontecimiento atestiguado no solo por su emplazamiento -Francia desde 1789 hasta 1794- sino también, y especialmente por la denominación militante de lo que está ocurriendo allí. Llamar Revolución a la Revolución es, de hecho, afirmar el significado de que hay que permanecer fiel a ella como hipótesis. Hipótesis, reto, de que algo fundamental está sucediendo en el campo político a lo cual vale la pena permanecer fiel, tratando de identificar lo que, dentro de la situación, es una verdad emancipatoria, en proceso de elaboración y lo que se le opone con todas las fuerzas del viejo mundo.

El tema es así la invención de una fidelidad a lo que, tal vez, ha ocurrido, para producir parcialmente, mediante una serie de operaciones finitas, una verdad cuyo ser es en cuanto a él siempre infinito. Pues una verdad, como todo lo que es, es un múltiplo, pero un múltiplo que Badiou llama 'genérico'. Esta propiedad caracteriza a un conjunto cuya singularidad matemática es escapar de cualquier posibilidad de clasificación por una sucesión de predicados lingüísticos, incluso si se supone infinitos. Daos un lenguaje "enciclopédico" infinito, capaz de nombrar y diferenciar una infinidad de propiedades: entonces existirá para este lenguaje, dice el ontólogo (es decir, el matemático), un múltiplo que este lenguaje no puede nombrar, porque estará hecho 'de un poco de todo', dice Badiou: de 'a', pero también de 'no a' ('a' no puede por lo tanto caracterizarlo); de 'b', sino también de 'no b2', etc., y eso hasta el infinito. Una verdad es tal múltiplo infinito, siempre por venir y por hacer un agujero en el conocimiento, resultado de una fidelidad relacionada con las consecuencias ilimitadas de un acontecimiento. Sociedad emancipada, ciencia matematizada, amor subvirtiendo la diferencia sexual por la invención de un nuevo vínculo entre el hombre y la mujer, disciplina artística llamada para la revolución de una forma. Estos son los cuatro tipos de verdades, producidos por los cuatro procedimientos de la política, la ciencia, el amor y el arte, capaces de producir, siempre insólitamente, un sujeto capaz de hacer una excepción al régimen ordinario del conocimiento, de la opinión, del egoísmo y aburrimiento.

Ahora entendemos por qué una verdad, siendo el paciente resultado de una serie de investigaciones locales bajo la arriesgada hipótesis de un acontecimiento indecible, no puede existir fuera de la historia concreta de los sujetos. Pero ¿cómo pueden ambas verdades llamarse eternas y llevar la historia, la única historia verdadera? Es porque una verdad lleva un número en el derecho infinito de consecuencias: por lo tanto, de un conjunto de investigaciones por derecho inagotable, y que probablemente se extienda a momentos históricos, y en contextos profundamente diferentes. En otras palabras, una verdad es portadora de gestos teóricos que componen entre ellos una historicidad profunda y discontinua. Es por eso por lo que un acontecimiento siempre produce, en las mentes de aquellos que deciden ser fieles, una genealogía retrospectiva de precursores. El precursor, lo sabemos, es el que conocemos después de que llegó antes. Ahora bien, no hay novedad que no intente forjar una profundidad histórica hasta ahora desconocida, al agrupar episodios de pensamiento previamente dispersos en la conciencia común, para convertirlo en un heraldo del presente. No es verdad, por muy nuevo que sea, que no pretenda consumir un pensamiento ya en germen en un pasado hasta ahora desconocido, o malinterpretado. Una revolución, Marx ya lo sabía, no puede ocurrir sin envolver el oropel del pasado — siendo la política uno de los principales lugares donde lo nuevo se renueva con los ancestros derrotados en su tiempo, y cuya antorcha brilla de nuevo en el presente configurado. Pero podemos decir lo mismo de las revoluciones científicas: Galileo pretendiendo reanudar los pasos de Platón inventó la estereometría contra Aristóteles expulsando las matemáticas de la *physis*. Los inventores de cálculo infinitesimal sumergiéndose febrilmente en los manuscritos redescubiertos de Arquímedes, para revivir la audacia teórica. La revolución pictórica del siglo XV se ve a sí misma como un renacimiento de los requisitos estéticos de Grecia, y así sucesivamente.

Ésta es la razón por la cual las verdades son eternas e históricas, eternas porque son históricas: insisten en la historia, crean segmentos temporales más allá de los siglos, y profundizan más en la infinidad de sus posibles consecuencias, a través de sujetos cautivados, separados por épocas a veces extraordinariamente distantes, pero todos también transitorios por el acontecimiento urgente que ilumina su presente. Las verdades, porque son eternas, renacen, pero como son infinitas, no renacen en la mera repetición estéril, sino que se profundizan de manera revolucionaria con cada una de sus reactivaciones. No vuelven a surgir en la historia, interrumpen el futuro por su identidad renovada: por el contrario, reviven la historia reactivando, trayendo a la cadena monótona de obras y días, opresiones y opiniones

ordinarias, su poder de novedad inagotable. Es una historia tan segmentada que se opone al simple paso del tiempo sin sentido del cual se tejen horas huecas y épocas vacías, que obviamente no merecen para Badiou el nombre de la historia en el verdadero sentido.

3. La democracia como espacio de emergencia utópica en Abensour

Bien que es cierto que Badiou consagra un texto explícitamente a la Comuna donde retorna a ideas ya expuestas sobre el acontecimiento, comprendido como concepto articulador de los procesos transformadores y, en el caso de la política, como emancipadores. De manera semejante se expresa Miguel Abensour respecto de los procesos emancipadores (a pesar de hacerlo con instrumentos conceptuales distintos). Para éste, a diferencia de lo sostenido por Badiou, hay que conservar el concepto de ‘democracia’ como forma explícita de referenciar el proceso emancipatorio. Para ello se vale especialmente de otro concepto clave, el de utopía, para articular con ambos una forma de comprensión de la política emancipatoria que permite ver el hecho histórico de la Comuna como una forma explícita de acontecimiento. O, dicho en palabras de Badiou, La Comuna es la Comuna, más allá de los hechos y las instituciones que fueron pergeñados a lo largo de esos setenta y dos días que se mantuvo.

Veamos someramente cómo en la obra de Miguel Abensour se concreta conceptualmente la posibilidad de tomar la Comuna como un acontecimiento. La obra abensouriana contiene, como hemos indicado, elementos conceptuales como los de ‘democracia instituyente’ y ‘utopía’ que, articulados, dan lugar a la verificación de que los hechos comunales fueron en efecto un acontecimiento, tal como (de una manera intuitiva más que concreta) había formalizado Guyau, y dan muestra de cómo la conceptualización de Badiou al respecto del acontecimiento se manifiesta en la Comuna como la idea de democracia planteada por que Abensour.

La relación que se puede encontrar entre la Comuna y la democracia vista por el último Abensour (la democracia que se establece como tal) tiene su punto de partida en el ‘contra’ abensouriano y en la manera como la Comuna vio el lado de la política: primero, ‘contra el Estado’; segundo, proponiendo una nueva organización de la ciudad.

Hay dos elementos constitutivos, hemos indicado, que Abensour ha reunido en sus escritos: la democracia, por un lado, y la utopía, por el otro. ¿Es esta perspectiva utópica renovada de Abensour la que hace que la democracia se entienda a sí misma de manera

diferente? ¿Puede asociarse la noción de despertar utópico con la de 'democracia insurgente'? Son dos preguntas que señalan una dinámica de subversión, una ruptura con el viejo estado de cosas; en definitiva, un impulso emancipador.

Podemos tratar de responder a estas preguntas a partir de su escrito *Utopía y Democracia*(1993)En el citado texto descubrimos dos elementos: por un lado, no hay democracia sin utopía, pero esta utopía no es posible sin democratizarse. Abensour ha demostrado muy bien en otros escritos cómo concibe la utopía, es decir, cómo ve la utopía democratizada. Pero es más difícil encontrar cómo esta utopía democratizada tiene un efecto sobre la democracia. Esta cuestión requerirá una profunda reflexión sobre la democracia y su fortalecimiento.

Es en "*La conversión utópica: L'utopie et l'éveil*" en donde expone varias de las modalidades utópicas de conversión, entre ellas, la revolución, "que reactiva los sueños del grupo que poblaba los sueños de los dominados y explotados" (Abensour, 2013, p. 18; trad. mía). Pero también encuentra los "laboratorios de la utopía" (Creagh,1983); esas prácticas de pequeños grupos que trabajan para reactivar el vínculo social detrás del Estado (comunidades campesinas autogestionadas, cooperativas de trabajadores, etc.). Una vez más, Abensour deja la puerta abierta a la identificación y construcción de otros recursos utópicos. La utopía pretende sacarnos del frío dogmatismo del realismo, que sugiere a los dominados que están condenados a vivir en el mundo en el que viven. La utopía nos conmueve y nos saca de este dogma para despertar en nosotros la conciencia de que otro mundo es posible y deseable.

Pero teniendo en cuenta que la tarea del nuevo espíritu utópico es purgar la utopía del mito de la sociedad reconciliada. Y que para purificar la utopía, primero debemos convertirnos a ella, porque el mal de la utopía es interno, solo se puede curar desde dentro. ¿Qué será entonces una conversión utópica? Para Abensour, es un movimiento, un desplazamiento, un proceso dinámico por el cual el ser humano se aleja del viejo orden y se mueve hacia, como dijo Marx, "la expresión imaginativa de un mundo nuevo" (Citado por Abensour, 1992/3). El rechazo del orden establecido conlleva simultáneamente la inversión en la construcción del porvenir.

Esta conversión se lleva a cabo en dos fases inseparables. En primer lugar, un momento filosófico: la reanudación de la duda cartesiana, la 'duda parcial' y, por lo tanto, sujeta a una extensión radical, hasta el punto de dar a luz a una duda absoluta aplicada a la civilización, su necesidad, su excelencia y su persona. Para dar paso después al momento verdaderamente

utópico, en el que se desarrolla en forma de movimiento de desviación absoluta.

La utopía cumple su doble función crítica -la duda absoluta aplicada a la civilización- y la expresión creativa -imaginativa de un mundo nuevo- a través de una técnica del despertar. El poder² del despertar de la utopía radica en su capacidad para combatir el sueño y las “ilusiones necesarias”³ de la noche que, para sostenerse, trabaja para producir un consentimiento ciego con respecto a los méritos de su existencia. El despertar se refiere a la transición de un estado de sueño a un estado de vigilia, del sueño a la realidad. Esta transición ocurre repentinamente, pero dura lo suficiente como para que, durante el intervalo entre el sueño y la vigilia, el sujeto pueda ejercitar simultáneamente su imaginación nocturna y la razón diurna. El espíritu de la utopía reside en esta construcción entre el poder creativo de la imaginación y el conocimiento analítico de la razón⁴.

El despertar, entendido como un paso del sueño a la vigilia, nos permite purificarnos. La preocupación por la realidad adecuada al estado de despertar templará los fervores de la imaginación nocturna para evitar que se cuele en el mito totalitario. Por otro lado, la creatividad onírica permite que el realismo evite las trampas del fatalismo y se abra a múltiples futuros. Por lo tanto, la utopía no es el sueño; de la misma manera que es obvio que no es lo real. Su poder de despertar tiene sus raíces en una articulación, una ponderación recíproca entre la noche y el día.

Desde esta forma de concebir la noción de despertar utópico, se puede enfrentar a la desobediencia civil. Abensour, por supuesto, no descarta la idea de que pueden existir otras formas de conversión de utopías. Pero una primera dificultad es que la desobediencia civil se refiere a una forma de acción colectiva de oposición frontal, mientras que *la era fenomenológica* y la imagen dialéctica son dos gestos especulativos que Abensour utiliza para construir filosóficamente la utopía. Al elegir estos dos conceptos, parece implícitamente sugerir que sólo la filosofía puede proporcionar una explicación satisfactoria de la conversión utópica. Pero, ¿podemos pensar en la desobediencia en su forma filosófica?

Para Manuel Cervera-Marzal (2012), es posible hacerlo como una inversión utópica. La idea de la servidumbre voluntaria es quizás la forma de demostrar que la desobediencia civil es una

2 Benjamin (2000) fue el primero en teorizar este poder.

3 Aquí utilizamos la expresión de Noam Chomsky en la cual se refiere a las estrategias de manipulación de masas de los medios por tal de producir el consentimiento.

4 El despertar utópico es, por tanto, parte de una temporalidad de la ruptura, el ‘en medio’ o lo que Martin Breugh (2007) llama una temporalidad de la “brecha”.

extensión práctica de la hipótesis filosófica de la misma. Además, los teóricos de la desobediencia civil toman la hipótesis filosófica de la servidumbre voluntaria y la extienden hacia sus consecuencias prácticas: dado que la obediencia ciega hace servil, la desobediencia ilustrada es emancipadora; ya que las personas se subyugan a sí mismas, los seres humanos deben emanciparse a través de su propio trabajo; ya que la opresión es sistémica, y daña a los opresores, así como a los oprimidos, se debe combatir contra el sistema y no contra otros seres humanos.

Los pensadores de la desobediencia civil, basándose en la hipótesis de la servidumbre voluntaria, establecerán en una consecuencia práctica la necesidad de desobedecer al tirano para precipitar su caída. Pero para La Boétie la libertad se funde con el deseo de libertad. El amo tiene su poder sólo del don que los esclavos le hacen de su libertad: ya que el amo está en su lugar sólo porque sus súbditos lo pusieron allí, es suficiente que quieran libertad para tener libertad. La libertad, por otra parte, es un atributo natural de los hombres, y ser libre y querer ser libre son uno y lo mismo. El deseo de libertad está, por lo tanto, también en la naturaleza del humano. Basta con que los súbditos dejen de apoyar a su amo, a su tirano o a su gobierno para que fracasen. Este hallazgo permite el desarrollo de un nuevo método de lucha contra la opresión del tirano: la lucha contra este mal debe comenzar con el rechazo de la obediencia incondicional a las leyes (La Boétie, 1978, p. 139).

El problema al que han llegado nuestros pensadores se puede formular de esta manera: ¿Cómo podemos aniquilar a un gobierno que nos oprime, ya que este gobierno solo existe porque queremos que exista, es decir, porque obedecemos sistemáticamente sus leyes? ¡La respuesta está en la pregunta! No hay necesidad de insurrección, armas, organizaciones secretas. No hay necesidad de luchar, simplemente ya no querer ser más esclavos. Estén decididos a no servir más y serán libres, resumiría la idea que La Boétie sortiene en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Basta con que los ciudadanos, para derrocar al gobierno, dejen de obedecer sus leyes incondicionalmente. “Esa es en realidad la definición una revolución pacífica”, dice Thoreau. Y continúa: “Cuando el ciudadano haya rechazado la obediencia y el funcionario haya renunciado a su cargo, la revolución estará consumada” (Thoreau, 1949, p. 32).

Así, el ‘poder intrínseco del acto’ de la desobediencia civil deriva de la hipótesis filosófica de la servidumbre voluntaria. Pero el legado de La Boétie a los pensadores de la desobediencia civil va más allá. Éstos lo deben a La Boétie el hecho de que éste habría instituido al pueblo

como actor político de su propia emancipación. La Boétie opera un cambio político fundamental: en el juego político, las personas ya no son el elemento pasivo, cuyo destino dependería únicamente de la voluntad de Dios y de las decisiones del rey. Ahora el conjunto de los ciudadanos deviene un actor político por derecho propio. Su liberación no será obra de agentes externos. La emancipación, para ser real, debe ser auto-emancipación.

Dado que el estatus de las personas depende únicamente de su elección ¿no sería el Discurso una llamada a la auto emancipación de las personas?, pregunta con razón Abensour.

El ‘Todos unos’ laboetiano es el camino de institución política de lo social de acuerdo con la naturaleza humana. Gira en torno a tres características: en primer lugar, el poder político es inmanente a la sociedad; en segundo lugar, se basa en el hecho irreductible de la pluralidad humana y, por último, apunta a la libertad de los humanos que, mediante la conversión utópica -purgada de la mitología-, expulsa la ‘topia’ (dominación) hacia la ‘utopía’ (emancipación).

La democracia es entonces este proceso utópico de lucha contra la dominación en el camino hacia la superación de la servidumbre voluntaria. Y donde encuentra en el elemento humano la fuente de su fuerza indomable. La democracia deviene entonces indomable, salvaje, cuando se transporta hacia el retorno recurrente a esta reserva de indeterminación, en oposición a la concepción de la servidumbre voluntaria; y no tanto en la intención de establecerse como un poder soberano, sino de acoger, sin ocultar, la experiencia de la institución contra este elemento humano, en sí mismo salvaje; y, probablemente, para generar nuevas formas de relaciones, para permitir el advenimiento de la heterogeneidad (Abensour, 1994/1995).

“La utopía de lo humano”, escribe Levinas (1961), para acostumbrar nuestros oídos a la palabra humana; no la determinación de la naturaleza humana, ni el destino humano, sino el destino humano; la imprevisibilidad y la indeterminación del humano. No el orden, ni el reino humano, sino la perturbación del orden. Como si el ser humano fuera el acontecimiento, el repentino despertar de una inteligibilidad anterior al conocimiento o la experiencia, la profundización impredecible que viene a través del tiempo histórico, desafiando todos los cálculos, la apariencia de eficiencia más efectiva que la de los realistas.

El ser humano demuestra pues una profunda complicidad con la utopía, distinta de la de una complejidad que no puede ser organizada ni controlada, que deriva de la indeterminación, y lo que Abensour pregunta con razón si no tiene nada que ver con la singularidad del ser. En el

movimiento de salida de ser característico de una filosofía de evasión que cuestiona la primacía de la ontología, la utopía y la democracia se convierten en dos fuerzas, dos impulsos inseparables, de los que se ha alimentado el movimiento emancipatorio moderno: alimentado por su encuentro, por la mezcla de su doble tradición. Como si una de las cuestiones esenciales de la modernidad, concebida bajo el signo de la libertad, no hubiera sido desarrollar, reprochar sin cesar este doble movimiento: democratizar la utopía y utopizar la democracia.

Para lograr la conjunción del impulso utópico y la acción política, la afinidad debe estar conformada por el principio político que surgió de la amistad, que es, entre las pasiones, una de las más sublimes; se convierte en un éxito en el momento de la prueba y al mismo tiempo evoca el egoísmo y la tentación de la comunidad fusionada. La amistad tiene la distinción de establecer un vínculo en la separación; es decir, un vínculo que se establece preservando una separación entre los miembros de la comunidad.

En la medida en que la política se entiende en relación con la división inicial de lo social, la democracia parece ser la hipótesis de esta división. No basta con reconocer la legitimidad del conflicto en su interior, hay que verlo en él como la fuente principal de un inagotable invento de la libertad. La democracia es 'salvaje', en el sentido que Claude Lefort le da, porque es esta forma de sociedad la que, a través de la recreación de la división, deja abierta la cuestión sobre la que se plantea constantemente lo social; una pregunta interminable, por tanto, dibujada por una pregunta sobre sí misma, en la que la acción política en cuestión no es la de un momento, sino la acción continua inscrita en el tiempo, siempre dispuesta a resurgir debido a los obstáculos encontrados. Es el nacimiento de un proceso complejo, una institución social no dominante que está constantemente diseñada para perseverar mejor en su ser y deshacer los movimientos de oposición que amenazan con aniquilarla y volver a un estado de dominación y servidumbre voluntaria.

Sólo el utopismo hace posible la utopianización de la democracia que, por su propia naturaleza, toma la forma de latencia, porque no sólo permite la consolidación de lo logrado, sino que también permite la innovación. La democracia está latente en la dirección de la utopía. Esta perspectiva nos permitirá repensar la idea de democracia y avanzar en la refundación democrática. Un proyecto que se justifica no sólo como un intento de entender este proceso desde un punto de vista genealógico e interdisciplinario, sino como una necesidad de la humanidad, de pensar en sí misma, de entender sus acciones y de darle sentido.

Esta posibilidad de una comunidad política estática, que Abensour cree que ha encontrado

en los escritos de Pierre Clastres, en sus estudios de las sociedades primitivas en América del Sur. ¿No es precisamente este cuerpo del pueblo -pregunta Abensour- lo que se manifiesta en su oposición al Estado, luchando por la recuperación de su acción política que se desarrolla en el cese entre dos formas estáticas? Según Abensour, esta forma de afirmación de lo político que forma parte de cualquier revolución moderna, deseosa de demostrar sobre el terreno la 'capacidad política' del pueblo, la capacidad política de los 'todos unos', es lo que está en juego en el antagonismo de las posiciones revolucionarias: uno, el jacobino recurriendo al Estado; mientras que el otro, un comunalista, aspira a una 'constitución comunal', tal como se hizo patente en la manera como se organizó políticamente la Comuna, tras un largo proceso de politización desde las revoluciones de 1830 y 1848, con una voluntad explícita de participar con su propia identidad emergente.

Será desde la perspectiva de Marx que estos procesos emergentes percibirán a la sociedad civil burguesa, no en su materialidad, ni en su factualidad, sino en su movimiento fuera de sí misma, en lo que Marx llama su 'éxtasis' (citado por Abensour, 1992). Como si de este movimiento emergiera, en forma de verdadera democracia, la comunidad política, que la sociedad civil conduce, a través del acto político, a salir de sí misma, a escapar; donde el cuerpo de la gente no es concebible como un cuerpo sustancial, que es auto-fundado, sino como un cuerpo dividido, roto, en la búsqueda interminable de una identidad problemática.

Esta cuestión es el foco de la apuesta de Abensour al anunciar la comunidad política constituida en virtud de la verificación de muchos conflictos con el objetivo de transmitir en todos los ámbitos, gracias a la reducción, universalidad democrática, una experiencia de libertad que se da como rechazo a la dominación. La democracia insurgente, señala Abensour, es la del desorden fraterno, que apunta al panfleto de 1795 *Insurrection du peuple* exigiendo pan y el derecho de insurrección reconocido por la constitución de 1793 y que la *Convención* había revocado. Aparición en la escena política de sus miembros para proclamar su vocación política, tanto contra el poder establecido como contra el poder en proceso de establecimiento, afirmando su afiliación a una forma de ser de la política opuesta a la dominación de los demás (Wahnich, 2008).

Para Abensour, el principio que da vida en estos acontecimientos a la insurrección, el vínculo político vivo, intenso, no jerárquico, dedicado a preservar el poder de acción de las personas y evitar que lo que establece el vínculo entre los ciudadanos degenera una vez más en el orden dominante, jerárquico y vertical, es un desordenamiento fraternal, entendido

como un vínculo contra el poder dominante de los grandes. Y si la singularidad de la democracia es respetar y no forzar ‘el elemento humano’, para profundizar en este elemento inmaterial, analizar su textura en toda su complejidad, los contornos de su diversidad y pluralidad, acompañando el movimiento en su imprevisibilidad, Abensour (2018) lo hace a través de la sociedad civil.

Su politización permitirá la realización de la idea abensouriana de la democracia insurgente. Abensour señala, en su prólogo a la edición italiana de *La democracia contra el Estado*, la doble peculiaridad de la democracia insurgente:

Si he preferido la democracia insurgente a la democracia insurreccional es porque, gracias a la forma verbal, puedo señalar dos características: en primer lugar, que la democracia no es un régimen político, sino que es una acción, una forma de acción política, que consiste específicamente en la aparición de manifestaciones, la gente en la escena política - a diferencia de aquellos a quienes Maquiavelo llama los ‘grandes’ - que luchan por el establecimiento de un estado de no dominación en la ciudad. (Abensour, 2018, p. 38)

Es la comunidad política constituida bajo la verificación de varios conflictos con el objetivo de transmitir en todos los ámbitos, a través de la reducción, la universalidad democrática, una experiencia de libertad que se da como un rechazo a la dominación. La acción política en cuestión no es la de un momento, sino la acción inscrita en el tiempo que siempre fue capaz de evitar los obstáculos encontrados. Es el nacimiento de un proceso complejo, una institución social no orientada a la dominación, que está constantemente diseñada para perseverar mejor en su ser y para deshacer los movimientos de oposición que amenazan con aniquilarla y volver a un estado de dominación.

4. Referencias

- Abensour, M. (1994/1995). ‘Démocratie sauvage’ et ‘principe d’anarchie’. *Les cahiers de Philosophie*, 18, 125-149.
- Abensour, M. (2002). Les leçons de la servitude et leur destin. En E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*. Payot.
- Abensour, M. (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Sens et Tonka.
- Abensour, M. (2007). Du bon usage de la servitude volontaire? *Réfractons*, 17.
- Abensour, M. (2009). *Pour une philosophie politique critique*. Sens et Tonka.

- Abensour, M. (2012). *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre méta-politique et politique*. Hermann.
- Abensour, M. (2013). *L'homme est un animal utopique: Utopiques II*. Sens & Tonka.
- Abensour, M. (2014). *La communauté politique des «tous uns»*. Les Belles Lettres.
- Abensour, M. (2018). *La Boétie prophète de la liberté*. Sens & Tonka.
- Abensour, M. (2018). *La démocratie contre l'État*. Du félin.
- Abensour, M. (1992/3). Marx: quelle critique de l'Utopie? *Lignes*, 17, 43-65.
- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'événement*. Seuil.
- Badiou, A. (1992). *Conditions*. Seuil.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des Mondes*. Seuil.
- Badiou, A. (2017). *Éloge de la politique*. Flammarion.
- Beck, U. (1998). *La Sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Benjamin, W. (2000). *Paris, capitale du XIX siècle*. Cerf.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Visor.
- Breaugh, M. (2003). Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour. *Politique et sociétés*, 22 (3).
- Breaugh, M. (2007). *The Plebeian Experience*. Payot.
- Cervera-Marzal, M. (2012). Entendre Abensour: la desobéissance civile com a modalité de l'utopia. *Variations*, 16.
- Cervera-Marzal, M. (2013). *Miguel Abensour, critique de la domination, pensé de l'émancipation*. Sens & Tonka.
- Creagh, R. (1983). *Laboratories de l'utopie*. Payot.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Minuit.
- Du Peyron, J.F. (2020). *À l'école de la Commune de Paris. L'histoire d'une autre école*. Éditions Raison et Passions.
- Duvignaud, J. (1986). *La solidarité*. Fayard.
- Fidler, G.C. (1994). On Jean-Marie Guyau, Immoraliste. *Journal of the History of Ideas*, 55 (1), 75-97.
- Fouillée, A. (2012). *Histoire de la philosophie*. Ulan Press.
- Fouillée, A. (1889). *La Morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*. Alcan.
- Guyau, J.-M. (1904). *L'Irréligion de l'avenir*. Alcan.
- Guyau, J.-M. (2012). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Payot.
- Guyau, J.-M. (2015). *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*. Deskontrol.
- Kupiec, A. & Tassin, E. (eds.). (2007). *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*. Sens & Tonka.
- La Boétie, E. (1978). *Le discours de la servitude volontaire*. Payot.
- Lefort, C. (1981). *L'invention démocratique*. Fayard.
- Lefort, C. (1986). La question de la démocratie. En *Essais sur le politique*. Esprit/Seuil.

- Levinas, E (1961) *Totalité et infini*. Nijhoff
- Mugnier-Pollet, L. (1966). Pour une éthique probabilitaire d'après J. M. Guyau. *Revue universitaire de science morale*.
- Orrù, M. (1998). *L'anomie*. L'Harmattan.
- Pascal, B (2018). *Pensamientos*. Tecnos.
- Pedretti, M. (2001). *La figure du désobéissant en politique*. L'Harmattan.
- Pelletier, L. (2007). Situation de Miguel Abensour. *Monde Commun*, 1 (1).
- Pinilla Cañadas, Sch. & Riba, J. (2007). La irrupción de lo político. En M. Abensour, *Para una filosofía política crítica*. Anthropos.
- Riba, J. (1999). L'éducation incessante. Philosophie et pédagogie chez Jean-Marie Guyau. *Le Télémaque*, 19.
- Riba, J. (1999). *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*. L'Harmattan.
- Riba, J. (2012). Anomie et solidarité: les mots du politique chez J. M. Guyau. En J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Payot.
- Ricœur, R. (1975). *La Métaphore vivante*. Seuil.
- Simmel, G (1990). *Philosophie de la Modernité*. Payot.
- Spitz, J.-F. (2005). *Le moment républicain français*. Gallimard.
- Thoreau, H. D (1949). *Desobediencia civil*. Editorial Universitaria.
- Vermeren, P. (2019). *Penser contre. Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*. Sens & Tonka.
- Wahnich, S. (2008). *La longue patientie du peuple*. Payot.