

La conflictiva relación entre filosofía y política

JORDI RIBA*

Resumen

La filosofía es para la polis o no es. La defensa de esta idea de filosofía no sólo cambia la manera de pensar lo político, cambia la manera de pensar sin más. La filosofía sin adjetivos responde a una necesidad real, tal como afirmaba Feuerbach. Para ello se muestra como necesario establecer relaciones crítico-inventivas con la tradición, crear nuevos nexos que posibiliten nuestra propia reflexión. Proclamarse hijos de una tradición que no existe no sólo implica pensar con determinados autores, sino pensar con ellos el presente. Defender una concepción de la filosofía que comporte un regreso a la política misma. Sostener que no existen dos momentos, uno filosófico y otro político. Por ello, hay que borrar las distinciones entre filosofía primera y filosofía práctica y afirmar el binomio filosofía-política como filosofía primera.

Palabras clave: conflicto; política; democracia.

Abstract

Philosophy is for the «polis» or not. The justification of this idea of philosophy not only changes the political mindset, change the way we think like that. The philosophy of adjectives meets a real need, as claimed by Feuerbach. This is shown as necessary to establish relationships with critical and inventive tradition, create new links that enable our own reflection. Sons proclaim that there is a tradition not only involves thinking with certain authors, but they think this. Defend a conception of philosophy that involves a return to the policy itself. To argue that is no two moments, one philosophical and other political. Therefore, we must blur the distinctions between first philosophy and practical philosophy and state the binomial political-philosophy as first philosophy.

Key words: conflict; politics; democracy.

Hay en este escrito el deseo de desmarcarse del sentido negativo que habitualmente acompaña al concepto de conflicto. Como mucho, existe la voluntad de presentar el sentido paradójico que el correlato conflicto y diálogo poseen; pero en ningún caso existe el propósito de superación del concepto por medio de solucio-

nes que se aparten de la idea que el conflicto no sólo es propio de la vida humana. La posibilidad del conflicto —y de la tragedia— no puede ser eliminada completamente de la vida humana, tanto en lo personal como en lo social, sino que también, y de manera esencial, el conflicto nos da vida. De ahí su pertinaz permanencia.

El conflicto es la contraposición de dos alternativas provocando una oposición de elementos, o de sentimientos contrarios. Antagonismo, conflagración, desacuerdo, discordia, lucha, son algunas de las formas sinónimas que posee. También hablamos de conflictos de intereses, de conflictos pasionales, de conflictos de deberes, o de conflictos de ideas. Los conflictos generacionales están siempre a la orden del día y las luchas de clases no hace mucho que han desaparecido del lenguaje político.

El conflicto como su contrario el acuerdo, la concordia, la entente son una muestra más del dualismo en el que los humanos nos movemos. Intérpretes y actores, a veces los dos a la vez, constituyen la esencial conjunción en la que aparece y desaparece el conflicto entre los humanos.

Conflicto y diálogo son dos formas análogas de mostrar la confrontación dentro de la cual, los humanos vemos transcurrir el devenir propio y el ajeno. Sea en diálogo consigo mismo o en oposición, establecemos el vínculo esencial que nos aproxima y aleja a la vez. Y es que sucede que, tal como ha señalado Georg Simmel,¹ competencia y concordia son necesarias para la cohesión social. De ahí que se deba afirmar que no se puede pensar lo social, ni lo político, sin apelar a ambas. Confrontar es ya llegar a una solución, que por no ser definitiva, no deja de ser solución.

La imposible resolución del conflicto

Es de sobras conocida la reflexión, para expresar el problema principal de la filosofía, de Hannah Arendt, alrededor de la cita de Pascal.² Éste reunió, en un jardín, a Platón y Aristóteles vestidos de pedantes, y los imaginó entregados al divertimento de escribir sus *Leyes* y sus *Políticas*, ajenos a la reunión de locos que habitaba la ciudad. Desde entonces, los filósofos han anhelado alcanzar el refugio del jardín pascaliano; sin apercibirse de que, oculto tras los árboles, el pequeño Sócrates quedaba al otro lado, del lado serio de los asuntos humanos. Desde entonces, se impuso la idea de que la filosofía sólo podía comenzar cuando se suspendieran las obligaciones que imponía la reproducción de la vida; de que la polis se había fundado para perpetuar las acciones de los hombres, pero no sus pensamientos. Ésta es la filosofía de aquellos que sólo se encerraron en el jardín para volver a la ciudad de otra manera, a partir de la distinción entre los pocos y la multitud.

El filósofo pascaliano entrega a los hombres su *Política* con el propósito de preservar la libertad de filosofar, al precio de mantener a los otros en situación de dominación. Su pregunta por la política está ligada a la búsqueda del reconoci-

miento de un dominio propio de los filósofos, no a la enseñanza de la «vida justa» o a la preocupación por una sociedad mejor.

Ciertos autores contemporáneos reivindicando la reflexión de Arendt se sitúan del lado de los filósofos que, siguiendo el ejemplo de Sócrates, han entendido que la filosofía no puede dejar de sentirse concernida por esa otra forma de vida elevada que es la política; que la filosofía es «para la polis», o no es. La defensa de esta idea de filosofía no sólo cambia la manera de pensar lo político, cambia la manera de pensar, sin más; y, en ningún caso, puede conformarse con añadir adjetivos (poco satisfactorios, como nueva, verdadera, moderna; o más acertados, como crítica) a la ya adjetivada filosofía, adjetivos que pretenden completar el significado de algo que parece formar parte de un todo más importante.

La filosofía sin adjetivos responde a una necesidad real. Como dijo Feuerbach en su texto *Necesidad de una reforma de la filosofía* (1842), «es cosa muy distinta que una filosofía deba su existencia a la mera necesidad filosófica [...] o que, muy contrariamente, surja o se corresponda con una necesidad de la humanidad».³

La filosofía *hors du jardin*

Es la de quienes se han librado de la prevención platónica respecto al acontecimiento. Es la filosofía de quienes se han negado a sí mismos la condición de filósofos, en el empeño de liberarse del peso de una expresión tan cargada por las ideas recibidas como la de *filosofía política*. El binomio problemático encierra, en los supuestos de mayor horizonte teórico, la pregunta por las relaciones entre filosofía y política, pregunta que pone en cuestión la existencia de la propia filosofía política; al menos, si queremos que sea algo distinto de una filosofía universitaria, de una disciplina académica reducida a la condición de mera *historia-de* que contribuya a la ocultación de los problemas del presente.

Una filosofía de la libertad, una filosofía que haga presente lo que es, se construye, necesariamente, a partir de la tradición; ahora bien, no basta con replantear la pregunta de quiénes son los clásicos, ni sacar a la luz autores olvidados, es necesario establecer relaciones crítico-inventivas⁴ con la tradición, crear nuevos nexos que posibiliten nuestra propia reflexión, reflexión tantas veces reclamada y tan pocas veces hecha. Así pues, proclamarse hijos de una tradición que no existe, de una *tradición rota*,⁵ no sólo implicaría pensar con determinados autores (Maquiavelo, La Boétie, Montesquieu, Rousseau, Marx, Arendt), sino pensar con ellos el presente.⁶

Pensar desde el presente no significa que, a semejanza de Hannah Arendt, consideremos las cosas políticas «con una mirada limpia de toda filosofía»;⁷ sino que defendemos una concepción de la filosofía que comporta un retorno a la política misma, un retorno a las ideas de libertad y de justicia. Se trata de recuperar la política de los antiguos para reconstruir la filosofía de los modernos.

No existen dos momentos, a saber, un momento de la política que precede al momento de la filosofía; afirmamos la existencia de un *momento filosófico-político*. Al separar la filosofía de la política, separamos la filosofía de la libertad. Si queremos hallar el nexo entre estas dos formas de vida,

[...] el filósofo —como dijo Feuerbach, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842)— tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía [...] Sólo así la filosofía se convertirá en un poder universal, *acontradictorio, irrefutable e irrevocable*. La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*.⁸

Por tanto, la acción, el campo de experiencia de lo político, no sólo ha de considerarse condición del pensamiento, sino que ha de ser contemplado como pensamiento mismo. Se borran, así, las distinciones entre filosofía primera y filosofía práctica; o, por ser más audaces, se afirma la *filosofía-política* como filosofía primera; y se hace del tiempo de la no-filosofía, el presente, el tiempo propiamente filosófico.

La idea del presente como único tiempo legítimo para la filosofía nos remite a una concepción heroica de la filosofía en cuanto pensamiento del presente sobre el presente. La parte de verdad que alcancemos con este tipo de reflexión no sólo está ligada al estricto esfuerzo por el conocimiento, sino también a su cualidad esencial de presente.

Como expresó Baudelaire, no tenemos derecho a despreciar el momento que vivimos.⁹ Esta advertencia de poeta también incumbe a los filósofos. El presente es siempre un tiempo crítico, un tiempo en el que la libertad de los hombres está en juego. *Estamos* en el presente, sólo este tiempo es real; todo lo demás es recuerdo o esperanza. Si ponemos en cuestión el orden del presente no es para hacer un elogio del pasado, ni para hacer un llamamiento a la confianza en el futuro. «Comprender es [...] aceptar el tiempo en el que estamos».¹⁰

Pensar desde el presente nos mantiene alerta frente al riesgo de la dominación y, lo que es más importante, nos permite pensar la política como su exacto opuesto. La reivindicación del filosofar como acción heroica, del pensar como parte indispensable de la *vita activa*, es una apuesta en pro de la libertad del mundo, de la apertura de un espacio que escape a la división entre dominadores y dominados. El coraje es lo que puede hacer del filósofo un hombre. Y si, como decía Horkheimer, «sólo una sociedad mejor puede instaurar las condiciones de un pensamiento cierto»,¹¹ no es menos cierto que una sociedad mejor sólo es posible cuando se da verdadero pensamiento. La búsqueda de la verdad no es incompatible con el objetivo de construir un proyecto societario.

El conflicto como forma de lo político

Tal como se ha repetido hasta la saciedad, en estos tiempos de globalización, vivimos momentos especialmente difíciles que representan un reto para todos. Por ello, no debería parecer desacertado adentrarse en la conflictividad general que tal hecho comporta. Primero, mediante la constatación de la insuficiencia de instrumentos teóricos que poseemos, que se hace más notoria si realizamos una aproximación individualizada a las tradiciones de pensamiento político. Y segundo, que nos encontramos frente a un fenómeno que afecta también a las propias ideas y a su trasiego.

En este proceso de análisis es necesario establecer una delimitación precisa. Giles Deleuze en su libro *¿Qué es la filosofía?* afirma que la filosofía es la construcción de conceptos. La confrontación entre éstos. Su dinámica interna dentro de cada una de las tradiciones. Su problematización en cada autor y la reflexión consecuente que da lugar en otros autores.

La reformulación de algunos de los principales conceptos de la teoría política se presenta como inequívocamente necesarios. En este escrito, hemos hecho mención a una serie de autores actuales que han realizado el esfuerzo de pensar lo político desde la filosofía, y bajo la perspectiva de que lo político es el marco privilegiado desde el cual observar la realidad social.

Herederos de una concepción de la teoría política que tiene su origen en Sócrates y su conflicto con la ciudad, Miguel Abensour, Jacques Rancière, y antes Maurice Merleau-Ponty y Claude Lefort, acometen la ardua tarea de repensar lo político, entendido como espacio conflictual y en el cual difícilmente hay lugar para el sosiego y el reposo; manifestándose de forma tangible la esencial conflictividad que la relación yo/tú posee y que da origen a una forma opuesta de entender la relación entre filosofía y política que tiene su origen en Platón y que llega hasta nosotros en autores como Rawls o Habermas.

Aristóteles, recogiendo la experiencia acaecida a Sócrates, explica cómo una comunidad no está compuesta por iguales, sino contrariamente se encuentra formada por gente diferente y desigual. El elemento que iguala es el que da origen a la comunidad. Para que ello sea posible, Aristóteles continúa, es necesaria, no la justicia, tal como defendió Platón, sino la amistad. La genial intuición de La Boétie en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, cobra vigor inusitado en estos autores, que quieren ver la política como el espacio superador de la dominación y en la que el antagonismo sea sustituido por el agonismo. Tal como diría Chantal Mouffe: «no hay enemigos, sólo adversarios».¹²

Pero también, especialmente en la obra de Jacques Rancière, aparece como elemento nuevo, pero tan actual, el hecho insuperable de la imposible comunicación entre los humanos, a pesar de hacer uso de lenguajes comunes. Aquello que Rancière ha mostrado magistralmente en su obra *La mésentente*, en la cual bajo la premisa del conflicto y en franca oposición a la concepción consensual, construye su discurso de lo político.

La cuestión planteada por Rancière, encierra elementos que para la temática que en este texto desarrollamos no son desdeñables. Se podría pensar que el aparente escepticismo fundado en los hechos de habla, a los cuales se refiere el filósofo francés, encaminaran a afirmar la imposible comunicación, y por lo tanto la imposible comunicación democrática. No se trata de esto. El requerimiento conflictual que en los actos de habla los humanos poseemos, nos encaminan más hacia la perspectiva política de la división del espacio conflictual. El diálogo democrático se presenta, a la vez, como necesario e incompleto, pero esta incompletitud no debe ser motivo de retraimiento, todo lo contrario, sin este diálogo democrático la democracia no existiría. La negación de la palabra por los regímenes totalitarios así lo avala. Pero, tampoco, el cese voluntario del diálogo es elemento que disponga la desaparición del conflicto.

En esta línea de argumentación, Lefort y Gauchet afirman: «El gesto inaugural sobre el que se funda el régimen democrático consiste en el reconocimiento de la legitimidad del conflicto en la sociedad».¹³

Desde lo político, pensar la democracia

Pensar lo político desde la filosofía nos lleva a responder con un mismo concepto, el de democracia, a las preguntas por el sentido de las cosas políticas y por el mejor de los regímenes políticos que Leo Strauss se planteara en su texto *¿Qué es la filosofía política?*¹⁴ Democracia es sinónimo de lo político; o, dicho de otra forma, no puede haber política sino en democracia. El pensamiento de lo político es el pensamiento de la indeterminada (e indeterminada porque es, cada vez, diferente) configuración del nexo invisible que une a los hombres. La política es el espacio de la visibilidad, de la revelación, de la apariencia.¹⁵ No podemos (y no queremos) pensar en una filosofía ajena a esta potencia reveladora, a esta demanda de redescubrimiento incesante.

El advenimiento de una forma política no crea un estado de no-retorno que garantice, para siempre, la persistencia de esa forma. Por eso entendemos que la reflexión filosófica es, esencialmente, reflexión sobre la democracia en cuanto forma que conlleva la inagotable exigencia del volver a pensar. Esta exigencia es una de las dimensiones de la propia insurgencia de la democracia y la cuestión que se abre ante nosotros para no cerrarse jamás, como demuestra la polémica entre Miguel Abensour y Marcel Gauchet sobre la concepción de democracia.

Este debate no se reduce a una simple discusión entre dos formas distintas de concebir lo político, existen elementos externos que determinan la excepcionalidad de esta polémica con respecto a otras anteriores. El primero de estos elementos es el paralelismo que se establece entre lo político y lo filosófico. Así, el retorno de las cosas políticas tras los totalitarismos ha coincidido con los efectos que la crisis filosófica ha tenido en el pensamiento, un pensamiento caracterizado por la ausencia de fundamento.

De otro lado, la desaparición del tiempo histórico y la sustitución de la idea de progreso por el benjaminiano «no hay tiempo» se traducen en una pérdida de sensibilidad por el futuro como proyección de nuestras vidas y una negación del pasado como referente. No hay tiempo, no hay modelos. El presente sólo puede ser pensado desde el presente.

Despojados de las certezas del siglo XIX, el XX hizo del enigma su modo de ser y a nosotros más escépticos frente a modelos de organización de la sociedad articulados en torno al Estado. Ahí está la experiencia de los totalitarismos para corroborarlo. Las soluciones milagrosas no han hecho más que producir muerte y destrucción. En su lugar, la utopía anti-autoritaria, en la interpretación de Emmanuel Lévinas, por ejemplo, ha venido a ocupar el lugar de otras utopías más próximas a las formas totalitarias. Para Miguel Abensour, democracia es el tipo de sociedad capaz de desarrollar formas de auto-construcción y de *entre-construcción*, si se nos permite cambiar la fórmula laboetiana.

Esta nueva manera de pensar lo político desde la filosofía entra en conflicto con el principio de realidad desde el momento en el que la forma Estado permanece ahí, como representación del conjunto social y, al mismo tiempo, como máquina que no sabe adecuarse a la modulación que el proyecto democrático le ofrece. Frente a esta rigidez, la filosofía hace virtud de la crisis filosófica y de la democracia en el modo de institución de lo social que puede responder a su inagotable exigencia de volver a pensar.

Partiendo del modelo de democracia salvaje propuesto por Claude Lefort, Abensour en su texto «*Démocratie sauvage et principe d'anarchie*»¹⁶ pretende mostrar que la verdadera esencia de la democracia se encuentra, precisamente, en una disolución de referentes que desemboca en la indeterminación de los fundamentos del poder, de la ley y del saber:

La anarquía [...] es el nombre para una historia que ha afectado al fundamento de la acción, historia en la que ceden los fundamentos y en la que se percibe que el principio de cohesión, sea autoritario o racional, no es más que un espacio en blanco sin poder legislador sobre la vida. La anarquía habla del destino que socava los principios a los que los occidentales, desde Platón, han referido sus hechos y sus gestos; anclándolos allí, al objeto de sustraerlos del cambio y de la duda.¹⁷

Nuestro autor evoca, igualmente en este trabajo, el horizonte conceptual desde el que surge el concepto lefortiano de democracia salvaje: la afirmación de la división irreducible de lo social y su identidad enigmática, la imposibilidad de llegar al conocimiento de la heterogeneidad de lo social o la constatación de su radical indeterminación.

De todo ello, se colige la espontánea aparición de la democracia salvaje, potencia extraña a toda *arkhé* y a toda autoridad. La democracia salvaje es, esencialmente, una muestra de libertad que rechaza cualquier forma de sumisión al poder establecido.

A la hora de establecer la dimensión ontológica de la democracia salvaje, Abensour se sirve, como hemos señalado, de la obra de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*.¹⁸ A partir de una interpretación inédita del pensamiento heideggeriano, en esta obra, se intenta fijar la *no fundamentada fundamentación* de la democracia. En la célebre entrevista del *Spiegel* (septiembre de 1966), Heidegger¹⁹ dejaba abierto el interrogante sobre la eventual compatibilidad de la democracia (entendida como sistema político) y la sociedad tecnificada: «Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que eso sea la democracia».

Este «no sé» del rector de la Universidad de Friburgo sirve al autor de *Le principe d'anarchie* en su intento de dar consistencia a la ausencia de un principio determinante de la democracia. Con la deconstrucción heideggeriana, desaparece la vinculación tradicional entre teoría y práctica; el referente teórico que marcaba las pautas de actuación deja su espacio a la acción. El paso siguiente viene de la mano del principio de anarquía, que posibilita la irrupción de «la acción sin porqué». Si trasladamos esta fundamentación no fundamentada de la acción al plano societario, llegamos al concepto abensouriano de «democracia insurgente».

La democracia, para Abensour, no es ni una forma cristalizada, ni una organización de los poderes; sino un movimiento sin fin. Es la acción política que persigue la destrucción de la forma Estado y, por ende, la ruptura de la lógica que ella implica (dominación, totalización, mediación, interpretación), al objeto de sustituirla por una lógica propia, la del pueblo soberano en lucha contra las reconciliaciones mistificadoras y las interrogaciones falaces. La democracia, sostiene Abensour, «es la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio *contra*, de una escena agonística en la que se enfrentan dos lógicas antagonistas, la de la autonomización del Estado en cuanto forma, y la de la vida del pueblo en cuanto acción, actuar político».²⁰

Las definiciones de democracia «salvaje», democracia «radical» y democracia «insurgente» encuentran una raíz común en el impulso antiestático marxiano e, incluso más allá de éste, en la lucha contra el Estado que surge de toda revolución moderna. Marx es quien, en clara adecuación a esta sensibilidad, abre una tercera vía frente a una alternativa, que se suele plantear como disyuntiva, entre el ejercicio temperado de la democracia (la reducción de ésta a la condición de marco político insuperable) y la ilusión democrática (que entiende la democracia como una forma de dominación tanto más perniciosa cuanto se esconde bajo la apariencia de libertad). La propuesta de Marx, la «verdadera democracia»,²¹ permite alejarse tanto de los que han optado por la moderación como de los que han preferido el rechazo. Todo ello, sin recurrir al esencialismo y desde la perspectiva de una reflexión sobre el destino de la democracia en la modernidad.

La pregunta de Marx por la «verdadera democracia» redefine los términos de un debate que se ha visto dominado por cuestiones menores, como la del déficit

democrático o la de las ilusiones suscitadas por el feliz advenimiento. Para Marx, el sentido de la democracia es la consecución de la desaparición de la dominación, de ahí que considere que la verdadera democracia es aquella que pone todas sus energías en la destrucción del Estado, por ser éste la forma que representa a la dominación en la modernidad.

Si pasamos esta idea marxiana por el tamiz schürmanniano, se sigue que la democracia se manifestaría allí donde surja una cesura entre dos formas políticas, puesto que ése es el lugar en el que pueden aparecer formas de acción ajenas a todo tipo de principio o referencia. Se suspende por un tiempo *el princeps*, el gobierno, y el *principium*, el sistema que aquél impone y sobre el que reposa. «En tales cesuras —afirma Reiner Schürmann— el campo político ejerce, de manera plena, su papel de revelador: manifiesta, a los ojos de todos, que el origen del actuar, del hablar y del hacer no está en el ser (sujeto, estar-ahí, o devenir; que no es un principio que domina y organiza una sociedad, sino que es la simple aparición de todo lo que es presente). Tales cesuras muestran que, con el origen, no comienza nada, es decir, que la pareja de nociones *arkhé-telos no agota el fenómeno del origen*. Tales cesuras también muestran que el origen no funda nada, que no es un “porque” firme e indudable, a partir del cual, la razón pueda derivar unas máximas».²²

En estas ocasiones críticas y, por otra parte, escasas, como dijera Hannah Arendt, de la historia, la democracia se ha mostrado, tal como señala Abensour (citando a Marx), «el enigma resuelto de la constitución».²³ Para comprender la objetivación constitucional es necesario retrotraerse hasta aquello que lo ha producido: el *demos* y su acción. ¿Acaso la salvaguarda del contrato, del vínculo con el «pueblo real», no exige de la verdadera democracia, desde el momento de su constitución, la desaparición del Estado, en cuanto potencia organizadora que ocupa el lugar de la acción del pueblo? La repolitización de la sociedad civil pasa por lo que podríamos denominar momento *restituyente*, esto es, por el momento en el que se redescubre la dimensión política fundamental de la reunión de los hombres, dimensión que ha sido ocultada por cierta forma de entender la filosofía y usurpada por el Estado. No se trataría tanto de devolver la política a la ciudad cuanto de (re-)exponerla a la luz.

¿Podría, entonces, concebirse la «democracia salvaje», elucidada por el principio de anarquía, como una forma posible de la democracia contra el Estado? Un tipo de institución de lo social que se define por la disolución de las certezas, por la repetida prueba de la indeterminación y, en consecuencia, por la salida de la derivación metafísica, por la emancipación de un principio con valor de fundamento, parece incompatible con el Estado, cuya existencia ha de apoyarse en un principio con valor de fundamento. En este sentido, la democracia debería ser todo lo opuesto al Estado. Pero la *posibilidad* no es, advierte Abensour, *necesidad*.

Nuestro autor sostiene que la lógica de la democracia salvaje no es, *necesariamente*, anti-Estado; en primer lugar, porque el calificativo de salvaje hace refe-

rencia a una crisis de fundamento de la que no se extraen todas las consecuencias posibles. En segundo lugar, porque existe el peligro de aproximar la idea de democracia salvaje a la de derecho y, más específicamente, a la lucha por el mantenimiento de los derechos adquiridos y a la conquista de unos nuevos. Sin acercar la idea de derecho a la de dominación y reconociendo que esta lucha presenta ciertos aspectos de resistencia, Abensour entiende que esta dinámica acaba convirtiéndose en una batalla por el reconocimiento y la sanción de los derechos por parte del Estado, posibilitando así el refuerzo y la reconstrucción permanente de éste.

El esquema lefortiano, sigue Abensour, acoge la formulación individual del conflicto (la del ciudadano frente a los poderes) sin llegar a plantear el conflicto primero, el de la comunidad de ciudadanos contra el Estado. Y, precisamente, éste es el conflicto que emerge con la democracia insurgente. La asunción de la *politicidad* primera supone la formulación en plural de este *contra* fundamental. Ello no debe llevarnos a confundir la democracia insurgente con una de las variantes de la democracia conflictiva, puesto que lo característico «de la democracia insurgente es desplazar, sensiblemente, los problemas. En lugar de concebir la emancipación como la victoria de lo social (una sociedad civil reconciliada) sobre lo político, entrañando, al mismo tiempo, la desaparición de lo político; esta forma de democracia hace surgir, contribuye a hacer surgir, en permanencia, una comunidad política contra el Estado».²⁴

Esta definición comporta una nueva experiencia del nexo humano, la conciencia de que la esencia del hombre se encuentra en el «estar juntos» y no en la simple unión del hombre con el hombre, o la afirmación de que la elevación propia de la política impregna todas las esferas de la vida humana.

Conclusión

La *polis*, en definitiva, no puede pensarse como liberada de la cuestión política; sino, muy al contrario, como una sociedad en permanente *entre-construcción*, como un nosotros que exige a la filosofía su inscripción en ese movimiento sin fin que persigue un enigma irresoluble, la emancipación. Y si bien es cierto que hablando —a diferencia de lo que dice el refrán— la gente no se entiende, no podemos dejar de hacerlo porque somos seres de habla y porque la negación de la palabra o la cesación voluntaria de ella, como intento de acabar con el conflicto no son soluciones reales del conflicto sino, como la historia se ha encargado de explicar, las consecuencias que de ello se producen son todavía peores que las que la conflictividad acarrea.

El conflicto es, en conclusión, esencial a lo social y configura lo político. Sin conflicto no podemos hablar de democracia y sin ésta desaparece toda posibilidad de diálogo.

NOTAS

* Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras. Correo electrónico: jordi.riba@uab.cat

1. Georg Simmel, *Le conflit*, París, Circé, 1995.
2. B. Pascal, *Pensamientos*, n.º 533 (331), en *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, p. 521.
3. Inédito en español. Traducción de Anselmo Sanjuán.
4. M. Abensour, «Postface», en P. Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*, París, Payot, 1994, p. 300 (las traducciones son del autor).
5. M. Abensour, «De quel retour s'agit-il?», *Les Cahiers de Philosophie* (Lille), n.º 18, Les choses politiques (1994), p. 6.
6. M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, París, 2.ª ed., Éditions du Félin, 2004, p. 31.
7. M. Abensour, «De quel retour s'agit-il?», *op. cit.*, pp. 6-7.
8. A. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 33.
9. Ch. Baudelaire, «Le peintre de la vie moderne», en *Curiosités esthétiques. L'art romantique*, París, Classiques Garnier, 1999, p. 467.
10. Cl. Lefort, «Hannah Arendt et la question du politique», en *Essais sur le politique*, París, Éditions du Seuil, 1986, p. 62.
11. M. Horkheimer, *Théorie critique*, París, Payot, 1978, p. 358.
12. Ch. Mouffe, «Pluralismo agonista: la teoría ante la política», entrevista en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, 8, 1996, p. 140.
13. Cl. Lefort, y M. Gauchet, «Sur la démocratie: le politique et l'institution du social (I)», *Textures*, 2-3, 1971.
14. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 14.
15. M. Merleau-Ponty, «Note sur Machiavel», en *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, Folio Gallimard, 1960, p. 296.
16. Cf. M. Abensour, «Démocratie sauvage et principe d'anarchie», *Cahiers de Philosophie* (Lille), 18, Les choses politiques (1984), pp. 125-149.
17. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París, Éditions du Seuil, 1982, pp. 16-17.
18. R. Schürmann, *ibidem*.
19. M. Heidegger, «Entrevista del Spiegel», en *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 68.
20. M. Abensour, «Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"», *Réfractations, Démocratie, la volonté du peuple?* (París), n.º 12 (2004), pp. 7-8.
21. Cf. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, París, Éd. Sociales, 1975, p. 70.
22. R. Schürmann, *op. cit.*, p. 107.
23. M. Abensour, *La démocratie contre...*, *op. cit.*, p. 7.
24. M. Abensour, *La démocratie contre...*, *op. cit.*, p. 19.

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOEUR, M.: «Postface», en P. Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*, París, Payot, 1994.
- : «De quel retour s'agit-il?», *Les Cahiers de Philosophie* (Lille), n.º 18, Les choses politiques (1994).

- : *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, 2.^a ed., Éditions du Félin, 2004.
- : «Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"», *Réfractons, Démocratie, la volonté du peuple?*, Paris, 12, 2004.
- BAUDELAIRE, Ch.: «Le peintre de la vie moderne», en *Curiosités esthétiques. L'art romantique*, Paris, Classiques Garnier, 1999.
- DELEUZE, G.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- FEUERBACH, L.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Orbis, 1984.
- HEIDEGGER, M.: «Entrevista del *Spiegel*», en *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989.
- HORKHEIMER, M.: *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978.
- LEFORT, Cl.: «Hannah Arendt et la question du politique», en *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- y M. GAUCHET: «Sur la démocratie: le politique et l'institution du social (I)», *Textures*, 2-3, 1971.
- MARX, K.: *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éd. Sociales, 1975.
- MERLEAU-PONTY, M.: «Note sur Machiavel», en *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Folio Gallimard, 1960.
- MOUFFE, Ch.: «Pluralismo agonista: la teoría ante la política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, 8, 1996.
- PASCAL, B.: *Pensamientos*, en *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983.
- RANCIÈRE, J.: *La mésentente*, Paris, Galilée, 1998.
- SCHÜRMAN, Robert: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- SIMMEL, Georg: *Le conflit*, Paris, Circé, 1995.
- STRAUSS, L.: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.