

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL ÚLTIMO ABENSOUR O “LAS TRAMPAS DE LA INMANENCIA”

Antonio Rivera García
Universidad de Murcia

Resumen

En este artículo abordamos el pensamiento político de Miguel Abensour tal como aparece en sus últimas obras. El filósofo francés nos propone una nueva filosofía política que pretende conciliar la fundamentación de la democracia con la crítica de la dominación y el totalitarismo. Para ello nos ofrece una síntesis original de la política de tres filósofos muy distintos. En concreto, se sirve de las reflexiones de Hannah Arendt sobre el sentido común y el consenso, de la relevancia dada por Claude Lefort a la división social y el conflicto, y de la crítica a la política inmanente que se puede encontrar en algunos escritos de Lévinas. En el artículo señalamos finalmente ciertas dificultades que tiene el proyecto de Abensour, preocupado sobre todo por la autonomización absoluta de la política, para conciliar la obra de los dos primeros filósofos con la de un Lévinas que acaba subordinando la política a la ética.

Palabras clave: democracia, totalitarismo, sentido común, división social, inmanencia.

Abstract

In this article we approach Miguel Abensour's political thinking as it appears in his latest works. The French philosopher propounds a new political philosophy that intends to bring together the foundation of democracy and the critique of domination and totalitarianism. For that purpose, he provides us with an original synthesis of the politics of three very different philosophers. He uses the reflections of Hannah Arendt on common sense and consensus; the relevance given by Claude Lefort to social division and conflict; and the critique of immanent politics that can be found in some of Lévinas's writings. Finally, we point out some of the difficulties that Abensour's project encounters as a result of it being mainly concerned by the absolute automation of politics. These difficulties

Recibido: 24/11/08. Aceptado: 18/02/09.

arise when attempting to reconcile the work of the two former philosophers with that of Lévinas, who ultimately subordinates politics to ethics.

Keywords: democracy, totalitarianism, common sense, social division, immanence.

1. La filosofía política crítica

En las páginas siguientes abordaremos el pensamiento político de Miguel Abensour tal como aparece en dos de sus últimas obras publicadas, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, y la selección de artículos con los que se ha presentado recientemente en España, *Para una filosofía política crítica*. El título de este libro hace referencia a la filosofía que persigue en los últimos tiempos. Como otros pensadores de su generación, Abensour busca una nueva filosofía política que, en contraste con una secular tradición, se tome en serio la libertad y la democracia. Ello pasa por dar cuenta de la heterogeneidad de la dominación con respecto a la cosa política; pero también por pensar conjuntamente la dominación con el deseo de emancipación. La filosofía política crítica¹ pretende en realidad articular estos dos paradigmas heterogéneos e irreductibles. Con dicha articulación, Abensour desea evitar los peligros a los que se aproxima cada paradigma cuando no se piensa uno junto al otro: el político tiende hacia el irenismo, hacia una intersubjetividad pacífica y carente de problemas, la del mundo donde triunfa el consenso; y el de la crítica de la dominación hacia el catastrofismo, hacia el apesadumbrado reconocimiento de que no hay escapatoria a la dominación.

El problema de la teoría crítica, particularmente la de Horkheimer, consiste en su unilateralismo, en que identifica finalmente política y dominación. Lejos de Arendt y Lefort, la teoría crítica no ha pensado en la peculiaridad —la consistencia o autonomía— de la política. Pese a despedirse de la metafísica de la historia, la teoría crítica aún conserva como instrumento de análisis el marxismo, y, en consecuencia, afirma el papel fundamental de la economía política y la crítica de la ideología. Como diría Jacques Rancière, un compañero de generación al que suele citar en ocasiones Miguel Abensour, los frankfurtianos asumen en parte la metapolítica marxiana. Pero hablamos de *metapolítica*, de una emancipación que descubre que la verdad de la política consiste en su falsedad,

¹ Un resumen de esta teoría puede encontrarse en M. Abensour, “¿Por una filosofía política crítica?”, en *Para una filosofía política crítica. Ensayos* [citado a partir de ahora con la abreviatura PFP], Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 45 ss.

en el ocultamiento de la dominación. La vía de Abensour es obviamente muy distinta, pasa por revalorizar lo político.

Así que, de un lado, tenemos ese catastrofismo que sólo ve dominación, que con el juicio crítico acaba al mismo tiempo con la política, y que, en mi opinión, deja como única escapatoria la trascendencia, la vuelta hacia la religión o hacia una ética y una estética posmodernas marcadas por una distancia absoluta, sublime, propia de la relación entre el hombre y la divinidad; distancia, en definitiva, ajena a las relaciones de igualdad que se dan entre los ciudadanos. Mas, de otro lado, tenemos el irenismo denunciado por Abensour, la propensión a afirmar el triunfo —por lo menos en nuestro contexto de las denominadas democracias occidentales o liberales— de la libertad y del consenso, como si se hubiera desvanecido completamente el peligro del Estado autoritario, como si ya no fueran necesarios los conflictos, como si las instituciones fueran lo suficientemente perfectas para que todos encontraran su sitio, como si la democracia, en suma, ya no tuviera que ser contestataria e incluso *salvaje*.

En la configuración de una filosofía política crítica, Miguel Abensour se siente próximo a dos pensadores, Hannah Arendt y Claude Lefort, que han sido determinantes para el redescubrimiento de la cosa política. Redescubrimiento que Abensour cuida mucho de no confundir con la restauración de la filosofía política, cuyo mejor ejemplo quizá sea la obra de Leo Strauss. En Arendt y Lefort hallamos tanto la crítica de la dominación y del totalitarismo como la argumentación a favor de la genuina política, la relacionada con la libertad y la democracia. En contraste con la teoría crítica y de los impolíticos, Abensour afirma la radical discontinuidad entre la política y la dominación total. Pero, a diferencia del irenismo del consenso, la discontinuidad citada no quita que sea necesario reconocer la fragilidad de la política, la siempre posible degeneración de la libertad de los iguales. Lo propio de la filosofía política crítica, la articulación de dos cosas heterogéneas como la denuncia de la dominación y el pensamiento político, pasa por reconocer que la democracia está expuesta a degenerar en un Estado autoritario.

El pensamiento político del último Abensour no se puede comprender enteramente si no tenemos en cuenta a un tercer filósofo, Lévinas, el gran crítico de la tendencia moderna a ofrecer una visión inmanente de la realidad política. En el fondo, Abensour nos propone en sus últimas obras una síntesis de los tres pensadores mencionados. En los apartados siguientes intentaremos explicitar las bases de esta síntesis y exponer las dificultades que, a nuestro juicio, conlleva este proyecto.

2. Hannah Arendt y la filosofía política

La filosofía política crítica de Abensour rompe con una tradición filosófica que no ha visto la especificidad de las cosas políticas, o que las ha visto desde el punto de vista del interés del filósofo, que es al mismo tiempo el de la verdad y el de la dominación de los sabios sobre los necios. Verdad y dominación, ésta es la relación que debemos pensar. El gobierno de la filosofía política clásica y las reflexiones sobre el régimen mejor surgen de esta hostilidad hacia los iguales y hacia el régimen, la democracia, que no fundamenta la dominación en la división entre sabios e ignorantes.

2.1. *Por otra filosofía política: igualdad y natalidad.* Abensour, en el libro *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, distingue entre la filosofía política tradicional, la que ha subordinado la esfera política al interés de la filosofía, la acción a la verdad, y otra muy distinta centrada en la política misma. De especial importancia —nos recuerda Abensour— es para la autora de *La condición humana* el impacto que supone la condena de Sócrates, así como la decisión de Platón de trasladar la libertad de la polis al espacio restringido de la Academia. Esta decisión supone dejar atrás la exterioridad peligrosa de la ciudad, donde la palabra circula libremente sin atender al título, propiedades o rango del interlocutor, donde al final el destino de la palabra se asemeja al de la escritura que, sin control, circula anárquicamente sin maestro ni dirección determinada. Y supone igualmente pasar a la interioridad segura de la Academia, al espacio cerrado donde el filósofo sólo se reúne con sus semejantes y puede con seguridad desvelar la verdad. Desde entonces los filósofos no han dejado de crear círculos, sectas, logias, de separarse, en definitiva, de la amenazadora ciudad. Por paradójico que pueda parecer tratándose del saber inaugurado por Platón, la metáfora que mejor convendría a ese itinerario sería la de la caverna en su versión barroca: se trataría de dejar el peligroso exterior, el ámbito de la publicidad, y volver a la oscuridad de la cueva del eremita, allí donde el sabio puede pensar en soledad sin escuchar al otro. Del ruido público, externo, al silencio interior y solitario de la cueva. Esto es lo que, según Abensour, nos enseña Arendt: el hombre que filosofa lo hace en soledad. La política, todos lo sabemos, necesita forzosamente del otro. Por supuesto, Abensour analiza el mito clásico de la caverna como el espacio apolítico donde habita la multitud

ignorante e inactiva², pero la inversión barroca del mito no deja de ser útil para explicar la filosofía política posterior a Descartes, contra la cual también se dirige Hannah Arendt.

Si hablamos de cavernas, casi resulta inevitable dar la palabra a un filósofo alejado del pensador francés, Blumenberg. Lo que dice Abensour acerca de la filosofía política combatida por Hannah Arendt, la filosofía que desconfía de lo público y busca la soledad, nos puede recordar a lo que escribe Blumenberg sobre la caverna de Gracián —la exacta antítesis de la caverna de Platón—, a la cual llama “el cautiverio de las meditaciones”. La caverna produce al filósofo moderno, al cartesiano, ya que crea un espacio de curiosidad y de reflexión dirigido hacia uno mismo. En esta caverna antiplatónica no hay sombras porque no hay interés por lo externo, sólo autoconocimiento³.

El gran autor barroco, Gracián, nos permite iluminar otro punto de la obra de Arendt al que presta mucha atención Abensour: la afinidad, por un lado, entre la filosofía y la mortalidad, entendida esta última como “la condición fundamental del pensamiento”, pues “se refiere a alguna cosa que está fuera de toda relación, a alguna cosa que es lo que es por sí-misma”⁴; y, por otro, la afinidad entre la política y la condición necesaria del vivir-juntos, la *natalidad*. Quizá nunca fue más evidente aquella conexión entre filosofía y muerte que en el Barroco, aunque todo empieza con el platónico diálogo del *Fedón*, en donde leemos que “filosofar es aprender a morir”, esto es, purificarse de todo lo que llega de nuestra parte mortal o corporal. Ahora bien, las virtudes políticas —comenta Abensour siguiendo a Arendt— tienen que ver con el cuerpo y, por tanto, liberarse de éste, filosofar, supone salirse del espacio cívico. Probablemente

² Cf. M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* [citado a partir de ahora con la abreviatura *HA*, traducción nuestra], Sens&Tonga, París, 2006, pp. 66 ss. En el tercer capítulo de este libro, Abensour comenta que Platón construye una filosofía política a partir de la situación apolítica y sin lenguaje del hombre de la caverna, y no, como Aristóteles, a partir del ciudadano. Dos grandes consecuencias se pueden extraer de este mito: por un lado, la institución política, lejos de la sociedad que se rige a sí misma, se mantiene por la intervención exterior de los filósofos, los expertos en política, los únicos que han alcanzado las ideas de acuerdo con las cuales debe ordenarse la sociedad; por otro lado, la filosofía política no piensa la relación entre la multiplicidad de ciudadanos, el “inter homines esse”, sino el unitario orden institucional o —para emplear los términos de Rancière— la policía.

³ H. Blumenberg. *Salidas de caverna*, A. Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 376-7.

⁴ H. Arendt, curso “Philosophy and politics”, cit. en *PPF*, p. 113.

una de las mejores paráfrasis de aquel pasaje del *Fedón* sea el final de *El Discreto*: “La misma filosofía no es otro que meditación de la muerte, que es menester meditarla muchas veces antes, para acertarla hacer bien una sola después”.⁵ Abensour acude al amigo de los jansenistas, a Pascal, para quien la parte menos seria de la filosofía de Platón y Aristóteles es su política⁶, con el propósito de revelar la correspondencia de filosofía y mortalidad. Pero también el jesuita Gracián nos podría servir para llegar al mismo punto, el de poner de relieve la escasa seriedad del asunto mundano y caído por excelencia, la política, la cual se reduce para el autor barroco a un juego, no, desde luego, en el sentido schilleriano, sino en el de un pasatiempo banal, fútil.

A pesar de la crítica a esta tradición filosófica, Abensour observa, siempre en compañía de Arendt, que hay algo de la filosofía que debe conservarse: el asombro (*PEP*, p. 107). La posibilidad de una filosofía que no sea hostil a las cosas políticas pasa por que el filósofo deje de estar obsesionado por la unidad, por el sistema, y convierta la pluralidad humana, la multiplicidad irreductible, en el objeto de su *thaumázein*. Por otra parte, en esta lucha contra la filosofía identificada con la mortalidad, nuestro filósofo ha invocado en numerosas ocasiones el nombre de Spinoza, el del capítulo veinte del *Tratado teológico-político*, el que sostiene que el fin último del Estado no consiste ni en dominar a los hombres ni en convertirlos en bestias o autómatas. A este respecto puede resultar iluminador contraponer la ética de Spinoza, para quien sabiduría “es meditación, no de la muerte, sino de la vida”, con la del literato español Unamuno que acusa a la ciencia moderna de desplazar la filosófica atención hacia la muerte por el banal culto a la vida.

2.2. *La estética política o la supuesta filosofía política de Kant*. Como nos recuerda Abensour, Kant es el filósofo que proporciona a la última Arendt los fundamentos para pensar otra filosofía política. Se trata del ilustrado que, primero, confiesa la modestia del filósofo, quien ha de limitarse a iluminar la conciencia común. Segundo, invita a salir del encierro de la Academia, dado que “el filósofo es un hombre como los demás, alguien que vive entre hombres, no entre filósofos”. Y, tercero,

⁵ B. Gracián, *El Discreto*, Alianza, Madrid, 1997, p. 366. En realidad, el jesuita conecta con la sabiduría estoica de Séneca, quien en la *Consolatio ad Polybium* (11, 2) escribe que “la vida entera del hombre no es más que un camino hacia la muerte”.

⁶ B. Pascal, *Pensamientos*, 533 (331-294), Alianza, Madrid, 1981, p. 187. Cf. *HA*, pp. 25 ss. y *PEP*, p. 101.

afirma la dimensión igualitaria de la filosofía, pues “profesar una filosofía cuya proposición menor no pudiera ser comprendida por la razón común equivaldría a profesar una filosofía inhumana” (HA, pp. 155-6).

Abensour añade en su interpretación de Arendt que no se trata de hacer algo contradictorio, filosofía política igualitaria, al menos como la tradición ha pensado la filosofía política, como la relación entre la verdad y la política. Se debe realizar algo muy distinto: ir a las cosas políticas mismas. Ello exige reconocer el papel fundamental de la opinión y la analogía entre el juicio político y el precario juicio estético, cuya condición de validez depende de la intersubjetividad.

En realidad, el filósofo alemán no ha escrito una filosofía política, pues ni se puede afirmar que ésta se encuentra en sus opúsculos tardíos, ni aún menos en la *Crítica de la razón práctica*. Se diría que Hannah Arendt está interesada por la filosofía política latente de Kant, la que podría haber escrito si hubiera desarrollado de manera sistemática algunas de sus ideas (HA, p. 184), en especial las que se pueden rastrear en la primera parte de la *Crítica del juicio*, la relativa a la crítica de la facultad estética de juzgar. Esto implica reconocer que el juicio es más una actividad práctica que meramente teórica, o establecer —como apuntábamos— una analogía entre la estética y la política.

La *Crítica del juicio* y los tardíos opúsculos kantianos de filosofía de la historia coinciden en otorgar una gran importancia a la figura del espectador. Suficientemente conocido es que el filósofo de Königsberg, si bien condenaba a los actores del acontecimiento “Revolución francesa”, admiraba el entusiasmo y disposición para lo mejor que este acontecimiento había levantado entre sus espectadores, entre quienes juzgaban los hechos desde la distancia. Precisamente, la nueva filosofía política encontrada por Arendt en Kant, la que parte de la analogía de la actividad política con el juicio estético, se centra en el espectador, en el sujeto del juicio, y en su principal facultad, el *sensus communis*. Esta facultad es política porque su segunda máxima, la relativa al pensamiento extensivo o representativo, nos manda ponernos en el lugar del otro y exige por ello la pluralidad. Aquí encuentra Arendt una vía para rehabilitar la opinión o juicio político frente a la verdad del filósofo⁷, ya que el juicio, en la medida que se forma teniendo en cuenta las opiniones de los demás, también resulta

⁷ Según Kant, las tres máximas del *sensus communis* no conciernen a la verdad del conocimiento. Por el contrario, “son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios.” (H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [a partir de ahora citada con la abreviatura CF], Paidós, Barcelona, 2003, pp. 131-2).

compatible con la imparcialidad y el desinterés. Así, el sujeto, antes de decidir, debe imaginar en la medida de lo posible todos los puntos de vista concebibles. Esto significa que quien juzga u opina, el espectador, siempre existe en plural, siempre está unido a otros espectadores cuyas opiniones se representa. Por lo tanto, sin pluralidad no habría juicio político. Se trata además de un juicio *reflexionante* que no se funda sobre conceptos universales dados *a priori*, con anterioridad a la cosa particular o singular que debe ser juzgada, sino sobre un parecer que en principio es tan subjetivo como la sensación del sentido del gusto. Mas, a diferencia de esta última, logra liberarse de “las condiciones privadas subjetivas” y aspira, si no a la universalidad, al menos a ser compartido por todos y, en consecuencia, a la inter-subjetividad y a la generalización⁸.

La aportación más importante de Abensour en este tema gira alrededor del estatuto del sentido político o *sensus communis* (HA, pp. 179 ss.). Sobre esta facultad —nos explica el francés— cabe apreciar en Arendt dos lecturas muy distintas: cuando nos limitamos a ver la política como el fruto del vivir-juntos, el sentido común parece tener un carácter empírico o inmanente; pero en otras ocasiones se trata del principio *a priori* o trascendente del juicio que hace posible la experiencia política. A la primera lectura invita Hannah Arendt en aquellos textos, como *¿Qué es la política?*, donde habla de la naturaleza apolítica del hombre. Desde este enfoque, la política no es algo interior al individuo, sino que brota —como decíamos— del vivir-juntos. Implica una relación surgida en el exterior, en el espacio intermedio existente entre los seres humanos, espacio que hace posible esa pluralidad de sujetos y opiniones que resulta inimaginable en el totalitarismo. Esta primera interpretación podría ser corroborada por el parágrafo 41 de la misma *Crítica del juicio*: “lo bello sólo interesa empíricamente en la sociedad”. De modo semejante, el sentido común nacería de la empírica relación social entre los hombres.

La segunda interpretación ve en el *sensus communis* un principio anterior a la experiencia. Esta lectura nos permite pensar en el hombre como un ser político por naturaleza. A este respecto Arendt sostenía que “si se

⁸ La validez del juicio, a diferencia de las proposiciones científicas, no es universal, pues “sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones”. El juicio “no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio.” (H. Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 2003, p. 337).

podiera descubrir que en las aptitudes, los intercambios reguladores y el comercio entre los hombres, los cuales están estrechamente ligados unos con otros a través de la común posesión de un mundo (la tierra), existe un principio *a priori*, entonces tendríamos la prueba de que el hombre es esencialmente un ser político” (cit. en *HA*, p. 179). Pues bien, se podría defender que tal principio coincide con el sentido común.

Desde esta segunda lectura, la del mismo Abensour preocupado por las trampas de la inmanencia y por la necesidad de apelar al horizonte de la comunidad utópica, el *sensus communis* se refiere a un trascendental que hace posible la experiencia y el pensamiento que la constituye. Permite de esta manera la comunicabilidad *general* de los juicios estéticos y políticos, comunicabilidad de la que, por lo demás, depende su validez. El problema de esta argumentación es su circularidad: los juicios políticos para ser válidos deben aspirar a la generalidad o intersubjetividad, y esta aspiración queda garantizada por la existencia *a priori* de una facultad común a todos que nos permite ponernos en el lugar del otro; mas se afirma la existencia de esta facultad porque de otra manera los subjetivos juicios políticos no podrían ser compartidos por todos y caeríamos en las trampas del solipsismo y del pluralismo paradójico.

El siguiente asunto que analiza Abensour, la conexión del *sensus communis* con la idea de un pacto originario suscrito por toda la humanidad, parte también del parágrafo 41 de la *Crítica del juicio*: cada uno espera y exige que los demás tengan en cuenta la comunicación general del placer interesado, como si fuera el resultado de un acuerdo originario dictado por la humanidad misma (*HA*, p. 192). Cuando Arendt define el sentido común kantiano como una facultad que se funda en un contrato originario reconocido por toda la humanidad no se refiere a la constitución de una comunidad real, empírica, sino a una comunidad universal o utópica que se convierte en el horizonte, en la guía, de todo juicio del gusto, ya que sirve para obtener el asentimiento de todos o para lograr la intersubjetividad. Es decir, el ejercicio de la mentalidad extensiva —la formulación del juicio político— está unido al trabajo de la imaginación y de la reflexión, al hecho de que nos ponemos en el lugar de nuestros semejantes, a que nos abrimos a la presencia del otro y, más allá, a una comunidad ideal, utópica, integrada por toda la humanidad.⁹ Por eso cuando se juzga y actúa en el ámbito político se parte de la idea —no

⁹ “Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones.” (*CF*, p. 138).

de la realidad efectiva— de que uno es un ciudadano o espectador del mundo (CF, p. 139). La comunidad política sería así la plasmación de un principio *a priori* o de un contrato originario vinculado a la idea abensouriana de una comunidad utópica.

Abensour nos recuerda que este pacto mencionado por Kant constituye una idea pura, trascendente, que, junto a la de humanidad, tiene un valor regulativo para las reflexiones y para las acciones realizadas de acuerdo con el juicio. De estas ideas Arendt extrae una norma ideal, considerada por Abensour como “subjétivamente universal” (HA, p. 194), o una especie de imperativo categórico que, en lugar de derivarse de la razón práctica, proviene de la facultad de juzgar: “actúa siempre según la máxima gracias a la cual este contrato originario puede convertirse en ley general”. O sea, cada juicio y acción debería responder a la exigencia de una comunicación universal o *general* (HA, p. 193). Pero si esto es así, la comunicación propia de la política supone la reactivación de un contrato originario anterior a la experiencia, “en virtud del cual el hombre se había decidido a favor de su humanidad instituyendo la comunicabilidad universal” (HA, p. 193). Tal contrato deriva —añade Abensour citando a Roviello— “de una decisión trascendental que no puede ser tomada por un sujeto empírico, ya que tal decisión constituye, por el contrario, al sujeto en su subjetividad” (HA, p. 195).

Es probable que esta interpretación del sentido común proporcionada por Abensour nos aleje algo de la originalidad del juicio político arendtiano, de su carácter retórico y persuasivo que lo hace tan afín a un juicio estético, ya que no sólo carece de conceptos bajo los cuales subsumir las singularidades juzgadas, sino también de los universales imperativos categóricos que caracterizan a la ética o al formal derecho natural kantiano. Arendt deja claro al comienzo de la decimotercera conferencia sobre Kant que no sólo la validez del juicio del gusto, y por tanto del político, nunca coincide con “la validez de las proposiciones científicas o cognitivas”, sino que tampoco coincide con la obligación del juicio moral, el cual no es un juicio en sentido estricto porque no es el resultado ni de la reflexión ni de la imaginación (CF, p. 133). El principio de la ley moral, el establecido en el imperativo categórico, se basa en la necesidad de que el pensamiento racional esté acorde consigo mismo, y por este motivo no precisa de los otros¹⁰. En cambio, la clave del juicio es su

¹⁰ Según Arendt, el principio de acuerdo consigo mismo lo formula ya Sócrates en el *Gorgias*: “Es mejor [...] que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo

carácter retórico, el hecho de que su validez, y para ello posee el igualitario sentido común, dependa de la actividad persuasiva del espectador, de la solicitación del acuerdo del otro (CF, p. 134). No basta, por lo tanto, el *a priori* del pacto originario de la humanidad consigo misma.

La versión ofrecida por Abensour del juicio político nos parece que se aproxima demasiado a la moral kantiana¹¹ porque el filósofo francés sólo ha tenido en cuenta, a la hora de expresar las ideas sobre las que se debe reflexionar para llegar a juicios, la del pacto originario de la humanidad como un todo. Sin embargo, Arendt agrega otras ideas que, como *tertium comparationis*, nos permiten juzgar los particulares. Se trata de pautas que, si bien se relacionan con los hechos singulares, no se confunden con éstos. Tales pautas, aparte del citado pacto originario, son la idea de finalidad y la que —y subrayo estas palabras— le parece “con mucho, la más acertada”, la *validez ejemplar*, la fundamental —como indica Ronald Beiner— para una concepción de la política centrada en los particulares y no en los universales. La validez ejemplar consiste en tomar un particular como lo mejor posible, y juzgar las demás cosas en relación con este ejemplo. El juicio político de Arendt suele basarse en esta validez ejemplar. Con frecuencia, la autora de *On Revolution* eleva determinados episodios de la historia política al rango de ejemplares, como los consejos revolucionarios de la Comuna de París, los Consejos alemanes y bávaros de 1918-1919, la resistencia del gueto de Varsovia o el levantamiento húngaro de 1956, y luego juzga otros acontecimientos históricos en relación con tales hechos singulares elevados a ejemplares. Lo importante es que, “al prestar —como señala Beiner— atención a lo particular *qua* particular, en la forma de un ejemplo”, no reducimos lo particular a lo universal, es decir, el ejemplo puede adquirir un significado general conservando su particularidad, su esencia empírica.¹² Nos da la impresión de que se olvida la fragilidad de la política arendtiana, su base genuinamente *escéptica*, cuando se subraya la universalidad del

y me contradiga”. Y añade Arendt que “de esta frase nacieron la ética occidental, con su acento en el acuerdo con la propia conciencia, y la lógica occidental, que subraya el axioma de la contradicción.” (“La crisis en la cultura”, cit., p. 336).

¹¹ El mismo filósofo lo reconoce cuando indica que podría concebirse el *sensus communis politicus* como una transposición a nivel trascendental de lo que Kant, en *Sueños de un visionario*, llama sentido moral: “una fuerza verdaderamente activa que hace que las naturalezas espirituales influyan entre sí, de suerte que el sentido moral sería este sentimiento de dependencia de la voluntad particular con respecto a la voluntad general.” (HA, p. 197).

¹² R. Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en CF, p. 221.

pacto originario y se lo convierte en una especie de valor último y trascendente como los reivindicados por Hans Jonas en su discusión de 1972 con Arendt.¹³ Todo ello nos aproxima a los filósofos que cuestionan la autonomía excesiva de la política o que, incluso como Lévinas, acaban subordinándola a la ética.

El mismo Miguel Abensour considera insuficiente el pensamiento de Hannah Arendt. La crítica dirigida contra esta pensadora por Alain Badiou¹⁴, un filósofo cuyos presupuestos en contra del valor político de la trascendencia y de Lévinas son radicalmente opuestos a nuestro filósofo, nos ayuda, sin embargo, a comprender la necesidad que tiene la filosofía política crítica del pensamiento de Lefort. Para Badiou, la teoría del sentido común se puede utilizar para legitimar el *consensus*, la auténtica ideología de los Estados parlamentarios contemporáneos. El sentido común es la facultad que permite el juicio político, el cual, aun ligado a la multiplicidad de gustos y subjetividades, sirve para construir comunidad, para afirmar el ser en común —*l'être avec*— de la diversidad de hombres. A pesar de las grandes diferencias entre los dos filósofos franceses, el autor de *Abrégé* coincide con Abensour en indicar que esta facultad es una norma trascendente que, ante todo, permite reducir a unidad la diversidad de opiniones y la multiplicidad implicada en el juicio. Mas con esta concesión a la unidad, con el reconocimiento de que sólo debe darse por válida la opinión que afirma el compartir, el ser-con, Arendt abre la vía del *consensus* y deshace la radicalidad de la pluralidad que inicialmente pretendía asegurar. De ahí que la referencia a Lefort, al lugar esencial de la división, se convierta en una hábil estrategia para recuperar el papel central que ha de tener la pluralidad en la nueva filosofía política.

3. Totalitarismo y democracia salvaje

La filosofía política crítica no sólo argumenta en favor de la libertad y de la igualitaria política democrática, sino que ha de enfrentarse, como señalábamos en el primer apartado, a las patologías políticas y, en

¹³ *Ibid.*, p. 199-201. En este mismo ensayo, Beiner indica que Arendt adopta una actitud escéptica con respecto a la capacidad de la vida mental, pues el pensamiento ni crea valores, ni es capaz de descubrir de una vez por todas lo que sea el bien, ni confirma las reglas establecidas de conducta (*Ibid.*, p. 203).

¹⁴ La crítica se localiza en el primer capítulo del libro de A. Badiou *Abrégé de métapolitique* (Seuil, París, 1998, pp. 19-34), titulado precisamente “Contra la filosofía política”.

especial, a la peor de ellas, el totalitarismo. Abensour nos habla a este respecto de dos interpretaciones muy distintas. Para la primera, que no comparte nuestro filósofo, el totalitarismo debe ser entendido como “una excrescencia monstruosa de la política” (*PPF*, p. 65), como una politización a ultranza. El “todo político” que caracteriza a estos regímenes lleva al Estado total y a borrar las fronteras entre las diversas esferas sociales. Esta interpretación explica la desconfianza hacia lo político, que además entronca con la tradición filosófica que desde Sócrates considera peligroso a este ámbito, y en última instancia promueve una posición apolítica.

Para la segunda interpretación, la de Hannah Arendt y Claude Lefort, pero también la del propio Abensour, el totalitarismo se entiende como destrucción de lo político e incluso de la condición pública del hombre. En este caso, el apoliticismo, lejos de ser una respuesta plausible contra el totalitarismo, constituye “un rastro de la destrucción totalitaria de lo político en la sociedad post-totalitaria” (*PPF*, p. 223).

Aparte de Arendt¹⁵, la otra referencia fundamental de Abensour en sus análisis del totalitarismo, y en la que nos detendremos en este apartado, es Claude Lefort. Para comenzar se puede distinguir dos etapas en la interpretación lefortiana del totalitarismo. En la primera, cuyo texto más importante es “Le totalitarisme sans Stalin” de 1956, la crítica se realiza desde el comunismo o marxismo antiburocrático¹⁶. Con el tiempo Lefort se irá distanciando del marxismo. Para seguir este cambio debe tenerse en cuenta su crítica de los proyectos modernos de emancipación y socialización que conducen a una indivisión u homogeneización social; su oposición a encerrar la historia dentro de los límites de una clase singular, el proletariado; y su negativa tanto a reducir lo político a una realidad derivada de la economía como a convertir el conflicto en algo provisional. Esta nueva crítica se produce, según Abensour, bajo el signo del momento maquiaveliano, esto es, del redescubrimiento de la *vita* activa, de la autonomía de lo político, del tiempo finito de la praxis y, fundamentalmente, de la importancia decisiva del conflicto, lo cual no

¹⁵ Abensour subraya que la definición de totalitarismo suministrada por Arendt parte de la naturaleza y principio de acción con los que Montesquieu pensaba los regímenes políticos. Tiene así por naturaleza el terror, por principio de acción —o mejor, de movimiento— la ideología, y se apoya en la experiencia moderna de la desolación (*PPF*, p. 224).

¹⁶ En aquella época, Lefort creía firmemente en el proletariado como agente privilegiado de la historia y todavía su argumentación estaba regida por la idea de una sociedad libre de división social. Cf. “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en *La incertidumbre democrática* [a partir de ahora citado como *ID*], Anthropos, Barcelona, 2004, p. 243.

deja de chocar con la insistencia en el *consensus* de Arendt, el otro polo de las influencias de Abensour. Para Lefort, el litigio o la lucha interna se encuentra de una forma más radical en Maquiavelo que en la lucha de clases de Marx. El florentino no sólo convierte la discordia, la división interna, en fuente de libertad, sino que hace depender la grandeza de la república de su capacidad para acoger el conflicto, para inclinarse por el litigio antes que por el sueño de estabilidad. Por todo ello, Maquiavelo aparece a los ojos de Lefort como el primer gran pensador de la división originaria de la sociedad.

El totalitarismo configura un espacio social caracterizado por su unidad y por su pretensión de ser una totalidad completa, homogénea, armoniosa y cerrada sobre sí misma. Pretende abolir la división social y el conflicto interno con el objeto de suprimir dentro lo que hace peligrar la homogeneidad. Al mismo tiempo el interior indiviso, el pueblo-uno, necesita, si es que pretende afirmar su unitaria identidad, de un enemigo, el maléfico “otro de afuera”, considerado como un parásito o desecho eliminable (*ID*, p. 248).

Lefort se sirve de la imagen o metáfora del cuerpo con el objeto de explicar esta unicidad de lo social. Para conseguir el objetivo de la indivisión, el régimen *totalitario* instituye un poder, la cabeza (sea el partido o el dictador soberano), diferente del todo social, del cuerpo entero, pero capaz de dominar plenamente a la comunidad. Por lo demás, el totalitarismo no respeta el principio de no contradicción cuando considera conciliable la existencia del pueblo-uno y, al mismo tiempo, el gobierno absoluto de un partido separado del conjunto social o el dominio de un poder individual al que Lefort denomina, según el término utilizado por Solzhenitsyn, *egócrata*. El totalitarismo, al afirmar la coincidencia del todo con una sola de las partes, engendra, si seguimos la metáfora del cuerpo, un ente monstruoso, pues la cabeza, el partido o el egócrata, se confunde con todo el cuerpo.

Otra de las principales peculiaridades del estudio de Lefort consiste en pensar el totalitarismo en relación con la democracia. Esto implica concebirlo como una perversión de la lógica democrática que convulsionó las instituciones del siglo XIX. El totalitarismo destruye dicha lógica “al tiempo que se apodera de algunos de sus rasgos y les aporta una fantástica prolongación” (*ID*, p. 252). La democracia, un régimen incompatible con la imagen del cuerpo político, establece un espacio de litigio permanente en el que la división social y la conflictiva no coinciden de la sociedad consigo misma —porque no se cuenta a todos, porque no todos gozan de idénticos derechos y de la misma visibilidad— genera incertidumbre,

movilidad y diferencias que, según Abensour, hacen hueco a la alteridad. Precisamente, el dispositivo totalitario vive estos efectos de la democracia como una amenaza, y para conjurarlos “vuelve a soldar el poder con la sociedad, a borrar todos los signos de la división social, a desterrar la indeterminación que acosa a la experiencia democrática”. Lo importante —y ello nos obliga a pensar en la gran patología del siglo veinte como algo muy distinto del Antiguo Régimen— es que la tentativa totalitaria se nutre de “una fuente democrática” y “conduce a su plena afirmación la idea del pueblo-uno”. O dicho con otras palabras, sólo “a partir de la democracia y contra ella se rehace” la imagen total del cuerpo político (*ID*, p. 256).

El totalitarismo se opone así a la democracia que ve en el conflicto la fuente principal de libertad y novedad política (*PEP*, p. 317). En la sociedad democrática se instala un permanente antagonismo que Abensour conecta con la kantiana insociable sociabilidad, con el hecho de que la inclinación a una vida social sea inseparable de una hostilidad que amenaza con disolver a la misma sociedad. Sin embargo, nos parece que aquí se equivoca nuestro filósofo, pues hablamos de un conflicto emancipador y positivo. No es el lado insociable y egoísta de la naturaleza lo que lleva a plantear un conflicto, sino la dimensión social, el hecho de que una parte despreciada y no contada por el resto de la comunidad política reivindique su igualdad.

Frente a la metáfora totalitaria del pueblo-uno como un cuerpo cerrado sobre sí mismo, la democracia se convierte en infigurable e irrepresentable. El poder democrático implica des-incorporación de un pueblo cuya imagen “permanece indeterminada”, aunque a veces pueda actualizarse fantasmagóricamente “como imagen del pueblo-uno” (*ID*, p. 255). Por este motivo el poder democrático coincide con un espacio simbólicamente vacío;¹⁷ espacio que no puede ser ocupado por un representante que, como el egócrata, pretende identificar su voluntad —siempre particular— con la del pueblo —siempre general. Lefort, bajo la inspiración libertaria, llama *salvaje* a esta concepción de la democracia. No puede ser *domesticada* porque no puede

¹⁷ Añade Lefort que la idea de que el poder designe un lugar vacío no debe confundirse con la de que no pertenece a nadie. A esta última corresponde la fórmula griega de que el poder se halla en el medio: en este caso no pertenece el poder a ninguno de nosotros, pero está vinculado a un grupo que posee una imagen de sí mismo, de su espacio y de sus límites. En cambio, “la indicación de un lugar vacío va aparejada con la de una sociedad sin determinación positiva, irrepresentable [...]” (C. Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *ID*, p. 68).

reducirse ni a una teleología (finalidad última que prescribiría desde el exterior los objetivos de la democracia), ni a una fórmula institucional, ni a un régimen político ni a procedimientos formales o reglas de juego. No coincide con el conjunto de instituciones positivas (*police*, según el término de Rancière citado también por Abensour) que caracterizan a la democracia burguesa o liberal. Democracia implica movimiento contra el Estado, contra la reconciliación mítica, contra la integración falaz. Evoca incluso la idea soreliana de *huelga salvaje* y la independencia de todo principio (*arkhê*) y autoridad (PPF, p. 318). La división conflictiva de lo social da lugar a una sociedad indefinida, indeterminada, que no puede reconducirse a la vieja oposición entre sociedad civil y Estado. Además, los fundamentos y legitimidad de la democracia salvaje se hallan en constante búsqueda, son móviles como los conflictos democráticos. Y es que esta democracia radical se hace visible sobre todo en la contestación y reivindicación por parte de quienes son excluidos de los beneficios de la democracia; esto es, se ve en las luchas por el reconocimiento de derechos lesionados o todavía no reconocidos. En contraste con el joven Marx, el de *La cuestión judía*, que confunde lo simbólico con lo ideológico, Lefort revaloriza de este modo los derechos humanos y se niega a reducirlos a simple ideología que oculta la dominación real¹⁸.

Una de las mayores originalidades de la aproximación de Abensour a la obra de Lefort consiste en la relación que establece entre la democracia salvaje y el principio de anarquía que acuña Schürmann en su ensayo sobre Heidegger¹⁹. El principio de anarquía surge de contraponer el dispositivo metafísico clásico, que afirma la unidad de teoría y praxis, al pensamiento de Heidegger que permite deconstruir, según Schürmann, la estructura filosófica tradicional; esto es, la estructura caracterizada por hacer depender la acción de una instancia normativa e ideal, de un *arkhê*, que, al dar sentido y *telos* a la acción, permite reducir lo múltiple a lo unitario (PPF, p. 259). La anarquía haría referencia a la lucha contra la autoridad que, atribuida a los fundamentos, principios o fines, resulta imprescindible para derivar la praxis de la teoría. Abriría la posibilidad

¹⁸ Así sucedió, como reconoce Rancière, en el siglo XIX. El problema es que en la época actual se utilizan a menudo los derechos humanos en un sentido no emancipatorio. Cf. J. Rancière, *El desacuerdo, Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 156.

¹⁹ R. Schürmann, *Le principe d'Anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, París, 1982.

de la libertad más grande, la del principio anárquico²⁰ o principio sin principio. La política se identificaría así con la acción, con la simple aparición de todo lo que es presente²¹. La vinculación de la política al acontecimiento singular, a la presencia pura, supondría, aclara Abensour, varias cosas: el fin de la denominada “representación teleocrática” o de la dominación por los fines, que quedaría reservada al dominio de la *poiesis*; la liberación de todas las formas de dominación ejercidas por lo Uno e incompatibles con la pluralidad; el paso de la unitaria ontología del cuerpo político a la topología del lugar político, puesto que lo decisivo sería el lugar —siempre inmanente, aunque no lo subraye Abensour— donde acontece la política; y, finalmente, otra manera de pensar el origen, pues los momentos inaugurales no ejercerían ya la dominación ni mandarían sobre la acción, de forma que esta última quedaría “exenta de los principios epocales” (*PPF*, p. 265). Pues bien, a juicio de Schürmann, Hannah Arendt practica esa reconstrucción de lo político, ya que, al “mostrar el origen de las normas en términos distintos a los de *arkhé* y principio” (*PPF*, p. 262) logra liberarse de la superioridad de lo teórico.

Más allá de la paradoja de emplear las tesis de Schürmann cuando después nos ofrece una versión anti-heideggeriana de Arendt, se comprende por qué el filósofo francés conecta el pensamiento del principio anárquico con la democracia salvaje de Lefort. Ambas teorías rompen con aquella tradición filosófica, de la cual también se aleja Hannah Arendt, que piensa la praxis en relación con sus fundamentos teóricos, principios o *arkhé*, y que por ello subordina la acción a la teoría del filósofo. Que la democracia radical, salvaje, instituye de alguna manera un poder anárquico, para el cual ya no sirven los títulos que legitiman la desigualdad, empezando por la jerarquía y división entre gobernantes y gobernados, lo podemos encontrar en estas claras palabras de Lefort: “La democracia se instituye y se mantiene por la disolución de los referentes de la certeza. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social” (*ID*, p. 50).

²⁰ El principio anárquico es para Rancière el principio de la democracia. Cf. *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, París, 2005.

²¹ Schürmann escribe que el campo político “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).” (Cit. en *PPF*, p. 262).

Quizá la mayor peculiaridad de la aproximación de Abensour a Lefort consista en que nos ofrece una interpretación no inmanente de la democracia salvaje. Desde este punto de vista, la democracia supone tanto apertura a lo no conocido, al sin precedente, a una verdadera experiencia de la alteridad, como indeterminación contraria a la totalidad. Y es por esta razón por la cual, a juicio de Abensour, adopta los rasgos de una norma trascendente encargada de orientar lo político, o incluso los de una utopía que por definición no tiene un lugar. En este contexto el filósofo francés no deja de advertirnos contra las “trampas del inmanentismo” (*PPF*, p. 187). Cuando falta la conexión con una trascendencia, lo político corre el riesgo de ser llevado a lo absoluto, de ser reducido a una técnica y confundirse con lo irracional. De ahí la necesidad de pensarlo en relación con algo que le exceda, con lo *metapolítico*: “paradoja —escribe Abensour— de una prueba de la trascendencia en el seno de la inmanencia, una inmanencia en la que se esboza una relación inesperada, pero una relación posible entre el no-lugar de la utopía, su excentricidad, y el no-lugar [el vacío creado en la tupida red de dominación] que, en un desorden siempre nuevo, abre la democracia salvaje” (*PPF*, p. 180).

4. Cómo salvar las “trampas de la inmanencia”: la *utopía levinasiana*

Lévinas es el filósofo que, según Miguel Abensour, mejor nos permite pensar lo político en relación con la trascendencia. La principal empresa de los últimos textos de Abensour va a consistir precisamente en vincular el antiplatonismo de Arendt y la democracia salvaje de Lefort con la utopía de Lévinas. Ante todo, Hannah Arendt, aun sin saberlo, coincide con la denuncia que el autor de *Totalidad e infinito* hace de lo Uno, del ideal de fusión, como ideal social y de todas esas filosofías de la *comunidad* que encontramos desde Platón hasta Heidegger. Para estas filosofías, la colectividad se identifica y constituye alrededor de un tercer término que sirve de intermediario —el Estado y sus representantes— y conduce el Otro a lo Mismo. A esa colectividad Lévinas opone, en una relación crítica con Martin Buber, la colectividad “yo-tú” que instaura una relación cara a cara, sin intermediario y sin virar hacia la comunidad. Aunque, desde luego, Arendt no aceptaría que se extendiera al campo político, al nosotros plural de la comunidad, la filosofía del encuentro, Abensour opina que la insistencia de la pensadora sobre la pluralidad humana conduce, como la filosofía levinasiana, a imaginar conjuntamente el lazo y la diferencia, la proximidad y la distancia (*PPF*, p. 213).

Abensour nos ofrece una interpretación política, e incluso favorable al Estado, del filósofo judío. Ciertamente, en algunos textos, como “Transcendence et hauteur”, Lévinas identifica la filosofía y el Estado con el trabajo de asimilar la alteridad y de convertirla en lo Mismo. Sin embargo, como tampoco faltan textos en los que se interroga sobre las bases del Estado igualitario y justo europeo, constituye un error considerar a Lévinas como el portavoz del desprecio contemporáneo de la política.

El ensayo de Abensour “La extravagante hipótesis” parte de la lectura del texto levinasiano “Paix et Proximité”. Aquí, el pensador judío nos propone dos hipótesis acerca del origen de la sociedad política: la hobbesiana y la propiamente levinasiana, la “extravagante hipótesis”. La primera afirma que la sociedad surge de limitar el principio *homo homini lupus*, y, por lo tanto, se origina al poner coto a la violencia generada por la libertad animal, al poner fin a la guerra entre los “yoes imperialistas”, entre múltiples egoísmos, que tiene lugar en el imaginario estado de naturaleza.

La extravagante hipótesis señala, por el contrario, que la sociedad se forma al restringir el principio según el cual el hombre es *para* el hombre. La sociedad política, el Estado, surge así de limitar la relación ética de hombre a hombre, la infinita y extravagante generosidad y responsabilidad para con el Otro. Esta hipótesis, por la que opta Lévinas, atribuye a la filosofía política el papel de constituir el orden razonable del Estado y “la paz bajo el signo de la medida” (PFP, p. 279). Desde este punto de vista, la ley, en lugar de tener como origen la fuerza, se deriva de la responsabilidad contraída con el Otro. Esta suposición, que Abensour eleva a origen de un nuevo concepto de utopía, introduce la trascendencia ética dentro del Estado. La citada responsabilidad se deriva del encuentro excepcional con el rostro del Otro que, en contra del concepto de soberanía, permanece trascendente y no puede ser reducido a lo Mismo. Se pretende de este modo escapar a la tendencia hacia la totalidad y cierre propia del Estado moderno. De ahí, por lo demás, la preferencia —como indica Abensour— de Lévinas por las metáforas de la salida, la evasión, el extrañamiento, la retirada, el más allá, etc.

En otro texto de 1971, “L’État de César et l’État de David”, que despliega el tópico de la oposición entre Atenas (Roma) y Jerusalén, redefine las dos hipótesis relacionándolas con dos modalidades de Estado. El del César se corresponde con la conjetura hobbesiana, es decir, procede de la limitación de la violencia. Se trata del Estado que conforma una totalidad, un conjunto cerrado, que desprecia la alteridad y la pluralidad en sentido radical. Su lógica es centrípeta y se constituye bajo el

imperio de lo Uno. El Estado de David se corresponde, en cambio, con la extravagante hipótesis levinasiana, “proviene de la limitación de la fraternidad irreductible que une a los hijos de Israel”. La legitimidad de dicha organización política se piensa a partir de la trascendencia ética, a partir de la relación interpersonal. Además de experimentar una catarsis parecida a la sufrida por el yo cuando se encuentra con el rostro del Otro, el Estado se transforma en un poder des-centrado que, despertado del sueño de soberanía, se abre a lo diferente a sí mismo, a la infinita responsabilidad para con el Otro. Por esta razón, aun conservando la forma política, da un paso más allá, hacia la utopía.

Según Abensour, el recuerdo de la aventura primera, la proximidad ética, y el *telos* de la comunidad, la justicia o limitación del infinito ético, se hallan en la raíz del Estado des-centrado. Lo importante es que no cae en las “trampas de la inmanencia” o de la autonomía absoluta. Tales trampas llevan a pensar la forma política bajo el modelo de la totalidad o del Estado que encuentra su centro de gravedad en sí mismo y no en el Otro, en lo más singular, en lo que necesariamente siempre ha de quedar inasimilable y fuera de la comunidad. Se comprende así la célebre frase de *Totalidad e Infinito*: “la política librada a sí misma, incuba la tiranía”. Lévinas se dirige fundamentalmente contra el Estado idealista que, al identificar la voluntad soberana con la razón y la justicia, elimina la trascendencia ética. Se trata, por el contrario, de relativizar la autonomía política y admitir la prioridad de la ética (PPF, p. 303). Esto no significa que, como Buber, reduzca Lévinas lo político a dominación. El francés considera incluso que el Estado, siempre que reconozca la responsabilidad para con el Otro, supone una “forma de institución razonable de la coexistencia humana”, una institución de la que “procede la medida y la justicia”²².

Finalmente, Abensour se dirige contra la acusación de que el pensamiento de Lévinas conlleva un giro teológico²³. En su opinión, ni la

²² Según Abensour, “Lévinas, en la estela de Kant, distingue entre política y ética y no deja de plantear la articulación necesaria entre las dos, en la medida en que reconoce la importancia y consistencia de lo político. Evidentemente postula la prioridad de la ética [...]; pero para recordar que, con la aparición del tercero, se impone la necesidad de la política”, la cual “asumiría la tarea de reintroducir la medida, es decir, introducir, en función del tercero, la comparación entre los incomparables. Gracias a esta medida y, por tanto, gracias a la política, puede darse el paso de la extravagancia ética a la justicia.” (PPF, p. 222).

²³ Esta acusación se puede encontrar en A. Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 43 ss.

trascendencia descubierta en la relación con el rostro del Otro tiene un carácter teológico; ni la política levinasiana se subordina a los imperativos del cielo; ni intenta traducir el des-centramiento del Estado en un complejo de instituciones religioso-políticas (*PPF*, p. 305).

Lévinas también aparece en el núcleo del ensayo, “Utopía y democracia”, con el que se cierra el libro de Abensour editado por Anthropos. La revalorización de la utopía constituye una de las claves del pensamiento que contiene este libro. Desde este enfoque, lejos de ser el origen del totalitarismo —como encontramos en algunas interpretaciones neoliberales más o menos recientes—, la utopía se erige en el polo de resistencia más eficaz contra aquella dominación sin precedentes (*PPF*, p. 313). Mas para ver en ella la figura que hace “de la no-coincidencia, del estado de separación, su estancia”, antes debe ser *des-mitologizada* o purgada del mito de la sociedad reconciliada (*PPF*, pp. 314-5). Especial atención presta Abensour a la utopía que podemos encontrar en la obra de Lévinas, a la que nos permite pensar la disimetría de la relación ética o, en otras palabras, “la relación con el Otro como tal, en su unicidad incomparable” (*PPF*, p. 320).

Abensour acaba sosteniendo la afinidad de la democracia salvaje de Lefort con el pensamiento nuevo de la utopía extraído de la obra levinasiana. Se cruzan así “dos aventuras” que no se confunden nunca: una aventura, la democracia salvaje de Lefort, “en la que se mezcla lo político y lo social”, y otra “aventura esencialmente ética, pero que no ignora lo político”. Tanto la división social como la relación disimétrica, Lefort y Lévinas, trabajan en el reforzamiento de la multiplicidad, de un pluralismo que no se disuelve en una nueva unidad: “cada uno de los dos polos tiende a designar una forma de comunidad no compacta que se construye paradójicamente en, y a través de, la experiencia de la separación” (*PPF*, pp. 321-2).

5. El viraje ético de la filosofía política²⁴ o las trampas de la trascendencia

La filosofía política crítica de Abensour no sólo legitima la democracia, sino también pretende impedir la mínima inclinación hacia el Estado

²⁴ Sobre este tema véase el libro de J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, París, 2004, especialmente el capítulo final titulado “Le tournant éthique de l'esthétique et de la politique”.

autoritario o la transformación de la sana pluralidad en una nueva unidad. Para esta tarea hemos comprobado que se sirve de tres pensadores que permiten abrir la comunidad cerrada y acabar con toda sombra de solipsismo, de totalitarismo. El problema es que esta apertura se realiza apelando a un afuera radical, a una trascendencia, a un más allá del espacio político e incluso a una comunidad utópica. Nos parece que al final se inclina más por la *ética política* de Lévinas que por los otros dos genuinos pensadores políticos, Arendt y Lefort, de los que también podríamos hacer una interpretación inmanente de sus filosofías. Nos da la impresión de que Abensour acaba acercándose demasiado a esa filosofía contemporánea que, en lugar de ofrecernos una fundamentación inmanente de la democracia a la altura del presente, subraya la prioridad de la diferencia sobre la igualdad, y hace de la trascendencia, de lo impresentable, del Otro en su sentido más radical, la clave de una comunidad que, por ser justa, siempre estará por venir, invisible, utópica.

Creo que lo más valioso de esta filosofía política crítica tiene que ver con la articulación de dos autores distintos, pero que al final podrían ser incluidos dentro de una compleja tradición republicana, como Arendt y Lefort. La primera ha pensado tanto el ser-con, el poder identificado con el consenso, la unidad necesaria para fundar la comunidad política, como la vertical *auctoritas* sin la cual no es posible construir instituciones duraderas. El segundo, al vincular estrechamente la democracia con la división y el conflicto, reconoce la contingencia e indeterminación de las instituciones y regímenes políticos, y por esta causa nos permite alejarnos de todo tipo de autocracia.

Pensar el límite de la política pasa, según Abensour, por pensar la trascendencia y el Otro absoluto, el *tout Autre*, que se halla en el núcleo de la filosofía levinasiana. Ahora bien, el autor de *Totalidad e infinito* acaba subordinando la política a la ética trascendental, subordinación que, sin embargo, los otros filósofos nunca aceptarían. Abensour es consciente de estas dificultades y habla —como veíamos más arriba— de aventuras que se cruzan sin confundirse nunca. Una política que profundice al mismo tiempo en la igualdad y en la pluralidad o división siempre podrá contener la amenaza autocrática, absolutista o totalitaria. Abensour sostiene que ello no es posible sin apelar a principios trascendentes y utopías desmitologizadas. Nos parece, por el contrario, que los más genuinos pensadores políticos de los últimos decenios asumen el reto de una política inmanente. Esto significa, por un lado, analizar la igualdad como un presupuesto que sólo se hace efectivo o real al verificarla, aunque esto lleve a plantear un conflicto con las instituciones. Por otro, implica aceptar que la pluralidad

resulta de la empírica constatación de que el ser humano está marcado, como decía la propia Arendt, por la novedad, por la *Natalität*.

En cualquier caso tiene mucha razón Abensour cuando afirma irónicamente que “la verdadera filosofía política se burla de la filosofía política” (*PPF*, p. 124). Con esta frase tan contraria a la seriedad pre-moderna reivindicada por Leo Strauss, quiere decir que la política no debe abordarse desde el tradicional punto de vista de la filosofía. Desde aquél punto que afirma la superioridad de la teoría sobre la acción, de la vida contemplativa sobre la práctica, de la mortalidad sobre la natalidad, y que sitúa en el corazón de la política el principio de distinción o, en definitiva, la desigual división entre gobernantes y gobernados de acuerdo con el título de la sabiduría.