

Ampliación del campo de lo posible. Sartre, Badiou y la acción política desde Mayo de 1968

*The expansion of the field of possibility.
Sartre, Badiou and the political action from May 1968*

Alberto Villalobos-Manjarrez*

Resumen: Este texto en torno al año 1968 consta de tres puntos: primero, se describe el contexto en el que Jean-Paul Sartre, en medio del movimiento estudiantil, plantea el problema de lo posible en relación a la acción política; segundo, se desarrolla una breve revisión sobre la estructura de lo posible según lo dicho por este filósofo en *El ser y la nada*; tercero, se menciona lo que podrían ser algunas propuestas contemporáneas sobre un tipo de sociedad distinta a la existente a través de la filosofía de Alain Badiou, como parte de lo que con Sartre puede llamarse la *expansión del campo de lo posible*.

Palabras clave: Futuro, Libertad, Sujeto, Acontecimiento, Comunismo

Abstract: This brief text around the year 1968 consists of three points: first, it describes the context in which Jean Paul Sartre, amidst the student movement, states the issue of the possible related to the political action; secondly, the exposition of this problem from the Sartre's book *Being and nothingness*, and, finally, some of what could be contemporaneous proposals about a type of society completely different from the one that already is through the philosophy of Alain Badiou as a part of what Sartre called the expansion of the field of the possible.

Key words: Future, Freedom, Subject, Event, Communism.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México, beto1035@hotmail.com

Él es la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia entre existencia «de hecho» y esencia «potencial», entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Él es la solución del enigma de la historia y lo sabe.

KARL MARX

Sartre, Cohn-Bendit, Revueltas y el contexto de 1968

Durante 1968, en medio de la tensión entre los estudiantes, los obreros, la policía y el gobierno de Charles de Gaulle, el filósofo Jean-Paul Sartre se entrevistaba con el líder del movimiento estudiantil francés, Daniel Cohn-Bendit. Después de discutir sobre el objetivo del movimiento, que para Cohn-Bendit consistía en derribar el régimen, al menos en un principio, Sartre comentó que cuando la situación es revolucionaria hay que ir lo más lejos posible antes de que el impulso desaparezca. Algo que afectaba este impulso eran los constantes desacuerdos, desproporciones y desniveles entre las acciones de los estudiantes y la clase obrera. Esto definiría, en gran medida, los resultados del movimiento. Tal desconfianza entre el proletariado y los jóvenes era, según Sartre, adquirida, es decir, un efecto de las masacres ocurridas durante junio de 1848.

Dentro de este contexto, el problema seguía siendo crear mejoras o hacer la revolución. Por una parte, las mejoras ocurrirían gracias a determinadas reformas en el contexto de la sociedad burguesa; sin embargo, esto no modificaría radicalmente el régimen. Para que ocurriese una verdadera transformación de las estructuras de la sociedad, Cohn-Bendit señala que serían necesarias algunas condiciones: la coincidencia de una crisis económica grave con las acciones de un poderoso movimiento obrero y, del mismo modo, con las de un gran movimiento estudiantil. Al no presentarse estas condiciones en el Mayo del 68, el líder estudiantil reconoció la necesidad de ir paso a paso en la búsqueda de un cuestionamiento global de las estructuras y el funcionamiento de las sociedades.

Para Cohn-Bendit, la importancia del movimiento de 1968 residía no en elaborar una reforma a la sociedad capitalista, sino en constituir “una experiencia de ruptura completa con esta sociedad; una experiencia que no dure pero que deje entrever una posibilidad: se percibe algo, fugitivamente, que luego se extingue. Pero basta para probar que ese algo puede existir” (Cohn-Bendit, Sartre y Marcuse, 1982: 48).

Cohn-Bendit (1982) explica que una posible modificación del orden social existente corresponde a terminar con la diferencia entre trabajadores y estudiantes a través de un sistema donde la sociedad entera forme parte de las tareas de producción, al mismo tiempo que le sea posible realizar estudios continuos. Este proyecto tendría lugar gracias a la reducción del trabajo al mínimo mediante la técnica. Sartre destaca el valor de este tipo de propuestas, invenciones y proyectos que conducen a la imaginación al poder. Por eso el filósofo elogia el desplazamiento de lo posible por parte de los estudiantes:

Ustedes poseen una imaginación limitada como todo el mundo, pero tienen muchas más ideas que sus mayores. Nosotros estamos formados de un modo tal que tenemos ideas precisas sobre lo que es posible y lo que no lo es [...]

La clase obrera ha imaginado a menudo nuevos métodos de lucha, pero siempre en función de la situación precisa en la que se encontraba. En 1936 inventó la ocupación de las fábricas, porque era la única arma que tenía para consolidar y sacar provecho de una victoria electoral [...] Hay algo que ha surgido de ustedes que asombra, que trastorna, que reniega de todo lo que ha hecho de nuestra sociedad lo que ella es. Se trata de lo que yo llamaría la expansión del campo de lo posible. No renuncien a eso (Cohn-Bendit, Sartre y Marcuse, 1982: 49-50).

La expansión del campo de posible se constituye entonces como una crítica que, según Sartre, reniega de una sociedad que ha determinado lo que es posible y lo que no lo es. Esta crítica implicó un conjunto de discursos capaces de proponer la disolución de funciones sociales concebidas como parte de la naturaleza de la sociedad moderna: el estudiante y el trabajador. Además las propuestas anteriores, esta crítica poseyó un elemento práctico que consistió en realizar las estrategias propias del movimiento obrero, es decir, la huelga y la ocupación de las calles, con dos posibles finalidades: paralizar el régimen en vistas de su abolición o instaurar una serie de reformas radicales.

Desde México, fue el escritor José Revueltas (1984) quién celebró, con un gran y ardiente interés en una carta abierta a los participantes del Mayo francés (revolucionarios, marxistas independientes, obreros, estudiantes e intelectuales), lo que él mismo llamó las jornadas revolucionarias. Haciendo suyo el pensamiento de Sartre, el escritor Revueltas recuerda cómo este filósofo mantuvo una relación con la verdad de un modo escandaloso y tajante, debido a que hirió una serie de valores consagrados por la sociedad burguesa. En consecuencia, para explicar el objetivo de lo que debía ser el movimiento, Revueltas se apropia del concepto sartreano de *guerra total*, y escribe:

Vosotros habéis inscrito en vuestra propaganda que “se prohíbe prohibir”. Digamos: “Se prohíbe prohibir la Revolución” [...] La Revolución puede ser retrasada, puede sufrir derrotas y puede registrar todo tipo de oscilaciones. Pero jamás dejará de triunfar si los revolucionarios, seguidos por los pueblos, actúan a tiempo antes del desastre inimaginable de una guerra nuclear (1984: 37).

Este era, según Revueltas, el objetivo de la *revolución*: buscar la emancipación de los pueblos, como un movimiento internacional, para impedir la devastación universal, inclusive la extinción, producto de una guerra nuclear. La totalidad de esta guerra, explica Sartre, no solo consistiría en un conflicto de un número indefinido de naciones entre sí, sino que también involucraría la terrible posibilidad de la destrucción del mundo.

El concepto de lo posible en la filosofía de Sartre

Ahora bien, a partir de este problema que ha sido planteado por la práctica del movimiento, es decir, por la ocupación y la paralización del régimen francés del 68, efecto de las insurrecciones obreras y estudiantiles, cabe preguntar por el concepto de lo *posible mismo* en los ámbitos ético y político con el objetivo de interrogar nuestro presente. El análisis de esta categoría se realiza, en principio, a través de la filosofía de Sartre, interlocutor ineludible de este movimiento, quien demanda no abandonar aquellas prácticas que impliquen la ampliación del campo de lo posible. La revisión de esta categoría corresponde principalmente a *El ser y la nada* (*L'être et le néant*) (1944), obra donde el filósofo muestra cómo es que la conciencia —el sujeto o el *sí mismo* en el pensamiento de Sartre— rompe con cualquier determinación que se le atribuya. De modo que una condición invariable de la acción, ya sea política, ética o de cualquier tipo, está dada por una libertad que puede pensarse como absoluta.

Para Sartre, el campo de lo posible se constituye a través de la relación que la indeterminación del futuro mantiene con la conciencia. Antes había una oposición a considerar el porvenir como una representación cuyo sentido proviene de acciones pasadas y presentes que se perfilan hacia un objetivo. No obstante, Sartre declara que es solo mediante el futuro como posibilidad que nuestras acciones obtienen un sentido:

No hay momento de mi conciencia que no esté análogamente definido por una relación interna con un futuro; ora escriba, ora fume, ora beba o repose, el sentido de mis conciencias siempre está allá a distancia, allá, fuera.

[...] No ha de entenderse por futuro un “ahora” que aún no es: recaeríamos en el en-sí y, sobre todo, deberíamos considerar el tiempo como un continente dado y estático. El futuro es *lo que tengo que ser* en tanto que puedo no serlo [...] El Futuro es la carencia de la Presencia que la arranca, en tanto que carencia, del en-sí. Si ella no estuviera falta de nada, recaería en el ser y perdería hasta la *presencia al ser* para adquirir, en cambio, el aislamiento de la completa identidad. Lo que le permite ser presencia es la carencia en tanto que tal; porque está fuera de sí misma, hacia un faltante que está más allá del mundo, la Presencia puede ser fuera de sí misma como presencia a un en-sí que ella no es (Sartre, 1993: 160).

De este modo, la posibilidad definida como la relación que el futuro mantiene con la conciencia, irrumpiendo el presente y el pasado, es el horizonte que constituye el sentido de toda acción. La temporalidad de la conciencia se desarrolla gracias a la relación intrínseca que tiene con el futuro. La posibilidad se vuelve entonces aquello que puedo o debo ser, pero que bien podría no serlo; esta contingencia de la conciencia es la libertad, como su temporalidad. Es gracias a esta contingencia definida por lo futuro, lo posible, que la presencia rompe con su identidad, pero, al mismo tiempo, esta ruptura, esta ida más allá de sí misma, es lo que le permite constituirse como tal, es decir, como presencia. Para Sartre, el futuro se define como la posibilidad misma de la presencia:

En este sentido, el Futuro se opone rigurosamente al pasado. El Pasado es, en efecto, el ser que soy fuera de mí, pero es el ser que soy sin posibilidad de no serlo [...] El Futuro que tengo que ser, al contrario, es tal en su ser que solamente *puedo* serlo: pues mi libertad lo roe por debajo en su ser. Esto significa que el Futuro constituye el sentido de mi Para-sí presente, como el proyecto de su posibilidad, pero que no predetermina en modo alguno mi Para-sí por venir [...] El futuro [...] aparece en el horizonte para anunciarme lo que soy a partir de lo que seré [...] En una palabra, soy mi Futuro en la perspectiva constante de la posibilidad de no serlo” (Sartre, 1993: 160).

Es así como la conciencia es su propio futuro, y como este futuro no tiene ser, es decir, no se puede tematizar, el sujeto deviene su propia nada. Esto significa que el futuro, al

no tener presencia, es un puro posible. El futuro es una producción continua de posibles que son lo que precisamente da sentido al presente de la conciencia. Sin embargo, este sentido escapa al propio presente de la conciencia, puesto que se encuentra más allá de sí misma: “Soy una infinidad de posibilidades, pues el sentido del Para-sí es complejo y no puede contenerse en una fórmula” (Sartre, 1993: 160). De este modo es como puede cobrar sentido la demanda de Sartre a propósito de la ampliación del campo de lo posible, en términos de una acción política.

Solo a través del futuro, de su indeterminación, se puede romper con aquello que el presente y el pasado dictan como necesario. Es la propia nada de la conciencia, es decir, su puro posible, lo que vuelve completamente real la posibilidad de interrumpir, siguiendo a Sartre, un orden de dominación determinado. No obstante, la libertad que hace posible esta interrupción solo es tal porque se encuentra ante la constante posibilidad de no realizarse. Un movimiento puede ser amenazado por la pérdida de su impulso, por la destrucción por parte de sus enemigos, por el apaciguamiento ocurrido por negociaciones que solo sirven como paliativos; sin embargo, lo posible, el futuro, que somos necesariamente, y que puede expresarse como la posibilidad de la realización efectiva de la emancipación, es algo que simplemente no puede ser cancelado.

La libertad, a decir de Sartre (1993), es la condición misma del futuro. Esto significa que la condición de toda acción es la libertad que modifica la forma del mundo. La estructura de lo posible establecida por el futuro permite a la conciencia realizar una ruptura, inclusive radical, con un pasado a partir de lo que todavía no acontece. El sentido de esa ruptura solo podrá ser dado por un proyecto que se constituye en función de lo que no-es, de lo que todavía no existe. Para Sartre (1993), la libertad no tiene esencia, tampoco está sometida a ninguna necesidad lógica. Por eso es que toda ruptura con determinado orden social, más allá de toda normalización o naturalización del mismo, se vuelve una posibilidad enteramente real. La libertad es la potencia constitutiva de toda acción. Únicamente a la acción se le puede designar una esencia a través de los móviles, motivos y fines que implica; no así a la libertad, como la condición de las acciones. Ella es su fundamento:

La realidad-humana es libre porque *no es suficientemente*; porque está perpetuamente arrancada de sí misma, y lo que ella ha sido está separado por una nada de lo que es y lo que será [...] El hombre es libre porque no es sí-mismo, sino presencia ante sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que *es sida* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a *hacerse* en vez de *ser*. Como hemos visto,

para la realidad humana ser es *elegirse*; nada le viene de afuera, ni tampoco de adentro, que ella pudiera *recibir* o *aceptar*. Está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es *un ser*: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser (1993: 467).

Este es el planteamiento de la libertad ontológica que anima a Sartre a comentar que la tarea política de su presente es la expansión del campo de lo posible. Es el hecho de que la realidad social y política es hasta tal punto algo que no cesa de hacerse, lo que conduce a aseverar que una ruptura radical con el pasado es perfectamente elegible. El sujeto y la colectividad no son entidades acabadas sino que están formándose constantemente frente al no-ser del futuro. La radicalidad de la tesis de Sartre se encuentra en que la libertad no es algo que haya que alcanzarse en algún momento, por ejemplo, en la filosofía de Spinoza (2011), donde la libertad es algo que se consigue mediante la potencia del entendimiento para acabar con la tristeza y el miedo a la muerte, sino que es una condición insuperable e ineludible para la conciencia: “El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es” (Sartre, 1993: 467). La alternativa del filósofo francés es que esta libertad es absoluta en el sentido de que no puede dejar de existir mientras haya una conciencia inacabada por un futuro que la abre a su propia indeterminación.

La conciencia debe inventar su propio porvenir; esto no es algo dado. La incapacidad para escapar a la libertad es algo que puede causar terror, puesto que ya no sería factible responsabilizar a las circunstancias adversas o a la supuesta necesidad de un orden social, económico y político por cierto estado actual de cosas, sino que, en esta filosofía, las acciones, que no se restringen a ninguna determinación, son lo que verdaderamente produce tales circunstancias. Se trata del campo de la subjetividad (Sartre, 2004). El sujeto de esta libertad está constituido solo por sus acciones, sus prácticas, sus empresas. Él es la suma de las relaciones entre estas empresas. Sartre presenta este problema a través de su literatura:

Si la gente nos reprocha las novelas en que describimos seres sin coraje, débiles, cobardes y algunas veces francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque si, como Zola, declaráramos que son así por herencia, por la acción del medio o de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada, pero el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía [...] lo es porque se ha constituido como hombre cobarde por sus actos [...]

un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza (2004: 59-60).

Si se traslada este problema al ámbito de lo político, más que culpabilizar a los sujetos por su propia servidumbre y sus padecimientos, se trata de insistir en que son sus acciones las que consolidan estos estados, acciones que siempre podrán modificarse: “Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; para el cobarde hay siempre una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe la de dejar de ser el héroe” (Sartre, 2004: 61) Tratándose de un proyecto orientado hacia la emancipación de los estudiantes, los obreros y otras fuerzas productivas de una sociedad, como lo fue el Mayo del 68, son solo las acciones, que de antemano están indeterminadas por el futuro, por la libertad misma, las que podrían mostrar los alcances de la expansión del campo de lo posible a través de la ruptura con un pasado donde la dominación se ha naturalizado.

La actualidad de lo posible. Badiou y la Idea del comunismo

Entre los proyectos actuales orientados hacia una emancipación universal, de algún modo, de los que podría decirse que continúan con esta expansión del campo de lo posible propuesta por Sartre pero en el mundo contemporáneo y a través de otro aparato conceptual, se encuentra, quizá, la reivindicación de la idea del comunismo por parte de Alain Badiou (2010). Este filósofo, heredero directo de los acontecimientos del 68, busca actualmente desvincular, disociar, la relación falsamente necesaria entre esta forma política y el terror del totalitarismo. Para la renovación de esta política, Badiou advierte que es necesario definir la idea del comunismo a través de tres componentes: uno político, uno histórico y otro subjetivo. Al primer componente le corresponde lo que se denomina como una verdad política:

secuencia concreta y fechada en la cual surgen, existen y desaparecen una práctica y un pensamiento nuevos de la emancipación colectiva. Hasta podemos dar algunos ejemplos: la Revolución francesa entre 1792 y 1794; la guerra popular china entre 1927 y 1949; el bolcheviquismo ruso entre 1902 y 1917 (2010: 18).

Entonces, una verdad política consiste en la situación precisa de procesos materiales e históricos donde se desarrolla un proyecto de emancipación social.

En cuanto al componente histórico de la idea del comunismo, este se refiere a la localización espacial y temporal, como lo son las fechas y la nación o región donde se gesta un acontecimiento emancipador. Se trata de los índices empíricos de localización. El componente restante, el subjetivo, designa el modo como un individuo decide o *elige* formar parte de un proceso de verdad política. Badiou (2010) define el componente subjetivo mediante lo que llama un proceso de incorporación.

La incorporación es un procedimiento donde un cuerpo compuesto de afectos, pensamientos y posibilidades de acción rompe con los límites de su finitud y se inscribe en una operación de verdad política. La elección de realizar esta incorporación es un proceso de subjetivación: “De manera más general, una subjetivación es siempre el movimiento mediante el cual un individuo fija el lugar que ocupa una verdad en relación con su propia existencia vital y con el mundo en el cual se desarrolla esa existencia” (Badiou, 2010: 19).

En la teoría materialista de la *idea* de Badiou se pretenden agrupar, bajo una totalidad, los componentes de esta verdad política. Esta *idea* es un proceso de subjetivación que consiste en el vínculo entre la singularidad de una operación de verdad y su concepto en la historia. El comunismo es un proceso de verdad, tanto histórico como representacional, capaz de universalizarse, puesto que se trata del proyecto emancipador de la humanidad entera. El capitalismo, según el filósofo, no puede preciarse de esto. El comunismo es aquí entendido en un sentido amplio, ya que también se refiere a cualquier búsqueda universal de emancipación:

La palabra “comunismo” tiene el rango de una Idea, lo cual quiere decir que, partiendo de una incorporación y, por lo tanto, del interior de una subjetivación política, esta palabra denota una síntesis de la política, de la Historia y de la ideología [...] La idea comunista no existe sino en el límite del individuo y del procedimiento político, como ese componente de la subjetivación que se sostiene en virtud de una proyección histórica de la política. La Idea comunista es lo que constituye el devenir-Sujeto-político del individuo como algo que también y al mismo tiempo es su proyección en la Historia (Badiou, 2010: 20-21).

De los cuatro tipos de sujetos que Badiou describe, y que corresponden a los cuatro tipos de verdades de su filosofía: política, arte, ciencia y amor, es el sujeto de la política el que llega a constituirse como tal por medio de la *idea* que engloba un proyecto de emancipación: “El formalismo subjetivo está siempre implicado en un mundo, en el sentido en que, portado por un cuerpo real, procede según las determinaciones inaugurales de una

verdad” (2008: 88). Lo que significa que la formación de este sujeto involucra un proceso de incorporación del proceso de verdad como representación.

Ahora, ¿dónde figura el problema de lo posible en esta formulación de la *idea* del comunismo en la que están involucrados componentes políticos, históricos e ideológicos? Pues bien, es el concepto de acontecimiento, en la filosofía de Badiou, el elemento que permite pensar qué es lo que sucede con esta expansión del campo de lo posible. Este concepto de acontecimiento es, a decir de su autor, la inversión de aquel otro, con el mismo nombre que corresponde a la filosofía de Gilles Deleuze (2011). Así, el acontecimiento ya no es más el efecto incorporal producido por las acciones y pasiones de los cuerpos, ni tampoco es la articulación diferencial entre el lenguaje y los estados de cosas, donde lo que hay es una síntesis entre el pasado y el futuro que afirma una sola continuidad del tiempo. Al contrario, en la filosofía de Badiou (2008), el acontecimiento es una ruptura en el devenir del mundo a través de la emergencia o la aparición de un objeto.

Se trata de una auto-aparición donde lo inexistente deviene en una existencia intensa a partir de la imposibilidad de su surgimiento. Hay aquí una falta y un exceso. Falta porque la aparición del acontecimiento implica la interrupción de la continuidad y de la ley, exceso porque su existencia da lugar a lo presente. El acontecimiento es el principio de una alteración en el devenir; su surgimiento da lugar a alguna de las cuatro verdades que el filósofo describe. El acontecimiento de un levantamiento, de una revuelta, de una revolución es, en este sentido, un momento que se encontraría tanto dentro como fuera de la historia; una excepción que, frente a todo pronóstico o falsa *necesidad*, abre la posibilidad de un nuevo presente:

El acontecimiento no podría ser el desbordamiento inseparable del pasado sobre el futuro, o el ser eternamente pasado del futuro. Es, por el contrario, un evanescente separador, un instante intemporal que disjunta el estado anterior de un objeto (el sitio) de su estado consecutivo. Se puede decir, igualmente, que el acontecimiento extrae de un tiempo la posibilidad de otro tiempo. Ese otro tiempo, cuya materialidad envuelve las consecuencias del acontecimiento, merece el nombre de nuevo presente. El acontecimiento no es pasado ni futuro. Nos hace presente del presente [...] Para mí, el acontecimiento es principio inmanente de las excepciones al devenir o a de las Verdades (Badiou, 2008: 427).

El acontecimiento es un punto real que horada el lenguaje; es un hiato que rompe con el sentido; lo que esta excepción perfora no puede ser simplemente resarcido. A este respecto,

en cuanto al problema de la política, el acontecimiento no responde a la realización de una posibilidad que cabría esperar. Él es más bien la insistencia de lo imposible frente a un mundo de posibles:

Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades. Se sitúa no simplemente en el nivel de lo posible objetivo, sino en el de la posibilidad de todo lo posible. También podemos decirlo así: con respecto a la situación o al mundo, un acontecimiento abre la posibilidad de lo que, desde el estricto punto de vista de la composición de esa situación o de la legalidad de ese mundo, es propiamente imposible (Badiou, 2010: 23).

El acontecimiento es el rompimiento de lo que Badiou (2010) llama *estado* o *estado de la situación*. Esta condición se refiere al sistema de prescripciones que limitan los posibles de un estado de cosas dado. Esta limitación de los posibles puede ser un efecto de la naturalización de un tipo de sociedad mediante una serie de prácticas y discursos: la economía capitalista, la propiedad privada, la desigualdad, la policía, etcétera: “El Estado es siempre la finitud de la posibilidad y el acontecimiento es su infinitización” (2010: 23).

En este sentido, como se desarrolló anteriormente, cuando Sartre, desde su perspectiva filosófica, convoca a expandir el campo de lo posible, lo que está en juego es el problema de lo político si se le concibe como la delimitación de las posibilidades de lo que le es dado esperar a una colectividad. Por eso, mediante la teoría del acontecimiento y la formulación de la *idea* del comunismo, Badiou (2016) propone, a modo de indicaciones frente al triunfo electoral de Donald Trump, cuatro principios generales de lo que puede ser otro tipo sociedad. La cual parece simplemente impensable dentro del triunfo ideológico del capitalismo, estado de la situación que determina las posibilidades de lo real desde sí y para sí mismo.

Este otro tipo de sociedad es la tentativa de organizar, mediante un proceso de verdad, las consecuencias de un acontecimiento que en este caso serían las localizaciones históricas del comunismo tanto en lo discursivo como en lo práctico. En una producción teórica se encontrarían, por ejemplo, los trabajos de Hegel y de Marx; mientras que en lo práctico se ubicarían las experiencias revolucionarias del comunismo. Es en relación a las consecuencias de estas últimas experiencias, cuyas formas fueron las de un control total y violento por parte de los llamados Estados socialistas, que Badiou pretende renovar su *idea* del comunismo. La disociación entre el comunismo y el terror se basa en el desarrollo de la afirmación de que no hay una conexión necesaria entre ambos. Como solución a lo anterior, el filósofo propone trabajar sobre cuatro problemas frente a la propaganda

anticomunista de los Estados liberales y la negación de la violencia por parte del bando comunista. Los puntos a desarrollar son los siguientes:

- a) la necesidad absoluta de la idea comunista en oposición a la barbarie ilimitada del capitalismo; b) la naturaleza innegablemente terrorista del primer esfuerzo para encarar esta idea en un Estado; c) los orígenes circunstanciales de este Terror; y d) la posibilidad de un despliegue político de la idea comunista orientado precisamente hacia una limitación radical del antagonismo terrorista (Žižek, 2014: 13).

Así, el terror, como la violencia del estado totalitario que se autodenomina comunista o socialista, no mantiene una relación orgánica con el proyecto emancipador del comunismo. El filósofo concluye que el terror es “la continuación de la insurrección o de la guerra mediante los instrumentos del Estado” (Žižek, 2014: 13). La *idea* del comunismo es irreductible al terror en la medida en que si puede pasar por momentos violentos, su verdad se refiere más bien a la construcción de un nuevo presente político que rompe con la delimitación de los posibles de un estado de situación. Este proyecto no se detiene en la destrucción del enemigo, sino que en él se busca una solución a las contradicciones de un pueblo mediante una nueva formación colectiva. Entonces, de acuerdo con este nuevo presente de lo político, Badiou (2016) expone cuatro principios para la formación de una sociedad que responde al proyecto de la emancipación universal.

En principio, se trataría de una sociedad no organizada en función de la propiedad privada y sus desigualdades. Esto no es un principio necesario; no es una ley que ha regido a la humanidad desde siempre. Por otra parte, en este nuevo tipo de sociedad no existiría la división entre un tipo de trabajo más bien intelectual, como ocupar una dirección o gobernar, y un tipo de trabajo manual. Badiou (2016) propone que la distinción rigurosa, tajante, entre trabajo manual e intelectual debe ser suprimida a largo plazo. Este segundo principio resuena, por cierto, en el marco del movimiento del 68, con Cohn-Bendit y su tentativa de terminar con la separación entre el estudiante y el trabajador.

Como tercer principio, el filósofo francés (2016) destaca que no hay necesidad alguna que sustente la separación social mediante fronteras nacionales, religiosas, raciales o de otro tipo. Por consiguiente, la igualdad debe ser planteada como la dialéctica de la diferencia en sí misma. No hay ley natural que prescriba que tales separaciones son necesarias. Por último, Badiou insiste en que no es una necesidad que exista un Estado en la forma de un poder separado del pueblo y protegido contra el mismo: “Estos cuatro principios pueden ser resumidos: colectivismo en oposición a la propiedad privada, tra-

bajador polimorfo en oposición a la especialización, universalismo concreto en oposición a las identidades cerradas, y libre asociación en oposición al Estado” (2016).

Con esto no se sugiere que haya que seguir estos principios al pie de la letra, sino que son tan solo una muestra del esfuerzo que realiza el pensamiento desde lo que aquí se ha propuesto llamar con Sartre la *expansión del campo de lo posible*. Los principios poseen un fondo crítico en el que se pone radicalmente en cuestión la idea de *necesidad* en la política.

Así, podría plantearse que un proyecto de este tipo, donde lo posible no se circunscribe a un estado de situación basado en la generación de carencia en grandes territorios, en el que 264 personas son propietarias del equivalente a 3 billones de personas (Badiou, 2016), pretende evitar tanto la barbarie ilimitada como el terror. Si, como señala Badiou (2014), la tarea política de este siglo es la renovación de la *idea* del comunismo como una opción faltante en el panorama de las democracias liberales del capitalismo globalizado, puesto que ningún estado de situación puede impedir, necesariamente, la irrupción de nuevos acontecimientos que marquen aquella evanescente separación, aquel instante intemporal, de expansiones hacia nuevos presentes, la ruptura con la continuidad del mundo mediante acciones concretas obtendrá también su sentido desde el futuro que todavía no existe, y donde habita lo posible.

Bibliografía

01. Badiou, Alain (2008), *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires, Manantial, pp. 665
02. Badiou, Alain (2010), “La idea del comunismo” en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 249 pp
03. Badiou, Alain (2014), “La idea comunista y la cuestión del terror”, en Slavoj Žižek (ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, Madrid, Akal, 268 pp.
04. Badiou, Alain (2016), *Durante el horror de una profunda noche. Reflexiones sobre las recientes elecciones en EEUU* [En línea] Conferencia pronunciada el 9 de noviembre de 2016 [en inglés] en la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA), disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.mx/2016/11/durante-el-horror-de-una-profunda-noche.html>, consultado el 11 de marzo de 2018.
05. Cohn-Bendit, Daniel, Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse (1982), *La imaginación al poder*, Barcelona, Argonauta, pp. 83
06. Deleuze, Gilles (2011), *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós, pp. 382
07. Marx, Karl (2012), *Textos selectos y Manuscritos de París. Manifiesto del partido comunista [con Frederick Engels] Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Gredos, pp. 681
08. Revueltas, José (1984), *México 68: juventud y revolución. Obras completas 15*. México, Era, pp. 347
09. Sartre, Jean-Paul (1973), *Alrededor del 68, Situations, VIII*, Buenos Aires, Losada, pp. 358
10. Sartre, Jean-Paul (1993), *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona, Losada, pp. 648
11. Sartre, Jean-Paul (2004), *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, pp. 124
12. Spinoza, Baruch (2011), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, pp. 463

ALBERTO VILLALOBOS-MANJARREZ. Licenciado en Psicología por Centro Eleia. Actividades psicológicas. Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó una estancia de investigación en el departamento de Filosofía de la Universidad Paris-I Panthéon-Sorbonne. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la UNAM. Ha realizado trabajos sobre filósofos tales como Gilles Deleuze, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, William James y Quentin Meillassoux. Líneas de investigación: Ontología, Filosofía de la Cultura y Filosofía contemporánea.