



UNIVERSIDAD DE CHILE  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía  
Escuela de Postgrado

**El «contra» en la reflexión de Miguel Abensour,  
o sobre la posibilidad de articular un pensamiento de resistencia.**

Informe para optar al Grado de Magíster en Filosofía, mención en filosofía política.

Alumno: Juan Pablo Yáñez Godoy  
Profesor patrocinante: Claudia Gutiérrez

Santiago,  
Junio 2014.

A Inger, por siempre

A Emilio, el inédito

## Índice

Agradecimientos.....	5
Resumen.....	6
Introducción.....	7
Capítulo I: Las cosas políticas, el enigma y el registro de la pregunta en Miguel Abensour.....	13
I.I. La obra de Abensour como una búsqueda de las cosas políticas.....	14
I.II. ¿Crisis de la filosofía política?.....	19
I.III. Retorno y restauración, o el diagnóstico abensouriano del panorama filosófico político.....	23
I.IV. ¿Necesidad de lo político?.....	28
I.V. ¿El «contra» como un ejercicio de distinción?.....	31
Capítulo II: El pensamiento de resistencia de Hannah Arendt.....	37
II.I. Arendt, «figura de resistencia».....	38
II.II. La política, la libertad y la polis.....	43
II.III. La política de los filósofos.....	49
II.IV. Desmontaje y resistencia, o el «contra» de Arendt.....	54
Capítulo III: El contra-Hobbes de Pierre Clastres.....	63
III.I. Los contra-Hobbes.....	63
III.II. Clastres contra el Estado.....	66
III.III. La posición de Clastres y su cambio de óptica.....	66
III.IV. El «contra» en tanto forma política plena.....	72
III.V. La interpelación a Hobbes y el rol político de la guerra.....	76
Capítulo IV: El contra-Hobbes de Lévinas.....	85
IV.I. Los dos Estados y su «contra».....	88
IV.II. El «Estado de César», o el paradigma hobbesiano.....	91
IV.II.I. La limitación de la violencia.....	93
IV.II.II. El «temor de mi muerte violenta».....	95
IV.III. El «Estado de David».....	102
IV.III.I. Estado «descentrado» y sobresignificación.....	109
Capítulo V: El «contra» y la democracia.....	117
V.I. A modo de recuento previo.....	117
V.II. Los niveles de La democracia contra el Estado.....	121
V.III. «Momento maquiaveliano», «crisis política» y «tarea crítica».....	125

V.IV. El «demos» de la democracia.....	131
V.V. Contra y democracia, el final de nuestro recorrido.....	135
V.V.I. El «contra» y su ejercicio de distinción.....	136
V.V.II. El «contra» y su operación de desmontaje.....	138
V.V.III. El «contra» y su relación con lo humano y el enigma.....	140
V.V.IV. El «contra» y su lucha sin tregua.....	146
Conclusión.....	154
Bibliografía.....	157

## Agradecimientos

Comenzar agradeciendo me parece no tan sólo una buena costumbre, sino que además un gesto pertinente, mediante el cual podemos hacer aparecer a aquellos que, de algún modo u otro, contribuyeron a la consecución de esta investigación.

En esa línea, mi primer contacto con la figura de Abensour ocurre en un seminario dictado por la profesora Claudia Gutiérrez, quien finalmente terminaría por guiar esta tesis, en el sentido más pleno que esta palabra pueda adoptar. Sin su incondicional apoyo, sin su incansable disposición a discutir y trabajar sobre el pensamiento de este filósofo, sencillamente esta investigación no existiría. Trabajo en conjunto del que también fueron partícipes aquellos que colaboraron en la conformación tanto del simposio sobre el pensamiento de Miguel Abensour, que tuvo lugar el pasado año, como especialmente quienes me acompañaron en el grupo de taller que precedió a esta instancia. Mención aparte para Diego Mellado y su estudio de Pierre Clastres que representa, en gran parte, la base de la reflexión que aquí emprenderemos con este antropólogo, y para Carlos Pérez López, quien con su fijación metodológica me ayudó a comprender de un modo más adecuado el proceso que subyace a esta investigación.

Apoyo que adoptó distintas formas y patrocinantes, entre ellos mi padre, quien me ofreció la posibilidad de cursar mis estudios de magíster, y mi madre, que con su confianza y fe en mi trabajo me ayudó a superar los momentos en que esta tarea se hacía imposible. Recuento familiar del que es preciso destacar a mi hermano, Diego Ignacio Yáñez, quien me acompañó, sin flaquear, durante tiempos bastante oscuros. Recuerdo que estaría incompleto si no mencionamos a don Jack Nicholson, leal camarada, y a Eduardo G., de quien no puedo destacar más que su presencia.

Palabras de aliento de las que también participaron don Diego Loyola, Vicente Medel, Valentina González, Miguel Carmona, Natalia Uribe, Andrea Ugalde, Érika Molina, Facundo Ferreirós, Felipe Kong y Matías Tapia Wende. Mención especial a este último, quien no sólo colaboró con una parte fundamental de la bibliografía de esta investigación, sino que confió en mi trabajo, ofreciéndome la oportunidad no sólo de acrecentar mis conocimientos, sino también de compartirlo con los demás.

Agradecimientos que, finalmente, no logran dar cuenta del indispensable rol que en este proceso jugó Inger Flem, acérrima lectora, fiel compañera e inagotable fuente de ánimo y apoyo, con quien estaré por siempre en deuda.

## Resumen

El objetivo general de esta tesis es tematizar los múltiples sentidos que la reflexión de Miguel Abensour esboza cuando utiliza la preposición «contra». Con esto, pretendemos no tan sólo demostrar dicha multiplicidad, transformando la pregunta por el sentido de esta figura en un asunto problemático, sino además la capacidad que ésta posee para revelar aspectos específicos de la propuesta filosófica que Abensour nos extiende. Llevaremos a cabo este objetivo abordando la obra de Abensour a partir de los escenarios más destacados donde el «contra» hace su aparición, disponiendo las distintas etapas de esta investigación en función de estos textos, donde el sentido de esta preposición se hace visible. Etapas que no sólo nos llevarán a los distintos niveles en los que el «contra» se inscribe, sino que nos obligará a inmiscuirnos en la lectura especializada que Abensour realiza de parte importante de los referentes que nutren su obra.

Así, hemos dispuesto los cinco capítulos que componen esta investigación con vistas a abordar las tres temáticas principales donde el «contra» se expresa, a saber, la filosofía política, el Estado y la democracia. La primera de estas preocupaciones comprende nuestros dos primeros capítulos, donde, en el primero de ellos, nos abocaremos al problema que subyace al trato de lo político, al complejo panorama en el que éste tiene lugar y al diagnóstico que Abensour realiza del estado de la preocupación política. Escenario que dispone las condiciones para nuestra lectura del *contra la filosofía política* que Hannah Arendt efectúa, en tanto nos permite comprender el sentido específico que adopta la «resistencia» que Abensour lee en esta pensadora alemana. Tanto el capítulo tercero como el cuarto se dedican a analizar el sentido que el «contra» demuestra en los *contra-Hobbes* de Abensour, ejercicios que se proyectan sobre Pierre Clastres y Emmanuel Lévinas respectivamente. Si bien ahí la filosofía política también es increpada, el objetivo central de estos «contras» radica en el Estado, en sus condiciones, elementos constituyentes y en la posibilidad que estos referentes abren para desplazar sus límites. Desplazamiento que ocurre, en ambos casos, bajo la forma de un «contra», designando un momento crucial en nuestro recorrido. Finalmente, ciframos como última etapa la central reflexión que Abensour lleva a cabo en *La democracia contra el Estado*. Instancia donde no sólo la figura del Estado adquirirá una imagen más definida, sino donde se ofrece un acceso primordial a la reflexión que Abensour lleva a cabo sobre la democracia. Concepto que, como veremos ya al final de nuestra investigación, guarda una cercanía estructural con el sentido del «contra», ofreciendo el escenario idóneo para concluir nuestro recorrido.

## Introducción

La siguiente investigación adquiere, tanto su impulso como estructura, a partir de una pregunta fundacional, a saber, ¿qué sentidos tienen los diferentes usos que la reflexión de Miguel Abensour hace de la preposición «contra»? En primer lugar, impulso, en tanto su interés nace a partir de una genuina perplejidad sobre el rol que el «contra» adquiere en las distintas instancias donde su aparición se hace constatable. En segundo, estructura, en cuanto estos “usos”, es decir el modo y sentido en que Abensour utiliza esta figura, representan las diferentes etapas en las que hemos dispuesto su trato.

Investigación por tanto sobre el «contra», pregunta por su significado, sus condiciones y sus implicancias, pero que se despliega sobre un contexto dotado de ciertas particularidades que requieren, al menos, ser tomadas en cuenta antes de iniciar su lectura. Particularidades que radican no sólo en el objeto de su pregunta, sino también en el carácter más bien inédito y un tanto desconocido de la obra donde este objeto reside. En ese ánimo, consideramos las condiciones sobre las que este trabajo tiene lugar, enunciando las interrogantes que lo sostienen y las preocupaciones que lo motivan.

### ¿Por qué Abensour?

Pregunta que no está en absoluto de más, especialmente si reparamos en la condición un tanto desconocida que posee la figura de Miguel Abensour en Chile, siendo esta probablemente la primera tesis en nuestro país que se inscribe plenamente en su obra. Carácter particular que sólo aumenta cuando consideramos que Abensour es un filósofo vivo y en plena fecundidad creativa, aumentando significativamente año tras año tanto los textos, entrevistas o libros sobre su figura<sup>1</sup> como su propia bibliografía. No obstante, nuestro interés por la reflexión de este autor no responde ni a su condición más bien inédita dentro del panorama intelectual chileno, ni al estado reciente de su obra. No es sobre estos dos atributos donde ciframos la importancia de su reflexión, ni la pertinencia de nuestro trabajo sobre ella.

Quizás es posible comprender esta pertinencia si consideramos la actualidad de la obra abensouriana desde otra perspectiva, de otro modo. En efecto, podemos comprender este carácter reciente ya no como la condición contemporánea que Abensour guarda con nosotros, sino en tanto su

---

1 Mencionamos, sólo como ejemplo de la vigencia de Miguel Abensour, el recientemente publicado CERVERA-MARZAL, M., *Miguel Abensour, critique de la domination, pensé de l'émancipation*. París, Sens&Tonka, 2013.

reflexión adopta, como suelo fundante, nuestro presente, este tiempo que “nos tocó vivir”<sup>2</sup> como nos diría Arendt. En este sentido, Abensour *se vuelve* actual, al menos para nosotros, en tanto hace de nuestro presente la condición de su pensamiento, su tarea, transformando así todas sus reflexiones, ya sean éstas sobre el Estado, la democracia, la emancipación, la utopía, la filosofía política, etc., en preguntas sobre sus posibilidades y peligros en nuestro tiempo.

Reflexiones que representan las diferentes expresiones que adopta la preocupación de Abensour por lo político. Título éste que aúna los diferentes niveles por los que circula su pensamiento y que marca su diferencia con un pensamiento de “la política”, en tanto apunta a nombrar una dimensión que ya no puede y no debe ser confundida con “el conjunto de prácticas e instituciones”<sup>3</sup>, que describe determinado orden administrativo u organizador de “la coexistencia humana”<sup>4</sup>. Abensour, en cambio, opta por concebir a lo político mediante la forma de una irrupción, como una manifestación que hace su aparición en nuestro presente, abriendo de este modo la posibilidad de interrogar por su sentido. Lo político se transforma así en una dimensión que compone su contenido, que se dota de objetos y consistencia, a partir de cada posibilidad que se abre de interrogar por su significado y modulación presente. Manifestación de lo político que la reflexión de Abensour se esfuerza por conservar bajo este título, denunciando la pretensión contemporánea por transformar su sentido en una propiedad gubernamental, administrativa, económica o sociológica.

Como es posible anticipar, el pensamiento de Abensour está lejos de concebir el panorama de la reflexión política como un espacio liso, llano y sin asperezas, cifrando parte importante de sus esfuerzos en destacar el peligro que en él habita. En efecto, nuestro autor comprende que en dicha reflexión está en juego la posibilidad de redescubrir una “dimensión constitutiva de la condición humana”<sup>5</sup>. Descubrimiento que debe efectuarse precisamente *cada vez de nuevo*, no sólo en tanto sus

---

2 “Aún en los tiempos más oscuros tenemos derecho a esperar cierta iluminación, y dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra” nos señala Arendt, inscribiendo esta posibilidad de iluminación en la luz que emana de los acontecimientos e historias que son capaces de ayudarnos a comprender nuestro tiempo, “a estar en casa en esta tierra [...] y en este siglo”. Misión, por cierto, que la obra de Abensour hace suya. ARENDT, H., *¿Qué es la Política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona, Paidós, 2009. p.28 y ARENDT, H., “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”. *En su: Ensayos de comprensión 1930-1954*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores, 2005. p.393.

3 Diferencia que se deja leer en la clave que Chantal Mouffe la concibe, en tanto “lo político” estaría nombrando una dimensión “constitutiva de las sociedades humanas”, mientras que “la política” mentaría “el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana [...]”. MOUFFE C., “La política y lo político”, *en su: En torno a lo político*. Traducción de Soledad Laclau. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. p.16.

4 *Ibíd.*

5 ABENSOUR, M., “De quel retour s' agit-il?” *en su: Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. p. 60. Traducción propia.



distintas expresiones varían y se transforman de sociedad en sociedad, sino que además en la medida que cuenta, como su antecedente, con el intento totalitario por anular y borrar para siempre su especificidad. En efecto, este antecedente totalitario inscribe a la dominación como uno de los ejes sobre los que la reflexión de Abensour gira constantemente, haciendo de su preocupación por lo político una forma ya no de soslayar su peligro, sino de tenerlo en cuenta. Consideración que comprende a la reflexión política, y con ello al proyecto abensouriano por una *filosofía política crítica*, como un modo de reactivar este estado de vigilia, de atención constante, afirmando el “redescubrimiento de lo político”<sup>6</sup> como una forma de reafirmar su presencia.

Antecedente totalitario que no sólo obliga a confrontar su cruda realidad, sino que determina nuevos desafíos para la reflexión política contemporánea. Desafíos que suponen un examen de nuestra consideración de lo político, de sus categorías, de su tradición y de sus modos luego de la constatación de las nuevas formas de dominación que nuestro tiempo atestigua. Novedad de la que nuestra reflexión debe dar cuenta y que entrega un nuevo panorama ya sea para la consideración de la democracia, el Estado, la emancipación, la libertad, o cualquier otro concepto que ofrezca la posibilidad de dar pie a este verdadero ejercicio de comprensión de nuestro presente.

De esta forma, podemos concebir al pensamiento de Abensour como una reflexión sobre el peligro, como un llamado insistente e intransigente a considerar aquello que está en juego, a saber, la posibilidad de entrever el sentido de lo político, de comprender la consistencia y particularidad de su dimensión. Consideración del peligro que abre nuestra propia reflexión sobre lo político hacia el examen de su ejercicio, hacia la consideración de sus condiciones, de sus supuestos y, específicamente, de su capacidad de responder a este llamado por el redescubrimiento. Abensour nos invita, pues, a someter a examen ya no tan sólo nuestra reflexión, sino el contexto donde ésta tiene lugar, su campo de acción, sus instituciones y la tradición en la que ésta se adscribe. Haciendo de su propia obra un esfuerzo que va más allá de este llamado, ofreciéndonos no sólo un prisma con el cual comprender el complejo panorama de la reflexión política, sino con el cual vislumbrar los pasajes que conducen al “retorno de lo político”<sup>7</sup>, al regreso de la preocupación por esta dimensión constitutiva.

### **¿Por qué el «contra»?**

Uno de los rasgos más notorios que demuestra la obra de Abensour es la multiplicidad de registros y

---

6 *Ibíd.*, p.62.

7 *Ibíd.*, p.60.

filósofos sobre los que se despliega, transitando a ratos, y de manera más reciente por ejemplo, por la fenomenología de Lévinas<sup>8</sup>, o por las lecturas post-totalitarias de lo político de Lefort y Arendt, por la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, o por determinada aproximación a Marx. Recuento éste que representa sólo una pequeña muestra de la variedad de referentes de los que la reflexión abensouriana se nutre. Variedad de registros que sólo demuestran los diferentes niveles que su preocupación por lo político expresa, haciendo de cada uno de estos autores un lugar, una suerte de escenario, para dar pie al trato de esta dimensión.

Preocupación por lo político que cristaliza en diferentes expresiones, que adquiere distintas modulaciones, cada una con sus conceptos particulares dotados de una complejidad y especificidad propia. Lo que en la obra de Abensour ciertamente no existe, aún, es una tematización particular de la preposición «contra», figura que sin embargo aparece en una cantidad no menor de sus escritos, mostrándose a ratos como una de las características más particulares de su pensamiento. Falta de trato particular, de una tematización extendida o problematizante, que empieza a transformarse en objeto de interés cuando atendemos a la multiplicidad de sentidos que estos «contras» nos demuestran.

En efecto, si nos guiamos por su sentido gramatical, el «contra» se define, de un modo general, como una preposición, es decir, una palabra cuyo significado es más bien “abstracto”<sup>9</sup> y que define su sentido a partir de su uso preferentemente “relacional”<sup>10</sup>. Significado abstracto que el «contra», como preposición específica, dota de su “valor fundamental”, a saber, la “oposición”<sup>11</sup>. Valor oposicional que las diferentes apariciones del «contra» parecen atestiguar, donde su uso nombra preferentemente una relación conflictiva o polémica entre dos términos. No obstante, en cada uno de los usos que en la siguiente investigación abordaremos, el «contra» nombra una relación que parece ser difícil de reducir a una oposición sencilla y simple.

Como es posible constatar a partir de una lectura minuciosa, la ligazón que Abensour concibe entre la filosofía política y Arendt, o entre Hobbes y la figura de Clastres o Lévinas, o entre la democracia y el Estado, no adquiere en ninguna de estas expresiones un significado unívoco, modulando en cada una de estas instancias distintos sentidos en los que esta oposición ocurre. Como

---

8 En efecto, una de las publicaciones más recientes de Abensour tiene por contexto la reflexión de Emmanuel Lévinas, demostrando su preocupación constante por la obra de este filósofo. Mencionamos este dato sólo para destacar el estado actual del pensamiento de nuestro autor. Véase ABENSOUR, M., *Emmanuel Levinas: L'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*. Paris, Hermann Éditeurs, 2012.

9 Es esta la definición que nos ofrece la gramática española de preposición, cuando nos señala: “El significado de las preposición [...] es abstracto y casi siempre relacional.” ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA, *Nueva gramática de la lengua española*. Buenos Aires, Espasa Libros, 2012. V. 2. p.2227.

10 *Ibíd.*

11 “El valor fundamental de la preposición *contra* es el de la oposición”. *Ibíd.*, p.2262.

aquí investigaremos, cada uno de estos escenarios nos entrega una modulación específica de este valor oposicional, haciendo de la respuesta a nuestra pregunta por el «contra» una definición con múltiples acepciones. Cada una de éstas, dotada de un sentido propio, conducente por cierto a iluminar diferentes aspectos de la obra de Abensour, mostrándonos cómo la reflexión de este autor va más allá de la lectura o análisis de sus diferentes referentes, concibiendo la posibilidad de entrever en la particularidad del «contra» una propuesta propia y con rendimientos presentes aún inexplorados e inusitados.

Transformación del «contra» en nuestra pregunta que nos permitirá circunnavegar la obra de Abensour, transitando por diferentes momentos de su reflexión que, sin embargo, no dejan de señalar un suelo común: su preocupación por lo político, por su redescubrimiento y por su condición actual. Elección del «contra» que no va en detrimento de los conceptos fundamentales que su obra nos enseña, sino que más bien comprende a esta figura como una clave de lectura, con la que podemos vislumbrar el modo en que ya sea la democracia, el Estado o la filosofía política son concebidas. En este sentido, ocuparse del «contra», de su pregunta, supone también enfrentar el contexto donde sus distintas apariciones tienen lugar, ofreciendo la oportunidad de presentar a nuestros lectores una muestra de la riqueza del pensamiento de Miguel Abensour.

### **¿Cómo el «contra»?**

Comprendida así nuestra tarea, bajo el modo de una pregunta abierta y declarada por el sentido de esta preposición, debemos reparar en el cómo esta investigación dispone su cometido. Atendiendo la falta de tematización particular que el objeto de nuestro interés presenta, y entreviendo al menos la sospecha de que el valor oposicional de esta figura posee un carácter más bien complejo y múltiple, la estructura de la siguiente investigación se ha dispuesto de la siguiente forma:

En primer lugar, comprenderemos el carácter intrincado y en absoluto simple del valor de esta figura como una condición radical de nuestra investigación, haciendo del «contra» una pregunta que emprende la búsqueda de su respuesta, pero a partir de la ausencia de todo significado o sentido previo. Precaución que nos permitirá, por una parte, no entregar un contenido adicional al que el contexto de la reflexión abensouriana pueda ofrecernos. Por otra parte, la ausencia de una significación previa permite la oportunidad, a estos diferentes escenarios, de demostrarnos una acepción particular del «contra», sentido que podemos contrastar y, si es ese el caso, adicionar a las diferentes modulaciones que en sus diversas instancias Abensour pueda aportarnos.

Es por estos motivos, por la naturaleza de la pregunta que guía nuestro recorrido y por las condiciones en las que se efectúa, que hemos dispuesto, en segundo lugar, las diferentes modulaciones que Abensour nos ofrece del «contra» precisamente como escenarios, donde su sentido hace su aparición y se deja entrever. Escenarios que hemos dividido en función de los textos de Abensour donde el «contra» adquiere mayor protagonismo y donde es posible tematizar su problemática.

En ese ánimo, los dos primeros capítulos de nuestro recorrido están determinados por el problema de la filosofía política, por la perspectiva crítica que Abensour demuestra tanto hacia su institución como su tradición, y sobre su apuesta por un “pensamiento de resistencia”<sup>12</sup>. Propuesta ésta última que nos conducirá, ya en el segundo capítulo, hacia la reflexión de nuestro autor sobre la figura de Hannah Arendt, referente obligado al momento de tratar el problema de la filosofía política.

Los capítulos restantes están dedicados específicamente al problema del Estado, siendo el primero de éstos el emplazamiento de este concepto bajo el escenario de los *contra-Hobbes* de Abensour, tanto en la versión que nos ofrece Pierre Clastres como Emmanuel Lévinas. Discusión que nos conducirá a nuestra etapa final, donde el «contra» hace su aparición entre los conceptos de democracia y Estado. Reflexión sobre la democracia que nos permitirá concebir uno de los sentidos más plenos del «contra» y donde todas sus modulaciones previas parecen ser, hasta cierto punto y en su contexto, identificables o constatables. Posibilidad que se basa en la fecundidad y profundidad de la discusión que lleva a cabo nuestro autor, de manera específica, en su fundamental ensayo *La democracia contra el Estado*, ofreciendo este texto la estación idónea para finalizar nuestra investigación.

Es pertinente destacar un último punto antes de iniciar nuestro recorrido. La siguiente investigación se mueve por una variedad de registros y pensamientos diversos, que van desde la obra de Arendt, pasando por Clastres y Lévinas, hasta su estación final representada por Marx. No obstante, nuestro trato de estos referentes está determinado, y tiene como base fundante, la lectura que Abensour efectúa de cada uno de ellos. Lecturas que aquí recogemos en tanto permiten emplazar nuestra investigación, determinando las coordenadas donde el «contra» hace su aparición y deja vislumbrar sus posibles sentidos. No es nuestra intención u objetivo, por ende, dar paso a una discusión especializada sobre el uso de determinado concepto o giro en la obra de cada uno de estos autores. Consideración previa que procuraremos recordar a lo largo del siguiente trabajo.

Así, sin más rodeos, demos paso a nuestra búsqueda.

---

12 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?”. p.62.

## Capítulo I: Las cosas políticas, el enigma y el registro de la pregunta en Miguel Abensour

*“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. [...] El peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo. Para ambos es uno y el mismo: prestarse como herramienta de la clase dominante.”<sup>13</sup>*

Tan claro como críptico, tan potente como misterioso, el consejo de Benjamin parece trascender la enigmática atmósfera que caracteriza su prosa para llamar nuestra atención sobre lo que aquí está en juego. Esta advertencia de transformarse en «herramienta», de volver nuestros esfuerzos en un medio pero no para cualquier causa, sino que para la misma dominación, resonará ante nuestra reflexión como una melodía extrañamente familiar, en tanto parece compartir la misma clave que las fulminantes preguntas que nos hace Miguel Abensour. Aviso, constatación y definición sobre el peligro, que parece concentrar la problemática benjaminiana, al menos en este punto, en el modo en que lidiamos con esta imagen, este destello y fragmento del pasado que nos interpela. “[I]magen del pasado”<sup>14</sup> que viene en nuestro encuentro y que nos ofrece la oportunidad tanto de advertir la existencia del peligro, como de escapar a su atracción, desertando no sólo de una manera de comprender nuestra historia, sino que del dominio de esta «clase» que parece extender su gobierno a partir de la conservación y extensión de su tradición<sup>15</sup>, de estos “documentos de barbarie”<sup>16</sup> como Benjamin también lo llama.

Advertencia y escape, constatación del peligro y salida de su influjo, movimientos que en el capítulo que sigue intentaremos comprender y explicitar en una pequeña parte de la obra de Abensour. Pequeña pero determinante, ya que nos abocaremos a su reflexión itineraria, a los pasajes donde este autor cifra las coordenadas de su proyecto *filosófico político crítico*. En ese sentido, demos a Benjamin el papel de profeta e inscribamos su advertencia en la entrada de nuestra academia, construyendo nuestra investigación sobre su consejo.

---

13 BENJAMIN, W., “Sobre el concepto de historia.” en su: *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Santiago, Arcis- LOM Ediciones, 2002. p.53.

14 *Ibíd.*

15 En efecto, Benjamin continúa esta cita señalando: “En cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla.” *Ibíd.*

16 “No existe documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie.” *Ibíd.*, p.52.

## I.I. La obra de Abensour como una búsqueda de las cosas políticas

Si nos diéramos la tarea de definir, de modo simple y breve, cuál es el problema central en la obra de Miguel Abensour, misión que por su reduccionismo y generalización está, por cierto, destinada al error o al fracaso, tendríamos que decir que su objetivo es comprender esto que él denomina como «las cosas políticas». Mediante esta críptica formulación, Abensour se está aproximando a un aspecto tan caótico como problemático, haciendo notar, a través de este nombre, la condición aporética y conflictiva de uno de los objetivos más transversales y manifiestos de su obra: el estatuto de lo político. “Las cosas políticas” – nos señala Abensour - “hacen irrupción en el presente, rompiendo con el olvido que las afectaba, esperando que se les de respuesta.”<sup>17</sup>. Sin mediar consideración, sin esperar consentimiento y, sobre todo, más allá de toda voluntad o control, “lo político hace su retorno [retour]”<sup>18</sup>.

¿Estatuto de lo político? ¿Es adecuado comenzar por tratar así nuestro problema? En efecto, “estatuto”, *statutum*, proviene del verbo latino *stare* o *estar de pie, permanecer erguido, recto*. Es ahí donde se funda su preferente uso judicial<sup>19</sup>, pero no tan sólo aludiendo a la posición que toma aquel que declara (*statement* en inglés) ante un tribunal o incluso ante los demás, sino en el sentido que le entrega la RAE, en tanto norma, regla o ley que *sienta* orden o rectitud. Así considerado, interpelar a lo político por su estatuto supone algo así como citarlo a declarar, pedir que se ponga de pie y exigir respuestas. Por otra parte, *estar ergido o parado* agrega otro sentido a este concepto, suponiendo el cese temporal de toda otra actividad, la detención del movimiento por un momento. Sentido del que surge, la consideración del estatuto de determinado objeto, como la consideración de su situación actual (de ahí la expresión *status quo*), deteniéndolo o congelándolo por un instante. De modo que preguntar por el estatuto de lo político sería algo así como interrogar el *estado del arte*, el estado de la cuestión, intentando tomar una suerte de fotografía de este fenómeno en determinado momento.

Visto desde esta perspectiva, ninguna de estas dos formas nos conduce de manera idónea a la interrogante que Abensour nos propone. No podemos citar a declarar a lo político porque, tal como nos señala la primera pista que aquí citamos, lo político y su aparición no están sometidas a nuestra voluntad y no aparecen a merced de nuestra conveniencia, sino todo lo contrario: “irrumpe” en nuestro presente. De la misma manera, nuestras intenciones no son dar con las leyes que, tal como lo hacen las leyes de la física o de la biología, rigen y determinan este “universo político”. Tal como, preguntar por

17 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.60.

18 Ibíd.

19 Nos referimos con “judicial” a las acepciones que la R.A.E. otorga al término, en tanto “Establecimiento, regla que tiene fuerza de ley para el gobierno de un cuerpo // Ordenamiento eficaz para obligar”. R.A.E. [en línea] <<http://lema.rae.es/drae/?val=estatuto>> [consulta: 23 de enero 2014].

el *estado del arte* en referencia a lo político, nos plantea un escenario todavía ambiguo y problemático, que nos induce a pensar en la consideración de *la política*<sup>20</sup> actual como una sección en la prensa, como el estado de los gobiernos y naciones en general y sus diferentes vicisitudes, nacionales e internacionales.

Abensour parece referir su interés a un problema diferente al que estas acepciones nos entregan. El filósofo francés no nos está preguntando por la ley que determina y está detrás de la irrupción de las «cosas políticas», aunque quizás si está operando aquí una suerte de lectura del *estado del asunto*, pero no bajo la forma de un *estado del arte*, sino más bien al modo de un diagnóstico profundamente crítico del modo de aproximarse y de determinar lo que estamos entendiendo por político. Antes de ahondar en este importante punto, es preciso comprender el problema bajo los términos que el mismo Abensour nos propone.

El francés afirma que su interés y el objeto de su reflexión son las «cosas políticas», pero antes si quiera de preguntar por el contenido o sentido de esta misteriosa fórmula, y siguiendo el problema con la meticulosidad que merece, Abensour está preguntado por la posibilidad de “pensar una consistencia de lo político”<sup>21</sup>. Es esa posibilidad la que parece ser problemática, no así el contenido o la forma que estas cosas políticas adoptan. Este desplazamiento del problema desde la naturaleza de lo político, desde los objetos o fenómenos que lo materializan, a la pregunta por la posibilidad de aprehenderlos y de visibilizarlos, está presente, a mi juicio, de manera transversal en su obra (al menos la que en esta investigación recogeremos), guiando sus intereses cual hilo de Ariadna.

Desplazamiento que, ya en esta etapa temprana de nuestro recorrido nos enseña no tan sólo uno de los objetivos trascendentales en la reflexión abensouriana, sino que nos muestra además un sentido que estas «cosas políticas» adoptan. Esto porque la respuesta por el contenido de estas «cosas», por su sustancia o sus manifestaciones concretas, parece trasladarse desde el *registro de la respuesta* al de la *pregunta*. Gesto que se hace más evidente cuando contrastamos esta operación con el modo en que Leo Strauss concibe este problema. Escuchemos a este filósofo alemán por un momento:

---

20 Como ya mencionábamos en la introducción, la insistencia en *lo político* que Abensour remarca, establece una diferencia con el uso cotidiano y mediático que recibe *la política*. Énfasis o matiz que parece inscribirse en la línea de la lectura que Chantal Mouffe realiza al respecto, comprendiendo tras esta diferencia la modulación de dos “tipos de aproximaciones” al problema político. En efecto, Mouffe, al igual que nuestro autor, entiende que bajo el título *lo político* habita una dimensión «constitutiva», que no puede ser clausurada o encasillada mediante su identificación con los asuntos gubernamentales o sus vicisitudes, en tanto apunta a un estadio más esencial de la vida en sociedad, entre los hombres y mujeres. “[D]imensión constitutiva de la condición humana” (Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.62) nos dirá nuestro autor más adelante, diferente por tanto “[d]el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana [...]” (Op. Cit., “La política y lo político.” p.16).

21 ABENSOUR, M., “Philosophie politique moderne et émancipation.” en su: *Pour une philosophie politique critique.* París, Sens & Tonka, 2009. p.57. Traducción propia.

Antes, incluso, de que podamos pensar en intentar comprender la esencia de lo político, tenemos que conocer lo político: necesitamos poseer conocimientos políticos. Todo hombre adulto que no sufra ninguna tara mental posee un determinado nivel de conocimientos políticos. Todos sabemos algo sobre los impuestos, la policía, la ley, las cárceles, la paz o el armisticio<sup>22</sup>.

En este fragmento, Strauss está determinando a la filosofía política como un “intento de comprender la esencia de lo político”<sup>23</sup>, pero, y a diferencia del simple “pensar político”<sup>24</sup>, lo que este comprender fundamentalmente nombra es el ejercicio racional mediante el cual somos capaces de reemplazar nuestras opiniones por conocimientos certeros y verdaderos. Esta *politike episteme*<sup>25</sup>, esta ciencia política, supone una transformación de lo político en una disciplina, destinando su comprensión a una forma que entrega el conocimiento científico. Es por esta razón que a Strauss no le causa conflicto adoptar este modo perfectamente platónico de comprender «los asuntos humanos»<sup>26</sup>, haciendo de lo político un saber mejor “aplicado” por aquel que posee la experiencia y, por cierto, el conocimiento de su esencia. En un registro como éste no resulta problemático entender, como manifestaciones de esta esencia, leyes, cárceles o guerras, es decir, objetos sobre los cuales este conocimiento debe recaer y en los que se materializa.

Abensour parece evitar correr ese riesgo, desplazando esa materialización de lo político a un registro quizás menos concreto, pero que se cuida constantemente de reducir su sentido a una expresión que pueda servir de fundamento a una “disciplina” como la que nos propone Strauss o a un modo de conocimiento. Cuidado que radica en la posibilidad de no caer en la tentación de sustancializar su aparición en formas pétreas o inmóviles, las cuales buscan, en realidad, encasillar la especificidad de una realidad de un orden distinto. Una esfera que, como analizaremos en los capítulos siguientes, apunta a nombrar la expresión de un vínculo constitutivo de nuestra condición humana, que habita en la relación que entablamos en el «vivir-juntos». Esfera que guarda una problemática relación con el conocimiento y con el saber que intenta objetivarla o transformarla en objeto de una *episteme*. Saber

---

22 STRAUSS, L., “¿Qué es la filosofía política?” *en su: ¿Qué es la filosofía política?* Traducido por Amando A. de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970. p.17.

23 *Ibíd.*

24 “Bajo la denominación de pensamiento político comprendemos el estudio o la exposición de ideas políticas, y por idea política comprendemos cualquier “[n]oción, comentario, imaginación” que se relacione de algún modo con los principios políticos. De aquí que toda filosofía política sea pensamiento político, pero no todo pensamiento político sea filosofía política”. *Ibíd.*, p.14.

25 *Ibíd.*, p.18

26 En efecto nos señala Strauss: “Se da por supuesto que ese hombre de la calle posee un conocimiento político más reducido que aquellos otros hombres despiertos que gozan de larga y variada experiencia política.” *Ibíd.*



que despierta más que un par de sospechas en Abensour, siendo cuestionado y denunciados a partir de los múltiples registros y lecturas que componen su obra.

En esta línea e intentando iluminar este problema de uno modo más adecuado, podemos constatar la importancia que Abensour deposita sobre lo que podemos denominar, en nuestro contexto, como el *registro de la respuesta* y de su relación con las «cosas políticas», apoyándonos en la reflexión que nuestro autor efectúa a partir de la figura de La Boétie. Ahí nuestro autor, intenta hacerse cargo del carácter más bien aporético que, el autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, demuestra frente a lo inconcebible: ante la contradictoria y “extraña proximidad del deseo de libertad al deseo de servidumbre”<sup>27</sup>. Es en ese contexto que, Abensour, interpreta la constante ausencia de una explicación en este paso de un estado al otro, de la libertad a la servidumbre, como una instalación del «enigma», y como una reafirmación de su presencia en lugar de una respuesta simple o concreta. En este sentido, La Boétie no estaría respondiendo por qué la libertad deviene fácilmente en dominación, sino que estaría reactivando el misterio que ese tránsito encierra. Pero, ¿por qué? ¿Por qué no entregar una respuesta a uno de los problemas, si es que no El problema, constitutivo de la preocupación política?

Ante estas interrogantes, Abensour nos entrega dos posibles opciones complementarias, que entregan nuevas luces sobre el rol de la respuesta en el terreno político y que pueden esclarecer la importancia de abordar el problema de las «cosas políticas» respetando su especificidad. En primer lugar, nuestro autor ve en el gesto de La Boétie un intento por destacar y reafirmar la “fragilidad del deseo de libertad”<sup>28</sup>, privándose de explicitar una suerte de paso *claro y distinto* de cómo el impulso connatural del hombre por la libertad<sup>29</sup> deviene misteriosamente en esclavitud. En este sentido, explicitar ese paso, determinar los modos concretos en que la esclavitud se instala, implica, y esta es la segunda interpretación que Abensour parece entregarnos de este asunto, *conocer* la forma en que la libertad se instaure en tanto realidad efectiva. Conocimiento que permitiría no sólo instituir a la libertad como una realidad, sino preservar su condición y vitalidad de manera indefinida. La esclavitud es así erradicada de las preocupaciones humanas, haciendo de su posibilidad sólo una suerte de defecto en el modo como el modelo de este saber se aplica. Así, es el ingreso de esa forma de *conocimiento*, en cuanto saber específico sobre las formas en que la libertad se realiza o se lleva a cabo, el que despierta todas las sospechas de nuestro autor.

---

27 ABENSOUR, M., “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?” *en su: Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. p.143. Traducción propia.

28 *Ibíd.*

29 En efecto nos señala La Boétie, “¿cómo podríamos dudar de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros?” LA BOÉTIE, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar, Buenos Aires, 2008. p.52

Sin embargo, en este contexto, el argumento es llevado a un punto más desarrollado, identificando la particular relación que esa *episteme* política guarda con el “lugar del poder”<sup>30</sup>. En efecto, Abensour se pregunta en su característico tono:

¿No pretende el juego sutil de La Boétie despertar nuestro asombro, profundizarlo siempre, proporcionarnos respuestas que inmediatamente se revelan tramposas y hacernos creer que cualquiera que posee la respuesta o cree poseerla se prepara *nolens volens* a ocupar el lugar del poder?<sup>31</sup>

Más que una pregunta, estamos aquí ante una verdadera propuesta, la cual logra explicitar la profunda afinidad de la respuesta y su registro con lo que Abensour entiende acá como el «lugar del poder». Para comprender esta afinidad es preciso tener en cuenta el papel que posee, al menos aquí, el «enigma». En efecto, la ausencia de respuestas de La Boétie, la insistencia en la conservación del carácter misterioso que representa el paso de la servidumbre a la esclavitud que Abensour en él lee, es interpretada, a partir de este fragmento, como una salvaguarda ante la posibilidad de transformar ese conocimiento que reemplaza al enigma, en un modo de gobierno o dominación. Resguardo ante los encantos del “nombre de Uno”<sup>32</sup> nos diría La Boétie, ante la posibilidad de abrir la puerta a la esclavitud, que sólo aparece cuando su peligro, permanente y constante, ha sido olvidado. De este modo, introducir la respuesta en el terreno de lo político supone olvidar o desconocer la «fragilidad de la libertad», la delgada línea que puede convertir su deseo de consecución en deseo de esclavitud.

No obstante, este paso no ocurre en el espacio etéreo y abstracto del pensamiento. Abensour sitúa este desplazamiento precisamente en el «lugar del poder», donde esa respuesta abandona el terreno de la especulación y se transforma en práctica política, o al menos en un insumo potente para su concreción. De forma que, aquel que sabe la respuesta es quien conoce el modo en que la libertad está a salvo de la dominación, de devenir en servidumbre. Es quien resolvió el modo en que la libertad se efectúa, el que conoce sus modelos, fórmulas y manera en que su práctica debe ser establecida, desconociendo su «fragilidad», característica que por el momento se nos revela como constitutiva.

Así y reconsiderando el asunto desde este nuevo punto de vista, la pregunta por las «cosas

---

30 Op. Cit., “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?” p.144.Traducción propia.

31 *Ibíd.*, p.144,145.

32 Por el momento, sólo citaremos las certeras palabras de La Boétie respecto a este punto, pero teniendo claro que el problema que éstas plantean es tan relevante como constitutivo de nuestra investigación, siendo retomadas más adelante. “Es realmente sorprendente –y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos– ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y son juzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno [...]” Op. Cit., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, p.45,46.

políticas» parece bifurcarse en dos caminos: o seguimos a Strauss y apostamos por una sintetización de lo político en conocimiento y *episteme*, comprendiendo la pregunta por el acceso a estas «cosas» como una necesidad de respuesta a su carácter aparentemente vago y problemático; o seguimos a La Boétie y sospechamos de esta respuesta, vislumbrando la posibilidad de que su sola formulación exprese, quizás no de forma manifiesta, pero sí de manera potencial y latente, la relación de esa *episteme* con el «lugar del poder», a partir del olvido o desconocimiento de las “aporías de la emancipación”<sup>33</sup>, como también llama Abensour a este paradójica inversión del deseo de libertad en deseos de servidumbre.

Comprender esta paradoja, entender y enfrentar esta inversión, representa uno de los lugares fundamentales en la reflexión de Miguel Abensour. Por lo mismo, no es casualidad encontramos este problema en diferentes formulaciones y contextos. En lo que sigue, intentaremos contextualizar su contenido en uno de sus escenarios más propios: el actual panorama de la filosofía política. La prioridad que le entregamos a este problema en nuestra investigación se debe, precisamente a que es ahí donde la reflexión por las «cosas políticas» se transforma en la preocupación por su trato, por el modo en que accedemos y lidiamos con su aparición. Contexto donde el «contra» recibe una de sus primeras aproximaciones.

## **I.II. ¿Crisis de la filosofía política?**

Teniendo ya una primera impresión, una primera sospecha de los problemas y peligros que conlleva el trato de estas «cosas políticas», considerando el énfasis que Abensour cifra en el modo de acceso y en el «llegar a pensar» su «consistencia», podemos interpretar esta «irrupción de lo político» desde una perspectiva más propositiva. Ya que, si bien hemos enfatizado en los posibles peligros de la malversación o de la comprensión del problema de un modo inadecuado, nada hemos señalado acerca de la manera en que sí es posible comprender este «retorno» de lo político. ¿Cómo entiende Abensour esta irrupción? Incluso antes que esto, ¿Por qué lo político irrumpe? Y finalmente, ¿Dónde lo hace?, ¿dónde se emplaza esa irrupción?

Si entendemos la reflexión de Abensour como una búsqueda de un modo o trato adecuado de estas «cosas políticas», si entendemos, en definitiva, su reflexión como un intento de constituir tal trato,

---

33 “[...] las aporías de la emancipación” nos señala Abensour y en perfecta coherencia con su lectura de La Boétie, sería este “movimiento de inversión por el que la emancipación moderna -lucha contra las autoridades religiosas espirituales, políticas- crea nuevas formas de autoridad”. ABENSOUR, M., “ Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne?” en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009, p.206. Traducción propia.

debemos atender el destacado papel que ahí juega el diagnóstico de la situación actual del problema. Diagnóstico que, en la reflexión de nuestro autor, nos presenta una lectura atenta y muchas veces abiertamente polémica con determinada forma reciente y coetáneas de comprender el problema de lo político.

Si queremos reseñar este contexto de manera inmediata, me parece que una buena manera de acceder al problema es volver por un momento a la lectura que Strauss hace del panorama “actual” de la filosofía política. En uno de los pasajes predilectos de Abensour, Strauss nos señala:

Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizás, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método y su función, sino que incluso la mera posibilidad de su existencia se ha vuelto problemática<sup>34</sup>.

Diagnóstico más lapidario que éste, me parece, no es posible encontrar. Strauss se refiere a la filosofía política como una suerte de cadáver, un muerto que nadie se ha dignado a sepultar y que, por lo mismo, comienza a expeler ya los vapores de la putrefacción. En ese sentido, su criterio es olfativo: algo huele mal en la filosofía. Pero, ¿qué se está entendiendo aquí por filosofía política?

Como anteriormente señalábamos, para Strauss, la filosofía política se constituye como “un intento de sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento de la esencia de lo político”<sup>35</sup>. Así, la filosofía política sería, en primer lugar, una rama de la filosofía que, como atributo específico, “trata el objeto político”<sup>36</sup>, el cual componen su “tema” y que Strauss entiende como “los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad”<sup>37</sup>. Objetos que se presentan como la fuente tanto del conocimiento, como de la “opinión”, entendiendo por ésta última, los “[...] errores, suposiciones, creencias, prejuicios, predicciones, etc.”<sup>38</sup>. Como es posible apreciar, opinión y saber denotan dos polos opuestos dentro de esta suerte de teoría del conocimiento político, donde ambos comparten la misma fuente, «los objetos políticos», diferenciándose, de manera radical para Strauss, en la manera en que este interés se configura.

Esta fuente común adquiere un sentido más pleno cuando es definida en términos de “bien común”<sup>39</sup>, en tanto objeto que determina el interés general o popular, y que por lo mismo se muestra

---

34 Op. Cit., “¿Qué es la filosofía política?” p.21.

35 *Ibíd.*, p.14.

36 *Ibíd.*, p.12.

37 *Ibíd.*

38 *Ibíd.*, p.18.

39 *Ibíd.*, p.20

como objeto de múltiples opiniones y creencias, pero que gracias a la filosofía y su enfoque, es capaz de acceder a cierta dimensión de «verdad», atributo que representa para Strauss un “valor moral”<sup>40</sup>. Así, la filosofía política es motivada por el “amor a la verdad”<sup>41</sup>, a pesar de la ambigüedad de su objeto, «el bien común», condición que genera el problemático escenario que determina su función: la lucha guiada, por este deber moral con la verdad, por eliminar o devolver a la opinión, y todos sus sinónimos, al lugar que les corresponde, dejando el trato de este «bien común» a la agencia especializada para ello, la filosofía política.

No obstante, la filosofía política parece haber fracasado en su misión. No sólo parece haber perdido la batalla contra la opinión, sino que en sus formulaciones contemporáneas (o actuales al tiempo de “¿Qué es la filosofía?”), parecen incluso abrazarla, negando la posibilidad de alcanzar la «verdad» en el campo político y, más grave todavía, haciendo “problemático”, tal como Strauss lo señala, la relación entre la propia filosofía y la política. Asunto no menor, como lo atestigua el tono de su diagnóstico, porque tal como él mismo lo reconoce: el interés político, en todas sus formas, nace de una “situación política concreta”<sup>42</sup>, nace de los acontecimientos que lo despiertan y que le brindan su objetivo. En este sentido, el problema actual de la filosofía política, en tanto disciplina, se concentra en el desacuerdo entre los modos de acceso y el trato de esa experiencia en tanto «tema» propio, lo que motiva una reconsideración no tan sólo de su metodología, sino que se expresa aquí una necesidad más fundamental: la necesidad de reestablecer su papel con respecto al problema de lo político.

De esta forma, si consideramos el concierto de voces que interpretan, opinan y se refieren a estas «situaciones concretas», que atienden y responden al interés que generan, la voz de la filosofía política canta sola en un rincón una canción sin sentido y que nadie parece entender. Soledad que no surge desde su vocación por la contemplación y la «tranquilidad del espíritu», sino que esta vez está motivada más bien por esta falta de “dignidad y decoro”<sup>43</sup>, ausencia que Strauss concibe como el desmembramiento de sus antiguos problemas en disciplinas ahora ajenas a su objeto o a su tema. Su alejamiento de la ciencia y la emancipación de su institución de la “economía, la sociología y la psicología social”<sup>44</sup>, han cerrado su horizonte a tal punto que su rol resulta no tan sólo incierto, sino que aparentemente inútil.

En este sentido, el desacuerdo en sus filas se nos vuelve sintomático, respondiendo a un

---

40 *Ibíd.*, p.19.

41 *Ibíd.*

42 *Ibíd.*

43 *Ibíd.*, p.21.

44 *Ibíd.*

problema más general que el mero disenso a partir de su metodología -esto si somos brutalmente reduccionistas y concebimos el problema del trato de su “objeto” como un mero problema metodológico- y que apunta, más bien, a un estado actual del mundo moderno, una consecuencia quizás de esta “sociedad dinámica de masas”<sup>45</sup> y al fracaso, por parte de la filosofía, por mostrarse e imponerse como un interlocutor válido con respecto a lo político y al «bien común».

Ahora, ¿en qué condición deja, este adverso escenario, a cualquier intento por volver a hacer filosofía política? ¿Basta tan sólo con ajustar su metodología y generar acuerdo en sus modos y temáticas para reestablecer su dignidad? Pero más importante y en primer lugar, ¿queremos revivir a este muerto? ¿No huele ya lo suficientemente mal? Pregunta importante esta última, ya que ¿cuál es el beneficio o, de un modo más fundamental, la necesidad de volver a la filosofía política?

Bueno, existe ahí, nos respondería Abensour siguiendo a Feuerbach, una “necesidad de la humanidad”<sup>46</sup>. Asunto que, como veremos en el capítulo siguiente sobre Arendt, es más escabroso de lo que parece. Ahora bien, Strauss por su parte interpreta a su manera esta necesidad, ya que si bien cuestiona el estado actual de la disciplina filosófica en los términos que ya concebíamos, no abandona su pretensión de restaurar su antigua dignidad, al concentrar sus esfuerzos en reestablecer su estructural pertenencia, en cuanto rama de la filosofía, con la «verdad» y la «generación de conocimiento». La filosofía política se hace necesaria, así y en ese registro, porque es la encargada de acceder y señalar esta dimensión que acá sólo hemos concebido como «bien común», siendo la responsable por su conocimiento y representación en el concierto de opiniones, creencias y todos los otros acercamientos al problema de lo político.

Abensour, en un sentido específico y bien delimitado<sup>47</sup>, comparte con Strauss este diagnóstico. Si somos más cautelosos podríamos señalar que el francés *se sirve* del diagnóstico straussiano, especialmente en cuanto esta lectura contribuye a situar el escenario actual de la filosofía política y, dicho de manera más concreta, su crisis. No obstante, aunque Abensour rescata la claridad del alemán para enunciar la radicalidad del problema, difiere profundamente en el modo de enfrentarlo.

En primer lugar, Abensour denuncia, en reiteradas ocasiones y en estructurales lugares de su obra, la cientifización de lo político, su comprensión en términos de ciencia social o de «*politike episteme*». Esta denuncia se basa, como esbozábamos algunas páginas atrás, en la sospecha del *saber* y

---

45 *Ibíd*, p.18.

46 *Op. Cit.*, “De quel retour s' agit-il?” p.62.

47 Remarquemos este “en cierto sentido”, ya que si bien Abensour señala que “[t]odo interés por la filosofía política ha de pasar por un regreso a su obra [la de Strauss]”, también nos señala que “[e]llo no significa, en ningún caso, que haya que subscribirse al análisis straussiano de la modernidad.” *Op. Cit.*, “Philosophie politique moderne et émancipation.” p.55

del conocimiento científico como formas impropias para corresponder a la especificidad que encierran estas «cosas políticas». Especificidad que por el momento hemos concebido sólo en tanto *acceso a* o al *trato con* estas «cosas», donde, este registro del saber, muestra su abierta indiferencia hacia las «aporías de la emancipación», o el enigmático proceso de inversión que habita entre libertad y servidumbre.

En segundo lugar, y a pesar de que Abensour también está constituyendo su proyecto como un intento de volver a pensar una filosofía política, la opción straussiana, la cientificación de la política o la regreso a los clásicos, adolecen de un factor esencial: una perspectiva crítica. Perspectiva que comparte, en cierta medida, el escenario de crisis que esta disciplina padece, pero que logra vislumbrar en ese contexto la posibilidad de generar un acercamiento nuevo hacia lo político y su manifestación presente. Crisis de la filosofía política que Abensour interpreta como una crisis de sus categorías, de sus conceptos y de su capacidad de acceder o de si quiera presenciar las manifestaciones que lo político efectúa en nuestros tiempos. Irrupciones que se efectúa sobre condiciones e instancias particulares y que exigen un trato acorde con su especificidad, donde esté considerado por cierto el antecedente que suponen los regímenes totalitarios, junto con su intento de aniquilación de lo político, como también la crítica de la dominación, bajo toda sus formas<sup>48</sup>.

Aquí, como es posible apreciar, ya nos estamos adentrando a la constitución del proyecto filosófico político abensouriano, pero en orden de comprender esta articulación, es preciso definir el contexto donde se estructura.

### **I.III. Retorno y restauración, o el diagnóstico abensouriano del panorama filosófico político**

El advenimiento de esta “necesidad de lo político”<sup>49</sup>, y con ello para nosotros de su problemática, es precedido en el registro abensouriano por una operación o, como aquí lo llamaremos, un *ejercicio de distinción*. Dato relevante para nuestros fines, ya que esta será la primera acepción que admitiremos del «contra».

---

48 Condiciones y consideraciones que determinan el proyecto *filosófico político crítico* de nuestro autor, en tanto dicha empresa se configura mediante la articulación entre un paradigma crítico, cuyos exponentes estaría representados por la escuela crítica de Frankfurt y en figuras como Horkheimer o Adorno, y un paradigma político, o las reflexiones que afirma la sobrevivencia de lo político luego del intento totalitario por aniquilar su existencia, representado a su vez en H. Arendt y C. Lefort. Articulación que es importante tener en cuenta, pero que no exploraremos al menos en esta investigación, en tanto su sentido nos desvía parcialmente del trato del «contra» y nos sumerge en el seguimiento de las lecturas de Abensour sobre estos referentes. No obstante, dicha articulación puede encontrarse en el fundamental ensayo ABENSOUR, M., “Pour une philosophie politique critique?” en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia.

49 Op. Cit., “De quel retour s'agit-il?” p.62

Ya hemos avanzado un tramo no menor en orden de explicitar esta distinción. Como anteriormente lo enunciábamos, la posibilidad de articular el proyecto *filosófico político crítico* de Abensour requiere, como primer paso, determinada referencia a su contexto. Referencia que hemos entendido en términos de este diagnóstico, especialmente straussiano, de la filosofía política como una disciplina, sino muerta, en profunda crisis. Pero, ¿De qué modo Abensour comparte o concibe esta crisis y cómo reacciona ante su instalación?

Para el filósofo francés, el escenario filosófico político actual aparece, aparentemente, bajo una forma un tanto opuesta a la imagen que nos entrega Strauss. Al apreciar su contexto, Abensour no constata el rechazo y la putrefacción de un “objeto de enterramiento”<sup>50</sup>, sino todo lo contrario, la fecundidad y proliferación de una disciplina. Fecundidad que se demuestra mediante la “creación de revistas, colecciones, organización de coloquios, asociaciones, publicaciones [...]”<sup>51</sup>, instancias todas que parecen atestiguar la consolidación de una “escena intelectual”<sup>52</sup> bastante productiva y en boga. Escena que nos resulta mucho más cercana que el escenario que nos describe Strauss, claro que desde un tiempo un tanto distinto que el nuestro, pero que para Abensour describe un panorama incluso más conflictivo. El punto, para nuestro autor, está en ser capaz de distinguir en este nuevo contexto, la presencia de “dos gesto intelectuales”<sup>53</sup> no tan sólo diferentes, sino que aparentemente contradictorios.

Por una parte, Abensour distingue en este creciente y progresivo interés una tendencia más bien constitutiva por un regreso hacia la tradición filosófica y a su institución. Movimiento que él entiende como una impulso por la “*restauración*”<sup>54</sup> de su vitalidad, una afirmación de su continuidad y una renovación del interés en sus categorías como modos de acceso válidos y útiles para tratar con el creciente interés que lo político, en cuanto fenómeno, despierta. Es este interés el que parece haber abierto una posibilidad para la institución filosófica -asumiendo desde un principio que el origen de su aparición no reside en algo que los departamentos de filosofía universitarios hayan propuesto o logrado instalar- en tanto locutor válido que solía ocuparse de esto temas. Se constata un interés y la filosofía, tal como la ciencia política o las ciencias sociales en su actual formulación, responden al llamado. El punto está en cómo se efectúa esta respuesta, en la manera en que la interpelación de lo político es acogida y correspondida.

Ahora no nos confundamos, no estamos aquí igualando la filosofía con las ciencias sociales.

---

50 Op. Cit., “¿Qué es la filosofía política?” p.22.

51 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.59

52 Ibíd.

53 Ibíd.

54 Ibíd.



Simplemente estamos constatando la fuente de origen que todas estas respuestas poseen, ya que tal como el mismo Strauss lo aclara, el interés por lo político nace, en todas sus formulaciones, de «situaciones políticas concretas», de los “incidentes políticos”<sup>55</sup>, nos dirá luego Arendt. En este sentido, comprender estos intentos, que provienen aparentemente en su mayoría de los departamentos de filosofía -son instancias casi exclusivamente académicas las que Abensour enumera en su diagnóstico-, bajo la imagen de la *restauración*, apunta a describir precisamente la forma en que éstos tratan con esta suerte de dato objetivo. En ese contexto, la *restauración* aparece como la forma que estos intentos describen, demostrando un renovado interés por la filosofía y un regreso a sus categorías. Movimiento que despierta declaradas sospechas a Abensour, y que lo llevan a cuestionar sin escrúpulo alguno si es que este “retorno de la filosofía política [no tiene ] el efecto paradójico de apartarnos de las cosas políticas hasta ocultarlas”<sup>56</sup>.

No obstante, ¿en qué sentido, el renovado interés por una disciplina, puede tener la inesperada e indeseada consecuencia de ocultar aquello que precisamente busca iluminar? ¿Cómo podemos entender la abierta desconfianza que Abensour demuestra con la filosofía política? Interrogante ante la cual, nuestra primera sospecha sobre el saber, el registro de la respuesta y su relación con el «lugar del poder», parece como insuficiente o aún muy críptica, siendo incapaz de acceder con propiedad a este problema puntual.

Una clave de acceso a este asunto, a mi parecer, puede encontrarse en los autores a los que Abensour desmarca de este gesto «restauracionista», identificándolos con su aparente contrario: con el retorno hacia las «cosas políticas». Ahí encontramos, entre otros, a Claude Lefort y Hannah Arendt, quienes, a muy grandes rasgos, constituyeron sus reflexiones a partir del reconocimiento expreso de la ruptura de la continuidad de “nuestra tradición de pensamiento político”<sup>57</sup> y la afirmación de la inutilidad de sus categorías en tanto formas de acceder y tratar los acontecimientos brutalmente novedosos de nuestro tiempo. Sucesos que no podemos sino comprender como el advenimiento de los regímenes totalitarios y de la nueva forma de dominación que estos encarna.

Ahora bien, sin ser nuestra intención ahondar en la reflexión sobre el totalitarismo que ambos pensadores presentan, debemos sí considerar que los horrores de la primera mitad de siglo son el episodio concreto que toda reflexión sobre lo político debe tener en cuenta, sino establecer como su

---

55 ARENDT, H., “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro.” *en su: Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak. Barcelona, Ediciones Península, 1996. p.20.

56 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.60

57 ARENDT, H., “La Tradición y la Época Moderna”, *en su: Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Traducción de Ana Poljak. Barcelona, Ed. Península, 1996. p.29.

dato fundacional. Nueva forma de dominación, nueva encarnación del horror y del terror, que rompe, por lo mismo, con toda categoría previa de estos conceptos, demostrando su inoperancia y discontinuidad en tanto herramientas válidas para acceder a su novedad o a su especificidad.

Por ende, dialogar con nuestro tiempo<sup>58</sup>, pensar lo político y su sobrevivencia, después de que “la dominación totalitaria hubiera intentado anular y borrar, para siempre, esta dimensión constitutiva de la condición humana [...]”<sup>59</sup>, implica pensar sobre la fractura de nuestra tradición, sobre la puesta en duda de sus categorías y conceptos como formas adecuadas y pertinentes para comprender nuestro presente. Examen profundo de esta tradición, específicamente sobre su utilidad y su capacidad para mostrar, efectivamente, el objeto de su interés sin subsumir o violentar su radical novedad.

Es precisamente esta sobrevivencia de lo político -su resistencia a la dominación totalitaria y su constatación que la señala como una manifestación presente y actual, capaz de, por lo mismo, despertar el interés por su pregunta-, la que clama por un nuevo trato, por un “registro otro”<sup>60</sup>, que efectúe el reconocimiento de esta condición. De lo contrario, de no comenzar nuestra reflexión a partir de la aceptación del atentado que sufrió el vínculo político bajo la dominación totalitaria, damos por hecho su constante e ininterrumpida existencia, desconociendo el advenimiento contemporáneo de estas nuevas formas de dominación y obviando las transformaciones que este acontecimiento ha generado en las manifestaciones e irrupciones de lo político en nuestro tiempo. Por lo mismo, es urgente, si queremos aproximarnos a las «cosas políticas» en su especificidad, someter al más estricto de los análisis las categorías y modos tradicionales que la filosofía política ha formulado para su trato. Análisis que debe, por todas las razones que aquí hemos admitido, poner precisamente en duda la continuidad que esta tradición pueda comportar cuando la radicalidad de la novedad de nuestro tiempo, el horror y esta nueva dominación, expresa ya no sólo su desajuste con la realidad, sino su profunda fractura y su discontinuidad con respecto al trato de la manifestación política.

Es en este sentido en que podemos comprender el “gesto restaurador” del que Abensour nos habla. La filosofía de la restauración, una reflexión restauradora, desconoce precisamente la realidad de esta fractura, leyendo este regreso de las «cosas políticas» no como un retorno, sino justamente como la expresión de una continuidad entre el presente y el pasado, haciendo uso, de modo irreflexivo y acrítico, de categorías y registros que no reconocen la novedad de este acontecimiento fundamental. Es

---

58 De manera más completa y brillante Arendt nos señala: “Si queremos estar en casa en esta tierra, incluso al precio de sentirnos en casa en este siglo, hemos de tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo.” ARENDT, H., “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión).” *en su: Ensayos de comprensión 1930 – 1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores, 2005. p.393

59 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.60

60 *Ibíd.*, p.62.

en este sentido que Abensour concibe a estos intentos restauradores como el “simple despertar de una disciplina académica – que encerrada en un horizonte estrechamente institucional, vuelve a comenzar como si nada hubiera pasado [...]”<sup>61</sup>. Con ello, nuestro autor asocia este uso irreflexivo de las categorías tradicionales de la filosofía política y, en definitiva, cualquier intento que se inscriba de manera acrítica en sus filas, como efectivamente un esfuerzo institucional por mantener su existencia y validez como la voz autorizada en relación al campo político.

Crítica hacia la institución filosófica que Abensour enuncia constantemente y que adquiere, al menos en nuestro contexto, un par de consecuencias relevantes. En primer lugar, Abensour parece identificar a la filosofía política, a secas y sin apellido, con la institución académica que alberga precisamente muchas de estas muestras de interés por lo político. Desplazamiento de *esa* filosofía política hacia la institución, sumando este nuevo actor al análisis y entregando a su diagnóstico un escenario más concreto. Junto con esto, y en un segundo momento, al concebir esta reflexión como un esfuerzo académico, Abensour está constatando una rejerarquización de prioridades, donde lo político, en tanto objetivo, parece pasar a segundo plano para dar paso a un interés por la revitalización de una disciplina y de su institución. En definitiva, Abensour tiene muy claro que este reciente interés por la filosofía política no se debe a su institución y su capacidad propositiva o su relevancia al momento de hablar de política, sino a la irrupción de lo político en nuestro presente.

Que la filosofía política, en su formulación institucional sea la indicada o al menos un referente pertinente para abordar el problema de lo político en nuestro presente, es un propiedad que Abensour no parece ahí encontrar. Más bien, lo que Abensour ahí identifica es una fuente de oscuridad al momento de analizar este retorno de las «cosas políticas», una imposibilidad aparentemente estructural al momento de comprender su manifestación. Sesgo en el que la academia parece funcionar, pero del que no tenemos mayores pistas que las pocas referencias que Abensour nos entrega. En éstas, nuestro autor nos muestra una suerte de conflicto de intereses, donde el esfuerzo institucional por responder al despertar del interés por lo político se desplaza hacia el compromiso por reafirmar su misma existencia. Desplazamiento guiado por una especie de compromiso inscrito en las paredes de cada institución: por su conservación y por la extensión de su continuidad en el tiempo. Principio que resultan contradictorios con los requerimientos que la irrupción de lo político nos plantea, donde sí se requiere de un compromiso, pero ya no con la continuidad, sino que con su contrario, con la discontinuidad.

Podemos comprender la íntima relación que discontinuidad e irrupción guardan cuando

---

61 *Ibíd.*

consideramos el modo en que lo político se manifiesta, como una «irrupción en nuestro presente» y en ese sentido, como una interrupción más bien necesaria de, al menos en nuestro contexto, “el olvido” que lo afecta, “esperando que se le de respuesta”<sup>62</sup>. Palabras éstas de Benjamin que resuenan en nuestro contexto de manera tan nítida, especialmente si consideramos que el olvido de las «cosas políticas» no sólo supone un fallo de nuestra memoria, sino la forma en que el ocultamiento de su sentido se ha llevado a cabo. En este sentido, “apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”<sup>63</sup>, esta sentencia que encabeza este capítulo, no significa comprender el llamado de las «cosas políticas» como manifestación de una posibilidad para la filosofía política. Así como tampoco plantea la necesidad de respuestas a los conflictos que atraviesa *la* política en nuestros días. No es su intención ofrecer soluciones a los conflictos y avatares de la administración y el gobierno. Este retorno no es un llamado a “solucionar” problemas, sino todo lo contrario, a restituir el carácter enigmático de estas «cosas», que aquí, y bajo la especificidad del proyecto abensouriano, se nos muestra como posibilidades y como preguntas que nos confrontan con esta “dimensión constitutiva de la condición humana”.<sup>64</sup>

Irrupción que implica discontinuidad, discontinuidad que permite concebir una irrupción como tal. Relación que no hemos siquiera empezado a concebir en su real alcance, ya que todavía no hemos dicho palabra sobre esta «dimensión», pero que ya en esta exposición de la problemática sobre el contexto de este retorno, aparece como requisito para comprender la necesidad de nuestro autor por salir de las filas de la filosofía política institucional, en tanto «empresa académica». Salida que busca, a partir de la denuncia, combatir la oscuridad y olvido que el «gesto restaurador» instala, y que se arroja en busca del registro que logre reconocer la discontinuidad que la irrupción comporta, pero a partir, a su vez, del reconocimiento de la fractura en la continuidad de las categorías tradicionales de pensamiento político y de la necesidad de su examen crítico.

#### **I.IV. ¿Necesidad de lo político?**

En orden de atar cabos sueltos, cuando Abensour atribuye una «necesidad» a este retorno, una “necesidad de lo político”<sup>65</sup>, ¿Qué, al menos en nuestro contexto, está diciendo? Escuchemos por un momento a nuestro autor, intentando aclarar este punto:

---

62 *Ibíd.*, p.60

63 *Op. Cit.*, “Sobre el concepto de historia.” p.53.

64 *Op. Cit.*, “De quel retour s' agit-il?” p.62

65 *Ibíd.*

aprenderemos a discernir, bajo el nombre de filosofía política, entre el simple despertar de una disciplina académica [...] y algo completamente distinto: la manifestación post-totalitaria de la necesidad de lo político; o [...] el redescubrimiento de las cosas políticas después de que la dominación totalitaria hubiera intentado anular y borrar para siempre, esta dimensión constitutiva de la condición humana que se resume en una necesidad de la humanidad<sup>66</sup>.

Ahora bien, ¿Está Abensour aquí afirmando que el retorno de las cosas políticas se efectúa indefectiblemente, sin importar lo que hagamos o cómo lo enfrentemos? ¿O está concibiendo esta necesidad de un modo diferente, entendiendo ahí esto que aquí hemos llamado como la «sobrevivencia de lo político», es decir, su resistencia a la aniquilación totalitaria y su persistencia, bajo la forma de interpelación, irrupción y discontinuidad en nuestro presente? Una «necesidad de la humanidad» más no una «necesidad filosófica», diferencia que nos da pistas y que nos obliga a inclinarnos por esta segunda interrogante.

Necesidad que podemos comprender ya no como una obligación coactiva de la razón por reconocer una consecuencia lógica, ya que de ser este el criterio, la experiencia totalitaria funcionaría como un contraejemplo, demostrando la fragilidad, más no la constancia de esta dimensión humana que lo político parece nombrar. Necesidad que comprendida como sobrevivencia tampoco parece apelar a una acepción biológica o física, en tanto requerimiento para la supervivencia de nuestros cuerpos, sino que parece invitar justamente a la salida de la privacidad que éstos encarna, al vínculo con los demás.

En este sentido, esta sobrevivencia de lo político puede ser comprendida como sobrevivencia de su pregunta, si entendemos su irrupción en nuestro presente bajo la forma de una necesidad de interrogar la forma en que estas «cosas políticas» puede ser tratadas. Pero también en cuanto esa pregunta encierra en sí la posibilidad de interrogar de nuevo y con ello de reemplazar las antiguas respuestas por nuevas preguntas, cuestionando así la forma en que esta continuidad ha ocurrido. Preguntar por lo político que de este modo, ofrece la oportunidad de interrogar por estas “cuestiones últimas”<sup>67</sup>, como las llama Abensour, a saber, por la libertad y su “«milagro»”<sup>68</sup>, por la dominación y por el Estado<sup>69</sup>.

---

66 *Ibíd.*

67 *Ibíd.*, p.63

68 *Ibíd.*

69 “Cuestiones últimas” de las que Abensour nos da algunos ejemplos bajo las preguntas, “¿Qué es la libertad, el «milagro» de la libertad? ¿Qué es el hombre como ser político? ¿Cómo distinguir entre dominación, poder y autoridad? ¿Cómo distinguir entre política y Estado? ¿Qué significa pensar lo político bajo el horizonte de las sociedades contra el Estado?

Necesidad, por tanto, de conservar el «enigma», nos aconsejaría el La Boétie de Abensour, en tanto instauración de cierto resguardo ante las «aporías de la emancipación», a la inversión del deseo de libertad en deseo de servidumbre, esta “irritante cuestión”<sup>70</sup>. Protección que se nos muestra con mayor claridad cuando comprendemos que la posibilidad que habita en estas «cosas políticas» se expresa como una oportunidad de cuestionar, de manera constante, la relación que el vínculo político adopta, pero además como una incitación a hacerlo en concordancia con su carácter irrupcionista y generador de discontinuidad.

No obstante y a pesar de que Abensour admite y reafirma la distancia entre una necesidad *de* la humanidad -que hemos concebido aquí a partir de estas diferentes acepciones como una especie compromiso *con* ella, como si humanidad se contrapusiera a dominación, siendo la pregunta por lo político una manera de resguardar su integridad y de asegurar su sobrevivencia-, y una necesidad filosófica -quizás no el sentido explícito de una necesidad racional como la que se establece entre antecedente y consecuente, sino más bien como la exigencia de volver y reafirmar una disciplina abandonada o caída en desgracia-, su proyecto se configura todavía bajo determinada figura del retorno a la filosofía política. ¿Cómo entender este retorno? ¿Cómo comprender esta aparente contradicción? Problemas, pues, finales de esta sección dedicada a comprender la problemática de la filosofía política.

Si consideramos lo dicho, podemos dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas sólo cuando distinguimos los diferentes niveles en los que la propuesta de Abensour se encuadra. Como hemos afirmado quizás con demasiada insistencia, el retorno de lo político, dato concreto sobre el que se basa la reflexión de nuestro autor, no aparece ante nuestro análisis sino como el retorno de su pregunta, de su problemática. Es el retorno del interés que despierta, atestiguando su carácter problemático, el que genera su pregunta. Pero, y este parece ser el meollo del asunto, ¿quién genera está pregunta? Ahora, no nos confundamos. No podemos tan sólo responder que tal tarea le corresponda a la filosofía política crítica, como si este proyecto fuera una nueva institución filosófica encargada de formar y alojar a los “«pensadores profesionales»”<sup>71</sup>, únicos capaces y responsables de formular la pregunta por lo político. El proyecto de Abensour no podría estar más lejos de estas intensiones.

Bajo la interpretación de este asunto, lo que nuestro autor pone sobre la palestra es precisamente la urgencia de reconocer en lo político una necesidad, o mejor dicho, *necesidades*, disgregadas en los diferentes niveles en que esta exigencia se mueve. Existe, en primer lugar, una necesidad de la

---

[...]”. *Ibíd.*

70 Op. Cit., “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?” p.144.

71 ARENDT, H., *La vida del espíritu*. Traducción de Carmen Corral. Barcelona, Ediciones Paidós, 2002. p.29.

humanidad, que aquí comprendimos bajo la forma de un compromiso con una dimensión constitutiva. Compromiso que no puede estar supeditado a un panel de expertos o de especialista, sino que le corresponde a cada uno de nosotros. Tarea que formula una nueva necesidad, y es ahí donde el proyecto filosófico político se encuadra, en tanto requiere de un «registro otro», de “otra[s] pregunta[s], [de] otro proyecto [...], [de] otro régimen de pensamiento.”<sup>72</sup>, sobre la base de un análisis profundo sobre los discursos actuales y tradicionales con los que se trata el problema. Es el arraigo latente o manifiesto de esos discursos con la tradición, demostrando por ello un compromiso con su continuidad – todo regreso a la tradición que no pase por un análisis crítico de sus supuestos y “puntos ciegos”<sup>73</sup>, por una constatación en cierto punto de su fractura, establece con ella una relación de continuidad- , el que determina la necesidad de escape que Abensour parece constatar. Necesidad de desertar, para arrojarnos en la búsqueda de una tradición otra, “rota”<sup>74</sup>, compuesta por aquellos que lograron escapar al «gesto restaurador», aquellos que hicieron de alguna manera “hacer saltar el *continuum de la historia*”<sup>75</sup>, o al menos pudieron reconocer la posibilidad de su discontinuidad.

#### **I.V. ¿El «contra» como un ejercicio de distinción?**

Para finalizar esta sección nos queda todavía una tarea, y una no menor en relación con nuestra investigación. ¿Podemos entrever, en la relación que ambos «gestos intelectuales» describe, en la ligazón entre «restauración» y «retorno», una posible aparición de la figura del «contra»? ¿Podemos afirmar que el retorno, en tanto necesidad de la humanidad, está *contra* la restauración, en tanto necesidad filosófica? ¿Habita, en la posibilidad de efectuar la distinción entre ambos gestos, determinado sentido de nuestra figura?

Hasta el momento nos hemos dedicado a cifrar algunas de las coordenadas y problemáticas en las que el proyecto *filosófico político crítico* de nuestro autor se instala. En ese recorrido, hemos constatado cómo el «redescubrimiento de lo político», su necesidad según Abensour, nos exige un «otro régimen de pensamiento», una manera de concebir y adoptar la pregunta por lo político desde otro orden. Pregunta que aparece precisamente en la salida de las filas de esta «empresa académica», cuando volvemos nuestra atención al retorno mismo de las cosas política y su irrupción.

En ese contexto, nuestra investigación ha optado por concebir al «contra», a esta figura, como

---

72 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.62.

73 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.244.

74 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.60.

75 Op. Cit., “Sobre el concepto de historia.” p.65.

una pregunta abierta, la cual desplegamos en los distintos escenarios que para ella hemos dispuesto. Con respecto a este primer escenario, dicho trato del «contra» ha sido intencionalmente postergado, en tanto nos hemos dedicado a esclarecer el panorama sobre el que Abensour se mueve, sobre el que su problemática con la filosofía política se inscribe y sobre las condiciones que impulsan su perspectiva crítica. Escenario filosófico político que sólo adopta una relación más concreta y explícita con el «contra» cuando esta figura precisamente hace su aparición, lo que en nuestro recorrido ocurre con la figura de Arendt. No obstante, las condiciones que determinan ese paso y la misma formulación de ese *contra la filosofía política* que la figura de la alemana representa, están ya presentes en esta reflexión itineraria, la cual nos entrega los elementos sobre los que esta propuesta *contra filosófica* se configura. En ese ánimo, comprendamos esta sección final como un recorrido propedéutico, una suerte de introducción, a la aparición del «contra» con propiedad.

Así, si adoptamos la hipótesis de que en la relación entre ambos términos, existe una posibilidad de arrojar una primera luz sobre el significado del «contra», o al menos una representación previa de su expresión, tenemos que, por cierto, comprender cómo estos interactúan. Por tanto, ¿cuál es la relación que «restauración» y «retorno» describen?

A simple vista, restauración y retorno parecen aparecer como dos posiciones contradictorias, dos intentos aparentemente irreconciliables de tratar y pensar la irrupción de lo político en nuestro presente. Mientras que el «gesto restaurador» se caracteriza, como Abensour lo señala, por “comenzar como si nada hubiese pasado”<sup>76</sup>, concibiendo el retorno de lo político como el regreso de una disciplina institucional y de su tradición; el retorno de las «cosas políticas» es interpretado como la interpelación de una «necesidad de la humanidad», como una oportunidad para reformular sus preguntas a partir del reconocimiento de la fractura de esta tradición y de la necesidad de formular otro registro, adecuado a su especificidad.

En este sentido, si el gesto restaurador afirma la continuidad, este «otro régimen de pensamiento» que Abensour propone se estructura a partir de la afirmación de la discontinuidad. Si la restauración oscurece el mismo retorno que motivó su despliegue, subsumiendo su sentido en categorías y disciplinas que intentan traducir su interpelación a lo que aquí hemos denominado como el *registro de la respuesta*, el retorno arroja destellos que iluminan el vínculo humano como dimensión constitutiva de la comunidad humana, que refleja este haz de luz hacia los diferentes problemas y contextos donde este vínculo se atestigua.

---

76 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.62.



No obstante, ¿basta aquí con oponer un término “contra” el otro, punto por punto, para reconocer la expresión del «contra»? ¿Es suficiente contraponer restauración a retorno, continuidad a discontinuidad, irrupción a conservación, para definir una formulación del «contra»? De ser así de simple nuestro problema, nos bastaría con acudir a una de las tantas definiciones gramaticales de esta preposición, definiéndola como una simple oposición entre dos términos<sup>77</sup>. Pero el escenario parece ser más intrincado que esto, ya que si consideramos con la meticulosidad que requiere este asunto, la oposición no es la única forma en que estos gestos se relacionan.

En primer lugar, Abensour parece concebir el enfrentamiento entre estos dos movimientos como una *superposición* de uno sobre el otro. “[E]l retorno [*retour*] ha cedido progresivamente su lugar a una *restauración* [*restauration*] [...]”<sup>78</sup>, nos señala, como si el retorno *de* lo político fuera el fenómeno originario, distinto del retorno *a* la filosofía política y el retorno *a* las «cosas políticas», pero que posibilita y motiva la expresión de ambos gestos. Estos últimos se muestran como intentos por corresponder al primero, como respuestas a una manifestación concreta y que origina su despliegue. “Las cosas políticas hacen su retorno [*retour*]”<sup>79</sup>, es decir, efectúan su *re-tour*, su *re-vuelta*, movimiento que se presta para ser concebido precisamente a partir de su significación etimológica<sup>80</sup>, como si lo político estuviera «volviendo sobre sus pisadas», regresando desde su viaje, desde su vuelta o desde su

---

77 “El valor fundamental de la preposición *contra* es el de la oposición”. ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA, *Nueva gramática de la lengua española*. Buenos Aires, Espasa Libros, 2012. V. 2. p.2262

78 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.59.

79 *Ibid.*, p.60.

80 *Retour*, en tanto *retorno*, se compone por su raíz *tour*, que al diccionario francés Littré define a partir de dos grandes acepciones, en tanto “torre” [*tour*], de raíz latina en el verbo *turrus*, que a su vez proviene del griego *τύρσις* (torre, castillo, ciudad fortificada); y en tanto “Marche, voyage, promenade, allées et venues” (Littré) o “Marcha, viaje, paseo [...]”, tal como nuestra expresión coloquial chilena lo indica en tanto “sacar la vuelta”. Acepción que no provendría de *τύρσις*, sino del verbo latino *tornare* (“dar vueltas, girar, enrollar, tornear”), que está detrás de las acepciones más bien mecánicas del término, las primeras 12 que al menos Littré admite. Lo que equipara a esta “vuelta” en tanto paseo, con la “revuelta”, en cuanto “alboroto, alteración, sedición” (RAE), no es tan sólo su homofonía. Como Littré muy bien lo ejemplifica (“Action du cerf qui revient sur les mêmes voies”), el *retour* no supone tan sólo el viaje, sino el regreso al lugar de origen. Es por eso que su raíz, *tornus*, sirve también para la palabra *turismo*. *Hace turismo* implica el regreso a casa, al punto de inicio, una vuelta con un regreso. Retorno que está contenido en el significado original del término *revolución*, que proviene del latín *revolutum* o “dar vueltas”, significado brillantemente recogido por la misma Arendt, quien en su reflexión *Sobre la Revolución*, da cuenta precisamente de que el sentido y uso original de esta palabra no era precisamente político, sino astronómico, siendo utilizada para “designa[r] el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas, [...] que escapaba a la influencia del hombre y [que] era, por tanto, irresistible.” (ARENDRT, H., *Sobre la Revolución*, traducción de Pedro Bravo. Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008. p.63). En este sentido, la *revolución* representa el movimiento que toma dar una *vuelta*. No es tan sólo un *revolver*, una agitación cualquiera, sino el movimiento mediante el que volvemos a un punto de origen. El punto para Arendt está en que, ese origen no radica en la monarquía, sino en una suerte de pasado perdido o nunca vivido, un tiempo inmemorial que, para los teóricos de la revolución era representado por los *clásicos* y su tradición de pensamiento político. Vuelta que confrontada con el “producto” del movimiento revolucionario, con el “poder” y la “acción” en su acepción arendtiana, como actos que expresan nuestra condición de natalidad y que son capaces de “insertar en el mundo un nuevo comienzo” (ARENDRT, H., *La condición humana*, Traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires, Ediciones Paidós. p.201), transformaron esta *vuelta hacia atrás* en un viaje sin *retorno* a un nuevo mundo.

exilio, forzado gracias a los intentos totalitarios. Vuelta a, volver de nuevo, pero bajo la forma de una irrupción, de un «alboroto» o una «alteración», como si el «olvido» que ha afectado a lo político, dato que Abensour asume como un hecho, se hubiese transformado en un régimen de normalidad, de continuidad y de orden. «Revolución» que nos incita a dejar de considerar el problema desde un punto de vista tan abstracto y lejano, invitándonos a interpretar su aparición con la manifestación visible de la irrupción de la problemática política en nuestro contexto cercano o en nuestra realidad fáctica. Recordemos, pues, la sentencia straussiana que nos señala que todo interés por lo político nace de «situaciones políticas concretas».

En ese sentido, el «retorno de las cosas políticas» viene a desordenar el *estatus quo*, exigiendo de parte nuestra un esfuerzo por comprender esta alteración. El punto, pues, radica en que Abensour constata la posibilidad de que este «gesto restaurador» se interponga en este reconocimiento, cubriendo su manifestación, tal como nos diría José Donoso, bajo el *tupido velo* compuesto por la continuidad, la tradición y la «empresa académica». Por tanto, si nuestro autor nos está proponiendo un «registro otro» como una manera de vislumbrar esta irrupción, el primer paso que este proyecto debe dar radica precisamente en ser capaz de denunciar la peligrosa intromisión que estos modos errados de tratar el asunto representan. Para efectuar esta tarea, debe ser capaz de diferenciarse de las prácticas y gestos que componen a los intentos restauradores, proceso que conlleva un análisis crítico de los registros que lo constituyen y, por ende, de la tradición que los fundamenta.

Es por esta razón que podemos entender la propuesta abensouriana como una invitación a la salida, al escape y a la disidencia de una disciplina, para arrojarse en la búsqueda de otra, compuesta por aquellos que en su propia manera han efectuado este mismo proceso. No obstante, estos disidentes, o al menos la que analizaremos a continuación, comprenden esta salida no a partir del olvido de esta tradición, sino como una compleja operación sobre su historia y sobre la experiencia que la sostiene. Es en esa operación donde aparece, por primera vez en nuestro recorrido, el «contra» de una manera explícita y, bajo nuestro análisis, con un trato determinado.

Antes de pasar a este siguiente nivel, debemos ser claros. Si concebimos el enfrentamiento entre estos dos gestos como una modulación previa del «contra», podemos comenzar por constatar que el enfrentamiento que éstos describen se basa en una *superposición* de uno sobre el otro. Lo que lleva a que nuestro autor configure su proyecto *filosófico político crítico* a partir del reconocimiento de esta intromisión, comprendida bajo la imagen del peligro en el estilo benjaminiano en el que aquí lo hemos leído: el peligro de mantener y consolidar el olvido de las «cosas políticas». Por tanto, su propuesta se

compone, en primer lugar, a partir del diagnóstico y de la constatación de esta superposición, exigiendo en orden de ser realizada, algo que aquí denominaremos como *ejercicio de distinción*, una suerte de operación mediante la cual somos capaces de discernir entre un gesto y otro, evidenciando el peligro que conlleva olvidar esa diferencia: la mantención del olvido y del ocultamiento de las posibilidades que esas cosas políticas nos pueden ofrecer.

Posibilidades que aquí hemos comprendido a partir de la importancia que Abensour le otorga a las preguntas, a su generación y la firme conexión que él ve entre su afirmación y la protección de lo que con La Boétie consideramos como la «fragilidad de la libertad». Preguntas que abren el espacio para cuestionar los elementos que constituyen nuestro trato de lo político, sus supuestos y fundamentos, y que sólo aparecen cuando somos capaces de atestiguar este retorno como una irrupción, como un acontecimiento que rompe con un régimen de continuidad, orden o normalidad.

Es bajo estas condiciones que Abensour no teme leer aquí, en los itinerarios de su proyecto, ya una conexión directa con el problema de la emancipación<sup>81</sup>, cuestión que, por cierto, podemos entender bajo la imagen de esta disidencia con la tradición filosófica, con su institución y con la crítica de frente a toda otra disciplina que pretenda reducir este retorno a un asunto ajeno a su especificidad, a una cuestión económica, teológica o a un problema de deficiencia de control o gobierno. Pero de manera más clara y explícita, podemos dar un primer rol a la emancipación en tanto actor protagónico en la reflexión abensouriana, cuando vislumbramos la inherente conexión que hemos cifrado entre las «cosas políticas», el *registro de la pregunta* y el acceso que su reconocimiento abre hacia el “enigma de las cosas humanas”<sup>82</sup>, hacia el misterio del “nexo social humano” y su contextualización en el escenario que configura el binomio dominación y libertad. Es ahí donde la pregunta por lo político nos arroja en direcciones inusitadas, por “vías inéditas”<sup>83</sup>, que nos conducen a cuestionar relaciones y definiciones que antes adoptamos como ciertas y dadas, cerradas a todo tipo de examen.

Por último, necesario resulta entrever el movimiento que impulsa este *ejercicio de distinción*. Esfuerzo que Abensour nos incita a concebir bajo el nombre de *resistencia*, determinando su proyecto como un intento de configurar, justamente, un “pensamiento de resistencia”<sup>84</sup>, en tanto nuevo registro que se fundamenta en una diferenciación del gesto restaurador, pero además en su combate, en su

81 Podemos citar, sólo para vislumbrar la presencia ya en estas instancias itinerarias del problema de la emancipación, las palabras de nuestro autor cuando nos señala que “[e]s evidente que la filosofía política moderna orientada a la libertad, inseparable de una crítica de la dominación, tiende a reanudar con nuevos aires, incesantemente y lejos de toda forma de resignación, la cuestión destinada a permanecer de la emancipación humana”. Op. Cit., “Philosophie politique moderne et émancipation”. p.58.

82 *Ibíd.*, p.57.

83 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?”, p.60.

84 *Ibíd.*, p.62.

denuncia y en su examen crítico.

«[R]egistro de pensamiento» otro que nombra al proyecto *filosófico político crítico*, que lo constituye y que, de paso, representa nuestra siguiente parada, ya que logra emplazar un nuevo escenario y una definición más plena de nuestro «contra». Estación que continúa nuestro examen del problema que representa la filosofía política en Abensour, pero que lleva nuestra discusión a un terreno más concreto. Ya no en los itinerarios de un proyecto, sino que en el análisis mismo de un ejemplo de este registro y de una referente fundamental en la reflexión de nuestro autor. Nos referimos por cierto a Hannah Arendt y su papel en nuestra investigación en tanto “figura de resistencia”<sup>85</sup>.

---

85 ABENSOUR, M., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. Paris, Sens&Tonka, 2009. p.233.Traducción propia.

## Capítulo II: El pensamiento de resistencia de Hannah Arendt

En la sección anterior, nos concentramos en las «cosas políticas» y en entender los problemas que habitan en esta fórmula engañosamente simple, intentando vislumbrar la propuesta abensouriana tras su uso. Intentamos, pues, comprender esta propuesta no tan sólo como una aproximación propedéutica al problema de lo político, e incluso al mismo «contra», sino que nos esforzamos en aprehender ahí la enunciación de una preocupación central en la reflexión que, al parecer, une estos dos términos. Problema del trato de las «cosas políticas», problema de la enunciación de su significado y de las condiciones en las que este proceso se lleva a cabo. Centralidad que se expresa tanto en la constante atención que Abensour entrega al problema del tratamiento de lo político y su «retorno», como también en la cantidad de elementos constitutivos de su pensamiento que se inscriben en esa reflexión. Hablamos de determinado papel del «enigma», de su relación con la libertad y de su «fragilidad», de la importancia de la pregunta en ese contexto y hasta la emancipación resultó aludida. Fertilidad conceptual que sólo refuerza la importancia de este asunto, demostrándonos que al momento de hablar de lo político, su trato es tanto o más relevante que su “contenido”. Dicho de modo más preciso, sin una reflexión sobre el modo en que enfrentamos el desafío de la pregunta por lo político, sin un análisis crítico de sus condiciones, vicisitudes y peligros actuales, el posible contenido o sentido de su expresión corre el permanente riesgo de permanecer oculto.

Discusión que se sitúa, como ya contemplamos, sobre la elaboración de determinado diagnóstico del panorama actual, sobre el uso que lo político adquiere en nuestro tiempo, sus referentes y consecuencias. Ahí atestiguamos el «peligro», representado por lo que concebimos como «gesto restaurador» y los movimientos de continuidad y reducción que éste parece desplegar sobre el retorno de lo político. Continuidad sobre una tradición, reducción de su manifestación a problemáticas y registros ajenos o inadecuados, que no sólo fallan en concebir su sentido, sino que lo cubren bajo un peligroso manto de oscuridad.

Vislumbramos el peligro, entregándole variadas formulaciones: peligro a “prestarse como herramienta de la clase dominante”<sup>1</sup>, peligro de extraviar el sentido de lo político, de intercambiar su pregunta con una respuesta, de extraviar su carácter enigmático y de olvidar así la «fragilidad de la libertad». Acepciones todas que, no obstante, hemos contemplado a partir de esta posición crítica que Abensour toma respecto de su contexto, dejándonos pues con la pregunta por la manera en que el trato de lo político sí se efectúa o sobre el modo adecuado de acceder a su especificidad. Así también, queda

---

1 Op. Cit., “Sobre el concepto de historia.” p.53.

abierta la interrogante sobre el sentido de esta particularidad de lo político, sobre el significado de su «consistencia», cuestión que sólo hemos concebido bajo imágenes vagas o cuyo significado no hemos expuesto con la claridad suficiente aún.

Es en ese ánimo que nos aproximaremos a la reflexión de Hannah Arendt, buscando ahí alguna pista sobre esta “dimensión constitutiva de la condición humana”<sup>2</sup> que encarna lo político para Abensour, pero teniendo en cuenta que lo que la alemana fundamentalmente aporta a nuestra investigación es una modulación de nuestro «contra», un emplazamiento de esta figura en un terreno más bien delimitado, en tanto se modula como un *contra la filosofía política*.

En ese sentido, nos interesa el carácter ejemplar que adquiere Arendt bajo la lectura abensouriana, la manera en que su reflexión posee para nuestro autor la capacidad de dar cuenta de una modulación del «contra». Polémica con la filosofía política que con Abensour comprenderemos como una suerte de propuesta, que nos invita a concebir una articulación entre la posición díscola de Arendt con la tradición filosófica y su reflexión política. Articulación que se inscribe en su relación *contra*, que habita tras la aparición de esta figura bajo el ejemplo que nos ofrece Arendt, que nos propone leer en su discusión con la tradición un ejemplo de «resistencia», un modo como el acceso a las «cosas políticas» se efectúa ante un panorama adverso y lleno de peligros. Acceso inédito que parece habitar en la articulación que este «contra» nos propone, ofreciéndonos además la oportunidad de concebir la «consistencia» que en este escenario arendtiano adquieren estas «cosas», entregándonos una idea más concreta de su sentido y expresión. Nos esforzaremos, por tanto, en explicitar la manera en que este aspecto díscolo se articulan con este acceso a lo político, la forma en que uno invita al otro, en que lo requiere y lo posibilita, entregando las coordenadas en las que esta modulación del «contra» se configura.

## **II.I. Arendt, «figura de resistencia»**

Si bien finalizamos la sección anterior enunciando cómo el retorno de las «cosas políticas» suponía no tan sólo una denuncia de esta «empresa académica» -una reacción ante el olvido que su registro *superpone* a la irrupción de las «cosas políticas»-, sino que encerraba en ese mismo movimiento una suerte de propuesta en tanto “pensamiento de resistencia”<sup>3</sup>, el sentido de este «registro otro» no

---

2 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.60.

3 *Ibíd.*, p.62.

adquiere una densidad apropiada hasta que nos aproximamos a uno de sus ejemplos<sup>4</sup> más concretos: la lectura que hace Abensour de Hannah Arendt. Concreta, pero no en tanto encontraremos en Arendt las condiciones o la forma en que este tipo de pensamiento se estructura, sino en tanto la alemana es primordialmente para Abensour una “figura de resistencia”<sup>5</sup>, es decir, un ejemplo encarnado del compromiso con el *retorno* y el “redescubrimiento” [*redécouverte*]<sup>6</sup> de lo político. Arendt, en este sentido, presenta una reflexión que ha sabido escapar y denunciar el «gestor restaurador» que anteriormente describíamos, efectuando a su modo este *ejercicio de distinción* y dando forma a una particular operación con la tradición filosófica, y con el gremio mismo de los filósofos. Expresión del «contra» que Abensour comprende a través de la «figura de la resistencia», pero, y en un sentido más exacto, en la expresión de determinado “desconocimiento” [*méconnaissance*]<sup>7</sup>, cierto desaire o desprecio. Nuestro autor parece leer la posición que Arendt adopta frente a la filosofía política, bajo esta actitud, o como él mismo nos indica, bajo:

[...] un desconocimiento en forma de resistencia; como si se confesara: ciertamente, Hannah Arendt critica la filosofía política, «sí, pero a pesar de todo», permanece como filósofa de la política, haciendo obra de filosofía política<sup>8</sup>.

---

4 En efecto, cuando Abensour habla de esta *nueva vía* hacia lo político, parece aludir por lo general a dos grandes referentes: Hannah Arendt y Claude Lefort. Ambos pensadores componen para nuestro autor esto que él denomina “paradigma político”, diferenciado a su vez del “paradigma crítico” o de la “crítica de la dominación”, encarnado por los referentes que Abensour rescata de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y sobre todo Adorno). En la articulación de ambos “paradigmas” subyace la posibilidad de instaurar el proyecto *filosófico político crítico*, siendo cada uno de ellos necesarios en esta tarea. Teniendo claro que el objetivo de nuestra investigación es el “contra” y su sentido, hemos optado por privilegiar la lectura de Arendt en esta tematización del problema *con* la filosofía política. Esto no por desestimar la importancia de la “teoría crítica”, cuyo papel radica en situar justamente en el proyecto filosófico abensouriano el problema de la dominación, sino porque me parece que el pensamiento de Arendt nos confronta, a su manera, con este problema también. Confrontación que ocurre ya, y este es el punto que deseo rescatar, bajo el escenario de un “*contra* la filosofía política”, lo que nos permite visitar estas otras problemáticas sin perder de vista nuestro objetivo. Para mayor referencia sobre la formulación y articulación de estos “paradigmas”, es preciso acudir a Op. Cit., “Pour une philosophie politique critique?”.

5 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.233.

6 Op. Cit., “De quel retour s'agit-il?” p.62.

7 “[M]éconnaissance sous forme d'une résistance”. (Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.236), nos dice Abensour, utilizando esta conflictiva palabra [*méconnaissance*], porque si bien podemos entender esta actividad como un “desprecio”, como nos indica la traducción al español (ABENSOUR, M., “¿Hannah Arendt contra la filosofía política?” en *Para una filosofía política y crítica*. Anthropos Editorial; México, UAM, 2007. p.99), tenemos que entender la complejidad del ejercicio que Arendt efectúa. No está simplemente “despreciando” a la filosofía, del mismo modo que no está “subestimando” su valor, sino que está trabajando *sobre* ella, generando en este movimiento su resistencia. No hay una *epochè* total o una suspensión absoluta, sino que está más bien operando *en* constante atención de su tradición y, al mismo tiempo, *sobre* una tensión que la lleva, de cierto modo, más allá de sí misma. Elegimos, por esta razón, la forma de un “desconocimiento”, porque logra de un modo más apropiado nombrar estos dos movimientos, la animadversión o desconfianza *hacia* la filosofía, pero el despliegue de un ejercicio *sobre* y a ratos *en* sus límites.

8 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.236.

En este sentido, ¿cómo entender la profundidad de la reflexión arendtiana, cuyo despliegue se efectúa *sobre* la filosofía, *sobre* lo que ella denomina “nuestra tradición de pensamiento político”<sup>9</sup> y *a través* de este conjunto de filósofos que la componen, bajo la forma de un «desconocimiento», de un «desprecio»? ¿No pasa su análisis y concepción de lo político por un ejercicio *con* la tradición filosófica? ¿No es Arendt una pensadora de la filosofía? Es éste el problema que Abensour parece atestiguar en este fragmento, dejando entrever la complejidad de juzgar y dirimir la posición de Arendt de un lado, como “teórica política”, o del otro, como “filósofa política”<sup>10</sup>. Es precisamente en ese lugar, en esta exigencia de posición, donde a juicio de esta investigación se estructura la formulación del «contra» arendtiano.

Así, si concebimos el problema desde Arendt, podemos describir su tarea como un ejercicio interpretativo crítico “cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original”, “desmontando” [*dismantle*]<sup>11</sup> su lugar en la tradición filosófica en la que se circunscriben para considerarlos a la luz de la propia experiencia que les dio forma. Es en este ejercicio de «desmontaje» donde nos vemos inclinados a inscribir esta especie de «desconocimiento», adquiriendo éste ya no el modo de la ignorancia o del desprecio, sino de un ejercicio más bien complejo, donde la filosofía, la tradición filosófica en este caso, es fuente y objeto de análisis. Es en este sentido que Abensour nos señala:

«Una suerte de fenomenóloga», H. Arendt invoca la fenomenología contra la filosofía apelando a una suerte de *epokhé*, que en este caso, no persigue la liberación del psicologismo o de la sociología, sino de la filosofía misma. Sólo la puesta entre paréntesis [*mise entre parenthèses*] de la filosofía política permitiría el acceso a las cosas políticas mismas, su consideración con una «mirada no velada por la filosofía»<sup>12</sup>.

---

9 ARENDT, H., “La Tradición y la Época Moderna” *en su*: *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. p.29.

10 Es la misma Arendt la que se encarga de hacer esta diferencia, cuando interpelada por Günter Gaus responde: “Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo haber sido admitida en el círculo de los filósofos [...]” ARENDT, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus”. *en su*: *Ensayos de comprensión 1930 – 1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores, 2005. p.17.

11 “Claramente me he unido en las filas de aquellos que hace ya un tiempo han intentado desmontar la metafísica, y la filosofía con todas sus categorías, tal como la hemos conocido desde los comienzos en Grecia hasta hoy en día.” ARENDT, H., *The life of the mind*. E.E.U.U., Harcourt, 1977. p.212. Traducción del autor.

12 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.236.



«Puesta entre paréntesis» que lee Abensour en Arendt, que no nos sugiere tanto un distanciamiento, sino más bien un acercamiento profundo a esta tradición, pero ya no con el ánimo de perpetuar su permanencia o continuidad -y en este sentido, lejos de todo «gesto restaurador»-, sino todo lo contrario, para efectuar una búsqueda ahí de los puntos donde esta continuidad es puesta en jaque. De este modo, esta suspensión se aplica a los influjos de este «gesto restaurador», a su pretensión institucional de continuidad, con vistas a acceder a estos lugares que permanecen ocultos a su reflexión y ajenos de su preocupación.

Lugares que atestiguan las grietas de esta tradición, sus sesgos, pero que representan el suelo desde donde se sostiene su relación con lo político. En ese sentido, la visibilización de estos puntos guarda consigo la posibilidad de suspender la tradicional significación de los elementos y conceptos comprendidos bajo la categoría de “políticos” y relegados a la rama de la filosofía encargada de su trato. Suspensión que podemos entender ya no como un simple *dejar de lado*, sino como una liberación de su significado tradicional, que a partir de un sesgo constitutivo, intenta domesticar y amoldar su significado a partir del interés de un grupo particular. Manipulación que está detrás de la constitución de la manera tradicional de pensar lo político y que responde a una relación específica con estos momentos incómodos de su constitución.

Estos lugares son concebidos por Abensour como “los puntos ciegos de la tradición”<sup>13</sup>, sus momentos “impensados”<sup>14</sup>, lugares que si somos exactos, no son desconocidos por esta tradición, sino que son más bien negados, objetos de un ocultamiento o una relación vedada con su existencia y posibilidades. Lugares que se inscriben en la conflictiva relación que guarda la actividad filosófica con la dimensión política, en el tránsito problemático de una esfera hacia la otra. Conflicto que nuestra tradición de pensamiento político ha desconocido, haciendo de la filosofía política misma una disciplina que se constituye, quizás intencionalmente como a continuación intentaremos concebir, sobre el desconocimiento del conflicto que se inscribe entre filosofía y política. Conflicto que para Arendt no sólo representa un foco de problemas para ambas dimensiones, sino que se inscribe en el episodio fundamental de nuestra tradición tanto filosófica como política, haciendo de esta ceguera su condición estructural.

Relación entre filosofía y política que Arendt calibra bajo la forma de una «tensión», una hostilidad primigenia entre ambos conceptos, entendiendo bajo cada uno de ellos el ejercicio de una actividad particular, que inaugura a su vez una dimensión aparentemente contradictoria, disímil y en

---

13 *Ibíd.*, p.244.

14 *Ibíd.*, p.238.

conflicto con la otra. “Cuando yo hablo de estos temas [ nos señala Arendt] siempre menciono que hay una tensión entre filosofía y política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa”<sup>15</sup>. Como es posible apreciar, Arendt hace de la relación entre filosofía y política una relación, como pertinentemente nos aclara Abensour, “entre dos formas de experiencia”<sup>16</sup>. Experiencias que, como nos señala la alemana, adoptan el modo de dos actividades que entran en tensión a partir de la aparente incompatibilidad entre su ejercicio. En este sentido, el conflicto es reconducido desde la definición nominal de ambas esferas, ha la dimensión que dicha definición pretende nombrar, compuesta por la actividad que le entrega su vitalidad o movimiento.

Así, si concebimos que esta relación conflictiva se inscribe en el episodio fundacional tanto de nuestra tradición de pensamiento político como de la misma disciplina filosófica, podemos comprender el esfuerzo arendtiano por «descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales», como un intento de entrever este vínculo vedado o intencionalmente oculto. Paso que por cierto determina, como uno de los objetivos del pensamiento de Arendt, la búsqueda de los episodios fundacionales donde se hace posible concebir la expresión aún no silenciada de esta relación polémica y fundante. Episodios que no sólo logran iluminar la experiencia originaria de los conceptos que conformar nuestra tradición, sino que de paso pone en jaque su continuidad y su propiedad al momento de proclamarse a sí misma como la encargada de analizar, tematizar y determinar los problemas, formas y contenido de lo político.

Es en este sentido que Arendt, a partir de su *contra la filosofía política*, se vuelve una figura ejemplar de lo que nuestro autor concibe como “el retorno a las cosas políticas”<sup>17</sup>, abriendo nuevas posibilidades para el pensamiento de lo político a partir de su búsqueda de los sentidos olvidados y ocultos de los conceptos tradicionales. Búsqueda que no sólo logra escapar al influencia del «gesto restaurador» a partir de su renuncia al título de filosofía política, sino que al cuestionar de modo radical la relación misma que entablan estos términos, pone en duda la vialidad misma de dicha disciplina. Examen crítico de la tradición que vuelve compleja la relación de Arendt con respecto a la filosofía y que hace de su posición, para nuestro autor, un asunto problemático. En efecto, nos señala:

Si ella está determinada a distinguir, de la manera más clara posible, entre dos formas de experiencia -la política y la filosófica- ¿podemos concluir que va a prescindir, definitivamente, de la filosofía para acercarse a la política?<sup>18</sup>

---

15 Op. Cit., “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus.” p.18.

16 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.244.

17 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.60.

18 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.244.

Volvemos, pues, a la pregunta que iniciaba esta sección: ¿podemos, pues, concebir a la reflexión arendtiana como una búsqueda que opera a espaldas de la tradición y de la disciplina filosófica? El problema parece permanecer. En orden de intentar comprender este asunto en su profundidad, debemos vislumbrar el modo en que esta operación de «desmontaje» ocurre, la forma en que esta búsqueda de los episodios y experiencia original tiene lugar en Arendt y el modo cómo se estructura. Búsqueda que no sólo nos aproximará a la forma en que su reflexión adopta esta misión, sino que guarda la posibilidad de entregarnos un contenido más concreto de la «consistencia» que posee este retorno a las «cosas políticas» del que Abensour tanto nos habla, mostrando la especificidad de su dimensión bajo un nuevo prisma.

Con ello, no sólo podemos entregar una idea más acabada de la reflexión de Arendt, sino que estamos de cierto modo apreciando las condiciones y efectos del «contra» que esta autora emprende. Podemos, por tanto, preguntarnos, ¿es este «desmontaje» la forma en que este «contra» ocurre? ¿Cómo se configura esta operación? Y finalmente ¿que efectos liberadores trae consigo?

## II.II. La política, la libertad y la *polis*

Si nos adentramos un poco más en su obra, Arendt comprende que tras filosofía y política existen dos “modos existenciales”<sup>19</sup> contrapuestos, con su propia historia, y que adquieren expresión mediante el ejercicio de sus actividades particulares. Modos que se constituyen a partir de diferentes experiencias, una arraigada en la experiencia del pensamiento o de la «*vita contemplativa*», la otra en la experiencia de la libertad, la acción y los «asuntos humanos», o de la «*vita activa*». Distinción tan clásica como central en la obra arendtiana y que Abensour recoge, en tanto lugar donde reside gran parte de la investidura de la alemana contra la tradición, en este caso, específicamente filosófica.

Privilegiando el carácter polémico de Arendt (aspecto que no es muy difícil de encontrar), Abensour lee la hostil relación entre «*vita contemplativa*» y «*activa*» como la tensión fundante de la relación estructural de la filosofía hacia la política y, por ende, estructural más que de la filosofía política, de lo que nuestro autor denomina como la “política de la filósofos”<sup>20</sup>. Matiz que Abensour

19 Esta expresión aparece en múltiples contextos, pero en el siguiente se evidencia de mejor manera la contraposición entre una dimensión filosófica y la “calle” en tanto dimensión política: “La verdad filosófica, cuando entra en la calle, cambia su naturaleza y se convierte en opinión, porque se ha producido [...] no sólo un paso de un tipo de razonamiento a otro sino de un modo de existencia a otro.” ARENDT, H., “Verdad y política.” en su: *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción Ana Poljak . Barcelona, Ed. Península, 1996. p.250.

20 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.262.

introduce, quizás, en busca de preservar cierta esperanza para una posibilidad aún de filosofía política. No obstante, ¿qué compone esta política de los filósofos? ¿No nos indica la diferencia arendtiana que la política es una dimensión de otro orden que la filosofía? ¿No serían así los filósofos apolíticos?

En orden de entregar alguna respuesta a estas preguntas debemos entrever al menos qué estamos comprendiendo aquí por política, sobre qué suelo se estructura esta noción y qué papel juega ahí la filosofía. Para ello, debemos retrotraer nuestra atención, con cierta necesidad, al escenario que la *polis* ofrece. Es este lugar, para Arendt, el que “ha determinado decisivamente [...] la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido”<sup>21</sup>, ya que es aquí donde tiene lugar una experiencia de libertad que, aunque de modo muy tenue, todavía resuena tras los conceptos y categorías con las que entendemos la política<sup>22</sup> hoy en día.

Es esa importancia la que hace que Arendt vuelva, de manera constante, a este lugar fundacional, intentando concebir un escenario donde política y libertad mantienen todavía un relación de identidad. Política y libertad, a la vez; no una antes que la otra, como su condición de posibilidad, su antecedente o a su pesar. Arendt está enfrentando así el “prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y que la ha sido siempre y por doquier”.<sup>23</sup> Prejuicio que determina a la política como un antecedente para el ejercicio de la libertad, como un rodeo necesario, tortuoso y molesto donde resolvemos los problemas de convivencia que atentan con su puesta en práctica. Por el contrario, Arendt encuentra en la *polis* una experiencia de la libertad diferente, que ya no mantiene una relación diacrónica con el ejercicio de la política, donde una sería una suerte de condición de posibilidad para la otra, sino donde ambos conceptos se piensan en sincronía. Experiencia que, a pesar de su disconformidad con la concepción moderna de la política, serviría de referente para nuestra tradición de pensamiento.

Concebido en estos términos, el «contra» de Arendt aparece en este contexto como un contra la concepción moderna de lo político, como una disputa sobre el contenido y modos en que su relación con la libertad se ha dispuesto. No obstante, ¿de qué forma comprende Arendt a esta libertad? ¿En qué medida la *polis* da pistas para comprender esta relación sincrónica entre la puesta en acto de la política

---

21 Op. Cit., *¿Qué es la política?* p.68.

22 Debemos aclarar que el uso de “la política”, contra la utilización que enfatizábamos en el capítulo anterior de “lo político”, responde al modo como la misma Arendt trata el problema político, utilizando esta forma femenina, pero con el mismo sentido que Abrensour utiliza la forma indeterminada. Así, no debemos comprender que Arendt se refiere a un nivel distinto, menos constitutivo o fundacional de esta condición humana, sino que podemos simplemente constatar la inexistencia de esta problemática, dispuesta de éste modo, sobre el uso de “la política”. En lo que sigue, adoptaremos el uso que Arendt hace de este término, evitando así traducir cada vez que Arendt mencione “la política” por “lo político”, respetando su manera de plantear esta problemática.

23 Op. Cit., *¿Qué es la política?* p.71.

y el ejercicio de la libertad? Preguntas que nos obligan no sólo a dar unos cuantos pasos más dentro de la reflexión arendtiana, sino a elegir un sendero que logré encaminar esta ruta. Frente a este desafío e intentado no perder de vista nuestra propia investigación por el «contra», podemos optar por concebir esta relación entre política y libertad a partir de uno de los textos de Arendt predilectos de Abensour que, a pesar de que no fue escrito para ser publicado<sup>24</sup>, siendo más bien un proyecto o una estructura de un troncado libro, nos presenta un acceso idóneo hacia esta problemática.

Nos referimos, por cierto, a *¿Qué es la política?*, donde el “contenido auténtico y el sentido de lo político mismo”<sup>25</sup>, es concebido bajo el nombre de “libertad de movimiento”<sup>26</sup>. Así, si estamos intentando tender una relación de identidad entre libertad y política, la libertad de movimiento sería, en su expresión, la constatación efectiva de que la política está ocurriendo y de que la libertad está teniendo lugar. Pero, ¿a qué se refiere Arendt con ello?

A pesar de ser una mención más bien breve<sup>27</sup>, Arendt configura esta «libertad de movimiento» a partir de dos acepciones similares pero no idénticas. Acepciones que apelan a elementos fundamentales dentro de su concepción de la política. Por una parte Arendt la define como “la [posibilidad] de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito”<sup>28</sup>. Por otra, como “la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos”<sup>29</sup>. Especificaciones de esta acepción de la libertad que remiten, por cierto, a la acción y el discurso, al actuar y el hablar, o en su versión griega y más memorable, a “los grandes hechos y las grandes palabras”<sup>30</sup>.

Memorable por cierto, ya que la grandeza que aquí Arendt quiere destacar nos remite a la profunda importancia que «hechos y palabra» para ella guardan y a la forma en que estas actividades se diferencian tanto de la *labor* como del *trabajo*. Es este esfuerzo, el de diferenciar *labor*, *trabajo* y *acción* el que la alemana emprende en una de sus obra capitales, *The human condition*<sup>31</sup>, intentando dar

---

24 *Was ist Politik?* Son más bien los apuntes, estructura y material de un proyecto frustrado de publicación. Material que comenzó su gestación en 1956 y que finalizó con la denegación de la Fundación Rockefeller a financiar su concreción, ya en 1959. Carta a dicha fundación que está, por cierto, incluida junto con los esbozos de las diferentes modulaciones que tuvo el proyecto en la recopilación que de Ursula Ludz en 1993.

25 Op. Cit., *¿Qué es la política?* p.79.

26 *Ibíd.*

27 En efecto, la libertad de movimiento, en tanto concepto, tiene una mención y trato bastante acotado. El motivo por el cual destacamos aquí su importancia es más bien metodológico, en tanto Arendt reúne en su definición las acepciones más cruciales que su reflexión concibe de la libertad: como libertad de actuar y libertad de hablar. En este sentido, estamos haciendo uso de este concepto para introducir el problema que Arendt cifra tras la relación entre libertad y política, esto en consideración de que es por estos senderos por donde transita su formulación del contra la filosofía política.

28 Op. Cit., *¿Qué es la política?* p.79

29 *Ibíd.*

30 ARENDT, H., “El concepto de historia: antiguo y moderno” *en su: Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción Ana Poljak . Barcelona, Ed. Península, 1996. p.53.

31 ARENDT, H., *The human condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1998. Traducción propia.

con la especificidad de cada una, haciendo de la política el polo donde estas actividades gravitan y demostrando el grado de relación que éstas guardan con la particular expresión del «vivir juntos» al que ella está intentando acceder. Como podemos anticipar, es en la acción donde esta búsqueda recalca, ubicando en el espacio y tiempo que ofrece la *polis* el lugar idóneo para adentrarse en la especificidad de la dimensión política.

En efecto, Arendt ve en la *polis* más que un asentamiento físico con una ubicación geográfica e histórica determinada. La alemana va más allá de las ruinas, más allá de la “ciudad-estado en su situación física”<sup>32</sup>, para comprender por «*polis*» “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos [...]”<sup>33</sup>, denotando la radical importancia de «hechos y palabras», actividades que no sólo ocurren en este espacio, sino que lo constituyen como tal.

Si nos adentramos con mayor propiedad en la dimensión que la acción nos ofrece, podemos comprender cómo la afinidad entre la fundación de la *polis* y «hechos y palabras» está determinada por el arraigo que estos conceptos tienen en lo que Arendt entiende por pluralidad. Si cada una de las actividades de la *vita activa* tiene una “condición”, “una situación o circunstancia indispensable para su existencia”<sup>34</sup> (bajo la acepción de la RAE), y si la condición de la labor es la “vida misma”<sup>35</sup>, en tanto es mediante esta actividad que nos ocupamos de nuestras necesidades biológicas, de sobrevivir o de mantenernos vivos; y si la condición del trabajo es la “mundanidad”<sup>36</sup>, en la medida en que el trabajo se aboca a la construcción de objetos, cosas y artificios con los que habitamos el mundo, con los que nos asentamos en él y que nos permiten el arraigo propiamente humano que con él guardamos; la acción posee como condición la pluralidad, el “hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo”<sup>37</sup>.

La pluralidad arendtiana no está mentando así una “forma” del «vivir juntos» o el modo en que este se organiza o se efectúa, sino que nombra una suerte de pre-requisito para acceder a su carácter específico, para pensar su «consistencia», nos diría Abensour, sin violentar o subsumir su carácter.

En este contexto, acción y discurso, al ser actividades *condicionadas* por la pluralidad, corroboran la existencia de esta condición cada vez que son ejercidas. A diferencia de labor y trabajo<sup>38</sup>,

---

32 Op. Cit., *La condición humana*. p.221.

33 *Ibíd.*

34 R.A.E. [en línea] <<http://lema.rae.es/drae/?val=condici%C3%B3n>> [Consulta: 15 de marzo 2014]

35 Op. Cit., *La condición humana*. p.21.

36 *Ibíd.*

37 *Ibíd.*, p.22.

38 En efecto, “La actividad de la labor no requiere de la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería humano [...]. El hombre que trabaja, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante [...]. Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; [...] y sólo ésta depende por entero de la constante

«hechos y palabras» nos arrojan a esta pluralidad, poniéndonos en una relación directa con los demás, con los otros. Por su parte, actuar implica comenzar algo nuevo, dar inicio a un nuevo proceso, cualidad que se arraiga en otra condición: la “humana condición de la natalidad”<sup>39</sup>. En efecto, la acción expresa ese inicio que todos somos, que entra al mundo junto con nuestro nacimiento y “al que correspondemos comenzando algo nuevo [...]”<sup>40</sup>, nos dirá Arendt, leyendo tras esta actividad la posibilidad profundamente humana de iniciar nuevos procesos y de interrumpir los que ya existen.

Inicios que no están determinados por nuestra necesidad de sobrevivencia, que no se inscriben en el cíclico movimiento que describe nuestra vida biológica, que no tienen como fin la utilidad de los instrumentos o las cosas que fabricamos producto del trabajo, sino que tienen como norte los intereses que se tienden a través de las relaciones que entablamos con los otros. Relaciones que se producen cada vez que hombres y mujeres con-viven juntos, cada vez que habitan un espacio lo suficientemente ameno para que éstos pueden mostrarse ante los demás; revelar uno de los efectos más importantes que Arendt lee en acción y discurso, su “unique distinctness”<sup>41</sup>, su cualidad de “vivir como ser distintos y único entre iguales.”<sup>42</sup>.

Dicho esto, y si volvemos a nuestra pregunta por la «libertad de movimiento», podemos vislumbrar de manera más apropiada cómo esta acepción reúne tanto los atributos que contiene la acción, esta posibilidad para «comenzar algo nuevo e inaudito», como los efectos y consecuencias del discurso, en tanto “libertad de hablar con [los] muchos”<sup>43</sup>. En este sentido, el énfasis que Arendt pone en el “movimiento” puede interpretarse en razón de la publicidad que el ejercicio de esta libertad requiere. Al constituirse a partir de acción y discurso, y al representar cada una de estas actividades una expresión de la pluralidad humana, de la “contigüidad”<sup>44</sup> y presencia de los otros, la libertad de movimiento supone nuestro ingreso en la esfera donde este acto presencial es llevado a cabo. Esta dimensión es, por cierto, la “esfera pública”<sup>45</sup>, lugar en el que nos insertamos por medio de la acción, mostrándonos ante sus integrantes, y donde podemos expresar nuestra opinión<sup>46</sup>, nuestro parecer,

---

presencia de los demás.” *Ibíd.*, p.37,38.

39 *Ibíd.*, p.201.

40 *Ibíd.*

41 *Op. Cit.*, *The human condition*. p.176.

42 *Op. Cit.*, *La condición humana*. p.202.

43 *Op. Cit.*, *¿Qué es la política?* p.79.

44 Concepto que Arendt utiliza en el siguiente sentido: la “cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana.” *Op. Cit.*, *La condición humana*. p.204.

45 “[L]a acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública.” *Op. Cit.*, *La condición humana*. p.204.

46 La opinión, para Arendt, no sólo expresa un derecho constitucional que debe ser asegurado en orden de preservar las libertades personales de cada individuo, sino que, bajo su modulación griega, esencialmente se define como la posibilidad

acerca de lo que ahí aparece.

De este modo, el “movimiento” que esta forma específica de libertad nombra, apunta precisamente al tránsito que debe efectuar el que pretende actuar o emitir una opinión, desde la soledad de su privacidad, hacia la esfera pública. Tránsito que Arendt comprende como el paso desde una esfera hacia otra, desde un «modo de existencia» a otro, movimiento que nos lleva a abandonar la esfera privada, constituida por las actividades que no requieren de la presencia de los demás -como ocurre con la *labor*, el *trabajo* y, por cierto, con el *pensamiento*-, para dirigirnos a «los muchos» y al espacio donde estos aparecen y donde nosotros podemos, tal como ellos, mostrarnos ante su atención. Es este el atributo de la «esfera pública», una suerte de caja de resonancia que magnifica no sólo nuestra aparición en esta escena, al ofrecer una tribuna de mayor escala a la «revelación» que estos actos distintivos efectúan, sino que además multiplica las posibilidades de que los demás interfieran, participen o continúen el nuevo proceso que, en este caso, la acción ahí comienza. Lo mismo ocurre con el discurso, el cual tiene en la esfera pública una propagación difícilmente calculable, dada nuestra abierta incapacidad de restringir o manejar el tránsito de una idea, una opinión, un mensaje o una historia una vez que su contenido se hace público.

Amplio e intrincado universo conceptual que determina las coordenadas donde se ubica la concepción política de Hannah Arendt y desde donde su posición frente a la filosofía política adquiere su sentido. Pensar la «libertad de movimiento», sin este paso previo, nos puede llevar, por ejemplo, a intentar concebir su existencia a partir de nuestro prisma moderno, pensando su contenido en razón del «derecho al desplazamiento», incluso de la «libertad personal» o del compromiso estatal por su «seguridad». Cuando el desplazamiento que aquí se intenta mostrar, no parece coincidir con el tránsito de un lugar a otro, que en su formulación moderna podemos reducir al desplazamiento de la privacidad del hogar al espacio de trabajo productivo, sino más bien con el tránsito de un «modo de existencia» a otro, de la privacidad de la esfera privada, del *oîkos*<sup>47</sup>, a la escena pública en tanto “espacio de libertad”<sup>48</sup>. Si quisiéramos encontrar un correlato aproximado de ese movimiento en nuestros días, tendríamos que buscar precisamente en los lugares donde tal publicidad se efectúa, donde los muchos todavía se reúnen en pos de sus intereses comunes, a favor de una causa, intentando insertar un nuevo

---

humana de intercambiar “puntos de vista”, la cual supone determinada acepción del “comprender”, de “mirar el mundo desde la posición del otro, al ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos.” Op. Cit., “El concepto de historia: antiguo y moderno.” p.60.

47 Es el mismo Abensour quien nos entrega una definición de ese espacio, del *oîkos* (del griego “casa”), como el “hogar o [...] la familia”, entendiéndolo por ello un “espacio de necesidad orientado hacia la reproducción de la vida bajo la autoridad despótica del jefe de familia.” Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.241.

48 *Ibíd.*



comienzo o interrumpir algún viejo proceso. Proceso que, tal como Arendt nos enseña y como Abensour lo remarca, está cargado de heroísmo y de valentía<sup>49</sup>. Conceptos importantes para Abensour y sobre los que volveremos cerca del final de esta sección.

Mientras tanto, debemos preguntarnos ¿qué rol juega en este contexto griego la filosofía? O de manera más precisa, ¿cómo se articula en esta escena la filosofía? Aparición de la filosofía que configura el escenario en el cual el «contra» de Arendt se acuña, en tanto representa el episodio fundacional donde el desplazamiento de la sincronía que esta escena nos muestra entre libertad y política ocurre.

### II.III. La política de los filósofos

Uno de los principios que a Abensour le resultan más atractivos de la reflexión arendtiana, una de las consignas sobre las que se concentra su atención con mayor fuerza, es la exigencia que la alemana se autoimpone por “abordar la política «con ojos no velados por la filosofía»”<sup>50</sup>. Hemos, de cierta forma, experimentado un fragmento de ese ejercicio, a través de nuestra lectura de la *polis* y la centralidad que ahí juega la concepción arendtiana de acción y discurso. Ese trabajo, ese rescate y resignificación de una vida política previa a la interpretación filosófica, responde precisamente a este esfuerzo por ir más allá del velo de la tradición, intentando acceder a una configuración específica del «vivir juntos» fundada en la identificación de la política con la libertad. No obstante, la característica específica que diferencia esta acepción de lo político de la que nos entrega la filosofía política, en esta formulación primigenia, no ha sido aún enunciada.

Abensour define esta reflexión de lo político *des-velada*, más allá de los sesgos filosóficos, como un “regreso a la acción misma”<sup>51</sup> (ejercicio del que sí algo hemos señalado). No obstante, el modo por el cual este acceso se construye supone tres condiciones.

La primera de ellas parece estar ya en esta consigna que Abensour lee en Arendt, ya que nos exige “no considerar la política desde el punto de vista de la filosofía, del interés de [un] grupo de los filósofos”<sup>52</sup>. La segunda es más específica, definiendo ese «no considerar» en razón de un “no someter

---

49 En efecto, nos señala Arendt: “La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra experiencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida.” Op. Cit., *¿Qué es la política?* p.73,74.

50 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.256.

51 *Ibíd.*

52 *Ibíd.*

la actuación política a la distinción y a la jerarquía entre dos modos de existencia [...]”<sup>53</sup>, aludiendo, por cierto, a la necesaria distinción entre las actividades de la «*vita activa*» y «*vita contemplativa*», especificando que el problema radica en la rejerarquización de la política que esta última realiza sobre la constitución de la primera. Transgresión que consistiría en una revalorización de la escena pública y sus elementos constituyentes -la acción, el discurso, la pluralidad y todos los demás conceptos que aquí hemos mencionado-, en razón de las condiciones que posibilitan el libre ejercicio de la filosofía y el pensamiento. La tercera de estas condiciones puede ser concebida a la luz de las dos anteriores, al exigirnos “no reproducir los nudos de la tradición [...]”<sup>54</sup>, entendiendo por éstos los efectos y consecuencias específicas de la resignificación de la política a partir o en pro del ejercicio de la contemplación. Consecuencias que estriban en “el miedo a la acción”<sup>55</sup> o la fijación filosófica con la mortalidad y los efectos de esta actitud en la revalorización de la política.

Si bien esta última exigencia hace hincapié en uno de los prejuicios que configura el acercamiento filosófico a la política, que son en mayor o menor grado fundantes y estructurales a toda filosofía política tradicional, cada uno de ellos se funda a su vez en la trasgresión filosófica de la vida política, o si somos más específicos, en la revalorización de la política que surge luego de que los filósofos efectúan esta suerte de retirada de la *polis*. En otras palabras, más que el surgimiento del ejercicio de una actividad por completo diferente de la política -del pensamiento entendiendo por éste una sustracción de la caótica vida pública para refugiarse en la privacidad de la contemplación-, podemos inferir que es el retiro y la posterior institucionalización de ese exilio, bajo la forma de la academia, el gesto que determina la relación gremial de los filósofos con la *polis*.

Destacamos aquí esta suerte de segundo momento en la relación de la filosofía con la política, ya que si consideramos a la filosofía sin una institución que la cobije, sin un lugar que proteja las condiciones que la posibilitan, estamos en realidad concibiendo a los filósofos todavía como parte de la *polis*. Como personajes díscolos o extravagantes tal vez, en tanto su característica específica reside en el ejercicio del pensamiento, actividad que supone precisamente abstenerse de toda acción. Abstención que, bajo la configuración de la *polis* como un espacio de aparición, implica una suerte de desaparición, una negativa a aparecer ante los demás por medio de actos. Principio por lo demás fundacional de esta ciudad-estado. Pensamiento que ocurre en soledad, preferentemente cuando nadie nos molesta, ni siquiera nuestro cuerpo, y como una actividad que no aparece ante nadie más que aquel que la ejecuta.

---

53 *Ibíd.*

54 *Ibíd.*

55 *Ibíd.*

No obstante, la posición solitaria de aquellos que ejercen el pensamiento es, sin la academia, todavía una postura personal. Por lo mismo, su impacto en la escena pública se efectúa desde una posición individual, a los ojos de los demás no muy distinta de la opinión y abierta, por cierto, al juicio colectivo. Posición que está más cercana al ridículo público<sup>56</sup> que a una transgresión significativa de los conceptos fundacionales de dicho espacio. En ese contexto pre-académico, el filósofo sigue inserto en esta «esfera de los asuntos humanos», en sus condiciones y avatares.

La modulación de la libertad como la capacidad humana de «compartir palabras y actos», de fundar la política, y de paso la *polis*, en razón de la libertad, no se ve radicalmente resignificada hasta que la academia se establece como un espacio diferenciado del espacio de aparición pública. Lo significativo del paso desde el ágora a la academia, estriba en el cambio de posición que el filósofo adopta en relación a los demás integrantes de la *polis*. O dicho de otro modo, la transgresión del concepto de la libertad que la *polis* encarna, alcanza un contenido político cuando el filósofo, más que poner en duda la función y sentido de esta forma de comunidad, vuelve su atención hacia la política. Retorno que está motivado ya no por una premisa filosófica, sino más bien por las condiciones que posibilitan dicho ejercicio.

En efecto, cuando Platón describe el camino «ascendente» que debe emprender aquel que quiera contemplar la idea del «verdadero Bien», junto con las ideas de justicia, belleza o bondad, debe recurrir en un principio a las nociones de “responsabilidad” o “compasión” para explicar por qué es necesario el regreso de este personaje a la escena pública y a la preocupación por los “asuntos humanos”<sup>57</sup>. Regreso no exento de problemas y peligros, pero que es por cierto necesario en la formación del «filósofo rey», personaje que encarna este conflicto. Finalmente, es el mismo Platón quien asume que la «compasión» no es justificación suficiente para motivar este regreso, aludiendo a determinada necesidad de equidad en su confección del Estado ideal<sup>58</sup>, el cual debe no sólo resguardar, sino también ofrecer la oportunidad de emprender el ejercicio contemplativo, filosófico y dialéctico. En ese sentido, la filosofía

---

56 En efecto, Arendt reconoce que “[l]a hilaridad antes que la hostilidad es la reacción natural de la mayoría ante la preocupación del filósofo y la aparente inutilidad de sus asuntos.” Op. Cit., *La vida del espíritu*. p.104.

57 Es precisamente la “compasión” el motivo por el cual el ex-prisionero de la caverna de Platón vuelve para intentar liberar a sus compañeros. “Si recordara entonces su antigua morada y el saber que allí se tiene, y pensara en sus compañeros de esclavitud, ¿no crees que se consideraría dichoso con el cambio y se compadecería de ellos?” PLATÓN, *Diálogos IV: La República*. Introducción y traducción de Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988. p.341.

58 Constatando la abismal diferencia entre la felicidad de la contemplación y la “miserable vida” de aquellos que se ocupan de los asuntos públicos, Platón se ve forzado a un principio de contractualidad entre aquel formado por la ciudad para gobernar, el filósofo, y el desempeño de su cargo, señalando “En las demás ciudades, los hombres como nosotros [los filósofos] no se abstienen sin razón, de participar en las cargas públicas, porque se han formado ellos mismo, a pesar de los gobiernos [...]. Pero nosotros os hemos formados jefes y reyes [...] en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos [...] os hemos vuelto capaces de unir la filosofía a la política.” *Ibíd.* p.346.

y su actividad son la muestra palpable de que el Estado está funcionando de manera recta y justa, del mismo modo que asegurar su vitalidad es de cierto modo invertir en buenos gobernantes futuros.

La filosofía se transforma así en un ejemplo, en una constatación, de que el Estado está funcionando de manera exitosa, en cuanto es capaz de permitir y proteger su ejercicio. Platón fue ciertamente mucho más allá, ubicando al filósofo como el gobernador de dicho Estado, haciendo de esta protección y de la actividad filosófica una manera de asegurar la formación constante de buenos gobernantes. Así, como es posible apreciar, es reemplazado la valoración de los «hechos y palabras», por la centralidad fundante que representa para el Estado el ejercicio de la «*vita contemplativa*». El disponer platónico la otrora vida política en razón de la actividad filosófica, ejemplifica paradigmáticamente la transgresión de la filosofía de la política. Transgresión que tiene como base la experiencia a-política, o quizás política en otros términos, que representa la reducción de «los muchos» en «los pocos» que se efectúa en la academia, en la reformulación de la «libertad de movimiento» en la «libertad de cátedra»<sup>59</sup>. Libertad ésta ya no de actuar, pero sí de hablar y aparecer ante los demás, grupo que ya no está conformado por el número indefinido que conforma la pluralidad de «los muchos» en la escena pública, sino se reduce a aquellos que son admitidos dentro de los muros de la academia.

Proceso de selección y reducción de los «muchos» en los «pocos» que, al menos para Arendt, no puede ser efectuado sin desplazar y modificar de manera profunda el sentido de la política y su relación con la libertad. Arendt especifica el sentido de este desplazamiento, cuando nos señala que:

Es evidente que siempre que los pocos se han separado de los muchos- sea en la forma de una indiferencia académica, sea en la forma de un dominio oligárquico- ha dependido de los muchos en todas las cuestiones del con-vivir en las que realmente hay que actuar<sup>60</sup>.

Podemos comprender, a raíz de este fragmento, que lo paradigmático del caso platónico es que de cierta forma aúna ambos motivos tras la separación de «los muchos», al tensionar el abandono de la *polis* por parte de los «amantes de la sabiduría» hacia la pretensión, por cierto oligárquica, de ubicar precisamente al «filósofo-rey» en la posición del gobernante. Más allá de este caso aparentemente excepcional, lo que al menos en este lugar Arendt rescata, es que tras este gesto separatista existe, ya

---

59 “[L]a fundación de la academia, que, si bien se enfrentó a la polis al auto-delimitarse frente al territorio propiamente político, también siguió precisamente el sentido de este espacio [...] en la medida en que el hablar los unos con los otros fue su contenido auténtico. Con ello surgió junto al territorio libre de lo político un espacio nuevo de la libertad [...] que ha llegado a nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica de cátedra.” Op. Cit., *¿Qué es la política?* p. 81.

60 *Ibíd.*, p.83.

sea bajo la forma de una oligarquía o incluso de la propia academia, una relación de dependencia con «los muchos» que se inscribe dentro del registro del «con-vivir» y de la acción. En el caso de la oligarquía, «los pocos» definen su relación con «los muchos» a partir de un régimen de mando y obediencia, donde son los gobernantes los que inician un proceso y son los gobernados los que deben llevarlo a cabo<sup>61</sup>.

Por su parte, la academia modula su relación con «los muchos» a partir de su necesidad de protección y mantenimiento, de resguardo para el ejercicio de una actividad que, bajo la forma del pensamiento, no produce beneficio material alguno. Es por este motivo que Arendt comprende la forma de esa relación a partir de la «benevolencia del cuerpo político» hacia su institución, vínculo que parece no haber sufrido mayor diferencia, al menos en este punto, hasta nuestros días. Benevolencia en tanto son «los muchos» los que permiten mantener la necesidad de sobrevivencia y el peso de la labor fuera de las preocupaciones de la academia, permitiendo acuñar ahí un espacio de aparición y de “cierta” libertad de discurso. “Cierta”, considerando por cierto la jerarquía vertical que un espacio de esa índole supone.

Lo significativo de esta salida de la *polis*, de la inserción de estas divisiones en su unidad primigenia, de esta parcelación de su pluralidad, es el nuevo sentido que adopta la libertad y su relación con la escena pública. Si la oligarquía introduce una división entre aquellos que pueden comenzar un nuevo proceso y aquellos que deben llevarlo a cabo, la academia desplaza el sitio de la libertad desde la escena pública, desde su original espacio de aparición, hacia la escena privativa o selectiva de su institución. Mediante este proceso, la libertad, comprendida como la posibilidad de «compartir palabras y actos», no es sólo puesta en duda por la razón filosófica, sino que a su vez es dispuesta al servicio y protección de la «libertad de cátedra», síntesis, según esta lectura propia aunque motivada por el mismo Abensour que aquí hacemos de Arendt, del libre ejercicio del pensamiento. En este sentido, la política se vuelve así una preocupación para la academia, en tanto es necesario asegurar la «benevolencia del cuerpo político» para posibilitar la existencia de su institución y es ese el prejuicio o sesgo que la filosofía política, en tanto «empresa académica», ha reproducido hasta nuestros días.

Así, la influencia que el pensamiento, este «modo existencial», ejerce sobre la valoración de la *polis*, ya sea en razón de las condiciones de posibilidad de su ejercicio o de la peligrosidad que guarda la falta de institución para los libre pensadores, como lo constata el caso de Sócrates, pareciera inscribir

---

61 Relación que Arendt retrotrae, en palabras de Abensour, a la “[...] disociación del binomio *árkehin/práttein* (comenzar y actuar), que define el ejercicio de la política en la ciudad hasta el punto de venir a reemplazar a otra distinción, la que existe entre mandar y ejecutar”. Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p. 241.

un defecto estructural a la pretensión filosófica por abordar la política. Tendencia, pues, a considerar la dimensión que el «vivir juntos» modula, en razón de una actividad que por definición se sustrae de esa unidad de «los muchos» hacia la comodidad y tranquilidad de «unos pocos», incluso hacia la soledad personal. Así, si seguimos a Arendt en esto y asumimos este defecto como constitutivo de la institución filosófica política, ¿existe alguna posibilidad aún de pensar la política como dotada de una dignidad y sentido propio desde la filosofía? ¿Es posible concebir una filosofía política capaz de eludir este prejuicio o sesgo estructural a su fundación? ¿Concebir así una “verdadera filosofía política”<sup>62</sup>, una filosofía política que, “liberada de sus defectos”<sup>63</sup>, de sus “vicios”<sup>64</sup> y sus sesgos, pudiera permitirnos el acceso a esta dimensión de lo político que la alemana nos enseña?

Preguntas éstas que la posición díscola de Hannah Arendt parece responder de manera negativa, siendo necesario, para ella, abandonar las filas de la filosofía política para descubrir el velo que la filosofía tiende sobre «los asuntos humanos». Posición que si bien presenta una suerte de respuesta hacia estas interrogantes, no concuerda en plenitud a la reflexión que Abensour emprende con la alemana. Ya que, ¿no está Abensour leyendo en Arendt una posibilidad, un pasaje, para asentar o entrever una *nueva* filosofía política? ¿No se aboca nuestro autor a la búsqueda de una oportunidad crítica en la obra de Arendt, de abandonar la academia, de sortear el gesto que su empresa describe, para poder acceder a una dimensión política no velada? Y por otra parte, ¿es suficiente respuesta la negación pública de Arendt a la militancia o pertenencia al grupo de los filósofos, para escapar o sortear este sesgo institucional? En orden de entregar algún sentido sobre estas interrogantes, debemos explicitar brevemente los matices que la lectura de Abensour despliega sobre la reflexión arendtiana.

#### **II.IV. Desmontaje y resistencia, o el «contra» de Arendt**

En orden de atender estas inquietudes debemos, como primera medida, dejar en claro que nuestro autor se esfuerza por destacar, problematizar y resguardar la distancia que Arendt toma de la filosofía política. Resguardo que va más allá de una aclaración preliminar o un factor accidental o secundario, señalándonos que:

---

62 Abensour rescata y remarca esta declaración de Arendt para, como es posible inferir, replantear la problemática relación que ella guarda con la posibilidad de concebir, aún después de todas sus objeciones, su reflexión como una expresión de una filosofía política auténtica o “verdadera”. Declaración que como veremos a continuación es desestimada. No obstante, el fragmento donde esta declaración se inscribe es el siguiente: “Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana y los asuntos humanos, han de llegar alguna vez a una verdadera filosofía política, habrán de convertir la pluralidad humana [...] en el objeto de su *thaumázein* [de su asombro]”. *Ibíd.*, p.244.

63 *Ibíd.* p.256.

64 *Ibíd.*

[L]a lectura de Arendt será distinta – si tomamos, o no tomamos, en cuenta- esta lucha contra la tradición. Si la minimizamos, o no la tomamos en serio, [...]; si trabajamos en hacer de H. Arendt una de las más grandes filósofas políticas de nuestro tiempo, desembocaremos rápidamente en una H. Arendt canónica, momificada, petrificada, que pronto funcionará como una autoridad que servirá para legitimar los conservadurismos existentes [...]<sup>65</sup>.

En efecto, los riesgos de obviar o soslayar la posición díscola de la alemana con respecto a la filosofía política no son menores ni deben ser aminorados. En cierto sentido, esta advertencia de Abensour nos indica el profundo peligro que habita en el «gesto restaurador», panorama donde cualquier reflexión, por muy disidente que ésta se muestre, puede ser reducida o reconducida a determinada forma de legitimación de los «conservadurismos existentes»<sup>66</sup>. Reducción se hace posible precisamente cuando el «contra» es eliminado de nuestro análisis, haciendo de Arendt una especie de filósofa política.

Así, en orden de preservar este «contra», rescatando la capacidad que posee la obra arendtiana de sortear y resistir este impulso restaurador por asimilar su figura a sus filas, Abensour concebir su reflexión no sólo como una «figura de resistencia», sino que ya al final del ensayo que aquí adoptamos como guía, admite la existencia en Arendt de una expresión de una “idea libertaria de la política”<sup>67</sup>. Atributo que resulta bastante difícil de definir y del que Abensour no entrega mayores pistas, pero que parece al menos indicar la capacidad que posee la obra de Arendt de tender un nexo entre su lectura de lo político y su concepción de la libertad. Posibilidad que la reflexión de la alemana no clausura dentro de su lectura de la antigua Grecia, de la *polis* o de ese episodio fundante, sino que adopta como una suerte de prisma, comprendiendo determinados y específicos acontecimientos de la historia occidental<sup>68</sup> como muestras de la expresión de la libertad, y con ello de la pervivencia del tesoro político que esta concepción de la política es capaz aún de enseñarnos.

---

65 *Ibíd.*, p.262,263.

66 Podemos simplemente mencionar una de estas figuras que leen en Arendt ya no la pensadora rebelde o disidente como Abensour nos enseña, sino como un ejemplo del “sofismo” en la política, comprendiendo tras la defensa y revalidación de la opinión que la alemana efectúa, una defensa de la “democracia parlamentaria”. Nos referimos, por cierto, a Badiou, quien nos señala: “Sabemos qué es esta idea [de que la política reside por completo en la opinión]: sofista. Y es, ya [...] lo que me parece ser la “política” en el sentido de Arendt y Myriam Revault d’Allonnes: sofista en el sentido moderno de la palabra, es decir, consagrada a la promoción de una política muy particular: la política parlamentaria.” BADIOU, A., “Contra la “filosofía política””, Traducción del francés por María Victoria Aranda. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/118641598/Badiou-Contra-la-filosofia-politica>> [Consulta: 30 de mayo 2014] p.3.

67 *Op. Cit.*, "Hannah Arendt contre la philosophie politique?" p.263.

68 Acontecimientos que van más allá de la experiencia griega y que Arendt identifica, como otro de sus grandes ejemplos, con la Revolución Francesa, pero especialmente la Revolución Americana. Para un trato más extenso, véase *Op. Cit.*, *Sobre la Revolución*.

Experiencia política que permanece, que *retorna* nos diría Abensour, cada vez que esta «libertad de movimiento», tal como Arendt la concibe en tanto libertad de discurso y de acto, tiene lugar. En este sentido, podemos concebir esta idea libertaria como una clave de lectura, profundamente situada en su tiempo, tiempo que en cierta medida también es el nuestro, ofreciéndonos una forma de comprender una idea de la política en conjunción y sincronía con determinada experiencia de la libertad. Clave «libertaria» que parece aunar la originalidad de su idea de política, con el ejercicio crítico que su gesto díscolo describe, haciendo de su salida de la filosofía política, de su posición de “exterioridad”<sup>69</sup>, una suerte de operación necesaria para contemplar lo político con los ojos puestos ya no en su necesidad, sino en la libertad. Expliquemos este paso con mayor detención.

Como ya mencionamos al comienzo de esta sección, la lectura de Abensour comienza por constatar la existencia, en la reflexión arendtiana, de determinada forma de «resistencia» hacia la filosofía política. «Resistencia» que aquí hemos tratado ya no como una indiferencia, sino más bien como una operación compleja, que bajo la imagen del «desmotaje» se arroja a concebir los conceptos y nociones tradicionales de la política bajo el contraste y la luz que entrega la experiencia fundacional que les dio vida. Nos concentramos así en el concepto mismo de *política*, intentando concebir su sentido como el resultado de su aproximación o distancia con determinada idea de libertad. Dicho de otro modo, el sentido de la política, de su concepción, cambia de manera radical si entendemos su relación con la libertad bajo la forma de la identidad o de la dependencia.

Libertad que examinamos dentro de las condiciones en las que Arendt la concibe, tomando como punto de partida la definición que nos entrega de la «libertad de movimiento» y arribando por medio de ésta al universo que representa la *polis*, y sus actividades constituyentes: acción y discurso. En ese análisis, la «libertad de movimiento»-comprendida como la libertad de actuar e iniciar nuevos procesos y de hacerlo en un espacio público donde dicho actos se comparten por medio de palabras o discursos-, se muestra no tan sólo como un derecho a ejercer una capacidad humana, sino que dichas actividades fundan y dan sentido al conjunto social que las comparte. En otras palabras, acción y discurso, en tanto actualización de las condiciones de «natalidad» y «pluralidad», modulan una formulación del «vivir juntos», conformando un lugar donde la convivencia humana adquiere sentido en tanto espacio donde la libertad tiene lugar. Acción y discurso fundan un «espacio de aparición», fundan una escena pública y fundan, de esta manera, la *polis*. Su realización es idéntica a la realización de la libertad porque la misma definición (griega) del ser libres coincide con la posibilidad para actuar

---

69 Op. Cit., "Hannah Arendt contre la philosophie politique?" p.262.



y hablar en el espacio que estas actividades inauguran.

Constatado y formulado ya el nexo específico entre acción, discurso y libertad, la operación de «desmontaje» es puesta en marcha, concentrando su atención en la alteración que sufre este nexo en su resignificación filosófica. Proceso que contemplamos haciendo nuestra la invitación que Abensour nos hace a abandonar las filas de la «empresa académica» y el «gesto restaurador» que esta describe, intentando concebir en Arendt un ejemplo de esta salida. Búsqueda que encuentra asilo bajo el examen crítico que la alemana efectúa de la academia platónica, en consideración de la reducción que ésta efectúa de «los muchos» en «los pocos» y de la transformación que el concepto de libertad experimenta a partir de este desplazamiento. Transformación que adquiere su modulación bajo la imagen del retiro de los filósofos de la *polis*, de su aparente renuncia a compartir hechos o actos en su acepción arendtiana, pero que adquiere su sentido pleno cuando la política se transforma en una preocupación para la filosofía. Paso que está motivado, por cierto, por el episodio socrático, pero que según la Arendt que aquí hemos leído, responde a una dependencia estructural que «los pocos» mantienen con «los muchos», cada vez que esa división es realizada. Dependencia que supone tanto la protección de la libertad para hablar, enseñar y compartir ideas -acciones que determinan lo que Arendt entiende por «libertad de cátedra»-, como también el aseguramiento de las condiciones materiales para que el ejercicio del pensamiento tenga lugar.

«Desmontaje» que es capaz de revelar precisamente el arraigo político del acercamiento filosófico a la *polis*. El cual no estaría, como nos enseña Platón, motivado por la «compasión» o la «responsabilidad» con los demás, sino que más bien pretende reorganizar ese conjunto social en razón del ejercicio filosófico, de la seguridad y protección de sus participantes.

En este sentido, podemos comprender la reticencia de Arendt a ser considerada “filósofa” no tan sólo como un intento simple de salir de la tradición y escapar a los vicios que la constituyen, sino que lo que este gesto demuestra es la negativa de la alemana a ocupar la posición que conlleva este título. Posición que, bajo su análisis de la tradición filosófica, está determinada por la retirada y separación que el “filósofo” lleva a cabo de la *polis*, distancia que si seguimos a Arendt y es entendida como estructural de nuestra tradición de pensamiento, supone una distancia aparentemente insoslayable entre el filósofo y lo político, entre la «empresa académica» donde esta posición tiene lugar y los asuntos y problemas que el retorno de lo político nos presenta. En este sentido, podemos entender su rechazo a la filosofía política como una manera de tomar lugar, pero ya no a partir de un círculo o gremio determinado -en ese sentido, declarar su actividad como «teoría política» sería una opción estratégica-

sino para ocupar el lugar de todo ciudadano, de cualquier persona. Su posición díscola se entiende así como un rechazo a la división que, en este caso, se efectúa cuando el filósofo piensa la política desde una posición superior, «más alta» nos diría Platón.

Posición que no se conquista con el mero acto performativo de declararse fuera del «círculo de filósofos», o de la academia, sino que es resultado de todo el proceso que aquí hemos estudiado, de una operación (en el caso de Arendt) sobre sus conceptos fundamentales, a la luz de la experiencia que les dio origen, para luego resignificar la relación que los constituye. Si los fundadores de la filosofía muestran su relación con la *polis* como una preocupación secundaria, recreativa o incluso desinteresada, Hannah Arendt se esfuerza en desenmascarar las condiciones veladas y ocultas que esta posición esconde, haciendo de «los asuntos humanos» el objeto de su asombro<sup>70</sup>.

Operación que Abensour no sólo reconoce, sino que se esfuerza en destacar. Ya no para sumar a Arendt dentro de las filas de la filosofía política, sino para destacar el modo en que ella es capaz de enfrentar los prejuicios de la tradición filosófica, a la vez que logra generar un pasaje inédito hacia «la acción misma» y hacia la idea de política ahí contenida. De este modo, podemos optar por comprender por esta clave libertaria, a falta de una definición del propio Abensour, esta forma de resistencia que Arendt nos enseña, que encuentra a partir de su ejercicio, de su desmontaje, un pasaje inédito hacia la acción y sus acontecimientos, hacia las «cosas políticas» agregaría Abensour.

De este modo, ¿se encontrará en esta clave libertaria, en el modo como hace suya esta resistencia, la acepción arendtiana de nuestro «contra»? El camino que ha tomado nuestra investigación nos obliga a admitir esta posibilidad como cierta.

En efecto, encontramos en Arendt un ejercicio que modula una formulación del «contra», que lo configura como una forma particular de resistencia, cuyo atributo específico consiste en una capacidad de no tan sólo evitar los gestos de esta «política de los filósofos», sino que es capaz de revelarlos y retrotraerlos a su experiencia significativa. Experiencia que no sólo resignifica los conceptos que median nuestro acercamiento a la política, sino que lleva su sentido más allá de sus límites conceptuales, para concebirlos bajo la óptica de las actividades que los constituyen. En este sentido, esta resignificación se muestra como una *sobresignificación*, como el despliegue, *sobre* los conceptos de libertad, acción y política (ejemplos que aquí tratamos), de horizontes de sentido que rebasan su

---

70 EL asombro es, según la lectura de Abensour, uno de los elementos de la filosofía que Arendt rescata y que componen su reflexión. Como si Arendt volviera el asombro por el ser de los filósofos hacia la pluralidad y la natalidad que habita en esta dimensión constitutiva de la condición humana. En su tono de pregunta característico, Abensour nos señala: “¿De la filosofía, en efecto, no guarda ella este momento esencial, a saber, el asombro? ¿Acaso no es este asombro el que es susceptible de revelar la condición ontológica de la pluralidad y de la natalidad? ¿No es el asombro mismo el único capaz de descubrir un nuevo comienzo? *Ibíd.*, p.244.

definición nominal e incluso el sentido común de nuestro tiempo, para llevarnos a esta suerte de *contra-ejemplo* que representa la *polis*.

*Sobresignificación* de la tradición de pensamiento político que tiene como efecto arrojarnos hacia la política misma. Movimiento que Abensour recoge, al comprender la compleja posición «exterior» y díscola de Arendt como un ejemplo de la salida del «gesto restaurador», esta revitalización continuista y acrítica de la filosofía política y de su institución. Interés de nuestro autor que de cierto modo responde a nuestra pregunta por sus intensiones con la alemana, al inscribir su reflexión dentro de las filas de aquellos que lograron sortear los influjos de la «empresa académica», para darnos un ejemplo de un “pensamiento de resistencia”.

En ese sentido, ¿es Arendt un ejemplo de la filosofía política crítica que Abensour nos propone? Toda la evidencia que hasta el momento hemos recaudado sobre su reflexión parece apuntar a esa dirección. Sin embargo, da la impresión que los peligros de asumir esta afirmación como cierta son mucho más grandes que sus rendimientos, ofreciendo la posibilidad de obviar el punto capital del carácter libertario del pensamiento arendtiano, que, tal como aquí lo hemos interpretado, consiste precisamente en su resistencia a formar parte de toda filosofía política<sup>71</sup>.

Ahora bien, nuestro autor no detiene ahí su análisis, agregando un último elemento a nuestro paso por Arendt. Ingrediente que representaría la contrapartida arendtiana al acercamiento filosófico de la política y al que Abensour denomina como «concepción heroica de la política». Lectura en la que por cierto Abensour no está sólo, pero que más allá de la discusión de especialista sobre Arendt, agrega al menos un factor a destacar en nuestra investigación. Intentando concebir una réplica de la alemana a “los puntos ciegos de la filosofía clásica”<sup>72</sup>, nuestro autor nos señala lo siguiente:

Si la filosofía política, o la política de los filósofos, se caracteriza por el miedo a la acción, miedo a la acción de los ciudadanos susceptible de venir a turbar la serenidad de la vida filosófica, a la inversa, una concepción heroica de la política privilegia la acción hasta asegurar su preeminencia sobre toda teorización posible<sup>73</sup>.

---

71 En efecto, nuestro autor nos señala: “«Una verdadera filosofía política», ¿este programa no expresa, tal vez sin pretenderlo, los límites de la crítica de H. Arendt? ¿Esta expresión no deja entender que, más allá de la filosofía política y de sus «vicios», posible acceder a otra filosofía política que, liberada de sus defectos, permitiera esperara una filosofía política en su verdad de la filosofía política? [...] ¿O sólo se trata, so pretexto de esta exigencia, de reproducir y reforzar una ilusión consustancial al proyecto mismo de filosofía política? [...] No cabría alimentar el sueño de una filosofía política auténtica, pues lo que se rechaza sin condición, [...] es la idea misma de filosofía política [...]”. *Ibíd.*, p.255,256.

72 *Ibíd.*, p.259.

73 *Ibíd.*

El «miedo» al que Abensour aquí se refiere tiene su sentido en los efectos que la acción trae consigo, sobre todo cuando consideramos su ejercicio en la escena pública, comenzando un nuevo proceso que no sólo se muestra ante los demás, sino que también los invita a participar, multiplicando su fuerza bajo el esfuerzo de «los muchos» y que trae como posible consecuencia la alteración, parcial o radical, del orden establecido, precisamente porque es capaz de insertar o crear uno nuevo. Miedo que sería contrarrestado por esta concepción heroica, que se define como una reflexión que tiene como polo gravitacional la acción, en tanto su objetivo estriba en concebir la política *en sí misma*.

Lo interesante de esta lectura es que, en cierto sentido, adopta un concepto que Arendt utiliza preferentemente para designar un atributo del hombre o mujer que actúa, pero que Abensour ahora atribuye a la concepción de dicha acción. Si la alemana acude a alguna definición de héroe, lo hace en la acepción homérica que ella misma nos entrega, en tanto “en su origen la palabra «héroe» [...] no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia”<sup>74</sup>. Definición literal, pero que en su uso figurativo Arendt utiliza como forma de destacar el carácter protagónico que posee el actor de una historia, producto de una acción memorable. En este sentido, el heroísmo no apunta a una cualidad sobrehumana de aquellos que se arrojan a la empresa de la acción, sino que designa más bien una cualidad inherente a su ejercicio, a saber, el necesario abandono de la esfera privada, de su seguridad y confort, para embarcarse en una actividad pública, con potencial contacto con los demás y con consecuencias por cierto inesperadas. Abandono templado por la valentía y el coraje.

Abensour atiende esta relación inherente del heroísmo con la acción, pero que bajo su interpretación del gesto arendtiano con la política, es ahora atribuida a la valentía ya no solamente que nos lleva a abandonar la privacidad del hogar para dirigirnos a una forma de actuar concertada, sino que también puede ser un atributo de una forma de pensamiento o reflexión sobre la política. De modo que, no sólo existiría un heroísmo propio del “actor político”<sup>75</sup>, sino que también podríamos pensar en una forma de “«heroísmo de espíritu»”<sup>76</sup>, cuestión que, a mi parecer, puede inducirnos a pesar que Abensour estaría de cierto modo borrando la distancia que Arendt se esfuerza en trazar y mantener entre los «dos modos existenciales» que política y espíritu representan.

No obstante, si suspendemos estas objeciones, al menos de nuestra investigación, podemos comprender cómo esta propuesta abensouriana se entronca con uno de los principios más claros y

---

74 Op. Cit., *La condición humana*. p.209.

75 Op. Cit., "Hannah Arendt contre la philosophie politique?" p. 261.

76 *Ibíd.*, p.262.

enérgicos de su pensamiento. Principio que nos invita a leer su proyecto *filosófico político crítico* no como una “empresa académica”, sino como un “pensamiento de resistencia”<sup>77</sup>. Distinción ésta que no sólo adquiere sentido cuando es desplegada sobre nuestra lectura de Arendt, sino también de cierto modo contenido. De hecho, recordemos que Arendt para nuestro autor es una «figura de resistencia», en tanto su pensamiento, ya no de modo accesorio o anecdótico, sino de manera integral y coherente, se estructura como un enfrentamiento abierto y sin tregua contra los vicios institucionales de nuestra tradición filosófico política. Lucha que se compone tanto de su posición “exterior” con respecto al «gremio filosófico», como de su operación de «desmontaje» sobre sus categorías.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando proyectamos sobre esta forma de resistencia el factor heroico que Abensour nos entrega? ¿En qué condiciones queda entonces nuestra lectura de Arendt?

Si intentamos una articulación entre el principio abensouriano de la resistencia y la operación arendtiana con la tradición, podemos interpretar, en primer lugar, que la resistencia va mucho más allá de la mera oposición a aquello que se busca combatir. Supone, en cambio, un trabajo acucioso y riguroso, que alcanza su posición de «exterioridad», su “burla”<sup>78</sup> nos dirá Abensour, al emprender un ejercicio de *sobresignificación* de determinada acepción de la tradición.

Como veremos en la estación levinasiana de nuestro recorrido y con mayor profundidad con Marx y la propuesta democrática que a través de él Abensour nos extiende, este ejercicio de sobresignificación comienza a perfilarse como un punto recurrente en el pensamiento de nuestro autor, asociando su aparición en nuestra investigación de manera cada vez de manera más insistente con la modulación del «contra». Recurrencia que logramos constatar por primera vez con Arendt, donde podemos inferir su presencia en tanto la reflexión de la alemana logra despertar, a partir de su trabajo sobre estos momentos «impensados» de la tradición, “horizonte[s] insospechable[s]”<sup>79</sup>, inéditos, sentidos de lo político que tensan las categorías y conceptos del pensamiento político más allá de su límite tradicional, destilando para ellos una significación novedosa. Por el momento, en esta etapa de

---

77 “[P]ensée de la résistance et non entreprise académique.” Op. Cit., “De quel retour s'agit-il?” p. 62.

78 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.262.

79 Sobre un contexto por completo diferente al de Arendt, pero describiendo una operación formalmente suficientemente similar para inferir la relación de esta *sobresignificación* con el ejercicio de la alemana, Abensour nos señala “el pensamiento asociado a horizontes innumbrables, ligado a lo implícito, “piensa en infinitamente más “cosas” que el objeto donde se fija””. Esta descripción de la sobresignificación es, en efecto, tomada a su vez por nuestro autor del trabajo que Lévinas realiza sobre Husserl y su reflexión sobre la intencionalidad, y desplegado sobre esta dimensión de lo político que en este caso particular ofrece Marx. En este sentido, se hace posible identificar cierta familiaridad en la manera de proceder sobre lo político que estos «contras» nos proponen, en tanto en ambos existiría una pretensión de despertar estos «horizontes innumbrables», claro que de diferentes modos y en distintos contextos. Volveremos, por cierto, sobre este punto en lo que resta de nuestra investigación. ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*. Traducción de Eduardo Rinesi. Buenos Aires, Ediciones Colihue S.R.L., 2001. p.53.

nuestra investigación, retengamos esta suerte de imagen como un primer antecedente de un momento de la reflexión de nuestro autor sobre el que volveremos, con insistencia, en los capítulos que nos restan, esta posibilidad que demuestra el «contra» que Arendt nos enseña, esta forma de resistencia que trabaja ya no a espaldas o por la tradición sino a través de su continuidad y su historia. Imagen que nos muestra un trabajo sobre estos «puntos ciegos», sobre un sentido oculto que despierta a partir del ejercicio de resistencia que la operación de desmontaje nos propone, logrando así desplazar y “perturba[r] nuestros hábitos de pensamiento”<sup>80</sup>.

Resistencia que no sólo nos arroja a la búsqueda de una experiencia política previa o primigenia, sino que tiene como consecuencia nuestra salida de una tradición que busca superponer sus conceptos y categorías sobre tal dimensión, a partir de la subsumisión y subyugación de su condición “inclasificable, escandalos[a] y heterodox[a]”<sup>81</sup>. Así, si la imagen clásica del filósofo político, platónico como es el caso que aquí adoptamos como paradigma, mira a los «asuntos humanos» desde *lo alto*, desde la posición de superioridad que le entrega su conocimiento de las ideas, Arendt lo hace desde el *ágora*, como una más entre «los muchos».

Salida desde el círculo de «los pocos», que tal como nos propone el *ejercicio de distinción* que trabajamos en la sección anterior, nos incita a distinguir entre una «necesidad filosófica» y una «necesidad de la humanidad»<sup>82</sup>. Concibiendo dicha «necesidad de la humanidad», ya no como una transformación de lo político en necesario, sino como una necesidad de preguntar, de manera constante y progresiva, sobre el sentido y contenido de la política en nuestros días. Pregunta que nos arroja, por cierto, a pensar sobre la modulación actual no tan sólo de la política, sino que de todos los conceptos y categorías con las que nosotros nos relacionamos con su dimensión.

---

80 ABENSOUR, M., “El contra Hobbes de Pierre Clastres.” *en su: El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires, Del Sol, 2007. p.192.

81 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.262,263.

82 Recordemos las palabras de Feuerbach que guiaron nuestros pasos en el capítulo anterior, que nos señalan que “es cosa muy distinta que una filosofía deba su existencia a la mera necesidad filosófica [...a...] que, muy por el contrario, surja o se corresponda con una necesidad de la humanidad.” Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p. 62.

## Capítulo III: El contra-Hobbes de Pierre Clastres

### III.I. Los contra-Hobbes

Hasta el momento, hemos emplazado nuestra pregunta por el «contra» en el escenario que nos entrega la filosofía política, en su problemática y, en parte, en su relación con el proyecto *filosófico político crítico* que Abensour nos plantea. Mencionamos “en parte” porque nuestro recorrido ha transitado más bien caminos aledaños a dicha empresa, enfocándonos por cierto en los lugares donde el «contra» se muestra o se deja ver con mayor definición, en un contexto conducente a un sentido, a una definición. No obstante, la problemática tras las «cosas políticas» y nuestro paso por Arendt, los dos primeros capítulos de esta investigación, nos han entregado no sólo una expresión del contenido de esta figura, sino que, a su vez y de cierto modo, han esbozado las condiciones en las que este proyecto crítico se estructura.

Así, si quisiéramos articular una respuesta a la pregunta por la propuesta de una *filosofía política crítica* en Abensour, y si quisiéramos componer una suerte de definición a partir de los elementos que hasta ahora nos hemos encontrado, podemos concentrar dicha enumeración en al menos dos aspectos. La filosofía política que Abensour nos propone sería *un discurso*, en primer lugar, *sobre las «cosas políticas»*<sup>1</sup>. Aceptación ésta aparentemente vaga, pero que bajo nuestra pregunta por el «contra» se muestra como una dimensión esencial en la constitución del acercamiento abensouriano al problema de lo político. Si somos más precisos, las «cosas políticas» nombran la existencia de un problema con el trato de lo político, con la manera en que abordamos o adoptamos su pregunta. Asunto éste de no poca importancia, como pudimos apreciar en el primer capítulo de esta investigación, y esencial a nuestra pregunta por el «contra», en tanto el análisis de las condiciones actuales de la reflexión política nos muestran, bajo la lupa de Abensour, un escenario que de cierto modo exige y determina la aparición de nuestro objeto de estudio. Requerimiento que está determinado por una necesidad de diferenciar, de realizar lo que aquí denominamos como *ejercicio de distinción*, entre dos gestos intelectuales contrapuestos o que buscan *superponerse*. Superposición del «gesto restaurador» sobre la posibilidad del retorno hacia las «cosas políticas»: es este el peligro que la reflexión sobre lo político debe en la actualidad sortear.

Es en ese panorama donde vislumbramos una primera aparición del «contra», donde su rol se

---

1 ABENSOUR, M., “El contra Hobbes de Pierre Clastres.” *en su*: *El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires, Del Sol, 2007. p.190.

inscribe justamente entre estos dos gestos, pero ya no tan sólo para oponer uno al otro, sino para realizar precisamente el ejercicio que logra constatar, en primer lugar, la existencia de la empresa restauradora, de esta iniciativa meramente «académica», para luego advertir sobre su peligro, permitiendo, de este modo, encontrar un pasaje hacia su exterior. Así, el «contra» se vuelve ejercicio cuando constatamos esta necesidad de salida y, específicamente, la compleja operación que subyace a esta acción, donde la mera oposición no parece ser suficiente.

Del mismo modo, es posible adoptar una segunda acepción del proyecto *filosófico político crítico* de Abensour, cuando lo consideramos como un “discurso sobre el “vivir-juntos” de los hombres”<sup>2</sup>. Acepción que ya no parece apuntar tanto al modo cómo la pregunta sobre lo político se articula, sino más bien a la “consistencia”<sup>3</sup> de esta “dimensión constitutiva de la condición humana”<sup>4</sup>. Reflexión que, bien examinada, sólo se hace posible cuando somos conscientes del problema que habita en el trato de las «cosas políticas» y cuando podemos dar pie a su pregunta al mismo tiempo que enfrentamos y/o escapamos a los peligros del «gesto restaurador». Como constatamos con Arendt, nuestra aproximación a esta dimensión del «vivir-juntos» está profundamente condicionada por las herramientas y categorías que componen nuestra tradición de pensamiento político. Nuestro acercamiento está mediado por el prisma que esta tradición nos entrega, la cual, como nos reveló la reflexión arendtiana, no sólo falla en dar con la especificidad de su «consistencia», sino que se funda en un abierto menosprecio de ésta. Menosprecio que ante este análisis, no sólo revela las condiciones en las que se efectúa el acercamiento filosófico de la política, sino que, a partir de la explicitación de esas condiciones, es capaz de abrir un nuevo pasaje hacia la dimensión política, hacia “la acción misma”<sup>5</sup>. Retorno a la «acción» y al «discurso» tendríamos que agregar, que logra entregarnos una aproximación sobre el contenido de esa «consistencia», a los elementos en los cuales lo político parece radicar.

Así, en este escenario, el «contra» apunta sus dardos hacia la filosofía política, ciertamente hacia las reflexiones de la restauración, pero ahora de modo más específico, hacia los pilares que constituyen y todavía posibilitan estos otros discursos. El «contra» se transforma en *resistencia*, al nombrar ya no la necesidad de escape a la influencia de la «empresa académica», sino al efectuar dicha salida, al conquistar esa posición *exterior*, a partir, como lo muestra el ejemplo arendtiano, de una *sobresignificación* de la concepción política de la filosofía, de sus categorías, de sus conceptos.

No obstante, existe al menos una tercera acepción del discurso de la filosofía política que

---

2 *Ibíd.*

3 *Op. Cit.*, “Philosophie politique moderne et emancipation.” p.57.

4 *Op. Cit.*, “De quel retour s'agit-il?” p.62.

5 *Op. Cit.*, “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.256.



Abensour parece proponernos. Una definición que ya no aparece en el contexto arendtiano, aunque sí es localizable en los itinerarios del proyecto de nuestro autor, pero que se expresa con mayor fuerza cuando nos aproximamos a la capital reflexión que él emprende contra el Estado. Nuevo elemento que se agrega a nuestra investigación y a las definiciones previas que aceptamos para su propuesta. «Discurso sobre las cosas políticas», «sobre el vivir juntos», decíamos, pero ahora también “sobre el lugar del poder en las sociedades con Estado”<sup>6</sup>.

Frente a este escenario tan vasto, con tantas entradas y lecturas, hemos escogido tres textos que tratan el problema del Estado, pero que lo hacen a partir del uso, intromisión y reflexión del «contra». Dos de estas lecturas serán analizadas a continuación, las cuales hemos agrupado con el título que las hermana: “Los contra-Hobbes”, siendo ambas una suerte de ejercicio similar, con un mismo objetivo, si consideramos por éste al Estado, pero desde registros diferentes. En primer lugar, nos dedicaremos al texto que Abensour dedica a Pierre Clastres, siempre intentando concebir ahí una expresión particular del «contra». Luego, nos adentraremos en el contra-Hobbes de Lévinas<sup>7</sup>, texto que emplaza el ejercicio que Abensour emprende con el Estado en su particular lectura del autor de *Totalidad e infinito*.

Antes de comenzar, me parece pertinente realizar algunas acotaciones. Los contra-Hobbes, en sus dos formulaciones, son ejercicios que expresan la profunda marca que posee tanto Clastres como Lévinas en la obra de Abensour. A pesar de que poseen un formato de ensayo, la lectura y reflexión que nuestro autor posee de ambos referentes bien podría llenar variados tomos de sus obras completas, siendo los contra-Hobbes un ejemplo de este conocimiento profundo. De igual modo, cada uno de estos pensadores poseen una vasta obra, especialmente Lévinas, factor que si bien Abensour es capaz de circunnavegar a gusto y llevarnos adonde su experticia le aconseje, para los propósitos de esta investigación y en consideración de nuestras capacidades, es preciso acotar brutalmente. Es por eso que centraremos nuestra atención específicamente en la expresión del «contra» que cada uno de estos ejercicios nos propone, ateniéndonos con mayor fidelidad esta vez, más que en el capítulo anterior, a la estructura de estos ensayos. Evitando, en la medida de lo posible, entrometernos en lugares que excedan este objetivo.

---

6 Op. Cit., “El contra Hobbes de Pierre Clastres.” p.190.

7 ABENSOUR, M., “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas”, Traducción de Carola Leiva. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/62346036/ABENSOUR-El-Contra-Hobbes-de-Levinas>> [Consulta: 30 de mayo 2014].

### III.II. Clastres contra el Estado

En el capítulo anterior, nos esforzamos por examinar la posición “exterior” de Hannah Arendt con respecto a la filosofía, posición que Abensour se esmera no sólo en señalar, sino en mantener en tanto aspecto fundamental de su obra. Con Clastres y sus estudios etnológicos sobre las sociedades primitivas, esta “exterioridad” parece estar fuera de toda duda, situándose su trabajo no sólo en una disciplina ajena al registro filosófico, pero, además, al concentrarse en la otra “orilla”<sup>8</sup> de occidente. Orilla más extrema en su marginalidad, podríamos agregar, ya que no comparte siquiera el mismo lenguaje, encontrándose en los casos más excepcionales casi ajena a todo contacto con sus embajadores o representantes locales.

Son estas dos condiciones, el registro etnológico y el objeto del que éste se hace cargo, las sociedades primitivas, las que afirman la lejanía de Clastres con la filosofía. Exterioridad que parece despertar constantemente el interés de Abensour, quien, más que soslayar esta distancia con la filosofía y con occidente, busca demostrar cómo Clastres es capaz, desde su registro, de “señalar a esa tradición”<sup>9</sup>. Acción no menor para nuestra investigación, ya que es en este lugar donde la figura del «contra» se asienta y se configura. Demostrar esta capacidad se transforma así en el objeto del ejercicio que nuestro autor emprende en este “contra-Hobbes”, enfocándose, primero, en señalar la particular relación que su estudio etnológico guarda con la filosofía política, para luego en un segundo momento, dedicarse a exponer algunas de las consecuencias que esta relación determina para el estudio de lo político. Propongo que sigamos este orden.

### III.III. La posición de Clastres y su cambio de óptica

Si queremos comprender la modulación del «contra» que nos ofrece el *contra-Hobbes* de Clastres, tenemos que atender, en primer lugar, la importancia que Abensour le entrega a la relación que mantiene la obra del etnólogo francés con la filosofía política. Lo fundamental de dicha relación, “particularmente fuerte, pregnante”<sup>10</sup>, está determinado de cierto modo por los lugares desde los que se configura. Lejos de comprender este vínculo como una expresión de pertenencia de un registro al otro, Abensour se esfuerza en demostrarnos cómo Clastres “no nos habla desde el interior” de la tradición

---

8 Op. Cit., “El contra Hobbes de Pierre Clastres.” p.197.

9 *Ibíd.*, p.189.

10 *Ibíd.*

filosófico política, sino más bien “desde un lugar que [la] señala”<sup>11</sup>. Así, la relación de Clastres con la filosofía política se articula desde un lugar diferente, donde la filosofía política es *señalada*, indicada, desde la orilla de la etnología.

Para entender en qué consiste este gesto que vincula a ambas disciplinas, debemos primero entregar una definición breve y general de qué estamos comprendiendo por cada una de ellas. En efecto, Abensour define a la antropología política como “ese sector de la antropología social que se da como campo de reflexión la cuestión del poder político en las sociedades sin Estado”<sup>12</sup>. A esta descripción sucinta, y como nos interesa específicamente el caso de Clastres, nuestro autor agrega que la del etnólogo francés es:

una investigación de vocación propiamente científica del problema de la jefatura y el poder en las sociedades primitivas del América del Sur<sup>13</sup>, con el objeto explícito de una teoría general del poder político en las sociedades primitivas, es decir, en las sociedades sin Estado<sup>14</sup>.

El poder político en las sociedades donde no podemos constatar o reconocer la existencia de un Estado: este podría ser un resumen del objetivo central, según Abensour, de la obra de Clastres. No sería imprudente destacar además la pertenencia científica de dicho estudio, su vocación, que desde el registro antropológico busca enfrentar este objetivo que, sin el escenario que nos entregan las sociedades primitivas, nos parecería propio de la filosofía o de las ciencias políticas. Así, si hiciéramos un recuento general, la antropología política indica el arraigo de este estudio en las sociedades sin Estado, mientras que la propuesta de Clastres le entrega un objetivo concreto: el poder.

Por otra parte, al momento de definir qué estamos entendiendo por filosofía política, el

---

11 *Ibíd.*

12 *Ibíd.*, p.190.

13 Es totalmente pertinente aclarar que la investigación de Clastres, en especial la que sirve de base para los textos y las reflexiones que aquí trabajaremos, se enfoca precisamente en las sociedades tildadas por la antropología clásica como “salvajes”, es decir, aquellas comunidades y “tribus” con una densidad de población más bien pequeña y que reparten su territorio principalmente por la selva de América del Sur. Densidad reducida y repartida de manera bastante irregular que debemos diferenciar de las regiones andinas donde “los incas habían logrado hacer triunfar la *civilización*”. Estudio, por tanto, de las sociedades fragmentarias de la selva, donde destacan principalmente los tupí-guaraní y los Guayakies del Paraguay y los Yanomamí del sur de Venezuela, que toman precisamente distancia de las grandes “civilizaciones” andinas, para encontrar en estas pequeñas unidades, una acepción del poder diferente. Para más información sobre la importancia en que Clastres cifra en este carácter diferenciado, entre las sociedades con una densidad demográfica reducida y las grandes civilizaciones, véase CLASTRES, P., “Independencia y exogamia”, *en su: La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*, traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013. Y CLASTRES, P., “Elementos de la demografía amerindia”, *en su: La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*, traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013.

14 *Ibíd.*

escenario se nos vuelve un tanto más complejo. Complejidad que se expresa sólo cuando intentamos comprender la particular relación que la obra de Clastres guarda con la filosofía política, en tanto podemos constatar al menos dos acepciones diferentes de esta disciplina en este texto. Una es la que nos entrega Abensour, donde la filosofía política sería un “discurso sobre el “vivir-juntos” de los hombres, sobre las cosas políticas, sobre el lugar del poder en las sociedades con Estado”<sup>15</sup>. Definición que, de cierto modo, nos tendencia a pensar la relación entre la antropología política y su correlato filosófico bajo la forma de cierta afinidad, de cierto problema en común, el poder y el Estado, pero que se despliega en diferentes lugares. Acepción que, si bien nos puede parecer del todo correcta y clarificadora en relación al interés que Abensour aquí deposita, no atestigua o evidencia el «contra» que subyace a esta afinidad. Para dar con las condiciones que determinan esta forma polémica de relación, debemos concebir la definición que Clastres adopta sobre la “presunción fundamental” de la filosofía política, a saber, “la posición de división en amos y súbditos como siendo una dimensión constitutiva de la sociedad, una estructura ontológica de lo social perteneciente al ser mismo de toda sociedad humana”<sup>16</sup>. Presunción base de la filosofía política, o dicho otro modo, no existe filosofía política fuera de los límites que describen la división entre amos y súbditos, no es posible concebir otra forma del vínculo social o del orden político. Es ésta la forma que adopta el discurso del «vivir-juntos» que realiza la filosofía política.

Si bien esta última acepción de la filosofía política nos acerca un poco más a la relación que el «contra» aquí nombra, comprender el movimiento que está señalando supone un análisis más profundo sobre la relación de Clastres con la antropología política. En primer lugar, debemos entender los motivos por los cuales Clastres se opone a la filosofía política comprendida en estos términos. Oposición que es, bajo cierta perspectiva, metodológica, en tanto el registro de la filosofía política, como el conjunto de discursos sobre la división entre amos y súbditos, no puede estar más alejado del problema que Clastres busca concebir. Problema que podemos comprender como metodológico cuando nos enfrentamos a las condiciones bajo las cuales Clastres arriba a la pregunta por el poder político.

Cuando Clastres se sumerge en el análisis de las sociedades primitivas de América del Sur, se encuentra con una experiencia social que entra en abierta contradicción con uno de los elementos fundacionales del prisma que la antropología clásica nos entrega para el estudio de estas comunidades. Prisma que está determinado por cierto requerimiento científico, que busca determinar un parámetro

---

15 *Ibíd.*

16 *Ibíd.*, p.195.

con el cual “introducir un mínimo de orden”<sup>17</sup> en la multiplicidad que estas comunidades «arcaicas» no se cansan de demostrar. Es así como el etnólogo clásico<sup>18</sup>, enfrentando a este universo totalmente fragmentario, y guiado por su pretensión científica de agrupar, ordenar y catalogar, encuentra en el poder político una variable tipológica plausible. El poder se transforma en una unidad de medida, cuya constatación o ausencia determina no sólo un tipo de orden para estas sociedades, sino su jerarquización en razón de la “cantidad” de poder político que éstas demuestran. Unidad de medida que condiciona nuestra observación de la dimensión política de estas sociedades en términos o positivos, como constatación de la existencia de poder, o negativos, como su completa ausencia. Siendo este último el factor que presenta el mayor de los desafíos, no sólo en base a su permanente constatación en las sociedades primitivas, sino por su ineficacia al momento de definir o entregar algún sentido sobre la «consistencia» de lo político que estas formas sociales demuestran. Ante esta tarea, el prisma clásico sólo sumerge a dichas comunidades bajo la sombra del título *arcaicas, salvajes o subdesarrolladas*.

Lejos de replicar y validar este marco conceptual, Clastres, interpelado por la especificidad de la experiencia de lo político que su investigación atestigua en estas comunidades «salvajes», se pregunta por su fundamento. Constatando la vasta cantidad de comunidades que no manifiestan señal alguna de poder, el etnólogo francés da con el parámetro esencial que sumerge a estas sociedades en la categoría de subdesarrolladas. “El poder”, nos referencia Clastres, “se realiza en una relación social característica: orden-obediencia”<sup>19</sup>. Es esta la definición de poder que clasifica a las sociedades primitivas, unidad de medida que, según este autor, “expresa [...] fielmente el espíritu de la investigación etnológica: a saber, la certidumbre jamás puesta en duda de que el poder político se da sólo en una relación de coerción”<sup>20</sup>. Certidumbre que por cierto supone la universalidad de esta modulación del poder, que concibe la relación coercitiva como el factor que demuestra, en definitiva, la cercanía de lo primitivo, de lo salvaje, de lo distinto, a un lenguaje propio, a una concepción familiar de la dimensión política. Pretensión de familiaridad que no podemos sino constatar en la catalogación de las sociedades sin poder como *sub* o *infra* desarrolladas, pero también en la abrumadora cantidad de comunidades que no se constituyen a partir de regímenes coercitivos. Cantidad que demuestra no sólo

---

17 CLASTRES, P., “Copérnico y los salvajes” *en su*: *La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*. Traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013. p.11.

18 Esta figura, la del etnólogo clásico, es una imagen que aquí, dada nuestra ignorancia sobre los recovecos de disciplina antropológica, sólo podemos caricaturizar. No obstante, sí podemos señalar que Clastres nos sugiere esta imagen a partir de la figura de J.W. Lapierre y sus *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, París, publicación de la Facultad de Aix-en-Provence, 1968. Es este estudio donde se concentran las definiciones del poder político con las que Clastres discute y que de cierto modo componen esta imagen clásica de la etnología.

19 *Ibíd.*, p.12. (La cita es de Lapierre.)

20 *Ibíd.*

la ineficiencia de este parámetro, sino la ausencia de fuente empírica tras su uso, factor que lleva a Clastres a “interrogarse sobre la actitud mental que permite elaborar tal concepción”<sup>21</sup> y sobre las condiciones de posibilidad que llevan a los estudios etnológicos a superponer sus categorías sobre una experiencia radicalmente distinta y novedosa de lo político.

Como es posible apreciar, Clastres está desmenuzando las concepciones que componen el acercamiento “científico” de la antropología clásica, demostrando como éstas fallan al momento de comprender y revelar aquello que rebasa sus límites. Está, con evidencia en mano, demostrando que cada una de las aristas que conciben a las sociedades primitivas como sociedades de la carencia- de la carencia de poder, de autonomía económica, de cultura y de técnica o tecnología-, se basan en realidad en la reducción de la experiencia salvaje a verdaderos prejuicios occidentales. Prejuicios que entienden al poder “en términos de relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden y obediencia”<sup>22</sup>, y que ante su ausencia, ante la imposibilidad de subsumir la experiencia primitiva a estos términos, reducen su dimensión a un nivel de subdesarrollo. Se transforma así al poder en una variable positiva, el Estado, o negativa, las comunidades sin Estado; categorización que responde a una “vieja convicción occidental”, a saber, “que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son la imagen de lo que nosotros ya no somos, y que nuestra cultura es para ellas la imagen de lo que es necesario ser”<sup>23</sup>. Sentido único que niega la diferencia, que las subsume tras la idea de un continuismo histórico que estas comunidades desmienten.

Así, la propuesta de Clastres con respecto a esta insuficiencia conceptual en la etnología, se articula del siguiente modo: si las definiciones, que fundamentan las categorías con las que estudiamos y nos aproximamos a las sociedades primitivas, no poseen confirmación empírica tras su uso, si no demuestran tener arraigo en la experiencia fáctica que estas comunidades nos enseñan, nos vemos forzados, al menos, a desconfiar de su validez. Razonamiento que efectúa así un “cambio de óptica”<sup>24</sup>, una inversión en la “orientación de la mirada”<sup>25</sup>, nos dirá Abensour, dado que no se propone descifrar la concepción, por ejemplo, del poder político a partir del parámetro que occidente ha fijado para ella, en razón de su desarrollo, sino que concibe su dimensión como un ejemplo de una forma de poder otro que el que describe nuestra cultura<sup>26</sup>. “Ya no más sociedades con Estado hacia sociedades sin Estado”,

---

21 *Ibíd.*, p.13.

22 *Ibíd.*, p.15.

23 *Ibíd.*, p.17.

24 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.192.

25 *Ibíd.*

26 “Nuestra cultura, desde sus orígenes, conceptúa el poder político en términos de relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden-obediencia.” *Op. Cit.*, “Copérmico y los salvajes.” p.15,16.

nos señala el Clastres de Abensour, “sino sociedades sin Estado hacia sociedades con Estado”<sup>27</sup>, inversión que no sólo representa un «giro copernicano» en el modo en que se sitúa y se comprende la etnología a sí misma, sino que posee además efectos refractarios hacia la filosofía política. Efecto que se modulan ya bajo la forma de esta expresión particular del «contra».

Antes de dar rienda a la modulación clastreriana del «contra», e intentando zanjar nuestra pregunta por la articulación entre filosofía y antropología, podemos afirmar que, en primer lugar, la propuesta etnológica que Clastres nos extiende supone un ejercicio crítico sobre los fundamentos de su disciplina. La etnología, “posiblemente “el único puente lanzando entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas””<sup>28</sup>, ha construido este vínculo con los materiales que su propia cultura ha facilitado. Actitud que, si bien demuestra las condiciones de todo proyecto de corte expedicionario, da con su límite al momento de aprehender la especificidad de la vida primitiva. Límite que impulsa a Clastres a replantear la pregunta, por ejemplo, del poder político, revelando en el proceso una formulación determinada de la concepción occidental de dicho poder. Se efectúa así la *inversión en la orientación de la mirada*, dado que, mediante el estudio de la experiencia “salvaje” de estas comunidades, logramos revelar el arraigo de la consideración occidental del poder en las relaciones jerarquizadas y coercitivas, factores que no poseen fundamento alguno en estas otras experiencias del poder político.

Consecuencias que ya no sólo atañen a la disciplina antropológica, sino que increpan a la matriz cultural donde esta disciplina se fundamenta, entregando, por ejemplo, a la filosofía -este discurso sobre el «vivir-juntos»- un nuevo elemento a su reflexión: el lugar del poder en las sociedades sin Estado. Es más, la reflexión de Clastres señala al Estado como una formulación del poder político basada, en su definición, en razón de la coerción y de la división social, pero el etnólogo lo hace a partir del descubrimiento de formas otras de este poder. Formas desplazadas que, bajo la declaración de principio de Clastres<sup>29</sup>, se asumen, a pesar de su diferencia radical, como afirmaciones del poder y de la política más allá de las fronteras occidentales.

---

27 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.192.

28 *Ibíd.*, p.197.

29 Declaración de principios que podemos atestiguar cuando Clastres afirma “que el poder existe es un hecho [...] totalmente separado de la violencia, exterior a toda jerarquía; que, por consiguiente, todas las sociedades arcaicas o no, son políticas, incluso si lo político adquiere múltiples sentidos, incluso si este sentido no es inmediatamente descifrable y su se tiene que esclarecer el enigma de un poder “impotente”.” Op. Cit., “Copérnico y los salvajes.” p.19.

### III.IV. El «contra» en tanto forma política plena

Bien considerado este asunto, podemos concebir a la reflexión de Clastres como un verdadero hallazgo político, un descubrimiento de algunas de sus formas que no estaban consideradas en ningún análisis previo y que redefinen la universalidad del propio concepto. Problemas inéditos y reformulaciones del «vivir-juntos» que, sin embargo, no soslayan la oposición del etnólogo hacia la filosofía política. Pero, ¿en qué se basa esta aversión? ¿Posee mayor fundamento que el rechazo a esta concepción particular de la filosofía política como el discurso de la división entre amos y súbditos? ¿O esconde un gesto más, gesto que nos muestra este «contra» más allá de la mera oposición?

Si concebimos el hallazgo de Clastres como un descubrimiento de una forma otra del poder, podemos comprender su investigación, de cierto modo, como una manera de habitar el “intervalo”<sup>30</sup> que existe entre ambas concepciones. “[I]ntervalo que se supone separa a las sociedades con poder de las sociedades sin poder”<sup>31</sup>, espacio que se tiende entre dos modulaciones distintas, pero no tan sólo del poder, sino más bien entre dos dimensiones de lo político disímiles. Fundamentando su investigación sobre la necesidad de este cambio de óptica, este «giro copernicano» que anteriormente enunciamos, Clastres logra abrir el rango de experiencia susceptible de ser analizada por el etnólogo. Logra, a través de esta inversión, desclasificar un sinnúmero de elementos que componen la vida primitiva que, bajo el anterior prisma etnocentrista, era subsumido bajo una imagen particular: la imagen del subdesarrollo o de la carencia.

Podemos concebir esta figura de la carencia en razón de la ausencia de similitudes, o de aproximaciones, de las sociedades primitivas a las categorías que comprenden las definiciones de lo político que la civilización occidental afirma, según Clastres, como sus axiomas. Estas máximas parecen ser dos: “el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar”<sup>32</sup>. Entre mayor sea la distancia que manifiestan las sociedades primitivas de estos dos axiomas, menor sería su nivel de desarrollo y, por ende, mayor su carencia cultural, política o económica. En este contexto, el «giro copernicano» nos ofrece la oportunidad de considerar ese subdesarrollo ya no como una variante

---

30 *Ibíd.*, p.11.

31 La cita completa nos señala: “[E]n el intervalo que se supone separa a las sociedades con poder de las sociedades sin poder, debería darse simultáneamente la esencia del poder”. Esencia del poder que es puesta en cuestión, desde sus presupuestos más fundamentales, a partir del contra-ejemplo que nos presenta estas comunidades primitivas, esta «otra orilla». *Ibíd.*

32 CLASTRES, P., “La sociedad contra el Estado” *en su*: *La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*. Traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013. p.162.



negativa y en razón de occidente, sino bajo su propia lógica. Perspectiva que nos entrega al menos dos dimensiones que vale la pena mencionar.

Con respecto al poder político, Clastres logra dar espacio a la consideración de un poder específicamente primitivo y que no posee fundamento alguno en su modulación tradicional y occidental. Se trata de la imagen del jefe que, a partir de su observación de las sociedades primitivas, se muestra como un

jefe [que] no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio de dar una orden. El jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ningún deber de obediencia. *El espacio del liderazgo no es el lugar del poder*, y la figura (muy mal llamada) del “jefe” salvaje no prefigura en nada a la de un futuro déspota”<sup>33</sup>.

Un jefe que no manda, o al menos que no lo hace en el sentido que para nosotros tiene esta acción, redefiniendo así el sentido de la propia jefatura. Imagen que no tan sólo aleja a las comunidades salvajes de toda definición del poder en términos coercitivos, sino que para Clastres encarna una “discontinuidad radical” entre éstas y aquellas que definen su configuración política en base precisamente a la presencia de la coerción y, por consiguiente, de la división social. Discontinuidad que “hace impensable un paso progresivo del liderazgo primitivo a la máquina estatal”, rompiendo así con el prejuicio etnocentrista que concibe a las sociedades primitivas como proto-sociedades occidentales, como estadios inferiores de nuestro desarrollo histórico-cultural o, más relevante aun, como configuraciones sociales donde el Estado, como máximo logro político, todavía no hace su aparición. La jefatura impotente, un jefe cuya única potestad es la palabra<sup>34</sup> y el poder de persuasión, representa la contra-prueba de esta última teoría, demostrando la distancia entre ambas modulaciones de lo político.

Imagen que no agota su fuerza en tanto contra-ejemplo, sino logra nombrar una característica esencial de la vida salvaje, la cual se instituye a través de un “ un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone”<sup>35</sup>, que se manifiesta bajo la abierta prohibición de la “autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen”<sup>36</sup>, y cuya misión es la de “mantener todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes, que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección

---

33 *Ibíd.*, p.170.

34 “Liderazgo y lenguaje están intrínsecamente ligados en la sociedades primitivas, la palabra es el único poder otorgado al jefe: más que eso, la palabra es para él un deber.” *Ibíd.*, p.177.

35 *Ibíd.*, p.174.

36 *Ibíd.*

queridos por la sociedad”<sup>37</sup>. En otras palabras, una sociedad de rechazo hacia la división o fragmentación interna, que se vuelve, ahora con total propiedad, *contra* el poder coercitivo en tanto este instaure dicha división, en cuanto la efectúa separando, dentro de una misma sociedad, a aquellos que dan las ordenes de aquellos que las ejecutan.

Como es posible apreciar, la ausencia de jefatura, por cierto, no responde a una reacción hacia una configuración política diferente, como sería la de occidente, o alguna mal comprensión “arcaica” del sentido de la política. El rechazo hacia la posición de superioridad que este cargo encarna, se inscribe dentro de la configuración específica de la política salvaje, la cual afirma su vitalidad en tanto es capaz de asegurar y mantener a la comunidad sin divisiones internas, en un conjunto armonioso bajo su propio movimiento interno. Dentro de esa misión, la jefatura no coercitiva se muestra como una medida al servicio de la tribu y su vida interna.

Una operación similar se despliega cuando analizamos el caso del trabajo, este segundo axioma de la civilización occidental, en el contexto de la vida política salvaje. Ahí, Clastres apunta sus dardos hacia lo que la etnología clásica ha denominado «economía de subsistencia», que se define como la “incapacidad, inherente a este tipo de sociedad y a su tecnología”<sup>38</sup> de satisfacer sus siempre apremiantes necesidades. Apremios y miserias que no pueden estar más alejados de la realidad que Clastres constata en las sociedades primitivas<sup>39</sup>, donde la subsistencia se concibe ya no como una lucha agónica contra el hambre y, nuevamente, contra la carencia, sino por el contrario, como un “rechazo de un *exceso inútil*”<sup>40</sup>, como una “voluntad de concertar la actividad productiva con las satisfacción de las necesidades”<sup>41</sup>.

Concertación exitosa, que no sólo es capaz de satisfacer todas las necesidades de estas comunidades, sino que, en base a la cantidad de tiempo “libre” o de “ocio” que les entrega, nos demuestra la supeditación de la economía a los intereses y actividades que configuran la vida política primitiva. Economía, por tanto, no autónoma, que no responde a un orden propio o en razón de sí misma, la cual ya no busca la sobreproducción, pero que sin embargo sí produce abundancia. La cual se demuestra exitosa al momento de mantener la sociedad indivisa, al no producir un excedente que puede derivar en una distribución desigual de los bienes, y que, además, deja tiempo libre para las

37 *Ibíd.*

38 *Ibíd.*, p.163.

39 De hecho, en uno de sus pasajes más fascinantes, Clastres constata en las tribus sudamericanas tupí guaraní que “los hombres, es decir, la mitad de la población, ¡trabajaban alrededor de dos meses cada cuatro años! En cuanto al resto del tiempo, ellos lo dedicaban a ocupaciones que experimentaban no como esfuerzo sino como placer: caza, pesca, fiestas y bebida; en satisfacer, por último, su apasionado gusto por la guerra.” *Ibíd.*, p.162.

40 *Ibíd.*

41 *Ibíd.*

actividades que se ocupan de mantener la vida política salvaje en su condición original, como es el caso de la guerra.

La relevancia de la guerra en nuestro recorrido por Clastres no es menor, ya que es en este lugar donde Abensour realiza este nexo polémico con Hobbes. Pero antes de dar paso a lo que será nuestra última etapa de esta sección, podemos vislumbrar ya las condiciones que permiten concebir una modulación particular del «contra» a partir de lo dicho aquí sobre la investigación de Clastres.

¿Dónde se hace posible emplazar esta figura? En primer lugar, debemos afirmar que el uso o la modulación del «contra» por parte de Clastres no es azarosa ni mucho menos producto de una mal comprensión del sentido de esta preposición. El etnólogo arriba a esta figura guiado por una pregunta fundamental en su investigación, que surge y se acuña en el seno de su discusión con los modos y los fundamentos de su propia disciplina. Clastres está constatando los sesgos de una perspectiva reduccionista, que tiene por particularidad subsumir la experiencia salvaje en determinado continuismo histórico, lo que anteriormente citábamos como este «sentido único de la historia», el cual hace aparecer la especificidad de las comunidades primitivas bajo la imagen de la carencia y el subdesarrollo. En reacción a ese panorama, guiado por la convicción que le entrega su experiencia con las sociedades primitivas, Clastres afirma una forma particular del poder. En efecto, “[e]l poder [en las sociedades sin Estado] es un hecho”<sup>42</sup>, nos señala, desplazando los límites del concepto mucho más allá de su definición en razón de la coerción, la violencia y la división social. Desplazamiento que no sólo va más allá de la modulación occidental que Clastres admite para su concepto, sino que logra demostrar cómo esta acepción tradicional y otrora universal, se muestra como particular ante la constatación de la existencia de estas otras formas no coercitivas e indivisas en los pueblos salvajes.

Visto de otro modo, la constatación del poder y por ende de lo político, podemos afirmar en este contexto, más allá de los límites de occidente, más allá de su lenguaje, de su tradición y de su conquista, determina la existencia de un «intervalo» entre ambas orillas. Espacio que el «cambio de óptica» efectuado por Clastres, su “revolución copernicana”<sup>43</sup>, no sólo permite reconocer en tanto «discontinuidad radical» entre estas dos formas del poder, sino que logra también enseñarnos algo sobre nuestra propia concepción de lo político. “[D]iscontinuidad irreversible entre las sociedades”<sup>44</sup>, que nos enseña que el nexo entre una forma de lo político, la occidental, y la multiplicidad de distintas formas que el vasto universo de sociedades primitivas encarnan, sólo acepta como variable la

---

42 Op. Cit., “Copérnico y los salvajes.” p.19.

43 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.194.

44 Op. Cit., “La sociedad contra el Estado.” p.166.

aceptación o negación de la forma estatal. Forma estatal que, por cierto, podemos definir en referencia a la concepción del poder occidental con la que Clastres discute, en tanto poder coercitivo o violento, pero a la que el etnólogo francés arriba de cierto modo mediante su negación.

“Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado”<sup>45</sup>, es este juicio “exacto en sí mismo” la base del ejercicio que Clastres lleva a cabo en “La sociedad contra el Estado”. No obstante, no es su validez la que está en duda, sino la intención que lo trasciende. Su objetivo se inscribe en los fundamentos de lo que aquí hemos enunciado con el nombre de *etnocentrismo*, en tanto busca afirmar la existencia de una carencia en las sociedades primitivas, a saber, el Estado. Clastres, como ya lo hemos experimentado, se encarga de invertir el sentido de esta carencia, demostrando cómo su validez se sostiene en meros “juicios de valor” y en “opiniones”<sup>46</sup>, más no en datos y en la experiencia concreta. Sin embargo, lo interesante de esta intromisión del Estado, es que su definición comienza a elaborarse en base a la constatación de su inexistencia en esta experiencia de la política salvaje. La «discontinuidad irreversible» que afirma Clastres entre ambas modulaciones de lo político, hace imposible pensar a las sociedades primitivas como estadios previos del Estado occidental. A este factor, debemos adicionar la premisa que nos indica que “[f]orzosamente, hablar de las sociedades sin Estado [implica] nombrar al mismo tiempo las [...] sociedades con Estado”<sup>47</sup>. Pero, ¿cuál es el sentido de esta relación, entre sociedades sin Estado y con Estado? ¿Si la relación es “irreversible”, cómo puede, esa forma de lo social que denominamos primitiva, decir algo de la sociedad civilizada, de las sociedades con Estado? A lo que estas preguntas realmente apuntan es a una posible interpelación desde lo salvaje hacia la concepción de Estado occidental o civilizado. Dedicemos, por tanto, nuestro último recorrido por Clastres a su respuesta.

### **III.V. La interpelación a Hobbes y el rol político de la guerra**

¿Cuál es el sentido de la «irreversibilidad» que Clastres afirma entre las sociedades sin y con Estado? En primer lugar, dicho atributo está referido a remarcar la condición «discontinua» que estas comunidades encarnan, las cuales, por sus características específicas y por su formulación del poder político, no presentan elemento alguno que nos permita entrever en ellas el germen proto-estatal. Discontinuidad que se esgrime como contra-respuesta a la clasificación de estas comunidades bajo

---

45 *Ibíd.*, p.159.

46 *Ibíd.*

47 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.191.

determinado continuismo histórico, que las concibe como estadios inferiores o subdesarrollados de sociedades acabadas, evolucionadas o, en definitiva, con Estado. Sociedades que están, de este modo, fuera del «sentido único» de la historia. En este sentido, la irreversibilidad apunta a una imposibilidad de reducir la experiencia política salvaje en este «sentido único», en este esquema de antecedente, la prehistoria en la que vivirían los pueblos salvajes, con el consecuente, la consecución del Estado y su afiatamiento en la sociedad occidental. De esta forma, la irreversibilidad afirma la existencia de más tiempos de los que esta historia, de sentido único, concibe, demostrando la posibilidad de otras formas de lo político que no sólo ni necesariamente devienen en Estado, sino que demuestran, en su configuración específica, una oposición efectiva hacia su posibilidad. Oposición que es capaz de “problematizar nuestro horizonte de pensamiento, de sumarle una dimensión”<sup>48</sup>, al “bordear la visibilidad del horizonte estatal a través de otro horizonte”<sup>49</sup>. Horizonte que, al menos, desdibuja la universalidad y necesidad del Estado, en tanto fin de toda organización social exitosa y como fin o condición necesaria de todo paradigma político. El “éxito” de las sociedades primitivas, organizaciones milenarias que no sólo han sobrevivido por mucho más tiempo del que lo ha hecho nuestra concepción de Estado moderno, no sólo se refleja en su persistencia hasta nuestros días, sino en su capacidad de conservar su organización política y su forma de vida de manera casi intacta. “Casi” que está menos determinado por los avatares y vicisitudes internas, que por la coerción y las fuerzas dominantes externas.

Es en este sentido que Clastres nos indica que “[s]i aún parece imposible determinar las condiciones de aparición del Estado, se pueden precisar por el contrario las condiciones de su no aparición [...]”<sup>50</sup>. Condiciones que están determinadas por la configuración política de las comunidades primitivas, por su experiencia interna, las cuales nos demuestran una forma de oposición aún más radical, ya que en definitiva se oponen a una forma política, como es el Estado, sin siquiera conocerlo. Si bien es cierto que este tipo de «resistencia» parece hoy en día imposible, dado la circunscripción de las comunidades primitivas en terrenos soberanos y custodiados finalmente por un Estado, debemos considerar que la estructura política de estas sociedades posee una data por mucho anterior al Estado, con costumbres y modos milenarios. En este sentido, esta forma de *resistencia* puede recalibrarse en una oposición ya no a un Estado particular, sino a los fundamentos de este concepto. Así, y nuevamente, Clastres abre un «intervalo» entre ambas experiencias de la política y logra arribar, desde

---

48 *Ibíd.*, p.194.

49 *Ibíd.*

50 *Op. Cit.*, “La sociedad contra el Estado.” p.170.

la experiencia de lo salvaje, a la pregunta por los fundamentos de nuestra sociedad occidental.

Por lo tanto, si las comunidades primitivas son sociedades que están *naturalmente*<sup>51</sup> contra el Estado, es decir, si su organización y su estructura política denotan una resistencia constitutiva no sólo hacia toda fuerza externa, hacia todo régimen de coerción o hacia toda alienación del producto del trabajo<sup>52</sup>, sino hacia el propio cambio interno que pueda desembocar en alguna de estas consecuencias, ¿de qué modo puede su especificidad interpelar a nuestro concepto de Estado? ¿Cuáles son las condiciones internas de estas sociedades que “perturban nuestro hábitos de pensamiento”<sup>53</sup>?

Hasta el momento hemos nombrado dos de estas condiciones. Hemos señalado cómo el poder político, comprendido bajo la figura del «jefe sin poder», logra explicitar cómo la concepción etnocentrista tras la consideración de lo primitivo, enclaustrada en la figura del subdesarrollo, se basa en la definición occidental del poder como poder coercitivo. Así, el *contra-ejemplo* que presenta la jefatura salvaje logra denunciar, a través de la acuñación de otra forma del poder político, el arraigo de nuestra concepción de lo político en formas basadas en la división del conjunto social bajo el uso de la fuerza. Se comienza así a prefigurar la imagen clastriana del Estado. Otra de estas condiciones está determinada por la mal llamada «economía de subsistencia», la cual en su formulación “positiva”, es decir, fuera de los contornos de la carencia, logra demostrar el éxito en la conversión entre el trabajo y la satisfacción de las necesidades que las comunidades salvajes han logrado. Éxito que se basa en el apego del trabajo a la sobrevivencia<sup>54</sup> y a la sobrevaloración del tiempo libre, tiempo que no coincide con la acumulaciones de bienes, sino con lo que hoy podríamos concebir como “vida social” y, no menos importante, con el tiempo dedicado a su “apasionado gusto por la guerra”<sup>55</sup>.

Es en esta última condición, la guerra, donde Abensour enfoca su atención. Lo hace al adoptar a

---

51 “Pierre Clastres, después de convivir un poco con nuestros parientes Nhandevá e M’biá, concluyó que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de una manera contra el Estado: no hay ninguna ideología en esto, *somos contra naturalmente*, así como el agua del río hace su camino, nosotros naturalmente hacemos un camino que no afirma esas instituciones como fundamentales para nuestra salud, educación y felicidad [...]” MELLADO, D., “Pierre Clastres y la Muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria.” Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile. Santiago, cybertesis.cl, 2013. p.23,24. Gran parte de mis apreciaciones acerca de Clastres se deben a este excelso estudio. (Cursivas mías)

52 Clastres nos entrega una suerte de definición tanto del trabajo primitiva como del trabajo alienado u occidental cuando nos señala: “cuando la actividad de producción se desvía de su objeto inicial, cuando, en lugar de producir sólo para sí mismo, el hombre primitivo produce también para los demás, *sin intercambio* y *sin reciprocidad* [...] [e]s entonces cuando se puede hablar de trabajo: cuando la regla igualitaria de intercambio deja de constituir el “código civil” de la sociedad, cuando la actividad de producción tiende a satisfacer las necesidades de los demás, cuando a la regla del intercambio la sustituye el terror de la deuda.” Op. Cit., “La sociedad contra el Estado.” p.165.

53 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.192.

54 En efecto, Clastres nos señala que “es la vida como naturaleza la que -salvo en el caso de los bienes consumidos socialmente durante las fiestas-funda y determina la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla.” Op. Cit., “La sociedad contra el Estado.” p.164.

55 *Ibíd.*, p.162.

estas sociedades contra el Estado que Clastres nos presenta como un paradigma que se enfrenta, concorde a su naturaleza, con el modelo hobbesiano. Leamos por un momento la preocupación que Abensour nos hace llegar:

¿[C]ómo pensar la guerra como estructura, como lógica específica de la sociedad primitiva, sin pensar al mismo tiempo la muerte de la sociedad primitiva obligada a devenir, en razón misma de la guerra en su seno, sociedad para el Estado? ¿Cómo pensar conjuntamente la sociedad primitiva como ser-social-para-la-guerra y como sociedad contra el Estado?<sup>56</sup>

Abensour está constatando que, en la investigación de Clastres, la guerra es en su totalidad y por partida triple: “un hecho social”, “un fenómeno político” y “una institución plena que despliega su lógica propia y cumple una función sociológica primitiva”<sup>57</sup>. Suerte de tres definiciones progresivas y complementarias, que apuntan a destacar la importancia de la guerra para la constitución de la sociedad primitiva. Importancia que despierta la curiosidad de Abensour, quien se cuestiona sobre la forma de la relación que modula esta valoración salvaje de la guerra con el uso que le entrega Hobbes a este «hecho social».

¿Por qué Hobbes? Pregunta no menor, especialmente si concebimos los esfuerzos de Clastres por erradicar toda lectura que comprenda a las sociedades primitivas como una suerte de nivel inferior en la escala evolutiva social y, por ende, como etapas previas a la consolidación del Estado. En este mismo sentido, ¿no fue Hobbes quien creyó reconocer en los “pueblos salvajes [...] de América”<sup>58</sup> un ejemplo del «estado de naturaleza», este estado hipotético previo, «idílico», donde la ausencia de Estado determina el escenario donde tiene lugar la “guerra de todos contra todos”<sup>59</sup>?

En primer lugar, es preciso localizar el antecedente de esta referencia a Hobbes en el mismo Clastres. Abensour destaca que es Clastres quien lee en Hobbes el acierto de concebir la configuración social y a la guerra en una relación tan próxima<sup>60</sup>. Reconocimiento que no se detiene ahí, ya que es el mismo Hobbes quien reconoce la relación de exclusión entre la guerra y el Estado. En efecto, la

---

56 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.202.

57 *Ibíd.*, p.199.

58 La cita completa dice: “Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, [...] carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en [...un...] estado bestial [...]” HOBBS, T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2009. p.104.

59 *Ibíd.*

60 En efecto, Abensour nos señala que “el etnólogo [es decir, Clastres], luego de haber rendido homenaje a la intuición genial del autor del *Leviatán* que supo percibir la relación entre el Estado y la guerra, nos invita inmediatamente a cambiar completamente.” Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.202.

configuración de este “dios mortal”<sup>61</sup>, del Leviatán, se estructura a partir de la confirmación, por parte de Hobbes, de que en “los hombres cuando no existe poder visible para tenerlos en respeto y vincularlos, a través del temor a los castigos [...]”<sup>62</sup>, es decir, cuando no han confiado “todo el poder y toda la fuerza a un sólo hombre [...] que pueda reducir sus voluntades [...] en una sola voluntad”<sup>63</sup>, viven en “ese miserable estado de guerra que es [...] la consecuencia necesaria de pasiones naturales”<sup>64</sup>. Sobre la base de este razonamiento, podemos comprender cómo la guerra nombra aquella condición en la que los hombres viven sin un Estado, sin un poder que doblegue todas sus voluntades en una, a través de la “regla de la mayoría”<sup>65</sup>, en ausencia de un poder coercitivo institucional, a merced de la violencia, bajo el “temor y el riesgo continuo de una muerte violenta”<sup>66</sup>. Temor que determina, bajo el esquema hobbesiano, la incompatibilidad de la guerra con la constitución de un estado social humano, que constituye más bien un estado “cuasi animal”<sup>67</sup>, *lupino*, inviable y por lo mismo “breve”<sup>68</sup>.

La contrapartida de Clastres frente a este modelo hobbesiano, no pretende, bajo ninguna circunstancia, borrar la cercanía de las sociedades sin Estado con la guerra. Con lo que Clastres discute es con la consideración de la sociedad sin Estado, y por ende primitiva, como un “vacío de sociedad”<sup>69</sup>, como un estado donde lo humano es sustituido por la animalidad. Premisa que opera bajo el mismo esquema etnocentrista que anteriormente describíamos, donde las sociedades primitivas son concebidas como estadios previos en la escala evolutiva humana, como una etapa en el desarrollo del hombre anterior a la consecución del Estado o, lo que en este contexto sería lo mismo, del poder coercitivo institucional. La sociedad primitiva es, en contra partida con esta máxima, un *estado*, en primer lugar, *social*, no un vacío de sociedad o el lugar donde su existencia deviene en animal. En segundo lugar, las comunidades salvajes son *sociedades plenas y acabadas*, no estadios previos en el desarrollo de una sociedad estatal. La gran diferencia con las sociedades con Estado está en que estas sociedades no sólo no conciben el poder político bajo la forma de la coerción, sino que se instituyen con «naturalidad» en rechazo a la posibilidad de devenir en esta otra forma de lo social.

Rechazo hacia la coerción estatal que bien podemos concebir como una lucha contra «la regla de la mayoría», contra la fusión de todas la voluntades en *Una*, argumento que nos recuerda al *contra*

---

61 *Ibíd.*, p.205.

62 *Ibíd.*, p.204.

63 *Ibíd.*

64 *Ibíd.*, p.204.

65 *Ibíd.*, p.205.

66 *Ibíd.*, p.204.

67 *Ibíd.*

68 *Ibíd.*

69 *Ibíd.*, p.206.



*Uno* de La Boétie, pero que si queremos comprender de mejor manera, debemos seguir rastreando en esta lectura de Abensour. De este modo, ¿qué papel juega la guerra en esta lucha? ¿Es su acontecer mismo una lucha contra la unidad, contra la fusión de las voluntades?

Desde Clastres, sólo podemos responder a estas interrogantes de modo afirmativo. Sí, la guerra es fundamental para la conservación de la unidad en las sociedades primitivas como sociedades sin Estado. Sí, la guerra tiene un sentido político, a saber, el “mantenimiento de la fragmentación entre las sociedades primitivas [y] la conservación de [su] autonomía”<sup>70</sup>. Pero, ¿cómo podemos afirmar que la guerra tiene la función política de preservar la unidad cuando, al mismo tiempo, afirmamos que su lucha es contra la unidad? Es ahí donde es necesario atender a lo que Abensour llama como la “doble naturaleza” o el “doble principio” de las sociedades primitivas. Por una parte, su constitución se afirma como una “[u]nidad homogénea en tanto sociedad indivisa”, la cual “no tolera en su seno la aparición de ninguna diferencia susceptible de engendrar clivaje”<sup>71</sup>. Autonomía que se afirma no en la comprensión del conjunto universal de las sociedades primitivas, sino a partir del rechazo o negación de otras unidades contiguas. Entramos a la segunda parte de esta respuesta, donde la guerra determina la forma específica de la política exterior de estas comunidades. Ahí, la guerra cumple el rol de diferenciar los distintos universos tribales que cada sociedad representa, alcanzando éstos autonomía por medio de la negación del vecino, del otro, de aquel que no pertenece a su unidad homogénea. Política exterior que, como es posible apreciar y como Abensour lo destaca, “depende necesariamente de la política interna”<sup>72</sup>, en tanto determina los límites de cada comunidad, reafirmando su identidad. Política interna basada en la indivisión, que a su vez es posibilitada y conservada por medio de la fragmentación constante que determina a cada unidad como un universo homogéneo en razón de la exclusión del *Otro*.

Guerra que, de cierta forma, nos entrega una formulación del «contra» fáctica, en tanto resistencia efectiva a una “lógica integradora de identificación”<sup>73</sup>, a una unidad universal y cosmopolita que afirma su realidad en razón de la supresión de esta resistencia, de la fragmentación. La guerra resiste esta unidad, en tanto “relación que separa”, en tanto que “opone a los hombres entre sí”, pero, al mismo tiempo, “los reúne bajo el signo de una multiplicidad refractaria a la totalización”<sup>74</sup>. La separación se vuelve así la condición política de la vida salvaje, ya que permite el libre acontecer de su

---

70 *Ibíd.*, p.213.

71 *Ibíd.*, p.212.

72 *Ibíd.*, p.222.

73 *Ibíd.*, p.213.

74 *Ibíd.*, p.225.

vida política, en tanto posibilita la unión interna aunada en contra de esta totalización, de esta “meta-comunidad unificadora que, al mismo tiempo que instaura la paz, destruye el reino de lo múltiple”<sup>75</sup>. Guerra que, en tanto estructura política determinante de la condición primitiva, no finaliza nunca, que se mantiene en una constante puesta en marcha de este proceso de diferenciación externa, inter-comunitarias, en pos de una unificación indivisa interna, intra-comunitaria. Guerra sin fin, que por lo mismo, no determina ni en ganadores ni en vencedores, cuidadosa incluso de efectuar esta división. Guerra sin Estado y contra el Estado; contra la unidad externa, en pos de la unidad interna.

El «contra» como guerra, la guerra como una modulación específica del «contra». Un elemento más, una “estructura de resistencia”<sup>76</sup> más en la lucha de las sociedades primitivas contra el Estado, contra esta «meta-comunidad unificadora», que se revela en la relación entre dos formas de poder al menos disímiles. Elemento que por su esencialidad, por su condición de nombrar efectivamente el estado social de la vida política salvaje, sociedades-para-la-guerra, logra de cierto modo aunar las modulaciones de sus luchas contra el Estado. Pero no olvidemos que es la sociedad completa la que expresa este impulso de rechazo al poder coercitivo, a la economía de la sobreproducción, al trabajo alienando y, finalmente con el caso de la guerra, a la unidad totalizante de esta «meta-comunidad» que podemos llamar Estado.

Por lo tanto y para finalizar, ¿qué podemos afirmar de este «contra»? ¿Con qué definición nos deja el Clastres de Abensour en esta etapa de nuestro recorrido?

En primer lugar, hemos constatado que el «contra» de Clastres responde a una necesidad que incluso podemos considerar como epistemológica, que busca habitar el «intervalo» que se abre entre dos concepciones del poder disímiles, que intenta concebir la especificidad de la vida política salvaje, pero ya no bajo las condiciones que occidente dicta para ésta, sino desde su diferencia, desde su otredad. Ejercicio que necesariamente conlleva, según el propio Clastres, a una lectura de esa otra consideración del poder, que ante la evidencia primitiva y ante la constatación del poder ahí como un “hecho”, se muestra ahora como una concepción ya no universal, sino regional de lo político.

“[R]echazo de una configuración regional bien determinada”<sup>77</sup> de lo político nos dice Abensour, haciendo de la constatación de Clastres de estas otras formas del poder, demostraciones de una nueva universalidad de lo político, de la pluralidad de modos en los que esta dimensión del «vivir- juntos» se conjuga. Nueva óptica que no sólo es susceptible de concebir o entrever formas extranjeras en que lo

---

75 *Ibíd.*, p.218.

76 *Ibíd.*, p.213.

77 *Ibíd.*, p.192.

político ocurre, con nuevas estructuras y condiciones, sino que en este mismo movimiento logra develar el emplazamiento particular y geográficamente determinado del mismo Estado. Contra-ejemplo salvaje de lo político que hace imposible la identificación sin más de lo político con el Estado, como su forma o consecuencia necesaria.

Así, la universalidad de esta dimensión constitutiva del «vivir-juntos» se desplaza, se transforma, y es incomodada por la integración de este otro factor, de esta otra modulación de su contenido, de su consistencia y de sus formas. Es en ese sentido que podemos concebir al «contra» como el nombre del prisma con el que, nosotros occidentales, podemos comprender de un modo más adecuado, el carácter particular de la configuración política salvaje. El «contra» es, por tanto, el nombre de la relación que se hace cargo del «intervalo» entre estas dos concepciones del poder.

En segundo lugar, el «contra» nombra el estado social de la vida primitiva. Afirma este estado contra la negativa hobbesiana que lo declara como un estado bestial y «lupino», volviéndolo humano, es decir, un estado social con una configuración política determinada. Configuración basada en la guerra, en esta «estructura de resistencia», pero ya no contra nuestra “vanidad científica”<sup>78</sup> o contra nuestro etnocentrismo, sino que de manera más específica: contra la unidad totalizante que encarna el Estado. «Contra», que como tal nos remarca Mellado, ocurre con «*naturalidad*», haciendo de la resistencia inagotable de estas comunidades primitivas demuestran, una expresión de la vitalidad de su ser salvaje. «Contra» que, por lo mismo, fluye “con la misma naturalidad del agua a través del río”<sup>79</sup> contra la instauración de toda división social, contra el fin de la guerra y, en definitiva, contra todas las condiciones que posibilitan el surgimiento del Estado.

Segunda acepción que nombra una forma de resistencia, pero ya no teórica, sino práctica y efectiva; contra el constante y amenazante peligro que acecha a estas comunidades que, a pesar de todos los intentos por aniquilarlas, persisten en su lucha hasta nuestro días. Intentos que buscan alterar sus condiciones de vida, que buscan cambiar su estructura interna, las condiciones en que éstas conciben el trabajo, el poder, la guerra o la paz. Peligro de volver a las comunidades *Una*, de asimilar las diferencias que las constituyen en una meta-comunidad, que termine la guerra e instaure lo que Lévinas nos describirá como “la paz de los imperios”<sup>80</sup>, “[p]az como retorno de lo múltiple a la unidad”<sup>81</sup>; retorno al Uno donde la fragmentación llega a su fin, donde la guerra ha concluido y, junto

78 Op. Cit., “Copérmico y los salvajes.” p.14.

79 Op. Cit., “Pierre Clastres y la Muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria.” p.24.

80 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas.” p.2.

81 LÉVINAS, E., “Paz y proximidad”. Traducción de Claudia Gutiérrez. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/99600086/LEVINAS-Paz-y-Proximidad>> [Consulta: 01 de Abril 2014]> p.1.

con ella, la vida propiamente salvaje.

Paz que parece constituirse a partir de la coronación de un vencedor, que parece necesitar de aquella división en orden de anular toda diferencia, toda particularidad y, especialmente, toda posición exterior a la totalidad que comprende. Paz que modula una forma de unidad, una figura de lo Uno, y que se establece contra lo múltiple, contra lo fragmentado, contra lo salvaje. Estado más que pacífico, *pacificado*, donde estas comunidades son arrancadas de su particularidad y dobladas en su inscripción dentro de una totalidad homogénea. Paz que parece encarnar una estructura política del todo opuesta a la que nos enseña Clastres, con su lectura de las sociedades primitivas, y a la que Lévinas arriba a partir de una reflexión que si bien puede gravitar sobre la figura del Estado, se configura desde un registro distinto. Registro que se posiciona, frente al Estado, desde otro lugar, con otras premisas y herramientas.

## Capítulo IV: El contra-Hobbes de Lévinas

Ciertamente, nuestro paso por la lectura abensouriana de Pierre Clastres deja bastantes aristas inconclusas o abiertas, muchos aspectos de la vida “salvaje” inexplorados y un número no menor de preguntas sin formular. Interrogantes que podemos, por cierto, entrever en el conjunto de la estructura política de las sociedades sin Estado, en la particular «consistencia» que estos pueblos modulan de lo político y las posibles repercusiones o “contra pruebas”<sup>1</sup> que estos elementos entregan sobre el concepto de Estado. Estructuras políticas que, bajo la lectura que Clastres nos entrega, encarnan una lucha constante contra este Estado que persigue la unidad, la totalidad, la homogeneidad. Figuras, como la del «jefe sin poder» o la misma guerra, que aparecen ante nosotros como formas de un «contra» llevadas al terreno de la praxis, de una resistencia activa ante la dimensión que el Estado parece aunar.

Formas de resistencia que, sin embargo y gracias a la reflexión de Abensour, podemos comprender como una manera de “perturbar nuestros hábitos de pensamiento”<sup>2</sup>, elementos que nos permiten «desmontar» nuestra forma estatal, en tanto nos ayudan a desmentir uno de sus prejuicios más fundamentales: la concordancia absoluta de lo político con el Estado. En este sentido, el «cambio de óptica» que Clastres nos entrega, el reconocimiento del poder político fuera de su formulación occidental en tanto poder coercitivo, nos permite atestiguar otras posibilidades y otras formas que adopta el “vivir juntos de los hombres”<sup>3</sup>, pero ya fuera del Estado y sus límites.

Ahora bien, a pesar de desplegarse sobre un registro por completo diferente al de la etnología política que Clastres nos propone, sobre distintas premisas, intensiones y apuestas, el contra-Hobbes de Lévinas nos exhorta, en cierta medida, a replicar el mismo gesto. Inversión en la “orientación de la mirada”<sup>4</sup> que Abensour en este caso interpreta como una “apertura de otro espacio de pensamiento, [...] más allá del saber”<sup>5</sup>, un “cambio radical de terreno”<sup>6</sup> que, tal como Clastres, no se enfrenta a Hobbes desde el *interior* de su *Leviatán*, de los límites que el Estado para nosotros dispone, sino desde una dimensión extranjera, *más allá* de su configuración y dominio. Dimensión que, como veremos a continuación, no está exenta de complicaciones.

De forma que este registro, que se funda precisamente en ese paso, en esa posibilidad de ir *más*

---

1 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierre Clastres.” p.202.

2 *Ibíd.*, p.192.

3 *Ibíd.*, p.190.

4 *Ibíd.*, p.192.

5 ABENSOUR, M., “La extravagante hipótesis” *en su*: *Para una filosofía política crítica*. Barcelona, Anthropos, 2007. p.281.

6 *Ibíd.*, p.279.

*allá*, pero no tan sólo de este Estado, sino también del ser, de su ontología, de sus principios y presupuestos. «Más allá del saber» que se formula a partir de una obra de la que no podemos desconocer su complejidad y profundidad, dimensiones que sin duda sobrepasan por lejos las posibilidades de nuestra investigación.

Complejidad que el ejercicio de Abensour no tarda en abordar, introduciendo esta modulación del contra-Hobbes a partir de la relación que política y ética entablan en el pensamiento de Lévinas. Relación que no es sólo una forma de introducir el problema, sino que se muestra como fundamental al momento de volver la reflexión levinasiana *contra* el modelo de lo político que el *Leviatán* encarna. Dilucidación del vínculo entre ética y política en Lévinas, discusión que si bien Abensour comprende bajo su lupa especializada, rebasa por lejos nuestras posibilidades con la obra del autor de *Totalidad e infinito*, abordando aspectos tan centrales como transversales de sus obras. Relación que, como providencia metodológica, abordaremos en la medida que nos ayude a comprender el «cambio de óptica» que este contra-Hobbes nos ofrece, en tanto el sentido de su discusión nos aproxime hacia la modulación particular de este «contra». Adoptaremos a Abensour como nuestro especialista, apoyándonos en su lectura como guía en nuestro paso por Lévinas, leyendo y explicando los conceptos claves de esta vasta obra en nuestro recorrido a través de su propia reflexión.

A pesar de la breve extensión que posee este contra-Hobbes, su argumento se posa sobre un conjunto de problemáticas que bien podrían, por sí solas, inspirar un número incalculable de páginas. Si bosquejáramos su estructura, los esfuerzos de Abensour se concentran esta vez en destacar la importancia de lo político, de “la estructura política”<sup>7</sup>, en la reflexión levinasiana. Importancia que sería silenciada por lo que él mismo denomina “*tout éthique*”<sup>8</sup>, determinada clave de lectura del pensamiento de Lévinas que, a partir de la premisa “según la cual todo tendería radicalmente a la ética”<sup>9</sup>, logra, por cierto, banalizar las “complejidades” y “exigencias” de su reflexión, pero además, en este caso particular, desconocer la importancia y papel de lo político. Dimensión esta última que sería objeto de una “depreciación”<sup>10</sup> de su importancia, una reducción de su sentido a un “universo de comprensión que ignora la relación con el otro [...] y se aproxima a la violencia, a la astucia y a la guerra”<sup>11</sup>.

Así, si comprendemos por “ética” precisamente aquella dimensión concerniente a la «relación

---

7 *Ibíd.*, p.304.

8 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas.” p.1.

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.*

con el otro», lo político sería, bajo el prisma de esta lectura reduccionista, su contrario, aquello que no sólo desconoce o niega esta relación, sino que se posiciona en el “bando” de la violencia o la guerra. Pertenencia o afinidad que estaría determinada por la correspondencia de lo político con la ontología, comprendiendo por ello, en esta lectura, la “perseverancia en el ser”<sup>12</sup>.

La separación radical que efectúa esta lectura entre ética y política, su simplificación de la complejidad que representa la relación que estos dos términos mantienen en el pensamiento de Lévinas, ofrece un sendero posible a Abensour para adentrarse, desde este registro, al problema del Estado. Entrada que nuestro autor configura a partir de dos “elementos esenciales”<sup>13</sup> de la obra levinasiana, los cuales logran desmentir esta caricaturesca simplificación, al mismo tiempo que ofrecen una nueva perspectiva sobre el problema estatal. Elementos que representan partes de una misma y coherente contra-propuesta de Lévinas a la estructura política que nos ofrece el Leviatán; que logran, cada uno en su propia medida, agregar un «nuevo horizonte» de sentido al paradigmático modelo hobbesiano.

El primero de estos elementos es representado por el concepto de justicia y su injerencia en la relación entre ética y política. El segundo se hace concebible como la contraposición entre dos formas estatales, representados, desde la lectura de Lévinas, por el “Estado de Cesar y el Estado de David”<sup>14</sup>. Ambos elementos, partes de una posible respuesta levinasiana a Hobbes, nos presentan dos argumentos que logran desmentir este «*tout éthique*», que logran por tanto entregarnos una apreciación particular de la importancia de la dimensión política en este registro.

En razón de nuestra investigación y su punto de referencia, el «contra», propongo que abordemos este ejercicio a partir de la distinción que nos ofrece Lévinas entre dos Estados. Esta diferenciación no busca desconocer el rol que aquí juega la relación ética-política, sino que busca precisamente disponerla a partir de su configuración en ambas concepciones del Estado. El «contra» que se modula entre estos modelos adquiere así un sentido más explícito y pleno, diferenciando a los dos extremos de la relación que éste conjura con mayor especificidad. A su vez, abordaremos cada una de estas formas estatales a partir de dos elementos o subdivisiones. En primer lugar, trataremos al «Estado de Cesar», suerte de sinónimo del paradigma hobbesiano, pero a partir de su arraigo en la violencia, en la guerra, pero además en aquello que el filósofo inglés denomina como «temor a la muerte violenta». Por su parte, con el «Estado de David» atenderemos a la importancia de los

---

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.*

14 Esta distinción y contraposición, sobre la que Abensour basa su análisis, puede leerse desde Lévinas en LEVINAS, E., “El Estado de César y el Estado de David”, *en su: Más allá del versículo*, traducción de Manuel Mauer., Buenos Aires, Lilmod, 2006.

conceptos de proximidad y responsabilidad, para luego adentrarnos en una determinada modulación del «contra» como «sobresignificación».

Secciones que no buscan tanto extender nuestro paso por Lévinas, sino sólo disponer nuestro camino de mejor forma en el universo enorme que nos presenta su pensamiento. Importante tal vez sea mencionar que esta organización de nuestra investigación divide quizás partes que están en abierta relación entre sí, que suponen o requieren de la otra. Imbricación a la que intentaremos atender, entrometiendo y relacionando elementos de las diferentes secciones entre sí, recordando que su separación es mera disposición metodológica.

#### **IV.I. Los dos Estado y su «contra»**

Si en nuestro paso por Clastres nos encontrábamos frente a la disyuntiva: sociedades primitivas o sociedades con Estado, si ahí la diferencia encontraba en la figura del Estado su único punto de referencia, en tanto estas multiplicidad de comunidades salvajes parecían sólo demostrar un factor común en su aversión contra el modelo estatal, con Lévinas la alternativa cambia. Aquello que aquí se opone al Estado no sería icónicamente lo sin Estado, lo salvaje, lo primitivo, sino la existencia de otra forma estatal, con otros principios, con un origen diferente.

En efecto, Abensour comprende, coincidentemente, la aparición de esta otra forma de lo político, este otro Estado, bajo el signo de la oposición con Hobbes. Tanto con Clastres, como ahora con Lévinas, la intromisión de otra modalidad para esta dimensión, de otra estructura de lo político, con diferentes proposiciones y fundamentos, determina de inmediato la modulación de una relación conflictiva y polémica con el modelo hobbesiano. Así, ofrecer una alternativa, abrir una posibilidad otra para este modelo, coincide en este caso con la oposición, en tanto la diferenciación entre los elementos que compone uno u otro Estado trabaja en directa referencia con el paradigma que ofrece el Leviatán. Los principios y elementos que conforman a este «dios mortal» actúan como referentes capaces de determinar la cercanía o la lejanía de esta forma otra de lo político con su fundamento.

No obstante, más allá de este valor referencial, la oposición de una forma con otra adopta un sentido más profundo cuando consideramos que este otro Estado representa una reformulación de lo político mismo, de su sentido y de sus posibilidades, entregando con su sola aparición una nueva respuesta a la pregunta por su «consistencia». Respuesta que, en este caso, se esboza bajo el modo de



un modelo contrapuesto, un “contra-modelo casi punto por punto”<sup>15</sup>, que muestra su contenido al mismo tiempo que revela los fundamentos de los cuales se separa o distancia. Reformulación de la «consistencia» de lo político que logra demostrar la pluralidad de esta dimensión, su multiplicidad de formas, las que, de un modo u otro, se encargan de desmentir la universalidad del modelo hobbesiano.

“Lo político no es uno sino plural”<sup>16</sup>, nos señala Abensour, reconociendo la vocación de unidad que habita en el *Leviatán*, el lugar donde se hace posible y se debe reducir “todo el poder y toda la fuerza a un sólo hombre”<sup>17</sup>. En este sentido, el modo en que Abensour dispone la relación de estas otras formas con Hobbes no tiene tan sólo un valor «inventivo», o no en un sentido simple del término<sup>18</sup>, sino que busca, de cierta manera, hacer frente a la centralidad e influencia que tienen los fundamentos del *Leviatán* en el trato y concepción de la política en nuestro presente más próximo. De modo que, la diferenciación, bajo la forma del «contra», no reconoce tan sólo este carácter paradigmático, sino también el arraigo de sus premisas fundamentales en la constitución de aquello que con Clastres concebíamos como «occidente», o que Arendt nos señalaba como la conformación de «nuestras categorías de pensamiento político» y filosófico. Lévinas se entromete justo en ese espacio, crítico y polémico, ofreciéndonos otro modelo, otro horizonte, más allá de Hobbes.

Antítesis levinasiana que no busca la síntesis o la superación de este «dios mortal», que escapa a este cuadro dialéctico, hacia otra modulación no tan sólo de la política, sino de su relación con aquello que lo posibilita, con su «consistencia». Polémica con el Estado, enfrentamiento con este paradigma, que no se cierra o clausura dentro de sus límites; que logra denotar su importancia, su presencia omnisciente en la reflexión política moderna, pero que rebasa el “horizonte insuperable”<sup>19</sup> que su dimensión nos impone. Como si Abensour reconociera, tanto en Clastres como en Lévinas, la estación obligada que el Estado representa en todo proyecto filosófico político, pero, y en un mismo gesto, lograra desencajar a través del «contra» nuestra permanencia en su dominio.

En este sentido, resulta interesante reparar en la posición que estos «contra-ejemplos» guardan con la figura estatal hobbesiana. Con Clastres, esta posición parece, de cierto modo, más fácil de identificar, al contraponer a la figura del Estado una forma de lo político otra que habita y se arraiga fuera de sus fronteras. Lo salvaje interpela al Estado, pero desde su exterior y muchas veces sin

---

15 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas.” p.5.

16 *Ibíd.*

17 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Pierra Clastres.” p.207.

18 En efecto, Abensour se pregunta a propósito de su misma investigación, “¿por qué ese privilegio otorgado a la relaciones de oposición? Porque en cierto sentido, la relación de oposición es más inventiva [...] la relación de oposición parece presentar mayor interés teórico [...]” *Ibíd.*, p.196,197.

19 Op. Cit., “La extravagante hipótesis.” p.281.

siquiera experimentarlo. De forma que lucha contra su estructura fundamental, la unidad, pero -y como señalamos en su momento- «con naturalidad», es decir, posee una aversión contra la unidad y la totalidad homogéneas que es constitutiva de su ser salvaje, de su ser político. Como señalamos en la sección anterior, esta posición “exterior” se vuelve discurso sobre el Estado occidental y hobbesiano cuando Clastres entra en discusión con su propia disciplina, con la imposibilidad institucional de estudiar las estructuras políticas primitivas como ejemplos del poder más allá de los límites de occidente. Es ahí donde tiene lugar su «giro copernicano», denotando tanto la necesidad de leer lo salvaje desde su misma lógica, pero comprendiendo la imposibilidad de eximir este análisis de una crítica hacia los fundamentos de esta lectura etnocentrista y de la concepción de Estado occidental que la transita.

Con Lévinas, esta posición “exterior” se nos complica por partida doble. En primer lugar, su propuesta no se emplaza *fuera* de la forma estatal, en tanto no estamos aquí en presencia de un *contra todas las formas de Estado*. Al respecto, es el mismo Abensour el que reconoce la “ambivalencia” sobre este punto ya que, si bien Lévinas “acepta” según nuestro autor “sin reservas la necesidad del Estado -la importancia de preservarlo o de mantenerlo-, no confiesa menos su reticencia a sus resistencias”<sup>20</sup>. Aceptación que no implica la resignación frente a la omnipotencia del Leviatán, una aceptación de su realidad y continuidad eterna en esta tierra, sino que emplaza la discusión a la contraposición entre dos formas de Estado diferentes. Formas con fundamentos distintos, que se constituyen desde diferentes modos de aprehender la relación humana, y que como consecuencia de esto son determinadas a partir de distintas funciones. Funciones que, no obstante, se modulan en ambos casos bajo formas estatales.

En segundo lugar, esta diversificación de los principios sobre los cuales un Estado se funda adopta, como primera piedra, diferentes acepciones sobre lo humano. «Lo humano», así en neutro y genérico, ya no nos habla de una constitución particular de la relación comunitaria o social, de una forma establecida y empíricamente observable como en el caso de Clastres y sus pueblos salvajes, sino que hace referencia a una dimensión que habita en un estadio «previo», si queremos ponerlo en esos términos, más «esencial» u «original». Estamos, pues, ante la pregunta que nos interroga por el origen del Estado, por el principio o, siguiendo con mayor fidelidad a Abensour, por la «hipótesis» de donde esta institución adquiere su sentido y ciertamente su validez, comprendiendo por ello la manera en que su gestión actualiza la función o principio por el cual éste se hace indispensable. En este sentido, no nos

---

20 *Ibíd.*, p.294.

ubicamos a través de esta discusión precisamente *fuera* de la figura Estatal, sino que estamos más bien contraponiendo, a los principios hobbesianos tras la necesidad del Estado, una posibilidad otra de fundamento.

Así y bajo esta perspectiva, la propuesta de un segundo Estado, del «Estado de David», contrapuesto al «Estado de Cesar», suerte de acepción del Estado hobbesiano, no nos estaría arrojando fuera de las fronteras del Leviatán, sino que de cierto modo nos devuelve hacia la pregunta por su fundamento, por la modulación de lo humano que esta forma describe. Regreso que, como bien nos señala Abensour, no tiene solamente una función descriptiva<sup>21</sup>, sino que logra, al responder a la pregunta por el origen del Estado desde otro lugar, remecer su propia estructura, agregando un “horizonte insospechado”<sup>22</sup> al universo que éste representa. Sentido adicional que, y con esto dejamos este punto por el momento, no proviene desde el *exterior* de las fronteras estatales, sino de su configuración interna, de una dimensión de lo humano, de “las relaciones inter-humanas”<sup>23</sup> que la constitución del «Estado de Cesar» parece desconocer en su realidad y en su posibilidad. Desconocimiento que ya no cae fuera de las fronteras del Estado, en *la otra orilla*, sino que se ubica en su interior más próximo.

#### **IV.II. El «Estado de Cesar», o el paradigma hobbesiano**

Debemos, pues, confrontar la pregunta por la especificidad de estas formas estatales. Abensour se anticipa a nuestra inquietud y nos responde:

Por un lado, el Estado de César - Roma - construido sobre el modelo de Hobbes, salido a la vez de la guerra y de su limitación. En resumen, una ciudad que conoce la paz pero bajo el signo del “contra”, “el derecho de los humanos contra sus semejantes”; se trata aquí de la paz de los imperios, “salida de la guerra” y que “reposa sobre la guerra”. Por otro lado, el Estado de David –Jerusalén- que proviene de una fraternidad primera, irreductible y que por lo mismo es susceptible de dar nacimiento a una paz de la proximidad, salida de esta fraternidad, en consonancia con ella, una paz bajo el signo del para, del para-el-otro<sup>24</sup>.

---

21 “[E]sta evocación [a lo humano] no es sólo descripción; sino, más audazmente, apertura de otro espacio de pensamiento, de sensibilidad más que de percepción, más allá del saber, apertura de otra orientación” *Ibíd.*, p.281.

22 *Ibíd.*, p.307.

23 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas.” p.5.

24 *Ibíd.*, p.3.

Nuestro autor nos entrega, a modo de definición, una descripción de ambos paradigmas en razón de un par de sus elementos constitutivos. Por una parte, nos encontramos con un Estado constituido a partir del «contra» y su «signo», acepción de esta figura que nos vemos obligados a comprender, en esta ocasión particular, en razón de su objetivo: «los semejantes», como si el «contra» dejara de nombrar el ejercicio que aquí nos proponemos vislumbrar para cumplir su rol proposicional más clásico, el de la simple negación, designando el modo como la relación entre los hombres ocurre. En efecto, los hombres, bajo el paradigma hobbesiano, se refieren e interactúan con el otro, como si estuvieran «los unos contra los otros», motivo por el cual, como es posible inferir, la guerra aparece aquí aludida.

La “guerra de todos contra todos”<sup>25</sup>, consecuencia necesaria para Hobbes de la vida humana en ausencia del Estado, sintetiza una serie de atributos y premisas que constituyen a este modelo y que Abensour condensa a su vez en cuatro: existe, en primer lugar, una presunción de igualdad, claro que “muy poco brillante”<sup>26</sup>, donde aquello que nos iguala es nuestra capacidad de hacer el mal al otro, de asesinarlo; condición ésta que determina, como segundo punto, la “guerra generalizada”<sup>27</sup>, dimensión que nombra nuestro “estado de naturaleza”<sup>28</sup>, atributo hipotético, supuesto, con el que Hobbes piensa la vida sin la existencia del Estado. Ahora, el «temple anímico» de esta condición humana, la *stimmung* o disposición afectiva nos diría Heidegger, que de cierto modo *dispone* el nexo social, nuestra relación con los otros en este estado de guerra permanente, se expresaría según el filósofo inglés como el “temor a la muerte violenta”<sup>29</sup>, suerte de condición fundante del propio Estado. Finalmente, esta afección existencial, que condiciona nuestro acercamiento hacia los demás, determina la formación del Estado bajo dos acepciones: bajo la forma de un “Estado natural”, que Abensour comprende como la “dominación del amo sobre el esclavo, [...] un régimen despótico”<sup>30</sup>, suerte de batalla finalizada, donde se erige un vencedor, el amo, y un perdedor, un esclavo; y un segundo Estado, “artificial”<sup>31</sup>, donde la amenaza es desplazada desde la propia vida a la vida de la especie humana, determinando la creación de este «dios mortal» capaz de garantizar la postergación de esta “eventualidad catastrófica”<sup>32</sup>, restringiendo el uso de la fuerza bajo la conformación de un cuerpo omnipotente, totalizante.

---

25 HOBBS, T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2009. p.104.

26 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.3.

27 *Ibíd.*

28 *Ibíd.*

29 *Ibíd.*, p.4.

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*

32 *Ibíd.*

#### IV.II.I. La limitación de la violencia

La identificación que realiza Abensour de las premisas fundamentales del Leviatán nos permite aproximarnos a la noción de guerra que aquí se esboza, en tanto condición de posibilidad del Estado. La guerra que nombra este «estado de naturaleza» aparece como el requisito pre-político de la política. A diferencia de los pueblos primitivos, donde la guerra representa una estructura política de primer orden en la configuración de aquello que precisamente comprendemos como *salvaje* -una expresión política plena y constitutiva de su especificidad-, en este otro paradigma se revela como la condición por la cual se hace necesaria la fundación de un «estado artificial», que permita la convivencia civilizada, y en este sentido solamente, política. Guerra que no cumple otra función, que no tiene otro antecedente, que el temor, ya sea éste individual, como la amenaza a *mi* propia vida, o genérico, como la amenaza a la vida de *mi* especie. Es precisamente esta capacidad de pensar en general, como si dejara de hablar a título personal y comenzara a hablar en nombre del ser humano<sup>33</sup>, la que parece permitir, según Hobbes, entrar en un estadio de *humanidad* más elevado, menos animal, menos lupino, y más civilizado.

La importancia depositada en el individuo y en la mantención de sus propiedades, de su vida o de su capacidad productiva, determina que las funciones del Estado se definan a partir de su posibilidad de intervenir la relación antagónica sobre la que Hobbes comprende el nexo humano. Intervención que se lleva a cabo sólo cuando las voluntades confluyen en esta entidad unitaria, pero no exiliando la agresión o la violencia de sus fronteras, sino que delegando su uso a las instancias institucionales que componen la estructura del Leviatán. Marco legal que se define en razón de su función coactiva sobre la violencia individual, pero que ejecuta esta tarea a partir de la violencia institucional, a partir del poder que cada una de las partes integrantes de este organismo le ha conferido. Es así como arribamos a la definición del Estado como el “detentor del monopolio de la violencia legítima”<sup>34</sup>, atributo que lo define, que lo valida y asegura su permanencia, en tanto expresa su función más propia, a saber, limitar la violencia ilegítima o individual.

Así, la suma de voluntades puede leerse como una suma de fuerzas, disuasiva y capaz de

---

33 Tentados podríamos estar de contraponer “personal” con “plural”, como un hablar del hombre en plural, matiz que no me parece adecuado en tanto sugiere una capacidad de nombrar un “nosotros” que no parece estar presente cuando se refiere al hombre en tanto “especie”. La persona que se suele utilizar ahí sería precisamente “el ser humano” o “la especie humana”, forma que busca justamente homogeneizar las diferencias y particularidades bajo la forma de una definición genérica. La apelación que Hobbes hace de este temor a la extinción de la especie, se hace en ese sentido, como una preocupación por el fin del hombre en general y no por sus particularidades en específico.

34 *Ibíd.*, p.8.

doblegar toda división interna que amenace con resquebrajar la unidad del Estado. División que tiene lugar precisamente cuando una o varias de estas individualidades se sustraen de la totalidad institucional, cuando restan su voluntad o su fuerza de esta unidad artificial. Accionar que contraviene la misión fundacional del Leviatán, su capacidad de limitar el uso de esta potestad personal dentro de la forma estatal, lo que bien podemos comprender como la integración de dicha particularidad a la estructura total de esta institución.

De esta manera, el énfasis que Abensour pone en la elección levinasiana de comprender al Estado en razón de la limitación, de su función coactiva, nos permite entrever el papel protagónico que la violencia juega en los fundamentos de su modulación en Hobbes. Este arraigo, tanto en su forma potencial o incluso hipotética, bajo la figura de la guerra como condición pre-política, o su puesta en acto a manos del Estado, nos entrega un universo totalizante, denso, que comprende cada una de las particularidades que lo componen en una unidad, que no acepta la posibilidad de salir o ir más allá de sí. Sustraerse de la suma de voluntades, de esta unidad, implica una contradicción a su propósito original, convirtiendo a esta disidencia inmediatamente en enemigo, en un potencial peligro. Este punto queda más claro si consideramos el caso de la violencia misma, donde la ilegalidad de su uso se define como una desavenencia de mi violencia particular a la violencia “general” o estatal. Violencia esta última legítima, en tanto encarna la suma de todas las violencias individuales, determinando este uso privado como ilegítimo e ilegal en tanto contradice el acuerdo fundacional.

No obstante, no es sólo la violencia particular la que es objeto de censura y recriminación, sino que el desencadenamiento de estas consecuencias descansa en un gesto mayor, co-originario a la conformación del Estado. Gesto que podemos comprender como su imposibilidad de aceptar toda forma de particularización o de fragmentación. Su unidad y, por ende, su vitalidad, dependen de la subsumisión de lo particular en lo universal, haciendo de toda discordia con este principio un atentado contra su modelo, su forma. Disidencia que se transforma, de manera inmediata, en objeto de violencia legítima. Así, podemos comprender a este modelo bajo dos dimensiones que no representan sino dos lados de la misma violencia. Por una parte, podemos considerar un universo externo al modelo, a la forma, determinado por el «estado de naturaleza», por la «guerra de todos contra todos», dimensión de la violencia desenfrenada. Por otra, nos encontramos con la densidad interna del Estado, configurada en razón de la posibilidad que nos entrega: la paz, “la paz de los imperios”<sup>35</sup> como la llamará Lévinas,

---

35 De una forma mucho más certera y clarificadora, Lévinas nos describe: “Paz a partir de la verdad - a partir de la verdad de un saber en donde lo diverso, en lugar de oponerse, se ajusta o se une; lo extranjero se asimila; lo otro se concilia con la identidad de lo idéntico en cada uno. Paz como retorno de lo múltiple a la unidad, conformemente a la idea platónica o neoplatónica de lo Uno”. Op. Cit., “Paz y proximidad.” p.1.

comprendida como el cese coartado de toda forma de disidencia, como la asimilación de lo «extranjero» en lo Uno, de lo disidente en concordante.

Totalidad contra la disidencia, contra las particularidades, contra toda forma heterogénea que atente contra su homogeneidad. Unidad “que obedece a una lógica centrípeta”<sup>36</sup>, expresión a la que Abensour recurre cada vez que puede para señalar cómo este organismo se constituye, atrayendo hacia sí cada una de las individualidades que lo componen, situando su centro de gravedad en sí mismo. Proceso que tanto Abensour<sup>37</sup> como Lévinas<sup>38</sup> comprenden bajo la imagen de “la perseverancia en el ser”, verdadero atributo de este modelo de Estado.

Perseverancia que sólo se deja entrever cuando tomamos en cuenta la importancia que, en la estructura del Leviatán, juega la muerte. *Mi* muerte si somos más específicos, la muerte personal o individual.

#### IV.II.II. El “temor de *mi* muerte violenta”<sup>39</sup>

En este nuevo examen abensouriano de Hobbes, en esta nueva interpelación, la atención de nuestro autor se concentra precisamente en el peso que adquiere lo que aquí hemos comprendido como la “posición personal”, como la importancia que tiene la seguridad y el resguardo del individuo en este modelo de Estado. Importancia que podemos atestiguar cuando consideramos que la función de esta entidad parece radicar en la protección de propiedades<sup>40</sup>: de la propiedad individual, en el resguardo de *mi* vida amenazada, o de los productos que este individuo puede acumular para sí o para el conjunto social. Así, la vida, bajo la amenaza constante de muerte que el estado de guerra determina, sería, según el propio Hobbes, “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”<sup>41</sup>. Pobreza determinada por la odiosidad mutua entre los hombre, la cual atenta directamente contra la producción de bienes y la fecundidad económica. Atenta, si somos más específicos, contra toda posibilidad de vida en conjunto o en comunidad, dado la declarada amenaza que la relación con el otro representa para *mi* propia vida.

En Lévinas, la relación muerte, ser y Estado tiene una matriz mucho más compleja de la que

---

36 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.8.

37 *Ibíd.*

38 Op. Cit., “Paz y proximidad.” p.4.

39 *Ibíd.*, p.6.

40 Resuenan con otra claridad las palabras de Clastres en el contexto de este análisis, cuando nos señala: “¿Cuál es el motor de esta transformación mayor que culminaría con la instalación del Estado? Su surgimiento sancionaría la legitimidad de una propiedad privada aparecida previamente, *el Estado sería el representante y el protector de los propietarios.* Op. Cit., “La sociedad contra el Estado.” p.169. (cursivas mías)

41 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.3.

aquí podemos abordar. Si enfocamos nuestra atención en el acercamiento que Abensour pueda entregarnos sobre este asunto, la contigüidad de estos conceptos, en la reflexión de Lévinas, tiene bastante que ver con la importancia que en este contexto tiene la figura de Heidegger. Personaje éste que juega un rol no menor dentro del reparto que nos ofrece su obra, tan conflictivo como relevante, y que logra despertar los sentimientos más encontrados en este autor<sup>42</sup>.

A pesar de la dimensión desmesurada de este problema<sup>43</sup>, al menos para nuestros fines, podemos abordar este asunto en tanto nos permite realizar el nexo, contrapuesto, entre ambos modelos estatales. La figura de Heidegger se vuelve, bajo un acercamiento de esta naturaleza, una suerte de puente hacia el desplazamiento que el «Estado de David» representa, en tanto su reflexión nos permite comprender el problema de la muerte en relación con uno de los atributos más esenciales del modelo hobbesiano, su «perseverancia en el ser». En este aspecto del Leviatán, la muerte juega un papel no menor, especialmente si consideramos la centralidad que tiene, para su estructura, el «temor a *mi* muerte violenta». Temor que Abensour acertadamente concibe a partir de este pronombre personal y posesivo, destacando el arraigo de esta acepción de la muerte *dentro* de las propiedades del individuo.

El nexo con Heidegger aparece aquí cuando consideramos este temor, de *mi* muerte, bajo la sombra del «ser-para-la-muerte», de esta “relación existencial”<sup>44</sup> que el *Dasein* tiende con “la posibilidad de morir”<sup>45</sup>. Pero, ¿cuáles son las características que asemejan ambas aproximaciones sobre este concepto? En nuestro contexto, podemos concentrar nuestra atención principalmente en sólo una de ellas: la posesión o la relación de pertenencia o propiedad que ambos “individuos”, el hombre

---

42 Abensour identifica, en efecto, la convivencia en Lévinas de dos afecciones o emociones contrapuestas. Por una parte, tenemos impresión de un juvenil Lévinas, reconociendo en Heidegger al “filósofo más grande de nuestra época”. Por otra, nos encontramos con el imborrable recuerdo (“no olvidaré nunca las relaciones de Heidegger con Hitler. Aunque hayan sido breves, son para siempre”), del discurso del rectorado del 33' y el hitlerismo. Ambas impresiones, cada una tan fundamental como la otra, se imbrican o entretejen en la reflexión de Lévinas, abriendo un espacio para inscribir la pregunta por la forma de esta relación. ¿Está Lévinas, especialmente si consideramos aquí la lectura de Abensour, llevando a cabo una suerte de *contra-Heidegger*? Pregunta que parte de la base, claro está, de la discusión sobre el «contra» que aquí hemos esbozado, como un ejercicio al menos problemático o sugerente, y que aquí sólo podemos dejar esbozada. Ambas citas de ABENSOUR, M., “El Mal elemental” en: LEVINAS., E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía de hitlerismo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001. p.29 y p.31.

43 Desmesurada incluso si consideramos las lecturas del propio Abensour sobre Lévinas. Ciertamente, este “contra-Hobbes” es una pequeña muestra, muy condensada, del diálogo que Abensour mantiene con este autor. Si queremos acudir a textos más extensos sobre esta relación, debemos por cierto referir a “La extravagante hipótesis” (Op. Cit., “La extravagante hipótesis”), pero sobre esta problemática con Heidegger en específico, podemos acudir a lo expuesto en “El Mal elemental” (Ibíd) y a “Reencuentro, silencio” (ABENSOUR, M., “Reencuentro silencio” en: *Tres textos sobre Heidegger: Abensour, Levinas, Derrida*. Traducción de Alejandro Madrid. Santiago, Ediciones Metales Pesados, 2010). Mencionamos estos textos con vistas a entregar una referencia bibliográfica más detallada sobre el problema, pero también para señalar la variedad de entradas y aristas posibles en torno a este punto.

44 LÉVINAS, E., “La muerte y el tiempo” en su: *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducción de María Luisa Rodríguez. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994. p.65.

45 Ibíd.



hobbesiano o el *Dasein* heideggeriano, describen sobre *su* muerte.

“Al temor de mi muerte violenta” nos señala Abensour, “nacida bajo el imperio de la conservación de sí, por la “calidad de mío” de la muerte, Lévinas opone el temor por la muerte del otro”<sup>46</sup>, demostrando cómo esta relación de pertenencia se revela con toda claridad cuando es contrapuesta con una aproximación a su sentido que aborda el problema desde otra perspectiva.

En esta línea, el acercamiento hobbesiano nos muestra cómo la relación con la muerte se efectúa a través del temor, afección que determina la afirmación de la «conservación de sí» como el impulso vital desde donde el Estado adquiere su sentido. La protección de la vida, de *mi* vida que ofrece el Estado, logra transformar a la muerte en una propiedad, es decir, logra devolver esta posibilidad a los contornos de mi dominio y no de los demás. Transforma, en la estructura de un Estado perfecto, a la muerte en una condición natural del individuo, y no en una posibilidad siempre presente en manos de los demás. La figura del *Otro* para Hobbes, el asesino en potencia, representa la posibilidad de volver esta propiedad privada, mi muerte propia, en una oportunidad para los demás. Posibilidad abierta a quien, por medio de su astucia o violencia, pueda o desee volverla *suya*, como *su* adquisición. Eventualidad que el Estado, como función esencial, debe limitar, legislar y censurar.

En Heidegger, el foco de la conservación no parece tan evidente. La atención ahí se centra más bien en la concepción de la muerte como “una *posibilidad* siempre abierta”<sup>47</sup>, pero que en un sentido más pleno se presenta como “la posibilidad más propia”<sup>48</sup>, cualidad fundamental para Lévinas en tanto representa la “exclusión de los otros”<sup>49</sup>. La “calidad de ser mío”, la “«*mienneté*»” como muy bien lo indica la traducción de este texto<sup>50</sup>, refiere a la «*Jemeingkeit*» heideggeriana, el “*ser-cada-vez-mío*”<sup>51</sup> de este ente que es el *Dasein*. Podemos apoyarnos en Lévinas para destacar la importancia de este punto:

El ser y su significado conciernen de tal manera al hombre que constituyen lo propio de él. La relación entre lo que es objeto de interrogación y la interrogación misma es una relación única; es el hecho de tener un interés propio, la cualidad de mío, la *Jemeinigkeit*<sup>52</sup>.

Si nos concentramos en un aspecto específico sobre este punto, podemos afirmar que Lévinas lee en

---

46 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.6.

47 Op. Cit., “La muerte y el tiempo.” p.61.

48 *Ibíd.*

49 *Ibíd.*

50 Véase Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.6.

51 HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, 2002. p.52.

52 Op. Cit., “La muerte y el tiempo.” p.36.

Heidegger una relevancia, un interés, del *Dasein* sólo en razón de su sujeción al ser<sup>53</sup>. Esta sujeción abre la posibilidad de la «propiedad» o la «impropiedad» del *Dasein*, en tanto su constitución existencial está determinada por esta atadura, pero bajo la forma de su interrogación del ser, de la pregunta por el ser. Dicho de otro modo, la cualidad de «ser mío» “mide la forma de sentirse afectado por el ser”<sup>54</sup>, es decir, la manera en que esa sujeción se modula; y es ahí donde podemos concebir una «propiedad» o «impropiedad» del *Dasein*. A pesar del reparo que el mismo Heidegger puede esgrimir sobre este punto, dado que el “*Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí”<sup>55</sup>, la «propiedad» o «impropiedad» determina para Lévinas una “deducción” del Yo, del *Dasein* en tanto “existencia humana”<sup>56</sup>, desde la ontología, a partir de la interrogación o comprensión del ser<sup>57</sup>.

Deducción que no implica la transformación del *es*, de las posibilidades en que el *Dasein* existe, en los modos en que el ser se posee en mayor o menor grado, pero que sí jerarquiza esas posibilidades en razón de la pregunta y la comprensión de ese ser. En este sentido, Heidegger podrá hacer una apología sobre la impropiedad de estos modos de ser y sobre su importancia constitutiva en lo que el “*Dasein* tiene de más concreto”<sup>58</sup>, pero a lo que Lévinas apunta es a que ninguna de estas impropiedades, “sus actividades, motivaciones, intereses y goces”<sup>59</sup>, fundan la analítica existencial que Heidegger nos propone. Ninguna de ellas posee el valor de fundamento, de ahí su impropiedad, quedando determinado éste por la “responsabilidad de interrogar”<sup>60</sup>. Es en ese ánimo que Lévinas afirma que “lo propio del ser es someterse a juicio”<sup>61</sup>.

Recordando siempre que estamos frente a la lectura que Lévinas hace sobre Heidegger, y que lo que presentamos aquí no es más que una aproximación a algunas de las problemáticas ahí presentes, se impone ante nosotros la pregunta por la relación de esta propiedad y del «ser-cada-vez-mío» con la muerte. Concepto que permite señalar la injerencia de Heidegger en el contexto de este contra-Hobbes. Esta relación comienza a establecerse cuando Lévinas se ocupa de esclarecer el rol que, en este contexto, juega la estructura del “proyecto”, el “*estar por delante de sí*”<sup>62</sup>, en la constitución de lo que

---

53 “[E]l hombre es interesante porque ha quedado sujeto al ser, y su sujeción al ser es su interrogación.” *Ibíd.*, p.37.

54 *Ibíd.*, p.36.

55 *Op. Cit.*, *Ser y Tiempo*. p.52.

56 *Op. Cit.*, “La muerte y el tiempo.” p.41.

57 “Esta estrecha relación entre la pregunta y lo preguntado permite que, por primera vez con tal rigor, el Yo se «deduzca» de la ontología, se «deduzca» del ser, que lo personal se «deduzca» de lo ontológico.” *Ibíd.*, p.36.

58 *Ibíd.*

59 *Ibíd.*

60 *Op. Cit.*, “La muerte y el tiempo.” p.36.

61 *Ibíd.*

62 *Ibíd.*, p.41.

la traducción española llama “preocupación”, la “estructura de la preocupación”<sup>63</sup>, cuando en realidad se refiere al “momento estructural del cuidado”<sup>64</sup>. Desacuerdos de traducción aparte<sup>65</sup>, bajo la lectura de Lévinas, Heidegger constituye la posibilidad de “autenticidad” del *Dasein*, de adoptar «la cualidad de mío» como un problema propio, a partir de la afinidad de esta posibilidad con la muerte, en tanto suerte de hito existencial.

Para clarificar un poco esta compacta imagen, debemos recordar que para el Heidegger de Lévinas, la «existencia humana» se constituye a partir de la pregunta por el ser. Pregunta que constituye su propiedad, «lo propio de él», cuadro donde “lo humano no surge en su reflexión más que como el hecho de que el ser se someta a juicio en la epopeya del ser”<sup>66</sup>. «Epopeya» que se escribe a partir de la sujeción del *Dasein* con la pregunta, en la medida en que esta posibilidad, la comprensión del ser, dispone su unicidad. Ahora, el punto radica en identificar en qué parte, en qué medida, este surgimiento de lo propio determina ya la concepción heideggeriana de la muerte. Esto ocurre cuando el «interés del ser», la adopción de su pregunta como una posibilidad, se impone al «estar allí», a las demás estructuras que conforman el “cuidado”: la facticidad, en tanto “*estar ya en el mundo*”, y el “*estar al lado de* (al lado de las cosas [...] que se encuentran en el mundo)”<sup>67</sup>.

Estructuras que significan al *Da*, al «allí del ser», que le entregan su cotidianidad, lugar desde donde se estructura la analítica existencial; pero que están, de cierto modo, *presas* de la autenticidad, de este «tener que ser» por medio de la comprensión o la pregunta del ser. Sujeción que se testifica cuando aparece el problema de la propiedad, cuando estas otras actividades, que se efectúan a espaldas de la pregunta por el ser propio, *mío*, se determinan como «impropias», y bajo la lectura de Lévinas, como «alienadas», en tanto formas del «estar allí» que huyen “de su tarea de ser”<sup>68</sup>. Alienación que se explica cuando consideramos que Lévinas interpreta el “«tener que ser»” -el “«estar por delante de sí»” que

---

63 *Ibíd.*

64 *Op. Cit.*, *Ser y tiempo*. p.234.

65 Desafortunadamente, no contamos con la versión original, en francés, del texto de Lévinas para corroborar el concepto preciso que él utiliza en este punto. No obstante, sí podemos corroborar el fragmento que Lévinas está citando, en el mismo Heidegger, donde se hace evidente que aquí estamos tratando con el *strukturmoment der Sorge* (HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1963. p.236), es decir, con el “momento estructural del cuidado” (*Op. cit. Ser y tiempo*. p.234). Si seguimos a Eduardo Rivera y su traducción, que es el texto del que aquí hacemos uso, la diferenciación entre estos dos términos se vuelve relevante cuando Heidegger nos señala que “el término cuidado [*Sorge*], [...] se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación.” (*Ibíd.* p.193). Sin ser nuestra intención dar pie aquí a una discusión sobre Heidegger y las dificultades de su traducción, sí debemos hacer esta aclaración metodológica para evitar todo tipo de confusión.

66 *Op. Cit.*, “La muerte y el tiempo.” p.46.

67 *Ibíd.*, p.41,42.

68 *Ibíd.*, p.48.

define la estructura del proyecto-, a partir de la interrogación, de la comprensión del ser<sup>69</sup>.

El tiempo entra así en nuestro análisis bajo la forma de este «tener que ser», que bajo su modalidad «impropia» ocurre en estas otras actividades que definen nuestra cotidianidad -nuestra relación con el mundo, con los demás o con las cosas-, pero que bajo su forma más propia, aparece bajo el modo de lo «delante de sí», del «proyecto». Cuando este «delante de sí» o «proyecto» se identifican con el «tener que ser», y cuando logramos entrever en este último su pertenencia con la interpelación del ser, podemos comprender cómo la estructura de la mal llamada preocupación, del cuidado, está determinada por la incompletud, por la falta, por la ausencia de una posesión plena. El énfasis que Lévinas pone en esta pretensión de completud, de totalidad o integridad en la analítica del *Dasein*, es crucial para comprender las condiciones en las que su lectura arriba al «ser-para-la-muerte». En efecto, nos señala:

La muerte señala, para empezar, la terminación del «estar allí» , pero, gracias a ella, ese «estar allí», o el hombre que, como ente, constituye el acontecimiento de ese «estar allí», es la totalidad de lo que es, o está propiamente allí<sup>70</sup>.

¿Qué es lo que la muerte otorga a la existencia del *Dasein* que permite esta totalidad? ¿Es sólo su condición de final, del término de nuestra vida? Podríamos, con Lévinas, responder que sí sólo si aceptamos que tal final no encarna un acontecimiento empírico determinado, que no ocurre sólo con el final factual de nuestra existencia, sino que representa una “*posibilidad* siempre abierta”<sup>71</sup>, siempre presente. Presencia que se muestra como constituyente, que “caracteriza la manera en que el hombre es su ser”<sup>72</sup>, en tanto dispone, o más bien templa, cada una de las estructuras del cuidado, o cada uno de los modos en los que el *Dasein* es en el mundo. Así, si consideramos el “«estar delante de sí»”<sup>73</sup> a partir de la muerte, esta condición proyectual que determina la temporalidad del *Dasein*, debemos concebirla como “«estar proyectado hacia esta posibilidad de dejar de estar en el mundo»”<sup>74</sup>. Proyección que determina tanto nuestra facticidad, el “«estar ya en el mundo»” como nuestra “dispersión o abandono en las cosas”<sup>75</sup>, en la medida en que dispone sus posibles modulaciones en razón de este horizonte

---

69 “Comprender el ser es tener que ser”, nos define Lévinas. *Ibíd.*, p.37.

70 *Ibíd.*, p. 65.

71 *Ibíd.*, p.61.

72 *Ibíd.*, p.65.

73 *Ibíd.*

74 *Ibíd.*

75 *Ibíd.*, p.66.

temporal, ya sea como consuelo, huida, distracción o enfrentamiento de esta «posibilidad más propia».

En orden de finalizar este paso por Heidegger, que probablemente ya se extendió más de la recomendable, para dar trato al Estado levinasiano, última sección de este capítulo, debemos clarificar ciertos puntos. ¿En qué medida la muerte que el Heidegger de Lévinas nos describe determina una “perseverancia en el ser”? Pregunta que, en relación a lo anteriormente expuesto podemos reformular de la siguiente manera: ¿cómo se relaciona el «ser-para-la-muerte» con lo que podemos considerar como la “posición personal”, con los contornos o los límites del Yo, de la posesión en tanto lo mío? Reformulación no tan extraña si consideramos, con Lévinas, que para el alemán “la muerte significa *mi* muerte”<sup>76</sup>, en tanto esta posibilidad determina los modos en los que el *Dasein* se constituye. Posibilidad que recordemos no se “deduce” en su fundamentalidad o en su verdadera dimensión a partir de la muerte empírica, del acontecimiento factual del fin de una vida, sino que más bien se formula como posibilidad “siempre abierta”, en tanto todas las modalidades en las que el *Dasein* es, son modos del “«existir para la muerte»”, cada una en su sentido particular.

Es en este sentido que Lévinas nos señala que “«existir para la muerte» es relacionarse con la muerte a través de ese mismo ser que soy”<sup>77</sup>, en tanto implica una confrontación de aquella posibilidad que constituye todas las demás, que las dispone como lo que son, en su propiedad o impropiedad, en su «huida» o en su confrontación. Vuelta sobre el ser, pero a partir de *mi* ser, de *mi* posición privilegiada con el ser que soy y con el que puedo -en virtud precisamente de lo que soy- interpelar en búsqueda de todo sentido.

Sobre esta sujeción con el ser, desde esta atadura, Lévinas deduce los atributos de esta posibilidad con la muerte como la «más propia», “la posibilidad en la que se produce lo propio como tal”<sup>78</sup>; que es «intransferible», que me particulariza como lo que Yo soy en tanto trato con mi muerte y no con la de los demás; y que por lo mismo, “corta todos los lazos de unión con los demás hombres”<sup>79</sup>, posibilidad por tanto «aisladora», cuando vuelve la relación privilegiada con el ser en relación con *mi* muerte sin posibilidad de ser interpelado por la muerte ajena, mero dato empírico. Por último, posibilidad «extrema» por la cual “el *Dasein* se desprende de todas las demás posibilidades, que se vuelven insignificantes”<sup>80</sup>.

Atributos todos que nos describen esta «perseverancia en el ser» como forma susceptible de

---

76 *Ibíd.*, p.64.

77 *Ibíd.*, p.65.

78 *Ibíd.*

79 *Ibíd.*

80 *Ibíd.*

identificación con la «sujeción al ser» que Heidegger nos revela, como dimensión constituyente del *Dasein*, que lo vuelve sobre sí, sobre sus posibilidades, sus propiedades, sobre su propia existencia. Vuelta sobre el ser, sobre su ser, que transita necesariamente por la muerte, por su centralidad en la fundamentación de la existencia humana que el *Dasein* modula. Muerte que, tal como en Hobbes, adquiere el valor de fundamento, quizás ya no del Estado, pero si de una relación con el ser que se muestra abiertamente excluyente de la figura del Otro, de los demás. Exclusión que pasa por la consideración de la propiedad del *Dasein* en razón de su muerte, la cual lo vuelve intransferible, único, frente al carácter existencialmente derivado, secundario, de la muerte del otro. Muerte donde la responsabilidad se tiende sobre el ser, sobre el «tener que ser», ya sea de manera *propia* o *impropia*, describiendo el carácter absolutamente privativo de la constitución del *Dasein*. Carácter que, bajo la forma del «Estado de David», es desplazado bajo la inscripción en esa constitución de «lo humano» de la figura del Otro, de la muerte del Otro, como fuente de toda responsabilidad.

#### **IV.III. El «Estado de David»**

La relación entre el ser y la muerte que esta lectura levinasiana de Heidegger nos enseña permite, bajo los intereses de nuestra investigación, concebir de manera más amena el nexo que se establece entre la constitución del Estado, de esta entidad según el propio Hobbes «artificial», y la modulación de determinada noción o idea de «lo humano». Noción que en nuestro contexto podemos interpretar como una lectura de la «existencia humana», de sus condiciones, pero de manera más precisa, de sus fundamentos. En ese ánimo es que ciframos nuestra atención en la muerte, en su condición precisamente fundante tanto del Estado hobbesiano, bajo la forma del «temor a la muerte violenta», como de la analítica existencial del *Dasein*, en cuanto el “hecho de morir revela la estructura ontológica que constituye la cualidad de *mío*”<sup>81</sup>, suelo fundamental no sólo de su «autenticidad» sino de su posibilidad «más propia», la que constituye y determina todas las demás en su «propiedad» o «impropiedad»

No obstante, esta afinidad no pasa de ser una simple similitud si no mencionamos el aspecto específico que revela el desplazamiento que Lévinas realiza, al ofrecer un segundo paradigma para la forma estatal. Especificidad que pasa justamente por el problema del fundamento, de su origen y de las condiciones en las que éste es considerado. Fundamento que aquí hemos tratado en razón del trato que

---

81 *Ibíd.* ,p.53.

recibe la muerte, de su rol estructural, y que el «contra» levinasiano, este “contra-modelo casi punto por punto”<sup>82</sup>, nos sugiere pensar a partir ya no de la muerte propia, sino de “la muerte del otro”<sup>83</sup>. Sin embargo, ¿por qué abrir el horizonte estatal, entregar una nueva perspectiva sobre su posibilidad, a partir nuevamente de la muerte? Problema éste que no parece encontrar respuesta todavía.

Si queremos concebir esta lectura de Lévinas como algo más que una respuesta a Heidegger, como un contrapunto que va más allá de su relación problemática con el ex rector de Friburgo, podemos entrever, tras esta reiterativa aparición problemática de la muerte, el nombre de uno de los problemas fundamentales que nos plantea este contra-Hobbes. Como lo mencionábamos en un principio, la aparición de esta segunda forma estatal, bajo el nombre de «Estado de David», supone una puesta en cuestión de las premisas fundacionales del modelo hobbesiano, ofreciendo un nuevo horizonte de sentido para la forma estatal, una nueva posibilidad. Nueva perspectiva que no sólo desplaza las posibilidades del modelo-Estado hacia una pluralidad de modulaciones, sino que realiza esta transformación al revelar las condiciones sobre las que el Leviatán se cimienta, el suelo sobre el que sus relaciones estructurales se tienden.

En este sentido, el «temor de *mi* muerte» se muestra ante «la muerte del otro» como una premisa que no sólo permite la deducción del Estado, de la motivación de su función limitante, sino que revela, a la vez, su ahora evidente arraigo en la forma personal y posesiva. Incluso antes de este último paso, lo que este contrapunto nos demuestra es, en primer lugar, la existencia de una modulación particular, en cada modelo estatal, de la relación entre su existencia y su fundamento. O, visto desde otro ángulo, en cada forma de Estado se prefigura una definición de «lo humano», de la «existencia humana», que determina la modulación última de su función, de su principio limitante.

Así, el desplazamiento de horizontes que el ejercicio del contra Hobbes busca, la explicitación que lleva a cabo Abensour sobre las posibilidades que abre el pensamiento de Lévinas en relación con el Estado, se entrega como tarea fundamental el desplazamiento a su vez de la concepción de lo humano que sostiene la estructura política que representa el Leviatán. Por tanto y en vistas a este objetivo, la lectura de Abensour busca señalar el grado en el que este Estado hobbesiano se “encierra en sí mismo”<sup>84</sup>, la “irresistibilidad”<sup>85</sup> de volver sobre sí, movimiento que, a partir del prisma heideggeriano que nuestro autor nos sugiere, se muestra determinado, ya desde su fundamento, como una relación particular con la muerte propia. Frente a este panorama, Abensour busca rehabilitar la articulación que

---

82 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.5.

83 *Ibíd.*, p.6.

84 Op. Cit., “La extravagante hipótesis.” p.297.

85 *Ibíd.*

Lévinas nos ofrecería entre política y ética, en tanto oportunidad de concebir un fundamento distinto, ya no encerrado en el sí mismo de *mi* muerte, sino en el «para-otro» de la responsabilidad y la proximidad.

Es precisamente esta co-relación entre ética y política la que nos permite transitar desde el uso de la muerte en Hobbes al rol fundacional que adquiere en Heidegger, comprendiendo que ahí habita determinada definición de «lo humano» en razón de la mortalidad, pero ya no cualquiera, sino la propia, la *mía*. Esta posición personal determina el carácter relegado, «impropio», de la muerte del otro como dato fundacional para la constitución del *Dasein*. En efecto, es el mismo Heidegger quien nos señala que “*nadie puede tomarle al otro su morir*”<sup>86</sup>, en tanto la muerte del otro representa sólo nuestra asistencia a la “pérdida” del «ser-cada-vez-mío» pero del otro, no el *mío*, no el propio. Espectáculo éste que sólo experimentamos precisamente como asistentes<sup>87</sup>, en tanto la muerte, para cada uno de nosotros en estricto rigor, «es» en cada momento, en tanto posibilidad «siempre abierta» de relacionarnos con nuestro ser «más propio». “Peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*”<sup>88</sup>, que lo vuelve, tal como ya señalamos, «intransferible», lo que para Lévinas sería equivalente a su aislamiento, es decir, a su soledad, a su “ipseidad”<sup>89</sup>, como principio fundante de esta lectura de la existencia humana.

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias políticas de esta fundamentación de «lo humano» a partir de una dimensión basada en una relación tan personal, tan intransferible, privada y aislante? Si la relación con el Otro y, a partir de esta lectura, con su muerte es de plano relegada a la impropiedad, al desconocimiento o a la huida de la posibilidad más auténtica, ¿qué otro sustento tiene el modelo político para fundar su principio limitante que el arraigo en el individuo, en sus propiedades, en sus posesiones? ¿Se hace posible sobreponer a este privilegio ontológico una relación de otro orden, que no tiene que ver con el ser y su registro? Problemas éstos que aparecen cuando somos capaces de concebir la relación que se tiende entre el Estado y la modulación de «lo humano» que en él habita.

No obstante la magnitud de estas interrogantes, podemos constatar una posible respuesta afirmativa a esta última pregunta, nuestra presencia ante la posibilidad de una relación de otro orden, cuando consideramos la dimensión que la «muerte del otro» inaugura dentro del horizonte estatal. Pregunta por este tratamiento de la muerte que nos vemos obligados a circunscribir dentro de los

---

86 Op. Cit., *Ser y tiempo*. p.237.

87 Esta es la palabra que el mismo Heidegger utiliza, cuando señala que “al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que “sufre” el que muere. No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente “*asistimos*” a él”. *Ibíd.* (cursivas mías)

88 *Ibíd.*

89 Op. Cit., “La muerte y el tiempo.” p.65.



límites que representa el Estado, pero no tan sólo por razones metodológicas, en la medida que podemos acotar el desmesurado universo que esta fórmula levinasiana nos revela, sino que además por el compromiso previo que este autor adquiere con la forma estatal, con su permanencia o su preservación, aunque ésta ocurra bajo otra modulación. Cuestionamos, por ende, a la «muerte del otro» dentro del horizonte estatal, en cuanto que en su pregunta se entromete también la cuestión política, la interrogación por las «cosas políticas».

Concibamos el argumento que Lévinas nos estaría proponiendo bajo la relación de la muerte con la figura del Otro. Hagámoslo, pues, al modo que nos propone Abensour, bajo la forma de un *contra-punto*. Así, si el Leviatán encuentra su principio estructural en la violencia, determinando la función del Estado en razón de la limitación de ésta, el «Estado de David» nos propone como suelo fundante una “fraternidad primera”, pero que, como veremos a continuación, también es necesario limitar. Esta relación originaria nos plantea de plano un cambio radical, modulando la relación constituyente del Estado, el vínculo que se tiende entre él y sus participantes, a partir ya no de la violencia, sino aparentemente de su contrario. Sin embargo, mal comprenderíamos a Lévinas, simplificándolo nuevamente, si entendiéramos la relación fraternal como el opuesto simétrico de la violencia. La fraternidad ciertamente contraviene a la violencia en tanto principio, pero su real dimensión no se articula a partir de la mera negación de esta última, sino que más bien nos presenta la entrada a un universo por completo diferente.

Nuevamente, nos encontramos aquí con una oposición que, si bien se articula desde las antípodas del Leviatán, no adquiere su sentido pleno a partir de la sola negación, sino que nos invita a una dimensión completamente nueva. Antítesis que no se agota en una negación de su tesis, y en este sentido sin síntesis, si disponemos el argumento nuevamente en estos términos<sup>90</sup>. Gesto que, ante nuestra investigación del «contra», no debe pasar desapercibido, en tanto nos propone considerar la posibilidad de comprender las distintas «resistencias» que esta figura nombra, los distintos «contras» -en este caso entre dos figuras estatales, en el caso de Clastres entre una forma política *salvaje* frente al Estado, en el caso de Arendt contra la filosofía política-, como relaciones que no se clausuran en la figura de la antítesis, de la oposición meramente *reactiva* o que viajan en el opuesto simétrico de aquello a lo que resisten. Si adoptamos el registro que Abensour nos propone en su reflexión sobre Lévinas, el «contra» aquí estaría invitándonos a entrever un nuevo horizonte, «insospechado», ante la

---

90 En efecto, nos clarifica Abensour que “[n]o se trata de permanecer en el mismo terreno de Hobbes, eligiendo en el interior de este espacio, de este mundo, una posición contraria [...]; sino de cambiar radicalmente el terreno, de evadirse del mundo, abriendo vías inéditas, insospechadas [...]”. Op. Cit., “La extravagante hipótesis.” p.279.

pregunta por el Estado, una “vía inédita”<sup>91</sup> que, si bien adopta el modo preposicional de la oposición de este nexo polémico entre dos conceptos, logra al mismo tiempo abrir un sendero hacia una dimensión por completo diferente.

En esta línea, este sentido preposicional, en tanto clave de lectura, es propuesto por el mismo Abensour quien nos incita a concebir el fundamento del Leviatán bajo “el signo del “contra””<sup>92</sup>, y a la propuesta levinasiana bajo el “signo del para, del para-el-otro”<sup>93</sup>. Cambio “en el punto de partida”<sup>94</sup> del concepto de Estado, suerte de fórmula que marca la consideración de una posibilidad de fundamento no tan sólo distinta de la violencia, sino que si somos exactos, más primigenia que ésta. Pero, ¿cómo es posible retrotraer la relación social, el vínculo inter-humano, a un estadio anterior a la violencia? ¿No es acaso este uso de la fuerza bruta, de la auto-conservación o de la sobrevivencia, una muestra de nuestro antecedente animalesco, bestial y natural?

Si consideramos a esta auto-conservación en el sentido que nuestro trayecto nos obliga, es decir, bajo la figura de la guerra, de la hostilidad primera que Hobbes supone en la relación humana en el «estado de naturaleza», podemos entrever cómo la fuerza de esta hipótesis, muchas veces confundida como una evidencia fáctica, se sostiene en el argumento del filósofo inglés sobre la base del «temor a la muerte violenta». Afirmación de la muerte al que esta «fraternidad primera» interpela, centrando parte de su discusión en la originalidad de su experiencia. Si somos más precisos, lo que Lévinas discute es la originalidad de la “intriga”<sup>95</sup> que este acercamiento a la muerte abre, como si su arraigo, en razón del temor y de su “experiencia” individual, determinara una aproximación a la relación humana ya no en atención precisamente al vínculo, que une a los unos con los otros, sino mediante una afirmación reiterativa de la individualidad, de la *mismidad*, de la «ipseidad» como pudimos apreciar en nuestro paso por Heidegger. Efectivamente, tanto la guerra como la concepción de muerte que sostienen al Leviatán suponen para Lévinas afirmaciones de la «perseverancia en el ser», en *su* ser, del ser del Yo que sirve como base de la constitución de esta modulación de lo social. “El sujeto” nos dice Lévinas, “como Yo es lo que se sostiene, se posee, es dueño de sí mismo y del universo”<sup>96</sup>. Modo en que el Yo se re-presenta, se presenta ante sí, como «dueño» de la posición que él mismo se otorga, como el “comienzo”<sup>97</sup>, como el fundamento de su propia subjetividad, de su «existencia humana», bajo la clave

91 *Ibíd.*

92 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.3.

93 *Ibíd.*

94 *Ibíd.*, p.5.

95 *Ibíd.*, p.6.

96 LÉVINAS, E., “Dios y la onto-teo-logía” *en su*: *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducción de María Luisa Rodríguez. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994. p.217.

97 *Ibíd.*

heideggeriana.

La contra-propuesta de Lévinas nos invita a concebir a este sujeto, “el famoso sujeto que reposa sobre sí mismo”<sup>98</sup>, como “desarmado por el otro”<sup>99</sup>, como su “*rehén*”, elementos todos que conforman su determinación, pero ya no a partir de su posesión, de su fundamento a partir de sí mismo, sino en su “deposición”<sup>100</sup>, en el abandono de su propiedad, de su posibilidad de posicionarse a sí desde sí. La invitación del otro, dentro de la dimensión fundacional del sujeto, su pregunta, ofrece la oportunidad de interrumpir lo que anteriormente concebíamos como la «epopeya del ser», la relación fundante y claustrofóbica que el ser que soy, este *Dasein*, mantiene con su propio ser, con el «tener-que-ser» en el horizonte que abre su propia muerte. Exhortación a la consideración del otro, pero ya no como una experiencia secundaria o «impropia», sino dentro de la definición misma de este sujeto.

Interrupción del ser, de su relación, por la experiencia del otro, pero que ya no podemos considerar bajo el modo de la «impropiedad», es decir, como un acontecimiento derivado de nuestra relación con el ser y su registro, sino como motivado por un acontecimiento *fuera* de la posibilidad de acuñar dicha determinación. Exterioridad que escapa a la ontología, a esa forma de avenencia irrefutable entre lo humano y el ser, pero no hacia otro lugar, hacia otro suelo o fundamento, sino a un espacio *previo* a todas estas posibilidades. Considerar así al fundamento, en tanto posibilidad, nos permite entrever en la posesión del “por mí mismo”, en esta suerte de respuesta que nos entrega ejemplarmente el «ser-cada-vez-mío» y el «ser-para-la-muerte» Heideggeriano, lo que podríamos considerar como su sesgo ontológico, es decir, la exclusión de la interrogante por el encuentro con el otro, esta «intriga», como un dato relevante al momento de pensar la existencia humana.

«Intriga» que si pretende escapar de este sesgo, de la subsumisión de la experiencia del otro en la experiencia del ser, debe abandonar su registro, sus conceptos que determinan el mismo trato de esta exterioridad. Es en razón de esta exigencia que Lévinas nos entrega conceptos como *responsabilidad*, *proximidad* o *rostro*, intentando, a través de cada uno de ellos, atender al “acontecimiento no gnoseológico”<sup>101</sup> que representa el encuentro con el otro, esforzándose por señalar su carácter y sus posibilidades. Es en las coordenadas que estos conceptos nos entregan, que se configura la hipótesis de la fraternidad primera como el origen de otra forma estatal. Fraternidad que se instituye a espaldas de la «perseverancia en el ser», que ya no considera la existencia de este dato como irrefutable e irreductible, sino que se abre a la posibilidad de concebir el encuentro con el otro ya no bajo el signo de la guerra,

---

98 *Ibíd.*

99 *Ibíd.*

100 *Ibíd.*

101 *Op. Cit.*, “La extravagante hipótesis.” p.288.

sino de la paz.

No confundir esta “paz” con la “pacificación” que el Estado hobbesiano nos propone. “[P]az distinta a la de los Imperios que reposa en la guerra”<sup>102</sup> nos aclara Abensour que, tal como el sentido del «contra» que este ejercicio no se cansa de enseñarnos, escapa a los límites de la oposición simétrica y antitética de la «guerra de todos contra todos», para abrir una horizonte nuevo, «inédito», hacia una concepción de la relación inter-humana que va más allá de los límites de la violencia. Paz que se descubre en su salida del ser, en el abandono del *conatus*, de la «epopeya», como el fundamento de la relación con los otros.

Paz que debe ser capaz de escapar a los límites de la guerra y, por lo mismo, de la «perseverancia en el ser», y que ocurre bajo las coordenadas que el encuentro con el otro para ella designa. Que ocurre, por ende, en la dimensión que abre la proximidad, concepto que Abensour nos describe como “la escucha del grito de desamparo del otro que deviene responsabilidad por-el-otro”<sup>103</sup>, terminología que testimonia nuestra salida de la ontología, de su lenguaje, en orden de respetar, de no violentar, el acontecimiento del encuentro con el otro. Relación que podemos comprender a partir de su definición como fuera de toda volición, de toda voluntad de sus implicados; que supone una suerte de interpelación, pero ya no del ser, sino del «desamparo del otro»; que ya no despierta mi juicio o examen, sino mi «responsabilidad», es decir, otra forma de la relación humana pero ahora bajo la forma de la exigencia y de la acusación irrefrenable del otro “que no puedo rechazar”<sup>104</sup>, que me constituye por lo mismo como su «rehén». En efecto, Lévinas nos aclara:

La proximidad aparece como una relación con los demás que no puede resolverse en imágenes ni exponerse como tema. El otro no es algo desmesurado sino inconmesurable, es decir, no se sostiene sobre un tema y no puede aparecer ante una conciencia<sup>105</sup>.

Como es posible apreciar, el problema radica en gran medida en formular la relación con el otro lo suficientemente lejos de todo sesgo ontológico, de toda posibilidad de subsumir su acontecimiento en alguna forma de insumo o modo del «saber». El problema se concentra en cómo hacemos del otro algo distinto que un tema, cómo expresamos su relación más allá de un mero dato para una conciencia, más allá de su voluntad o capacidad de transformarlo en un objeto, en una sustancia o incluso en otra forma

---

102 *Ibíd.*, p.284.

103 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.6.

104 *Op. Cit.*, “Dios y la onto-teo-logía.” p.217.

105 *Ibíd.*, p.207.

de fundamento. La proximidad sería así una “forma de significar distinta a la manifestación”<sup>106</sup>, al dato que aparece ante una conciencia, que expresa, por tanto, un inconmensurable. «Hipérbole» que adquiere, bajo el nombre de responsabilidad, un modo de respuesta pero ya no bajo la forma “de las palabras”<sup>107</sup>, de una contestación pensada o elegida, sino de la imposibilidad de indiferencia, “que va más allá de todo deber”<sup>108</sup>, más allá de toda posibilidad de liberación. Responsabilidad que, al no transitar por el sendero de la razón, del saber, del cálculo o la medida, se demuestra en su radicalidad, en su “extrema urgencia, anterior a todo compromiso y a todo comienzo”<sup>109</sup> y “hacia hombres que ni siquiera conocemos”<sup>110</sup>.

#### IV.III.I. Estado «descentrado» y sobresignificación

De esta manera y en el contexto de nuestra investigación, si consideramos a esta formulación de la responsabilidad -esta imposibilidad de indiferencia ante el llamado del otro- bajo la forma del ejercicio que este contra-Hobbes nos invita a poner en marcha, podemos preguntarnos ¿cuál sería su rol dentro de una nueva configuración estatal?

Siguiendo el formato del contrapunto, podemos considerar la formulación que ambos modelos nos proponen de la relación inter-humana. Si el modelo hobbesiano concibe este vínculo a partir la violencia, de la guerra, es decir, de la lucha por el ser que es «cada vez mío»; el modelo de David pone énfasis ya no en el individuo y en la conservación de su propiedad, de su substancialidad<sup>111</sup>, sino de la relación *entre* los hombres, en el vínculo que, fuera de toda prerrogativa, voluntad o saber, se tiende a través de la “responsabilidad del uno para con el otro”<sup>112</sup>. Relación que sólo comparte con su contraparte del «Estado de naturaleza», la violencia, su carácter desmedido en la relación entre el *tú* y el *yo*, «inconmensurable», y que, por tanto, requiere de una instancia limitante. Es en este sentido que Lévinas apela a la institución estatal, pero ya no para que interfiera y limite la violencia bestial entre los hombres, sino para que delimite la responsabilidad del uno para con el otro, la medida en que el otro me concierne como *mi* problema. Relación desmedida que sólo adquiere su limitación bajo el modo de

---

106 *Ibíd.*

107 “[...] exigencia o acusación sin palabras y a la que no puedo responder con palabras, cuya responsabilidad no puedo rechazar.” *Ibíd.*, p.217.

108 *Ibíd.*, p.192.

109 *Ibíd.*, p.208.

110 *Ibíd.*

111 Lévinas estaría, en este sentido, buscando una “descosificación del sujeto”, una “dessubstanciación de esta condición o situación incondicional [...]” *Ibíd.*, p.217.

112 *Op. Cit.*, “La extravagante hipótesis” p.291.

la intervención de una entidad, en este caso institucional, que no esté siendo interpelada en este nivel de radicalidad por la relación que se mantiene entre el *tú* y el *yo*.

Es en ese contexto donde nuestra investigación arriba al concepto de justicia, en tanto éste nombra una posibilidad: la de efectuar el “control de la responsabilidad de uno para-con-el-otro”<sup>113</sup>. Si concebimos este problema bajo la terminología que para él hemos dispuesto ya en el comienzo de esta sección, la responsabilidad en tanto concepto responde a la existencia del “«hecho ético»”- “«la relación en la que el Yo (*je*) encuentra al Tú (*tú*)», el encuentro en el que «el otro *cuenta* por encima de todo»”<sup>114</sup>. Dimensión ética de la relación inter-humana que es intervenida por la aparición del tercero, por la posibilidad de la justicia, de su injerencia en la *asimetría* de la relación entre el *yo* y el *tú*, por medio de la limitación. En efecto, frente al acontecimiento del otro, ante esta pregunta radical, no soy yo quien acude a su encuentro como quién participa en una reunión, sino que el otro de cierto modo me embiste con su llamado y me constituye como su «rehén» en mi «deposición». Así, el modo asimétrico de la relación ética busca señalar precisamente este desarme del yo por el otro, de su pérdida de posición o fundamento a partir de sí mismo, la radicalidad de una exigencia que no parece ser reversible ni mucho menos mesurable por parte de ninguno de los implicados. No está demás, por tanto, recordar que esta dimensión ética tiene lugar antes de toda volición, antes de toda intención del sujeto por siquiera participar de ella.

La responsabilidad nombra ese desarme, esa asimetría, señalando no sólo la existencia del otro, sino su presencia en la constitución de mi (de)posición como sujeto, como yo. “La responsabilidad”, nos dice Lévinas, “significa [...] una desigualdad consigo mismo”<sup>115</sup>, donde el yo adquiere su “inspiración”<sup>116</sup>, su vuelta sobre sí pero ya no a partir de sí, sino del llamado que proviene de un más allá “inmemorial”<sup>117</sup>, sin experiencia y por ende sin recuerdo, del «hecho ético» inconmensurable pero fundante.

Así, si la relación ética se formula bajo la imposibilidad de desligar mi responsabilidad por el otro, en tanto este “*mi*” se constituye a partir de su llamado, es sólo mediante la intervención de esta relación que dicha «inspiración» puede aspirar a alguna forma de igualdad. Interrupción de la responsabilidad que no puede provenir de ninguno de los implicados en el encuentro, sino que surge de aquel que no está siendo afectado por este desarme. Con esa figura del tercero puede aparecer la

---

113 *Ibíd.*, p.310.

114 *Ibíd.*, p.277.

115 *Op. cit.*, “*Op. Cit.*, “Dios y la onto-teo-logía.” p.215.

116 *Ibíd.*

117 *Ibíd.*

posibilidad de justicia, dimensión que aquí sólo podemos comprender como la posibilidad de soslayar la asimetría de la relación ética por medio de la limitación de la responsabilidad.

“En la justicia” nos enseña Lévinas, “el yo, depositado [en lo que aquí hemos concebido como su «deposición»], encuentra la ley y, a través de la ley, la autonomía y la igualdad”<sup>118</sup>. Aparición de la ley, y con ella de la igualdad, relación que no podemos interpretar sino como el advenimiento de la política, es decir, de la posibilidad de medida, de simetría. Una subsanación de la radicalidad extrema del llamado del otro por medio de su limitación. Política que no encarna la simetría, que no la instituye por su mera existencia, pero que en su relación con la justicia se abre a su posibilidad. Dicho de otro modo, si consideramos a la justicia como la *posibilidad* de igualdad y autonomía, y que dicha *posibilidad* no se alcanza sino a partir de la limitación, en esta caso de la responsabilidad -no así en el caso hobbesiano donde lo limitado es la violencia-, podemos pensar por “política” la instancia donde las leyes, las normas o las instituciones tienen lugar.

Si consideramos el asunto desde otra perspectiva, podemos pensar en la existencia de ambas dimensiones por separado, tal como nos invita a hacerlo la lectura reduccionista que Abensour denuncia en este ensayo. Es decir, por ética, el universo que inaugura el «hecho ético», y por otra parte, sin relación alguna y bajo una imagen peyorativa, a la política, en su disposición con la medida, la limitación y el ser con su ontología. Correspondencia entre política y ontología que constituye su cercanía a partir de la máxima que sería común a ambas, la «conservación de sí» y su disposición a la limitación, a la perseverancia en la medida, en la forma, y que buscaría entregar no sólo igualdad a la asimetría del encuentro, sino autonomía a la figura del yo. La política compartiría así la misma dimensión que el ser, que la totalidad, el Estado o incluso la guerra, en tanto cada de una de ellas representa instancias fundadas en la “perseverancia” en sí, en la afirmación de su ser como su fundamento.

No obstante, la preocupación de Abensour por la política no responde a un interés por borrar la diferencia entre una dimensión y otra, por concebir la política bajo la imagen de la ética o por negar su relación con determinado registro del ser y su fundamento. Su énfasis en la necesidad de concebir ambas dimensiones en conjunta, en esta “articulación inédita”<sup>119</sup> apunta a destacar el funesto panorama que se abre cuando la política se efectúa a espaldas de la ética, en el olvido de la consideración de la

---

118 *Ibíd.*, p.218.

119 “Articulación inédita”, nos señala Abensour, que se abre a partir de la reflexión de Lévinas, quien, “lejos de recurrir a la ética para depreciar lo político, ha conseguido, así parece, inventar una articulación inédita entre las dos esferas y que tiene por mérito conferir a lo político, a la vez, consistencia y dignidad”. *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.9.

relación inter-humana como el acontecimiento fundamental del «vivir juntos». Al negar el «hecho ético», al negar el protagónico rol del otro en la constitución del “ser político” -lo que Abensour llamará en nuestra última estación *La democracia contra el Estado* “la constitución de la voluntad colectiva del pueblo”<sup>120</sup>-, perdemos la posibilidad de someter al Estado, a esta estructura política, a una instancia externa a su totalidad. Perdemos, en definitiva, la dimensión que abre el otro y con ella la posibilidad de someter al Estado a esa “catarsis”<sup>121</sup>, a asistir a lo que Abensour concibe como su relativización o descentramiento<sup>122</sup>, es decir, una reorientación de la dinámica estatal, cambiando su centro de gravedad desde la conservación de sí y de sus propiedades, hacia su vuelta sobre el vínculo humano, hacia esta «intriga». Dejamos, por ende, abierta la posibilidad para la constitución del Leviatán, de este «dios mortal» y de su inspiración propia: la limitación de la violencia en razón de la conservación de las diferentes propiedades, de los diferentes sujetos<sup>123</sup>.

El «Estado de David» está ahí para revelar este sesgo, para proponer una estructura política bajo el modo estatal, es decir, a partir de la base de una institución limitante, pero que adquiere su motivación a partir de la justicia, su “*telos*”<sup>124</sup>. Modelo, forma, incluso «perseverancia en el ser», pero ya de un ser «descentrado», que se constituye en «desigualdad consigo mismo», que bajo su sólo nombre incluye de antemano la constatación de la presencia, de la «inspiración», del otro. Perseverancia en la «forma» que, al no contener en sí, en su ser, la respuesta por la pregunta por su origen, está sometida a una dimensión extranjera a sus límites, que va más allá de sus posibilidades.

Es en este sentido que Abensour nos aclara que, en la relación ética-política y bajo el horizonte estatal, “más que coexistencia, se trata de subordinación. La subordinación del determinismo del Estado a la relación ética”<sup>125</sup>. Dependencia que sólo se establece cuando el Estado deja de encontrar su

---

120 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.128.

121 Abensour está comparando con este término, con esta “catarsis”, la perturbación radical que experimenta la noción de sujeto, este “famoso sujeto que reposa sobre sí mismo”, con la turbación del Estado, ante su apertura hacia la consideración del vínculo humano a partir de la extravagante hipótesis que nos ofrece Lévinas. En efecto, nos señala: “[...] mediante el descentramiento se intenta que el Estado experimente la misma *catarsis* que la que el encuentro con el Otro inflige al Yo; en lugar de continuar orientándose hacia la conservación de sí, la lucha por la hegemonía en la guerra de todos contra todos, «el Yo es cuestionado por el Otro de manera excepcional», como si sufriera una torsión que la arranca del movimiento espontáneo de la perseverancia en el ser, [...] hasta el punto de hallar la idea de infinito en la relación del Yo con el Otro. El Estado descentrado [...]”. Op. Cit., “La extravagante hipótesis.” p.306.

122 Nos señala nuestro autor: “[Levinas] “descentra” el Estado, lo somete a una instancia ética que, más que serle exterior, lo corroe permanentemente, y de esta manera lo relativiza.” Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.9.

123 Clarificadoras suenan en este contexto las palabras de Lévinas, quien nos aclara que “[a]unque Israel [con ello refiriéndose al Estado de David que aquí concebimos] se atribuya una fraternidad irreductible, no ignora que la guerra de todos contra todos es una tentación, tanto en su seno como a su alrededor”. Op. Cit., “El Estado de Cesar y el Estado de David”. p.268.

124 “[E]l *telos* del Estado -la justicia-”. Op. Cit., “La extravagante hipótesis”. p.301.

125 Op. Cit., “La extravagante hipótesis” p.310.



centro de gravedad en sí mismo, cuando se hace imposible su cerramiento a partir de sí. Consecuencia ésta directa de la dimensión que inaugura la violencia como principio fundacional, donde la estructura política deja de admitir toda posibilidad de una instancia exterior que atente contra su unidad.

En ese escenario, una de las oportunidades que ofrece esta concepción «descentrada» del Estado es la posibilidad de juicio, el “espacio para el juicio”<sup>126</sup>, lugar que Lévinas admite en una de sus formas más llamativas cuando nos señala:

¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y la que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos, ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen<sup>127</sup>.

Oportunidad para la rebeldía que Abensour no se cansa de destacar, concibiendo su posibilidad -al menos en Lévinas, no tan así con Marx como veremos a continuación- preferentemente bajo la forma del juicio. Esta instancia, el juicio, apunta precisamente a la posibilidad de considerar a la estructura política, en este caso al Estado, en razón del principio que busca limitar. Capacidad de entrever la subyugación de las motivaciones del Estado a la justicia, dependencia que podemos interpretar como un reconocimiento institucional de la relación inter-humana en tanto acontecimiento fundante de esta forma del «vivir juntos». Aceptación institucional del acontecimiento del otro que, si bien abandona el prisma «tout ethique», desplazando la atención hacia la política, permite el reconocimiento de esta dimensión ética, pero ya no simplemente como un episodio primero o fundacional, sino como una realidad siempre presente.

«Intriga» de la relación inter-humana que no se clausura bajo la forma del Estado, que no encuentra su “solución” bajo el modo de la forma; que muestra constantemente un exceso de la pregunta por el modo de la limitación de la responsabilidad, a su respuesta, la institución que busca subsanar esta asimetría. Exceso que habita en el horizonte «inconmensurable» que abre la relación con el otro, en la “intriga de la proximidad y la búsqueda de justicia”<sup>128</sup>, en la imposibilidad de clausurar dicha relación mediante medida alguna. «Intriga» de la cuestión del otro, de su exigencia más allá de toda posibilidad de respuesta, que abre al Estado a una posibilidad que ya no cae dentro de sus propiedades, dentro de sí, sino dentro de una dimensión a la que él sólo puede acceder por su función,

---

126 *Ibíd.*

127 *Op. Cit.*, “*Op. Cit.*, “Dios y la onto-teo-logía.” p.220.

128 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.10.

por la limitación, más no de una respuesta, de una formulación definitiva, de una resolución permanente. Figura ya no de cualquier “otro”, sino de lo otro que la forma, de lo otro que la ley, de lo otro incluso de la justicia, que arroja al Estado a un horizonte que cae constantemente fuera de sus posibilidades. Haciendo, de este modo, de su mismo modelo una instancia sometida a la contingencia, al arrebató de la «intriga» por medio del *desgarro* de su componente social, humano o, de una forma más precisa, inter-humano.

“Un más acá que remite a un más allá”<sup>129</sup> nos indica Abensour, haciendo referencia al “más acá de la proximidad”<sup>130</sup>, de esta relación previa a todo, que refiere a un más allá del horizonte estatal, “de [toda] política razonable”<sup>131</sup>. Que habita en una dimensión que no admite medida, pero que no cesa de cuestionar, de incomodar y, si somos más precisos, de *sobresignificar* todo límite. Es precisamente este el nombre que Abensour da al efecto que produce el exceso, que habita en la proximidad, en los límites institucionales o, en nuestro caso, estatales. O en palabras de nuestro propio autor:

si el Estado según Levinas es desgarrado (écartelé) entre la intriga de la proximidad y la búsqueda de la justicia, por este hecho él está atravesado permanentemente por una sobresignificación [*sursignification*<sup>132</sup>] que lo habita al punto de conocer un movimiento que lo lleva más allá de él mismo<sup>133</sup>.

Sobresignificación que, bien considerada, habita en la dimensión excesiva que abre la relación inter-humana, en su incomensurabilidad, y que se vuelve contra el Estado y toda representación del límite, en tanto expande su función hacia un «horizonte insospechado», hacia un más allá que no soporta medición alguna. Relación ética inclausurable, no englobable, irascible a toda frontera, pero que necesita, en orden de alcanzar un piso mínimo de igualdad, de la política. “[N]ecesidad de lo político”, nos señala nuevamente Abensour -claro que ya en otro contexto- “como forma de institución de la coexistencia humana en relación mediata con la responsabilidad para con el otro”<sup>134</sup>, es decir, como forma de reconocimiento de la dimensión ética bajo una forma institucional, pero que se constituye, a partir de esa relación subyugante, afectada por el modo de la tensión que nombra la sobresignificación,

---

129 Op. Cit., “La extravagante hipótesis” p.306.

130 *Ibíd.*

131 *Ibíd.*

132 ABENSOUR, M., “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas” *en su*: *Colloque des intellectuels juifs. Difficile Justice: Dans la trace d’Emmanuel Lévinas*. Paris, Albin Michel, 1998. p.132.

133 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.10.

134 *Ibíd.*

por su existencia.

Necesidad que mal comprenderíamos bajo un criterio meramente pragmático, como si lo político adquiriera su sentido exclusivo a partir de la instancia limitante que ofrece. Necesidad que debemos inscribir dentro de la clave de esta «articulación inédita», donde la política no sólo adquiere su «consistencia» o su «dignidad» a partir de la mera limitación, sino en tanto es capaz de señalar aquello que está siendo limitado y, en este sentido, de reconocerlo, de hacerlo visible dentro del horizonte de las instituciones y las comunidades. Cuestión ésta, de la relación entre forma estatal y su fundamento que no abandonaremos por cierto con Lévinas.

Así, el desplazamiento del Estado hacia un «más allá», motivado por su «más acá», se hace concebible bajo la forma del «contra», como una modulación de sus condiciones, pero ya no en cualquier lugar, sino dentro de la forma estatal. Demorémonos un momento en este último -pero no menos relevante- punto.

En este sentido, ¿qué manifestación adquiere, en las fronteras del Estado, esta tensión estructural que Abensour comprende bajo el título de sobresignificación? Una posible respuesta, en el contexto que Lévinas nos ofrece, puede encontrarse, a mi parecer, en la figura del juicio, en tanto modo por el cual se produce un modo de confrontación con el Estado. Es ahí donde se expresa una incompatibilidad de su forma con lo formado, es decir, entre la modulación de su limitación de la responsabilidad y la responsabilidad misma. Dicho en un tono más clarificador, el Estado se vuelve, bajo el modelo dadívico, increpable sólo en la medida que su función, la limitación de la responsabilidad, admite un espacio que rebasa los límites que para ella determina la institución, la norma o la ley.

Visto bajo el modelo del contra-punto, el juicio, bajo las fronteras del Leviatán, es objeto de censura porque el Estado no adquiere ninguna otra instancia de legitimidad que la violencia, lo que hace imposible la posición exterior que dicha recriminación supone. Podemos juzgar a este «dios mortal» en razón de su función, en el uso que él hace de la fuerza, para coartar toda fragmentación que atente contra su unidad, o en razón del estatuto de sus premisas fundacionales, en tanto estas no consideran el vínculo humano como el acontecimiento que inspira su modelo. No obstante, en ambos casos la respuesta es violenta. La primera de estas opciones es, de cierto modo, una exigencia de violencia legítima contra la ilegítima, contra la individualización. La segunda propone la salida del modelo, el abandono del paradigma que constituye a este organismo, su unidad totalizante y homogénea, proponiendo un centro de gravedad para el Estado que ya no es él mismo. Posición que,

ante los ojos estatales del Leviatán, no puede sino mostrarse como una invitación a la pérdida de su consistencia como Uno, del modelo de la unidad.

En este sentido, la «relativización» de las fronteras estatales, de sus márgenes, por medio de su apertura hacia la intriga de lo humano, de su vínculo, bajo las coordenadas que proximidad y responsabilidad determinan, hace de la posición exterior, de la posibilidad de vislumbrar la pregunta por un *otro modo*, una posibilidad constante. Lévinas inaugura, de cierto modo, una dimensión distinta para lo político donde, en su capacidad no sólo limitante, sino que en su simple relación con la dimensión ética, puede, bajo el modo de esta «articulación inédita», volver sobre su interpretación del vínculo humano, volver sobre su formulación de la limitación, con vistas a una posible reformulación. La relación constitutiva entre ética y política que el «Estado de David» ejemplifica hace del Estado un horizonte superable, como lo hemos dicho hasta el cansancio, pero lo hace en tanto es capaz de subyugar toda estructura, toda forma, a lo *informado*, a su motivación constituyente, relación abierta siempre a la reinterpretación.,

En esa clave, la sobresignificación modula quizás no un «contra» sino su posibilidad, en la medida que le recuerda de tanto en tanto al Estado su naturaleza contingente, su apertura esencial hacia la intriga de lo humano. Posibilidad que adquirirá su consistencia cuando nos aproximemos, en lo que nos resta, a la estrecha relación que el «contra» guarda con lo que Abensour nos propone bajo el nombre de *democracia*. Es en ese espacio donde esta noción de juicio, esta posibilidad de rebeldía que Lévinas admite, adquiere una dimensión un tanto más definida y más cercana a nuestra pregunta por el «contra». Pregunta ésta que arrastraremos desde las interrogantes que nos deja este paso por Lévinas hacia la lectura que Abensour realiza de Marx, última estación de nuestra investigación.

## Capítulo V: El «contra» y la democracia

Finalmente, hemos arribado a la última estación de nuestro recorrido. El «contra», luego de transitar por los distintos escenarios que aquí hemos para él propuesto, nos expresa bajo el título “democracia” una última pregunta, una oportunidad final de vislumbrar su sentido. Título éste que, si somos metodológicamente honestos, en realidad nombra una última relación polémica y conflictiva, que comprenderemos a partir del extraordinario ensayo de nuestro autor llamado *La democracia contra el Estado*. Estado que ya no es increpado por las sociedades primitivas que nos enseña Clastres, ni por una segunda forma estatal como nos propone Lévinas, sino por un concepto que en su uso cotidiano y ordinario parece emplazarse en sus terrenos aledaños, dentro de su propiedad más cercana.

No obstante, antes de adentrarnos en las complejidades de este texto y después de la extensa y a ratos densa sección que dedicamos a Lévinas, me parece pertinente, sino necesario, enunciar brevemente en qué condiciones nos presentamos ante la pregunta por la democracia. Pregunta que si somos más precisos, no pretende develar el sentido pleno y acabado de este concepto en el pensamiento de Abensour, sino a la que atendemos en su condición de *escenario*, donde el «contra» se emplaza y se expresa.

### V.I. A modo de recuento previo

Finalizado nuestro paso por Lévinas, una noción, una palabra, tiende a reaparecer cada vez que nos aproximamos al final de nuestras distintas estaciones. Este concepto repetitivo adquiere aparentemente un nombre, «sobresignificación», pero diferentes sentidos. Si atendemos a su manifestación más reciente, con Lévinas, su presencia parece nombrar el carácter discordante y de cierto modo “salvaje” que expresa el «vínculo humano» en la forma estatal. Discordancia que nombra la condición díscola y posiblemente rebelde que habita en la dimensiones que inaugura “la proximidad y la búsqueda de justicia”<sup>1</sup>, dentro de los horizontes estatales. Espacio que escapa a una determinación espacial; lugar que no cae dentro de alguna posición geográfica determinada, en tanto se inscribe dentro del «acontecimiento del otro», dentro de su inconmensurabilidad y resistencia a toda posibilidad de objetivación, sustancialización y, por cierto, de medida. «Infinito» que es, en parte, subsanado por la posibilidad de justicia que habita en las instituciones y por extensión en el Estado, por la posibilidad de limitar la «responsabilidad del para el otro», pero que nunca es clausurada por medio de este control.

---

1 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.10.

Control y de censura de la responsabilidad que, bajo la forma del “Estado de la justicia”<sup>2</sup> que nos presenta Lévinas, permite ya no superar las resistencias que las diferentes manifestaciones del «vínculo humano» puedan generar dentro de los límites del Estado, sino más bien reconocer su existencia. En efecto, la «articulación inédita» que nos propone esta propuesta estatal, la subyugación de su constitución política a la dimensión ética sobre la que esta se posa, hace del «vínculo humano» no tan sólo una preocupación inicial o una respuesta a la pregunta por su origen, sino que transforma a la estructura política en un modo de hacer visible dicho vínculo, de reconocerlo en tanto inspiración y fuente de legitimidad.

Reconocimiento que se hace constatable cuando nos encontramos frente a una forma estatal «descentrada» y «relativizada», donde la respuesta por su legitimidad y misión constitutiva ya no recae en sí misma, sino en las dimensiones impensadas que inaugura el «vínculo humano». Dimensiones más bien *impensables*, que no transitan por el registro del saber o del conocer y que por lo mismo, no caen dentro de ninguna categoría, que se resisten a todo tipo de ontología, que no demuestran su avenencia con el ser, sino que se revelan en su escape, en su salida. Salida del ser hacia el encuentro del otro, pero que por lo mismo, necesita de la justicia, de la posibilidad de limitación y medida, para hacerse presente de algún modo dentro de las inspiraciones y motivaciones del Estado. De lo contrario, de concebir a la política sin posibilidad de articulación con la ética, el Estado se constituye a espaldas del «vínculo humano», del «encuentro con el otro», dejando abierta la posibilidad para su constitución a partir de la imagen de la «perseverancia en el ser», de la figura del *Uno* y de su unidad autocentrada, homogénea y totalizante.

Es a partir de este escenario donde podemos concebir, por sobresignificación, la existencia de este exceso de «lo humano» dentro de las fronteras del Estado, la presencia de una dimensión inconmensurable y que excede todo límite dentro de los contornos de la forma estatal. Dimensión que, como pudimos apreciar, inaugura una posibilidad «inédita» sino imposible para el Leviatán, de desplazar su horizonte más allá de sí mismo. Desplazamiento de horizontes que mal comprenderíamos como un desplazamiento de sus límites, en tanto las posibilidades que nos presenta esta tensión sobresignificante son concebidas bajo la figura del “desgarro” del Estado, es decir, del agrietamiento de su unidad a partir del desacuerdo entre su acontecimiento fundante, el «vínculo humano», con su forma imperante, el estado de derecho y su institucionalidad. Desacuerdo que estamos inclinados a concebir como una forma de oposición, de enfrentamiento o de disidencia, precisamente entre la forma estatal,

---

2 Op. Cit., “La extravagante hipótesis.” p.308.

entre los modos que adopta su función limitante -y en este sentido el derecho, la ley o la norma-, con aquellos que son por esta función afectados y limitados.

Posibilidad de disidencia que es admitida por el mismo Lévinas, como la posibilidad de *rebelarse* que ofrece un Estado que se constituya a partir de la limitación de la responsabilidad, no así de la violencia<sup>3</sup>. Rebeldía que en la sección anterior nos vimos tentados a reconocer como una expresión del «contra», como la manera en que el Estado se vuelve un horizonte susceptible de ser desplazado o de ser significado *de otro modo*.

En este sentido y si articulamos de manera más plena este panorama, la sobresignificación que nos presenta Lévinas estaría nombrando la presencia de una disconformidad entre la forma estatal y su fundamento humano. Presencia fundamentalmente excesiva, que tiende de manera constante a rebasar los límites que pueda fijar toda forma política, todo intento de mediación. Exceso que habita en la proximidad más cercana del Estado, en la relación que lo constituye y a la que está, bajo la forma del «Estado de la justicia», abiertamente subyugado. Tensión que es capaz tanto de otorgar legitimidad al Estado, de nombrar la necesidad de limitación y de reconocimiento del «vínculo humano», como también de hacerle perder su forma, en cuanto es capaz de recordarle su contingencia, de re-significar su modelo en una modulación otra, con «horizontes inéditos» y posibilidades insospechadas.

No obstante, ¿qué forma adopta la manifestación de esta sobresignificación? ¿De qué modo se expresa? Con vistas a entregar una respuesta más completa a esta interrogante, podemos extender esta suerte de recuento más allá o más acá en realidad de Lévinas, hacia las otras apariciones de este término en nuestra investigación.

En el escenario arendtiano, comprendíamos por *sobresignificación* una suerte de consecuencia a la operación de «desmontaje», a este ejercicio que subyace a la posición díscola de Arendt frente a la filosofía política. En efecto, la resistencia arendtiana, la forma de su *contra la filosofía política*, supone la puesta en marcha de un ejercicio profundo, donde las categorías que componen esta tradición de pensamiento son objeto de examen a la luz de la experiencia política que les dio origen. Arendt nos muestra cómo este suelo fundante es capaz de desplazar el significado de los conceptos que componen esta tradición, “nuestra tradición de pensamiento político”<sup>4</sup>. Es capaz, pues, de liberar su sentido más allá de los sesgos que la filosofía para ellos determina. Es así como conquista su posición de

---

3 Recordemos la pregunta que se hace Lévinas, “¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos, ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen.” Op. Cit., “Dios y la onto-teo-logía.” p.220.

4 Op. Cit., “La Tradición y la Época Moderna.” p. 29.

«exterioridad», es decir, su posibilidad de abordar los acontecimientos políticos con “ojos no velados por la tradición”<sup>5</sup>, al «desmontar» la estructura que la sostiene.

Sobresignificación de la filosofía política que, nuevamente acompañada de la figura del «contra», nos propone una posibilidad de salida y de superación del horizonte en este caso filosófico, a partir de una relación polémica pero compleja con su tradición. Superación que hace de esta forma de resistencia un ejercicio o una actividad teórica, pero *heroica*, que se vuelve sobre los fundamentos de nuestro pensamiento político, para buscar un pasaje nuevo, «inédito», hacia “la acción misma”<sup>6</sup>, hacia las «cosas políticas».

De este modo, la sobresignificación, tanto en Arendt como en Lévinas, parece nombrar el movimiento por el cual las posibilidades de sentido que nos ofrece el objeto de nuestro «contra», la filosofía política o el Estado, son rebasadas, excedidas y desplazadas, llevadas más allá de sí. Tensión que no parece encontrar su impulso desde el exterior del universo que nombran estos conceptos, sino que logran entregar nuevas posibilidades de sentido para éstos a partir de una proximidad velada, subsumida o de plano negada de su formulación tradicional.

Así, si quisiéramos entrever dicho movimiento en todas las formulaciones del «contra» o al menos en la que Clastres nos enseña, deberíamos identificar que este desplazamiento de sentido recae menos en el concepto de Estado que en la determinación de lo político que este manifiesta. Dicho de otro modo, la resistencia de las comunidades primitivas se dirige contra el Estado, pero sin modificar sus contornos o sus límites de manera directa, sino que, en su afirmación como formas políticas plenas y acabadas, desplazan el horizonte mismo de lo político desde la unidad a una multiplicidad. Estas comunidades posibilitan que lo político se diga de muchas maneras, se module de diversos modos, demostrando tanto la velada particularidad del Estado, su arraigo tanto geográfico como teórico con occidente, como su contingencia, afirmando posibilidades distintas sino contrapuestas de su estructura.

No obstante todo esto, la pregunta por la manifestación “concreta” de este movimiento de sobresignificación no parece tan clara todavía, especialmente cuando es referida a la reflexión sobre el Estado. Si esta tensión está atada al sentido del «contra», si responde a cierto aspecto de nuestra pregunta por esta figura, debemos por cierto analizar su expresión dentro de la reflexión sobre la democracia que nuestro autor nos propone. Como si la democracia, la «verdadera democracia» de la que Marx nos habla, guarda una última oportunidad para emplazar nuestra pregunta por el «contra» y revelar su relación con este movimiento sobresignificante.

---

5 Op. Cit., "Hannah Arendt contre la philosophie politique?" p.256.

6 *Ibíd.*



## V.II. Los niveles de *La democracia contra el Estado*

Antes de apresurarnos en la búsqueda de la expresión concreta y explícita de la relación del «contra» con la democracia o con la misma sobresignificación, me parece pertinente que distingamos los niveles en los que este texto se mueve o sobre los que trabaja. Distinción que puede ser considerada una suerte de introducción al contexto donde se emplaza nuestro problema.

Si nos aproximamos al texto bajo el imperativo del «contra», de su búsqueda, podemos constatar la presencia de una pluralidad de gestos que parecen responder a este llamado. Pluralidad que es posible concebir a partir de los diferentes aspectos que este texto demuestra.

En primer lugar, si nos atenemos al texto sobre el que Abensour trabaja, la *Critique du droit politique hégélien*<sup>7</sup>, nos encontramos de plano con la relación polémica que Marx entabla con el autor de la *Filosofía del Derecho*. En esta suerte de “contra Hegel”<sup>8</sup>, Marx da pie a un análisis profundo del concepto de Estado, de las relaciones que lo constituyen y que le otorgan su estatus. Crítica que tal como nos reseña Maximilien Rubel,

se refiere, sobre todo, a la concepción de Estado en sus relaciones con la sociedad civil, a la encarnación monárquica de la personalidad estatal, a la burocracia en relación con el Estado y las órdenes corporativas, al mayorazgo y a la propiedad privada<sup>9</sup>.

Marco conceptual que podemos entrever, de manera más específica, en las constantes acusaciones de Marx sobre la condición *abstracta* o *mistificadora* del Estado<sup>10</sup>. Acusaciones que recaen sobre la relación que el Estado, este “sistema de interés general”<sup>11</sup>, mantiene con la esfera de la «familia» y la «sociedad civil», “sistema de interés particular”<sup>12</sup>. La transformación «mistificadora», según Marx,

---

7 MARX, K., *Critique du droit politique hégélien*. Traducción e introducción de Albert Baraquin. Paris, Collection «Les classiques de Sciences Sociales» de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>, 2010. Texto que, en su traducción al español, se puede encontrar bajo el título MARX, K., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1975.

8 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.78.

9 RUBEL, M. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Traducido por Saul Karsz. Buenos Aires, RyR, 2012. p.96.

10 Si somos específicos, la “mistificación” sucede o ocurre cuando, en este caso Hegel, transforma los predicados, como la “subjetividad” o la “personalidad” cuando habla de soberanía, en sujetos. No los hace atribuciones del sujeto, sino que los transforma en juicios analíticos: “la personalidad es persona”, en vez de decir “la personalidad [es] una determinación de la persona” A eso le llama Marx *mistificación*. La importancia de esto es tal porque Marx acusa a Hegel de no partir de los “sujetos reales”, los individuos que son las bases del Estado, sino de su idealización, la subjetividad o personalidad. Véase, Op Cit., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.46.

11 *Ibíd.*, p.21.

12 *Ibíd.*

aparece cuando Hegel hace de estas esferas particulares ya no el sujeto del Estado, sino que los vuelve sus predicados, es decir, “circunstancias arbitrarias”<sup>13</sup>, “momentos irreales [...] de la idea”<sup>14</sup>, que no constituyen su realidad, sino que son constituidos *realmente*, en propiedad, por el Estado.

En este sentido, la crítica se concentra en la manera en la que el Estado surge, ya no como una forma derivada o deducida de los intereses de quienes lo conforman, la «familia» y la «sociedad civil», sino a partir de la necesidad de la idea, de la razón, del “*Espíritu* que se *conoce* y *quiere*, la sustancia del Estado”<sup>15</sup>. Desustancialización del «pueblo y la sociedad» que tiene por consecuencia la subyugación de su manifestación y especificidad a la necesidad de la “Idea, demiurgo de una realidad jerarquizada”<sup>16</sup>.

Crítica que, como es posible apreciar, no busca tanto «desmontar» la condición *real* del Estado, su sustancialidad, sino que apunta más bien a revelar las consecuencias que conlleva la deducción de la «familia» y la «sociedad civil», sus esferas privadas y finitas, a partir de su idea. En efecto, esta remarca del carácter «ideal» y «racional» del concepto de Estado, logra poner en evidencia la condición subyugada o dependiente de la esfera privada en la «Idea de Espíritu», que bajo el contexto estatal adquiere una forma determina bajo la figura del monarca<sup>17</sup>. Esta pretensión de unidad, como objetivo racional del «Espíritu» o de la «Idea», sólo confirma para Marx la deducción del Estado y del derecho a partir de una “mistificación manifiesta”<sup>18</sup>, de una necesidad de la razón, completamente escindida de la consideración de los individuos particulares, del “hombre real”<sup>19</sup>.

Es en ese contexto donde Marx centra su atención en la constitución y su rol dentro de la configuración estatal. Como bien nos enseña Rubel, si bien Hegel afirma que “[c]ada pueblo tiene [...] la constitución que le es adecuada y que corresponde a sus necesidades”<sup>20</sup>, afirmación «en sí correcta», el autor de la *Filosofía del Derecho* comprende dicha necesidad como una expresión supeditada a la voluntad del Espíritu universal. En efecto, la definición del Estado como el “espíritu del pueblo”<sup>21</sup>, como la “ley que gobierna toda su existencia”<sup>22</sup>, hace de esta necesidad particular una expresión que

---

13 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.99.

14 *Ibíd.*

15 Op. Cit., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.37.

16 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.100.

17 “El Estado como Estado soberano” nos señala Marx “debe ser *uno*; la individualidad es sólo el momento *natural* de su unidad, la *determinación natural* del Estado. «En consecuencia, ese momento de la totalidad, que contiene la decisión absoluta, no es la individualidad general, sino un individuo, el *monarca*»” Op. Cit., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.48.

18 *Ibíd.*, p.32.

19 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.102.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*

22 *Ibíd.*

debe adecuarse a una necesidad universal, que ya no emana desde el «pueblo» sino de la razón «abstracta». Incompatibilidad entre la soberanía del monarca, basada en una «deducción mistificada» según Marx, y una «soberanía popular», de los *hombres reales*, los individuos particulares que le ofrecen al Estado su mediación, su forma finita, que es reconocida incluso por el propio Hegel<sup>23</sup> y que abre el espacio para la *contra*-propuesta marxiana.

*Contra*-propuesta que destacamos, que ponemos en cursivas, porque parece reproducir, en esta alturas de nuestra investigación, un gesto ya familiar, reconocible o al menos que muestra algunos elementos identificables. En efecto, si Hegel “parte del Estado”<sup>24</sup>, en tanto deduce su concepto de la idea de Espíritu, “y hace del hombre el Estado-sujeto”<sup>25</sup>, al entregarle su contenido y realidad sólo en tanto éste es subsumido [*Subsumé*<sup>26</sup>] por la forma estatal, aparece ante Marx la pregunta por la forma política que emana ya no de la Idea, sino del hombre. Posibilidad que se revela sólo cuando el análisis crítico se vuelve *contra* el mismo Hegel, a partir de los sesgos que revela su propia reflexión, lugar donde se abre una oportunidad inédita para preguntar por el contenido de lo político.

De esta manera, la forma de esta *contra*-propuesta se encuentra en cierto sentido ya presente en el mismo Hegel, cuando opone a esta forma de soberanía estatal y monárquica, la figura de la «soberanía popular», del pueblo. En ese reconocimiento hegeliano del pueblo como la «*antítesis de la soberanía que reside en el monarca*», se ofrece el espacio para efectuar lo que Rubel considera como la traslación de la crítica feuerbachiana que realiza Marx, donde la invitación ya no se expresa dentro del contexto religioso, exhortando “al hombre a retirar de Dios las fuerzas que le había prestado”<sup>27</sup>, sino político, “incitando al hombre a rebelarse contra un poder al que ha entregado lo mejor de sí mismo: su vocación social”<sup>28</sup>.

Traslación que supone una “inversión en la orientación de la mirada”<sup>29</sup>, tal como pudimos leer en Clastres, en Lévinas o en Arendt, que se nutre, tal como todas estas ejemplificaciones, de un contexto propio y particular. Traslación que nos invita a concebir a la estructura política como una creación humana, no a la inversa, y que encuentra en la constitución una oportunidad de comprender

---

23 En una de sus citas más clarificadoras de esta posición hegeliana, Marx reseña: “Pero la soberanía del pueblo tomada como *antítesis de la soberanía que reside en el monarca*, es el sentido vulgar con el cual se ha comenzado a hablar de soberanía popular en los últimos tiempos; en esta oposición, la soberanía del pueblo forma parte de las confusas ideas a las que sirve de fundamento la representación *inculta del pueblo*.” Op. Cit., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.54.

24 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.102. (cita de Marx)

25 *Ibíd.*

26 Op. Cit., *Critique du droit politique hégélien*. p.79.

27 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.101.

28 *Ibíd.*

29 Op. Cit., “El *contra*-Hobbes de Pierre Clastres.” p.192.

dicha creación bajo su propia escala. De forma que “no es la constitución la que crea al pueblo sino el pueblo quien crea la constitución”<sup>30</sup>, es esta la máxima que Marx nos propone.

Inversión que Abensour recoge, pero ya no bajo la forma de un *contra Hegel*, sino como un *contra el Estado*, como una lectura que permite un pasaje hacia una afirmación de lo político que constituye su «esencia» a partir del enfrentamiento de la forma estatal. Pasaje que Marx encuentra cuando invierte la dependencia del «pueblo» hacia el Estado, revelando así la pregunta por la forma política que esta dimensión popular modula, por el modo en que su soberanía ocurre. Pregunta que da con su respuesta sólo con la aparición de la democracia.

Antes de entrar de plano al problema de la democracia, me parece importante enunciar un par de puntos sobre la inversión marxiana y sobre la posibilidad de vislumbrar otras formas de este «contra».

En primer lugar, si bien se hace hasta el momento constatable la presencia de dos modulaciones del «contra», como un «contra Hegel» y un contra el Estado, podemos al menos dejar enunciada una tercera forma de esta figura, bajo la forma de un *Marx contra el marxismo*. Dicho «contra» supondría un rescate del pensamiento de Marx «más allá» de sus “traducciones partidistas o estadistas”<sup>31</sup>, lejos de toda posible negociación con la lógica del partido-Estado, del partido político. Si bien esta distancia nos puede parecer a simple vista carente de importancia para nuestros intereses, su puesta en marcha supone para Abensour la comprensión de la reflexión del alemán como un “pensamiento crítico”, un ejemplo y referente de la filosofía política crítica que él mismo pretender articular. Así, disipada la “cortina de humo”<sup>32</sup> que superpusieron estas lecturas partidistas y los regímenes estatales marxistas, se abre ante nosotros la posibilidad de *retornar* a Marx.

Regreso que se configura bajo las condiciones que nos exige lo que concebíamos ya en la primera estación de nuestro recorrido como *ejercicio de distinción*, es decir, esta operación que hacia posible diferenciar entre un «gestor restaurador», esta “empresa académica”<sup>33</sup>, y el “retorno a las «cosas políticas»”, el retorno en este caso a Marx mismo. Vuelta hacia Marx mismo que Abensour diferencia de la integración de su reflexión al “corpus académico”<sup>34</sup>, en tanto este retorno presenta la oportunidad de replantear “el problema imperativo de la emancipación”<sup>35</sup>, cuestión que por el momento sólo podemos concebir como esta oportunidad que la reflexión marxiana, y no marxista, abre para

---

30 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.104.

31 Op. cit., *La democracia contra el Estado*. p.7.

32 *Ibíd.*, p.8.

33 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.62.

34 Op. cit., *La democracia contra el Estado*. p.8.

35 *Ibíd.*

interrogar, con insistencia, sobre lo político y su relación con la democracia, en tanto forma *contra-*puesta de modo constitutivo al Estado.

Afirmación que nos lleva al segundo y último de estos puntos previos a nuestra interrogante por la democracia, en tanto este retorno sobre Marx se configura a partir de la clave que ofrece esta primacía de la pregunta por lo político. Prioridad que Abensour comprende como la presencia, en esta reflexión de Marx, de un “momento maquiaveliano”<sup>36</sup>, de una afirmación de lo político y su pregunta que fue inaugurado, dentro de las posibilidades de la filosofía política, por Maquiavelo y su obra. En este sentido Marx, enfrentado a la reflexión hegeliana y a su concepto de Estado, encuentra a través de su supeditación de la soberanía al pueblo y la democracia, una nueva forma de pensar la esencia de lo político.

«Momento maquiaveliano» que de cierto modo nombra la clave de lectura sobre la que Abensour comprende este texto de Marx, como una reflexión que, a partir de su lectura crítica de la filosofía hegeliana, logra arribar a la pregunta por lo político, a un retorno hacia las «cosas políticas» en su irreductibilidad, pero a partir de un pensamiento filosófico crítico. Demos paso, pues, al texto de Abensour para esclarecer de mejor manera esta perspectiva.

### **V.III. «Momento maquiaveliano», «crisis política» y «tarea crítica»**

Abensour, al igual que Rubel, lee este texto de Marx con un aprecio particular, entreviendo en él la presencia de un gesto que parece despertar cierta discordia con el resto de la obra del alemán. Discordia o particularidad que nuestro autor destaca con énfasis, en tanto es en este “intervalo”<sup>37</sup>, entre 1842 y 1844, donde la obra de Marx se abre a una nueva consideración de lo político. Novedad que la *Crítica del 43'* encarna bajo el modo, según Abensour, del «momento maquiaveliano», es decir, como una afirmación de lo político que se produce a partir de tres elementos constitutivos.

El primero de estos es concebido como una reactivación de la “*vita activa*, [...] -la vida dedicada a la cosas políticas-, contra la primacía acordada a la *vita contemplativa*”<sup>38</sup>. En nuestro contexto, no presenta problema alguno concebir esta contraposición entre ambos “modos existenciales”<sup>39</sup>, bajo la reflexión arendtiana que trabajamos en nuestro segundo capítulo, en tanto esta reactivación implica el

---

36 *Ibíd.*, p.17.

37 “[S]e trata”, nos señala Abensour, “de recuperar una dimensión escondida, oculta en la obra de Marx -una interrogación filosófica sobre la política, sobre la esencia de lo político- muy fuertemente acentuada en 1842 -1844, pero que no parece impregnar [...] la totalidad de su obra, que reaparece durante el intervalo que representan sus escritos”. *Ibíd.* p.16.

38 *Ibíd.*, p.18.

39 *Op. Cit.*, “Verdad y política.” p.250.

desembarazo de una filosofía especulativa, a partir de una propuesta crítica, que tiene como misión un redescubrimiento de lo político en su particularidad, teniendo en este caso como escenario a Hegel.

El segundo y tercer elemento de este «momento» es representado por la asunción, a partir de este redescubrimiento de la *vita activa*, de un tiempo y un lugar determinado para su realización. En efecto, la puesta en jaque de la constitución estatal que nos propone el paradigma hegeliano, pone a Marx frente a la posibilidad de considerar el principio de lo político, su fundamento y su realización, fuera de los contornos y fronteras del Estado monárquico. Dicha exterioridad, como veremos a continuación, supone un abandono no tan sólo de la lógica que vuelve al Estado necesario para la «sociedad civil», sino por el descubrimiento de un «sujeto político» nuevo, con otras condiciones y posibilidades. En este sentido, el advenimiento de este nuevo sujeto, de este nuevo personaje, supone una asunción del tiempo nuevo, según Abensour, basada en “la noción de un actuar humano”<sup>40</sup>, la cual “separa el orden político del orden natural”<sup>41</sup>. Nuevo orden del tiempo, *novus ordo seclorum* nos diría Arendt<sup>42</sup>, que en nuestro contexto nos conviene considerar como la reconsideración que Marx efectúa sobre el origen fundante de la estructura política, la cual bajo la inversión de la filosofía hegeliana que Marx nos propone, haría del pueblo y su actividad el principio determinante. Temporalidad nueva que busca designar la ruptura con el *ancien régime*, fundando este nuevo orden bajo su sujeción a la actividad humana, a una escala humana ya no divina o abstracta.

Por último, Marx estaría participando del «momento maquiaveliano» al determinar la manifestación de este nuevo principio político en una “comunidad histórica determinada”<sup>43</sup>. Lugar al que Abensour llama “forma-república”<sup>44</sup>, en tanto esta figura permite precisamente nombrar la ruptura con el régimen monárquico, a la vez que hace de la «forma» un “orden mundano, secular [y] sometido a la contingencia del acontecimiento”<sup>45</sup>. Inscripción del sujeto político en una forma específica, finita y contingente que *contra-responde*, en este sentido, al estatuto necesario, universal y continuista de la forma monárquica. Admisión de la contingencia que tiene como premisa, como veremos a continuación, la subyugación de la estructura política a su principio fundante. Dimensión esta última que no muestra pocas resistencias a la idea de forma, de modelo o de unidad, que de cierto modo, se ve obligado a reformular esta misma unidad en una variación novedosa.

Visto de este modo, si queremos emplazar este texto dentro de su elemento, debemos considerar

---

40 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.19.

41 *Ibíd.*

42 Op. Cit., *Sobre la Revolución*.

43 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.19.

44 *Ibíd.*, p.20.

45 *Ibíd.*

de qué modo el «momento maquiaveliano» que este texto estaría describiendo según Abensour, se entronca con la crítica al concepto de Estado. Siendo este un ensayo dotado de un nivel de complejidad bastante alto, podemos servirnos de esta tarea para poner en perspectiva ciertos ingredientes que componen el análisis abensouriano y su arribo al concepto de democracia.

Así, lo que Abensour denomina como “la crisis de 1843”<sup>46</sup>, la instancia en la que la reflexión de Marx se hace identificable con la expresión de este «momento maquiaveliano», está determinada, dentro de la obra del alemán, por dos condicionantes. La primera se emplaza según nuestro autor, al «nivel de la teoría», como una “*emancipación de lo político con respecto a lo teológico*”<sup>47</sup>. Emancipación que sería una suerte de paso previo de la crisis del 43' y que, tal como nos mostró Rubel, representa el antecedente de la traslación que Marx lleva a cabo de la crítica feuerbachiana de la religión al campo político. Si somos específicos con esta terminología, este punto es acogido en la reflexión de Abensour como la aplicación del “método transformativo”<sup>48</sup> de Feuerbach a la “crítica de la política”<sup>49</sup>. Método que nombra esta inversión de la filosofía especulativa, pero que de manera más específica se define como la posibilidad de “convertir el predicado en sujeto y este sujeto en objeto [...] y principio”<sup>50</sup>. Marx estaría operando a partir de esta definición formal, llenando su contenido a partir de su inversión de la lógica hegeliana que sostiene al Estado y a la figura del monarca que en él subyace. En ese contexto, la proposición estaría determinada por el sujeto-Estado y sus predicados, las esferas de la «familia» y la «sociedad civil». Estas figuras privadas y particulares, no serían sino “momentos en el camino ascendente hacia la Idea, hacia la universalidad objetiva del Estado”<sup>51</sup>.

De esta manera, la “intención de conocimiento”<sup>52</sup> que estaría determinando la reflexión de este Marx del 43', se concentraría en la consideración de la condición en la que las relaciones que sostienen al Estado quedan tras la aplicación del «método transformativo». Búsqueda que no abandona la pretensión de verdad o de realidad que impregna al sistema hegeliano, sino que más bien emplaza su posibilidad a partir de la búsqueda de una “fuente de actividad originaria”<sup>53</sup>, donde hacer recaer el principio fundante y determinante de la estructura política. Así, aplicada la inversión que Marx nos propone, el panorama queda del siguiente modo:

---

46 *Ibíd.*, p.21.

47 *Ibíd.*

48 *Ibíd.*, p.59.

49 *Ibíd.*

50 *Ibíd.*

51 *Ibíd.*, p.60.

52 *Ibíd.*, p.15.

53 *Ibíd.*

[E] verdadero sujeto es el hombre real -el hombre inscrito en las relaciones de la sociedad civil-burguesa y de la familia-, el predicado es ahora el Estado, del que Hegel había hecho, equivocadamente, el sujeto como idea<sup>54</sup>.

Propuesta que mal comprenderíamos como una mera inversión lógica entre el orden de los términos en los que se dispone el sentido de lo político, entre el Estado y la familia/sociedad civil. En efecto, es necesario considerar el modo en que Marx arriba a esta reflexión, el proceso crítico que subyace a esta aplicación del «método transformativo», donde el Estado es objeto de un análisis profundo en razón de su estructura y de la idea que lo cimienta. Análisis que permite el advenimiento de la «realidad» del sujeto, es decir, la posibilidad de considerar a la esfera social de esta proposición, este sujeto otrora predicado, como el principio determinante y eficiente de lo político.

Llamamos a esta esfera “social” en tanto este término nos permite, al menos por el momento, preservar la radicalidad de la propuesta crítica de Marx, quien no se contenta con identificar la “realidad” de este sujeto en las esferas de la «familia» y la «sociedad civil». En efecto, en su búsqueda de este “sujeto auténticamente originario”<sup>55</sup>, el filósofo alemán hace de estos estadios de lo político esferas derivadas de un suelo más original, que va más allá de la formulación que el propio Hegel a dispuesto para ello. Sujeto al que Marx denominará «*demos total*», pero también “*pueblo real*”<sup>56</sup> o «hombre real», intentando dar con el principio de lo político. Pero antes de dar paso a esta reflexión, en orden de constatar la presencia y el carácter de este análisis que sostiene la inversión de Marx, debemos reparar en la idea de Estado que aquí está operando. Concepto de Estado que no deja de ser un referente, de estar presente o de ser una entidad constatable, por el simple hecho de que denunciemos las relaciones «abstractas» o «mistificantes» que lo constituyen.

De este modo, ¿cuál es el papel que el Estado juega luego de esta inversión? ¿Qué características y rol tiene esta entidad en este contexto? Preguntas que aparecen ante nosotros en gran parte por la poca información que hemos entregado de este concepto. Así, si queremos comprender un sentido más pleno para su concepto, podemos apoyarnos en Abensour, quien nos señala:

El Estado es concebido por Marx como una totalidad orgánica, como un ente cuyo modo de ser específico es el sistema. Así la unificación de lo múltiple que realiza el sistema Estado, o el Estado como sistema, no debe ser pensada como una unidad-resultado que provendría de una asociación o de una

---

54 *Ibíd.*, p.60.

55 *Ibíd.*, p.64.

56 *Ibíd.*



conexión -armoniosa o conflictiva- de lo múltiple (punto de vista empirista), sino según el modelo de una unidad de carácter orgánico<sup>57</sup>.

Aquí, Abensour está fijando su atención en el carácter *unitario* del Estado, en la primacía que tiene el «modelo de una unidad» por sobre lo «múltiple», jerarquía que encuentra su arraigo en la tradición filosófica más clásica y que en este contexto, el de Hegel, encuentra su vocación más propia. Este “*gran organismo*” se instala en la esfera social, haciendo de la multiplicidad que ahí habita, el lugar para desplegar su vocación de universalidad. Multiplicidad que la dimensión del «*demos total*» pretende nombrar en orden de recuperar su condición específica.

La tarea crítica de Marx logra dar con esta misión de unidad que, como bien Abensour aclara, no se constituye por la adición de las partes «empíricas» que componen la totalidad unitaria del conjunto estatal, sino que adopta como modelo la figura del sistema orgánico. Condición orgánica del Estado que lo hace aparecer bajo la figura de lo *Uno*, de esta unidad que bajo el modelo hobbesiano se mostraba ante nosotros bajo la forma del Leviatán, este «dios mortal» capaz de subsumir todas las voluntades en “una sola”<sup>58</sup>. Figura de lo Uno que con Hegel revela su arraigo en esta dimensión abstracta de una razón «especulativa» y «mistificada», que ha perdido su fundamento en la realidad constituyente y efectiva, dando paso a esta deificación conceptual. Organismo que adquiere su sustancia ya no a partir de la suma de alguna o de la totalidad de sus partes, sino a través del “*Espíritu que se conoce y quiere*”<sup>59</sup>, de su «Idea». En este sentido, el cuerpo de este organismo está presente antes que las partes, en tanto la idea misma de Estado, su concepto, se presenta y funda a partir de la inscripción en su contenido de la idea de totalidad.

De esta forma, Abensour busca destacar el carácter inderivable que el Estado posee, en tanto su existencia no es deducida del “modelo del contrato”<sup>60</sup>, del presupuesto hipotético que haría de él una construcción artificial como el Leviatán, ni tampoco que posee una “génesis empírica”<sup>61</sup>, un origen factual determinado. El Estado en tanto «Idea», se ha vuelto así, más allá de toda contradicción empírica con la idea que lo sostiene, el “lugar mismo de la institución de lo social”<sup>62</sup>, el concepto donde lo social, la vida de las esferas de la «familia» y de la «sociedad civil», adquiere su propiedad y su verdadera existencia.

---

57 *Ibíd.*, p.37,38.

58 *Op. Cit.*, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”. p.202.

59 *Op. Cit.*, *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.37.

60 *Ibíd.*, p.38.

61 *Ibíd.*

62 *Ibíd.*

Dentro de este escenario se abre paso la tarea crítica, la cual no sólo reconoce la afinidad del Estado con esta idea de totalidad orgánica “más allá de toda derivación”<sup>63</sup>, sino que la destaca como su vocación constitutiva. Pretensión de totalidad y de universalidad, que determina la tensión que el Estado entabla con todas las esferas que componen su dominio y su organismo, las cuales deben, a través del derecho y la constitución, ser subsumidas en su unidad. Exigencia racional por la totalidad, presupuesto práctico constituido por la multiplicidad/pluralidad. Paradoja que lleva al Marx de Abensour a tildar al Estado como “el lugar de una contradicción permanente”<sup>64</sup>, entre su pretensión constituyente de universalidad y su fundamento “real”<sup>65</sup>, el «pueblo». Contradicción sobre la que Abensour centra su análisis, señalándola como la trampa de la que el Estado es siempre “presa”<sup>66</sup>, llevando sus límites, su vocación de universalidad, ahí donde la idea misma de límite se escapa.

De este modo, si queremos considerar el trabajo crítico desde el punto de vista que nos entrega el «método transformativo», debemos concebir esta transformación del Estado en «*predicado*» de las esferas de lo social, como la apertura de Marx hacia la pregunta por el contenido y condiciones de este nuevo sujeto político, dimensión que aquí sólo hemos enunciado con el nombre de «*demos total*». No obstante, la operación sobre la que Marx estructura su «tarea crítica» no se cierra de manera exclusiva sobre el Estado, sino que permite “llevar cada forma de la realidad a estar tendencialmente de acuerdo con el movimiento que la ha producido”<sup>67</sup>.

Aplicación de la crítica sobre la forma, que podemos comprender como la oportunidad de reconducir toda estructura política, toda ley, norma, institución y, fundamentalmente, toda constitución, al movimiento que les dio origen. Movimiento que no se piensa tan sólo como la causa eficiente de estas producciones humanas, sino como la fuente desde donde estas adquieren su legitimidad y, por ende, su vitalidad. Preocupación institucional que sólo logra acceder a esta dimensión «verdadera» o «real» cuando es capaz de llevar esta búsqueda por el sujeto capaz de dicha actividad originaria al «*demos total*».

---

63 *Ibíd.*

64 *Ibíd.*, p.53.

65 *Ibíd.*

66 *Ibíd.*

67 *Ibíd.*, p.52.

#### V.IV. El «demos» de la democracia

Así, la «crisis» que estaría experimentando la reflexión de Marx en el 43' estaría determinada por el despliegue de su trabajo crítico sobre la concepción de Estado que nos enseña Hegel. Formulación que parece simple, pero que encierra una operación no exenta de complejidad, donde la aplicación del «método transformativo» sobre el elemento político, su determinación a partir de una escala humana, revela a la forma estatal en su verdad, es decir, demuestra su arraigo y pertenencia ya no con los «asuntos humanos» sino con una dimensión espiritual, especulativa y, por lo mismo para Marx, «abstracta». Reflexión que, sin embargo, no desestima al Estado como una forma presente, como un actor que entra en escena bajo la figura del “monarca constitucional”<sup>68</sup>, disponiendo de esta manera el escenario donde el trabajo crítico toma lugar.

Así, esta reflexión sobre el Estado, en atenta consideración de su «vocación» de universalidad y pretensión de unidad, determina como una de sus pulsiones estructurales su despliegue sobre todas las esferas que componen sus sistema. Esferas de lo privado, de la “individualidad particular”, que representan “lo contrario” del Estado, pero que bajo la condición «abstracta» y «mística» que lo configura, no puede sino comprenderse como forma de su «para sí» y no como su causa eficiente, es decir, en su «realidad» como «fuente de toda actividad originaria». Marx aclara este panorama, agregando un elemento determinante en la consideración de estas particularidades, cuando nos señala:

Hegel [...] olvida que la individualidad particular es una función humana y que los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas; olvida que la esencia de la «personalidad particular» no es su barba, su sangre o su naturaleza física abstracta, sino su *cualidad social*<sup>69</sup>.

Así, la acusación de Marx sobre Hegel no recae sobre su olvido pleno o total de estas individualidades, sino sobre un aspectos tan específico como esencial: su «*cualidad social*». Cualidad que determina el carácter sustantivo de estas esferas, relegando sus atributos «físicos» o «naturales» a una condición abstracta. Esta verdadera inversión, donde lo físico es a lo abstracto como lo social es a lo esencial, evidencia la perspectiva que se abre una vez que hemos puesto en marcha el proceso crítico. En efecto, una vez que Marx ha constatado el vacío que se abre entre el Estado con la realidad efectiva a la que tiende -es decir, una vez que el arraigo de su concepto no aparece en las «funciones humanas» y sus

---

68 Op. Cit., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.49.

69 *Ibíd.*, p.42.

esferas, sino en su idealidad orgánica-, Marx pone en marcha su proceso de búsqueda de esta fuente originaria. Búsqueda que se despliega sobre el mismo terreno al que es arrastrado el Estado en virtud de su vocación y tensión estructural por la universalidad, es decir sobre las esferas de la «familia» y la «sociedad civil». No obstante, este terreno, bajo la perspectiva crítica, deja ya de ser una función del concepto de Estado, su finitud o su oportunidad de reconciliación, para mostrarse en su particularidad específica. Particularidad que como aquí nos señala Marx, está determinada por su «*cualidad social*», o por su «vocación social», como nos señala Rubel<sup>70</sup>.

Marx, bajo esta condición inédita de lo humano, invisible al menos para Hegel, se entrega a la tarea crítica, a la búsqueda del origen de este movimiento constituyente. Sujeto que como nos señala Abensour, demuestra incluso su desavenencia con los conceptos hegelianos de «familia» y «sociedad civil», formas para la crítica todavía “derivadas”<sup>71</sup> para recaer en un estadio *previo*, más verdadero: el «*demos total*».

Es en este punto donde el análisis de Abensour recalca sobre una instancia, en el contexto de nuestra investigación, si bien todavía no familiar, al menos identificable. Pongamos atención, pues, a el modo como se formula la argumentación de nuestro autor.

Cuando Marx efectúa la aplicación del «método transformativo» sobre el concepto de Estado, logra revelar como éste no se posa sobre las esferas por él constituidas, la «familia» y la «sociedad civil», sino sobre un suelo que se muestra resistente a esta determinación, que exige un estatuto no derivado y, que por lo mismo, demuestra una relación de discontinuidad con su forma. Sin embargo, dicho sujeto, el «*demos total*», se revela ante la perspectiva crítica como la realidad efectiva a la que el Estado tiende, de manera indefectible, pero al que no escucha y atiende en razón de su «*cualidad social*». Lo social se muestra así como un efecto excesivo de las particularidades individuales que componen al Estado, que rebasa sus límites o sus posibilidades de aprensión y que demuestran la disconformidad entre su forma y su fundamento. Nos encontramos, como es posible apreciar, con una nueva expresión de la *sobresignificación*, con su modulación crítica y bajo el registro democrático que Abensour nos enseña. En efecto,

pareciera que, para Marx, el Estado político, por el objetivo e intencionalidad misma que lo constituye, fuera presa de una sobresignificación, como si estuviera asediado por un horizonte insospechable situado más allá de sí mismo<sup>72</sup>.

70 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.102. (Rubel citando a Marx).

71 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.64.

72 *Ibíd.*, p.53,54.

Horizontes insospechables que esta vez se emplazan en este escenario estatal, este lugar de la «contradicción permanente» que ya señalábamos, del enfrentamiento entre sus presupuestos reales, el «*demos*» o el «pueblo», con su sistema formal, con el organismo constitucional y monárquico. Realidad que se muestra, según el argumento de Abensour, como el centro de gravedad del Estado, como su causa fundante, pero que al escapar de sus posibilidades y al resistir su influjo, aparece ya fuera de sus fronteras, “fuera de sí mismo”<sup>73</sup>. El «*demos*» así, muestra como una de sus primeros atributos, su facultad de “saca[r] de quicio”<sup>74</sup> al Estado, de sobresignificarlo demostrando, de tanto en tanto, quién es el sujeto real tras su constitución.

“[E]l pueblo real detenta el secreto de la sobresignificación que asedia al Estado moderno”<sup>75</sup>, nos señala Abensour, comprendiendo por este «pueblo» la “vida plural, masiva, polimorfa”<sup>76</sup> que se revela una vez arrebatado el estatuto de sujeto al Estado, una vez que el «*demos*» hace su aparición como el sujeto de lo político. Estado que se proyecta sobre la dimensión del «*demos*», la cual es formulada por Marx como el lugar donde se expresan “todas las luchas, necesidad y verdades sociales”<sup>77</sup>, las cuales no sólo tensan su concepto y sistema más allá de toda posible unidad o subsumición, sino que niegan el estatuto «real» o «verdadero» de su institución.

Abensour atribuye a esta tensión, a esta necesidad de expansión, un carácter determinante dentro de la constitución del concepto estatal, al mismo tiempo que destaca la condición «plural» y «polimorfa» del *demos* en tanto escenario conflictivo y constituyente. En este sentido, la sobresignificación nombra no tan sólo la motivación estatal por la expansión de su propiedad a todas las esferas que componen su realidad, sino que además reconoce la imposibilidad de subsumir todas «estas verdades» en el Estado, de dar lugar y forma a estos conflictos sin atentar contra su carácter específico.

De este modo, el Estado puede efectuar su expansión infinita sobre las esferas que lo componen, pero el éxito de este proceso depende de la pérdida, por parte de estas realidades, de su condición de pluralidad y de su arraigo en la dimensión del «*demos total*». En otras palabras, la integración de los conflictos y de todas las particularidades en el Estado se produce sólo cuando éstas han detenido su actividad constituyente, cuando han perdido su potencialidad política y han sido subsumidas dentro de

---

73 *Ibíd.*, p.65.

74 *Ibíd.*

75 *Ibíd.*

76 *Ibíd.*, p.65.

77 *Ibíd.*, p.54.

las partes que componen el sistema estatal. Potencialidad que contradice incluso la idea misma de límite, y con esto la idea de forma, desplazando la posibilidad de su realidad hacia, como bien lo destaca Abensour, «horizontes insospechables».

La crítica trabaja sobre esta contradicción estatal, *en y por* la paradoja que se abre entre su concepto y el contenido que lo niega, entreviendo en estos “horizontes innombrables”<sup>78</sup> para el Estado, una posibilidad de apertura hacia un principio político nuevo, «inédito», que encuentra en la «verdadera democracia» su expresión más adecuada. Ahora bien, ¿que sería la «verdadera democracia» en relación con el «*demos*»? ¿Su expresión, su identidad, su constitución, su forma? Salvando o quizás profundizando nuestras dudas, Marx nos señala:

En la democracia ninguno de sus momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un momento del gran *demos* [“*demos total*”<sup>79</sup>]. Toda constitución debe modificarse según un punto fijo. La democracia es el género de la constitución. La monarquía es una especie, y a decir verdad, una mala especie. La democracia es «el contenido y la forma». La monarquía no *debe* más que la forma, pero altera el contenido<sup>80</sup>.

Ante esta definición, la contraposición entre democracia y monarquía resulta del todo clarificadora. En efecto, Marx concibe a la constitución como la «objetivación» del sujeto político<sup>81</sup>, como su “sustancialidad objetiva”<sup>82</sup>, la cual se realiza de modo *subjetivo* en la “disposición política”<sup>83</sup>, la cual toma su contenido, es decir se define, a partir de las modalidades del Estado<sup>84</sup>, pero que en su modulación *objetiva*, se efectúa a través de la determinación que el «pueblo», a través de su concepto, se da a sí mismo. En este sentido, la constitución monárquica es capaz de entregar a este nuevo sujeto político, al «pueblo», una forma bajo el modelo del Estado y su inscripción dentro de la voluntad del monarca. No obstante, la determinación de esta forma, que se lleva a cabo a través de la instancia objetiva que ofrece la constitución, no tiene la posibilidad de atender y comprender a la pregunta por el

---

78 *Ibíd.*, p.54.

79 *Op. Cit.*, *Critique du droit politique hégélien*. p.79.

80 *Op. Cit.*, *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.55.

81 “§267.- La *necesidad* en la idealidad es el *desenvolvimiento* de la idea dentro de sí misma; como sustancialidad *subjetiva* es la *disposición política* y como sustancialidad *objetiva*, por oposición a aquélla, es el *organismo* del Estado, el Estado propiamente *político* y su *constitución*.” *Ibíd.* p.28,29. (Marx citando a Hegel)

82 *Ibíd.*

83 *Ibíd.*

84 “§269.- “La *disposición* toma su *contenido* determinado particularmente de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es la transformación de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. [...] Este organismo es la *constitución política*.” *Ibíd.* p.30. (cita de Hegel)

contenido de esta forma, por la especificidad del sujeto que pretende contener y limitar.

En ese sentido, la democracia responde por el contenido y forma de este nuevo sujeto, en tanto el movimiento que esta describe tiene su origen y asiento en el mismo «*demos*», pero no sólo se contenta con señalarlo como su causa eficiente, sino que además posee la disposición para devenir en constitución. Traducido este atributo a su terminología marxiana, nos encontramos con que la democracia es tanto la expresión de la subjetividad del pueblo, es decir posee la capacidad de señalar su condición «plural, masiva y polimorfa», pero a la vez es capaz de entregarle una instancia de objetivación, y en este sentido de auto-determinación, en tanto inspira su disposición constitucional. Pero, ¿cómo es posible que un mismo concepto, una misma expresión, puede tanto preservar y respetar la condición múltiple y amorfa que manifiesta el «*demos*» al mismo tiempo que le entrega la posibilidad de objetivación y de forma? ¿Cómo podemos pensar a la democracia como expresión de la sobresignificación, es decir, como una posibilidad de atender y nombrar la condición *excesiva* que demuestra el «pueblo» ante el Estado y, a la vez, como su posibilidad de constituirse precisamente como una unidad?

Preguntas cuyas respuestas esta investigación se propone encontrar en los terrenos del «contra», en su rol y formulación que nos entrega este contexto democrático.

## **V.V. Contra y democracia, el final de nuestro recorrido**

Como ya destacábamos al comienzo de este capítulo, esta reflexión particular de Abensour sobre Marx y su noción de democracia se mueve en diferentes niveles, con distintas posibilidades de acercamiento y rendimiento. En estas alturas de nuestra investigación, siendo esta no tan sólo la última estación de nuestro recorrido, su último capítulo, sino también encontrándonos frente a su última sección, podemos proponernos comprender a estos niveles en función de nuestro objeto de interés, el «contra», entregando a esta figura un sentido más integral e intentando entrever su posible relación con el conjunto del camino ya transitado.

En este sentido, proponemos en lo que sigue un cambio de tono, dejando un tanto de lado el seguimiento más bien estructural de este texto de nuestro autor al que dimos paso en las secciones anteriores, para emprender una última búsqueda del «contra». Distancia de la estructura, pero no de la reflexión abensouriana sobre la democracia, en cuanto es en esta dimensión donde el «contra» se inscribe, desplegando una de sus formulaciones más plenas y complejas. Enfrentados a esta tarea y en

consideración de las complejidades de su contexto, podemos en lo que resta pedir una mano, un poco de ayuda, utilizando el prisma que nos ofrece lo anteriormente dicho sobre el «contra», la consideración de sus sentidos previos, en orden de entrever una última respuesta para su pregunta. Modulaciones previas que parecen encontrar asilo en la reflexión de nuestro autor sobre la democracia, demostrando de este modo no sólo la pluralidad de sentidos que el «contra» en tanto figura nos enseña, sino la posibilidad de hacer de él una clave de lectura, un modo de aprehender y circunnavegar las profundidades de la reflexión abensouriana.

Sentidos previos del «contra» que en lo que sigue se vuelve herramientas, pero ya no de “la clase dominante”<sup>85</sup> como nos decía en un inicio Benjamin, sino de nuestro intento de vislumbrar la problemática que habita en el concepto de democracia. Reflexión ésta donde, de un modo u otro, todos los sentidos que hemos concebido y aceptado para el «contra» se hacen tangibles y de cierta manera identificables.

#### **V.V.I. El «contra» y su *ejercicio de distinción***

En este ánimo, la primera acepción que aceptamos para el «contra», el primer sentido que parecía responder a su pregunta, fue ya en nuestro primer capítulo el de *ejercicio de distinción*. Si nos atenemos al modo como hemos estructurado esta investigación, la expresión de este *ejercicio* se inscribe dentro de la reflexión de Abensour sobre el panorama y condiciones que presenta la reflexión sobre la filosofía política en nuestros días. Si somos más precisos, la importancia de este panorama se vuelve crucial en tanto su discusión y diagnóstico se inscriben dentro del recorrido itinerario que nos presenta el proyecto abensouriano por una *filosofía política crítica*. Propuesta que señala, como una de sus condiciones de posibilidad, la necesaria diferenciación que debemos realizar al momento de pensar lo político entre dos “gestos intelectuales”<sup>86</sup>. Distinción entre una empresa meramente académica<sup>87</sup>, que comprende a lo político como una oportunidad de *restaurar* la integridad y protagonismo de su disciplina institucional y tradicional, y un “pensamiento de resistencia”<sup>88</sup>, determinado por el retorno a las «cosas políticas» mismas, proceso que implica, como lo demuestra Arendt, una salida más bien compleja y polémica de la misma academia, de su tradición, en búsqueda de una acceso «inédito» hacia lo político.

Una vez expuesto este marco general debemos preguntarnos, ¿en qué sentido, la reflexión

---

85 Op. Cit., “Sobre el concepto de historia.”p.53.

86 Op. Cit., “De quel retour s' agit-il?” p.59.

87 Ibíd. p.62.

88 Ibíd.



abensouriana sobre el Marx del 43', demuestra o expresa un *ejercicio de distinción* de este tipo, comprendido en estos términos?

Como señalábamos en el inicio de este capítulo, la distinción entre «restauración» y «retorno», entre estos dos «gestos intelectuales», se inscribe ya en la presentación introductoria de esta reflexión de Abensour. Ahí, esta distinción es aplicada sobre la posibilidad de efectuar un retorno a Marx, pero sin regresar al marxismo. “Distancia entonces [...] entre Marx y marxismo”<sup>89</sup> que no está exenta de un diagnóstico atento a las condiciones históricas que determinan su posibilidad, a la disipación de la “cortina de humo”<sup>90</sup> que tendían sobre este filósofo alemán las “materializaciones ideológicas”<sup>91</sup> sobre su reflexión, su usos “partidistas o estatistas”<sup>92</sup>.

Retorno a Marx que se configura como un «retorno a lo político», a su descubrimiento a partir de su reflexión como una expresión del «momento maquiaveliano», en tanto ésta atestigua una afirmación de lo político por sí mismo, o si somos más exactos, a partir de su irreductibilidad. En efecto, la crisis del 43', este momento crucial y único que Abensour lee en la *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, está determinado por la búsqueda y posterior descubrimiento del sujeto de lo político, de su fuente originaria o su causa eficiente. Pretensión que determina la relación polémica con Hegel y el arribo de Marx hacia el concepto de democracia, pero que en una formulación primigenia se basa en la afirmación de lo político como una dimensión imposible de reducir ya sea a un registro teológico/especulativo o a una función o condición económica. Irreductibilidad que «desmonta» su sentido tanto de la dimensión «abstracta» o «mistificante» del registro especulativo en el que Hegel lo inscribe, donde su expresión se efectúa como una función de la «Idea» o del «Espíritu», como también de todo registro socializante, que reduzca su realidad a “una dialéctica de la necesidades o a un resultado de la división del trabajo”<sup>93</sup>, transformando su expresión en una variable de la condiciones materiales y económicas de la sociedad.

Lo político, en este Marx, busca nombrar un “lazo específico”<sup>94</sup>, una condición que se hace presente cada vez que los hombres viven en comunidad; que ya no entiende ese vínculo en razón de las necesidades vitales o biológicas humanas, sino que comprender en los demás, en los otros, la posibilidad de alcanzar su «identidad», su «auto-determinación». Posibilidad de transformar el «vivir-juntos de los hombres», de su modulación particular en cada comunidad, en el sujeto determinante de

89 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.9.

90 *Ibíd.*, p.8.

91 *Ibíd.*

92 *Ibíd.*, p.7.

93 *Ibíd.*, p.76.

94 *Ibíd.*

sus instituciones, de su legislación y de su constitución. En este sentido, podemos comprender lo político como la afirmación de este «lazo específico», como la dimensión que se abre a esta posibilidad. Así, pensar a lo político en contigüidad con la democracia supone pensar, por tanto, esta posibilidad de instituir el vínculo humano, de transformar su «consistencia» en el principio efectivo de su realidad.

## V.V.II. El «contra» y su operación de desmontaje

Ahora bien, sin olvidar nuestra tarea, debemos volver a esta revisión de nuestro recorrido, intentando desplegar los sentidos de este «contra» sobre esta reflexión de la democracia. En este trayecto nos encontramos con el «contra» que nos enseña Hannah Arendt y su díscola relación con la filosofía política. No obstante, ¿cómo entrever el sentido de esta reflexión sobre una discusión tan aparentemente ajena como la que Marx nos enseña?

En este punto debemos ser claros: no pretendemos aquí efectuar una relación entre la obra de Arendt y la de Marx. Estamos simplemente intentando entrever el sentido de su *contra la filosofía política* dentro de los márgenes de la reflexión abensouriana sobre un texto particular de este filósofo alemán. Disidencia de la filosofía política que nuestro autor lee como un ejemplo de resistencia<sup>95</sup>, como si Arendt nos ofreciera una modulación posible y ejemplar de esto que Abensour nos sugiere bajo el título de «pensamiento de resistencia». Resistencia que encarna el sentido que Arendt nos entrega del «contra», cuando somos capaces de entrever, tras la renuncia de Arendt al título de *filósofa* y su auto-exilio del “circulo de los filósofos”<sup>96</sup>, un gesto mayor y fundamental para toda su obra. Gesto que comprendimos bajo la figura del «desmontaje», como la puesta en marcha de una operación ya no fuera o ajena a la tradición, sino que se despliega sobre su contenido y elementos fundacionales. En efecto, la profunda y aguda reflexión de la alemana sobre nuestra tradición de pensamiento, tanto político como filosófico, se muestra, a través de la óptica que nos ofrece la figura del «desmontaje», como la posibilidad de construir un pasaje nuevo, inédito, hacia el sentido de lo político. Trato con la tradición que se corresponde menos con una destrucción que con un examen sobre sus presupuestos, sus condiciones y especialmente sobre sus sesgos. «Puntos ciegos de la tradición», nos señala Abensour, que señalan la trasgresión filosófica de la experiencia política, de sus acontecimientos y especificidad. Sesgos que proyectan, en mayor o menor grado, esta transgresión a todos los conceptos que componen

---

95 Op. Cit., “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” p.233.

96 Op. Cit., “¿Qué queda? Queda la lengua materna.” p.17.

el trato de lo político, pero que una vez expuestos, una vez detectados, permiten precisamente desmontar su significación tradicional y, en ese develamiento, revelar un sentido propio.

Operación que podemos concebir, de un modo formal, como la reconducción de estos conceptos a la fuente que les dio origen, a la experiencia que acuñó originalmente su sentido, revelando la disconformidad entre la significación que estos proyectan sobre lo político, de estas «cosas políticas» o de esta dimensión del «vivir-juntos», y la manifestación de lo político mismo, en razón de sus actividades, de su «consistencia» y «dignidad» propia. Propiedad que sólo se vislumbra una vez que se hace evidente la transgresión filosófica de la política, la superposición de su sentido e intereses sobre la expresión de la “acción misma”<sup>97</sup>, apareciendo con ello la posibilidad de retrotraer su dominio, de *correr el tupido velo* que ésta tiende sobre la pregunta y el retorno de lo político.

De este modo, ¿no muestra esta operación de «desmontaje» un sentido y modulación afín con la inversión feuerbachiana, con esta aplicación del «método transformativo», que Marx efectúa sobre el concepto de Estado hegeliano? ¿No podemos concebir, desde la lectura de Abensour, un gesto similar entre el *contra la filosofía política* de Arendt y el *contra la filosofía* «especulativa» y «abstracta» de Marx? Si ciframos esta afinidad ya no en el contexto en el que estas reflexiones operan, sino en el «contra» que estas describen, me parece que una respuesta afirmativa a estas preguntas se hace posible. En efecto, la traslación que el «método transformativo» realiza, donde el Estado es desplazado de su condición de «sujeto», de concepto sustantivo y real, a la posición de «predicado», es decir, de entidad determinada y subyugada, inaugura en el contexto de la tarea crítica la búsqueda de Marx por la “fuente de espontaneidad originaria”<sup>98</sup>. Búsqueda de un nuevo sujeto, «real», que en razón de su actividad, sea el representante del origen del movimiento que determina ya no necesariamente al Estado, sino a toda forma de institución y constitución humana. Formas que aparecen, en tanto determinaciones de este sujeto, como sus momentos, como la objetivación de su «identidad» en ese periodo particular de su desarrollo.

Así considerado, el Estado es objeto de una reconducción de su concepto a la experiencia que le dio origen, abriéndose paso Marx así a la pregunta por el origen de lo político. De este modo, una vez que podemos concebir al Estado ya no como la instancia necesaria y universal de lo político, sino como un simple momento de su expresión<sup>99</sup>, podemos entrever la posibilidad de comprender a esta dimensión fundante, a este «sujeto real», bajo una consideración propia. Dicho de otro modo, una vez que Marx

---

97 Op. Cit., "Hannah Arendt contre la philosophie politique?" p.256.

98 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.64.

99 “[E]l Estado político no desaparece, pues persiste en la medida en que se limita a su tarea, en que permanece como lo que es, un momento particular de la vida del pueblo”. *Ibíd.* p.94.

califica las relaciones que sostienen al Estado como «abstractas» y «místicas», una vez que éste demuestra tener su centro de gravedad ya no en el «pueblo», sino en sí mismo, en su relación con la Idea y el Espíritu, logra abrir un pasaje directo hacia la cuestión de la «acción misma», nos diría Arendt, hacia la pregunta por lo humano, por sus manifestaciones políticas y por el «vivir-juntos de los hombres».

¿Qué horizontes se abren para lo humano una vez que el Estado pierde su condición sustantiva y es reducido a un momento de su manifestación? ¿Tiene alguna posibilidad esta dimensión de instituirse, pero ya no a partir de dependencias o conceptos impropios, sino a partir de sí y de su actividad? Marx responde a estas dos preguntas con su concepción de democracia, de la «verdadera democracia», entreviendo en su contenido y forma la instancia instituyente de la dimensión política del «vivir juntos». Pero no nos adelantemos todavía, y concibamos esta posibilidad democrática a partir de las formulaciones que todavía restan de nuestro «contra».

### **V.V.III. El «contra» y su relación con lo humano y el enigma**

Ante nuestro inminente arribo a las coordenadas que designan los *contra Hobbes*, es preciso recordar, que estamos haciendo del «contra» nuestra clave de lectura, sirviéndonos de su óptica para concebir los problemas que nos propone la democracia. En ese ánimo, podemos apoyarnos en el camino ya recorrido, aceptando la posibilidad de concebir tras las múltiples apariciones del «contra» la presencia de ciertos gestos comunes, que responden a problemas afines. De este modo, nuestra intensión no es comparar ni mucho menos equiparar el contexto que nos presenta Marx con el de Lévinas o Clastres, sino más bien servirnos del impulso que nuestro trato del «contra» nos ofrece para acceder a las dimensiones más escabrosas y complejas de la reflexión de nuestro autor sobre la democracia. Problema éste que, a partir de su complejidad y fecundidad, nos proporciona la instancia donde desplegar este ejercicio.

Ahora, antes de dar paso a el *contra Hobbes* de Clastres, propongo una modificación en el orden en que hemos dispuesto su estudio, pero con un fin meramente metodológico. Enunciemos, pues, primero el sentido del «contra» que Lévinas nos entrega, como una suerte de pregunta sobre el contexto que representa esta reflexión abensouriana sobre Marx. Pregunta intencionalmente dispuesta aquí en orden de revelar las características específicas que posee la «verdadera democracia», intentado responder a la intriga que inaugura esta sección, a saber, ¿cómo resuelve la democracia la aparente

incompatibilidad entre su suelo efectivo, la pluralidad «polimorfa» del «*demos*», y la posibilidad instituyente que Marx en ella deposita, como una forma política no sólo plena sino que también unitaria?

En ese ánimo, en su tarea de destacar la importancia que lo político tiene en la reflexión levinasiana, intentando desmentir el “*tout éthique*”<sup>100</sup> que se tiende a imponer sobre su lectura, Abensour nos propone enfrentar la concepción del Estado que nos ofrece el Leviatán hobbesiano, con la propuesta que Lévinas nos extendería a partir de este «Estado de la justicia». El objetivo de este enfrentamiento está determinado por la posibilidad que a partir de él se establece de entrever la relación entre la forma estatal, determinada por su función limitante, y su fundamento humano. Si somos más específicos, la confrontación entre ambos modelos tiene, como puntos de referencia, la manera en que estos consideran el vínculo humano, la relación entre los hombres y mujeres, como el principio que determina la formación del Estado. Relación inter-humana que puede modularse a partir de un principio *lupino*, en tanto “el hombre es un lobo para el otro hombre”<sup>101</sup>, o un principio *humano*, en tanto dicha relación con el otro está determinada por mi responsabilidad, por la exigencia y la acusación irrefrenable del otro “que no puedo rechazar”<sup>102</sup>.

Responsabilidad que de ser acogida dentro de las inspiraciones constituyentes del Estado, de ser instituida como el objetivo de sus funciones, lo determina como la instancia que puede limitar dicha responsabilidad, ofreciendo así la oportunidad de articular su dimensión ética, el tejido de las relaciones humanas que lo habitan, con su forma política. «Articulación inédita» nos señala Abensour, que en su apertura de lo político hacia la dimensión ética, deja abierto el flanco para su sobresignificación, para el desplazamiento de sus horizontes hacia fronteras «insospechadas».

Preocupación por «lo humano» que podemos constatar, aunque ya no del mismo modo ni en el mismo registro, en la reflexión de nuestro autor sobre Marx. Apertura esta vez ya no de la forma política hacia una dimensión ética, sino del principio político hacia el fundamento humano que el «*demos*» representa. En efecto, nuestro autor nos señala que “[l]a tendencia de la verdadera democracia podría ser que el *demos* fuera la figura política, el nombre, bajo el cual adviene, más allá de la escisión entre un ser-ahí político y un ser-ahí social, un ser-ahí humano.”<sup>103</sup>

«Ser-ahí humano» que para Abensour designa un “ser genérico -universal, libre e ilimitado-”<sup>104</sup>,

---

100 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas.” p.1.

101 Ibid. p.2.

102 Op. Cit., “Dios y la onto-teo-logía”. p.217.

103 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.94.

104 Ibid., p.95.

en cuanto nombra una realidad al mismo tiempo que una posibilidad. Esta apertura hacia «lo humano», hacia este «ser-ahí humano», representa uno de los puntos más complejos y crípticos de este ensayo de Abensour. Complejidad que debemos comprender en su justa medida y no desconociendo su potencial para extraviar nuestro camino. En este ánimo, debemos primero aclarar que no estamos aquí proponiendo o apresurándonos a concebir esta apelación a «lo humano» como una relación evidente o si quiera latente con el modo como Lévinas comprende este llamado. Si bien podemos interpretar que la lectura de Abensour, tanto sobre la reflexión leviansiana como marxiana, denotan la presencia de una referencia hacia la humanidad, hacia la institución de la política y de sus instituciones a partir de un principio humano, sería del todo contraproducente para nuestros intereses igualar o siquiera tematizar esta posible relación. No es esta nuestra intención

En cambio, podemos sí comprender la posible similitud entre ambos gestos teóricos, a partir de una preocupación que, al menos ante nuestra investigación sobre la reflexión abensouriana, podemos calificar de estructural por el fundamento de lo político, por su «consistencia» y su «dignidad». Esta intriga fundante es, pues, desplegada sobre los diferentes lugares y figuras a las que su obra refiere, pero centrando su atención en el contenido y el sentido propio que éstas nos puedan entregar, escuchando con atención, aunque guiados por una misma pregunta, lo que éstas pueden enseñarnos. Preocupación por lo humano que podemos identificar, tanto en Lévinas como en Marx, con la pregunta por el fundamento, por la fuente originaria del elemento político, en su *irreductibilidad*, en su incapacidad de ser derivada de otras esfera que no sea sí misma, y en su *espontaneidad*, en tanto origen del movimiento que entrega impulso y sentido a la existencia de lo político.

En este sentido, comprendido lo humano en su relación con la pregunta sobre el fundamento, podemos constatar la afinidad que la lectura de Abensour tiende entre Lévinas y Marx cuando nuestro autor comprende esta cuestión del origen bajo las figuras de la «intriga» y del «enigma». En efecto, si le damos la palabra por un momento al Lévinas de Abensour, nuestro autor nos señala:

Esta intriga de lo humano requiere que pensemos lo social bajo el signo del pluralismo, al margen de la totalidad, resistiendo tanto más vigorosamente a la totalización que este social pluralista respeta la singularidad irreductible del individuo y la textura de la relación entre singularidades.<sup>105</sup>

«Intriga» “original”<sup>106</sup> o “primera”<sup>107</sup> que apunta precisamente a la condición fundante que

105 Op. Cit., “El contra-Hobbes de Emmanuel Lévinas.” p.7.

106 *Ibid.*, p.9.

107 *Ibid.*

«responsabilidad» y «proximidad», en tanto coordenadas de esta dimensión ética, expresan para la estructura política. «Intriga» que abre la posibilidad de fundar un Estado basado en el reconocimiento de esta responsabilidad como su deber fundante, como el objeto de su función limitante, pero que parece guardar siempre una condición excesiva con respecto a su forma. Resistencia a la totalización, a la clausura del infinito que habita en el vínculo humano, que si bien es necesario limitar, demuestra de tanto en tanto la posibilidad de ejercer su carácter fundante y determinante, desplazando los horizontes institucionales a dimensiones insospechadas. Posibilidad, pues, del «desgarro» que Abensour comprende en su reflexión de Lévinas como una sobresignificación del Estado a partir de las potencialidades de su fundamento que se expresa en esta «textura de la relación entre singularidades», en su entramado social.

Marx, por su parte, parece abrirse a la posibilidad de concebir esta «intriga», en relación con lo político y su fundamento, cuando atendemos al rol que juega en su reflexión sobre la democracia la figura del «enigma». Es en este punto que nos encontramos con una de las máximas de la «verdadera democracia», la cual encuentra una de sus definiciones más capitales cuando es definida como “el enigma resuelto de todas las constituciones”<sup>108</sup>. ¿Qué significa esta definición de la democracia en razón de un enigma? ¿En qué sentido todas las constituciones pasadas, presentes y las que están porvenir, están supeditadas a este enigma, a esta intriga?

Si seguimos las pistas que Abensour reparte en la extensión de su texto, la democracia comparte su atributo enigmático con “el enigma del fundamento de la comunidad política, del vivir juntos de los hombres”<sup>109</sup>. En este sentido podemos emplazar esta condición enigmática como una referencia a este fundamento, al «vivir-juntos de los hombres», el cual parece entablar una relación privilegiada con la democracia. En efecto, Abensour lee en Marx una relación inherente entre su consideración del «pueblo» o del «demos», como el sujeto de lo político, real y verdadero, con la democracia como la expresión de su contenido y de su forma. “[L]a esencia de lo político”, nos señala nuestro autor, “y la búsqueda de la verdadera democracia necesariamente coinciden, incluso se confunde”<sup>110</sup>, asignando a la misma democracia la posibilidad de revelar esta esencia, de acceder a su dimensión «verdadera».

Sobre este punto, no está demás recordar que los atributos de «verdadero» y «real» nombran en Marx la capacidad que tienen estos conceptos de adecuarse o de señalar el movimiento que les dio

---

108 Op. Cit., *Ensayo de biografía intelectual*. p.104; Op. Cit., *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. p.56; y Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.14.

109 *Ibid.*, p.24.

110 *Ibid.*, p.72.

origen, su fuente vital. En este sentido, la *verdad* de la democracia reside en el «*demos*», su sujeto fundante y quien le entrega el impulso a su movimiento. Es de este modo que la democracia puede definirse como la puesta en forma del «método transformativo»<sup>111</sup>, en tanto su manifestación y la posibilidad de instituir su realidad como forma de lo político suponen la explicitación de la existencia del «*demos*», de esto que Abensour termina por denominar como “la vida del pueblo en tanto acción”<sup>112</sup>.

Así, y poniendo este argumento en perspectiva, podemos comprender a la democracia como una posibilidad institucional, es decir como una forma política, capaz de expresar la «consistencia» de la dimensión que el «*demos*» o el «pueblo» encarnan. De expresar su «textura», nos diría Lévinas, pero ya no simplemente como un reconocimiento de su existencia, sino como una determinación de su forma bajo la expresión de la “soberanía del pueblo”<sup>113</sup>, de su oportunidad de «objetivarse», de «auto-determinarse».

De este modo, ¿sería la democracia el pueblo mismo? Con respecto a todo lo dicho, debemos inclinarnos por una respuesta negativa. El «pueblo» sería la fuente de la democracia, su esencia, pero como tal, guarda una dimensión constitutiva, una posición de sujeto, siendo la democracia la expresión de su acción, es decir, la instancia donde éste se constituye como tal. “Como tal” que debemos interpretar ya no como la multiplicidad atomizada de individuos que componen su «textura», su «trama» nos diría Arendt, sino como la posibilidad de comprender esta pluralidad bajo una figura unitaria. «Ser genérico» nos decía Abensour, pero comprendiendo esa generalización, esa objetivación, en primer lugar, como una repuesta a la condición privada y particular que asigna Hegel a las esferas de la «familia» y la «sociedad civil», dimensión de donde Marx destila su concepto de «*demos*» en tanto suelo fundante del Estado.

Ahora, si vamos más allá de este «contra Hegel», podemos concebir esta condición genérica, como la solución al “enigma [...] de la institución democrática de lo social”<sup>114</sup>, es decir, como el paso desde esta multiplicidad «poliforme, masiva y plural» del «*demos*», a la instancia instituyente, y por lo mismo política, de la democracia. Democracia que en su condición de nexo entre la institución y el «*demos*», expone y entrega una nueva consistencia a esta «articulación inédita» que constatábamos con Lévinas, una modulación en un contexto diferente pero que parece responder a una preocupación

111 “La democracia sería pues la puesta en forma, en el campo de lo político, del método transformativo;”. *Ibíd.*, p.64.

112 *Ibíd.*, p.126.

113 En efecto, Abensour nos señala que “se trata de hacer reconocer al Estado que “la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones”, que, cualquiera sea su forma, tiene su origen en la soberanía del pueblo, en el pueblo como actuar.” *Ibíd.*, p.126.

114 *Ibíd.*, p.94.



similar. Dicho de otro modo, el «ser-ahí humano» que aparece con la democracia, nombra la posibilidad de transitar desde una dimensión social, ética estaríamos tentados a señalar después de nuestro paso por Lévinas, hacia una forma política, pero sin clausurar el puente que comunica a ambas.

Ahora, antes de dar paso a Clastres y las posibilidades de sentido que abre su «contra» en el contexto que nos ofrece Marx, debemos reparar en un punto bastante importante en esta formulación de «lo humano» a la que nos incita Abensour. Importancia que probablemente no alcancemos a concebir de manera apropiada, pero que a la que debemos al menos dejar enunciada.

Las dificultades de concebir, a partir de la democracia, al «demos» como *uno* y a la vez como *muchos*, están, según Abensour, presentes ya en el mismo Marx. Es él quien nos señala que “lo Uno sólo tiene verdad pura y simplemente como *muchos Unos*. El predicado, la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en *un Uno*, sino en *muchos Unos*”<sup>115</sup>. Esta verdadera demostración magistral de los alcances del «método transformativo», hace de la unidad, de lo «Uno», una realidad supedita a la pluralidad hasta tal punto, que no puede nombrarse sin al mismo tiempo señalar a los «*muchos*» que la componen y determinan. «*Muchos*» que representan su «enigma», es decir, la intriga que «desgarra» a su unidad y que la mantiene subyugada a la forma del «*muchos Unos*». Fórmula clarificadora, pero no exenta de complicaciones y peligros, como el mismo Abensour no se cansa de señalar. En efecto, escuchemos los resquemores de nuestro autor:

Marx parece menos instalarse en la posesión del enigma resuelto que de luchar obstinadamente con otro enigma, que no por no estar nombrado esta menos presente, a saber: el enigma del imperativo moderno de autonomía [...] que, considerado aquí en el esquema de la auto-fundación, está expuesto a una dialéctica de la emancipación, es decir, a convertirse en su contrario [...] por no haber acogido la alteridad [...] la fragilidad y la contingencia de las cosas políticas<sup>116</sup>.

«Dialéctica de la emancipación» que ya concebíamos en el primer capítulo de nuestra investigación, aunque bajo el nombre de “aporías de la emancipación”<sup>117</sup>, como también llama Abensour a este paradójica inversión del deseo de libertad en deseo de servidumbre. En ese estadio inicial, nuestro autor nos definía este proceso dialéctico como un “movimiento de inversión por el que la emancipación moderna -lucha contra las autoridades religiosas espirituales, políticas- crea nuevas formas de

---

115 *Ibíd.*, p.105.

116 *Ibíd.*, p.106.

117 *Op. Cit.*, “Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne?” p.206.

autoridad”<sup>118</sup>. Peligro de transformarse, como nos señalaba Benjamin en «herramienta de la clase dominante», problema que Abensour no excluye de la concepción marxiana de la democracia y que juega un papel central en una última definición que aquí consideraremos para el «contra».

#### V.V.IV. El «contra» y su lucha sin tregua

En este sentido, ¿de qué modo, la modulación clastriana del «contra», nos puede ayudar a revelar el modo en que la democracia lidia con el peligro tras la emancipación? ¿Cómo la reflexión de Clastres da cuenta de este peligro de devenir desde un «*muchos Unos*» a un «*todos Uno*»? Como queda más bien claro con esta última pregunta, el «contra» de Clastres, en tanto encarna un *contra Uno*, tiene al menos algo que aportar en este contexto.

En efecto, el estudio que efectúa Clastres de las organización y vida tribal de determinados pueblos y comunidades indígenas de América del Sur, lo lleva a concluir que estas sociedades manifiestan no sólo una disconformidad con su consideración tradicional por parte de occidente, como sociedades de la carencia económica, cultural y política, sino que testifican para el etnólogo francés acepciones plenas y acabadas del poder político. Disconformidad que no sólo desmiente el prejuicio que cataloga a estas formas de sociedad como etapas previas e inmaduras de la cultura y tradición occidental, sino que se configura bajo el modo de una *discontinuidad activa*, que se efectúa por medio de la resistencia que estas comunidades manifiestan de devenir bajo las formas y principios políticos occidentales. Resistencia al Estado y a sus modos que configuran este «contra» ya no como una operación teórica, sino como la puesta en acto del ser político de estas sociedades y como la expresión de la especificidad de las formas de su «vivir-juntos».

Especificidad de los elementos que configuran la vida primitiva que ya no pueden ser considerados bajo la imagen de la carencia o del subdesarrollo, sino que demuestran ser expresiones positivas, activas e integrales de su ser salvaje, de las estructuras políticas que configuran su concepción propia del poder. Estructuras que cumplen un rol conservador, que buscan tanto impedir la dominación de sus comunidades y su integración a una forma estatal preexistente, como la posibilidad que el germen del Estado y de la división social que lo define haga su aparición dentro del conjunto social que estas comprenden. «Contra» el Estado estructural, que expresa su resistencia y rechazo a su Idea y a sus prácticas, pero con «*naturalidad*», es decir, como la forma en que su ser salvaje se

---

118 *Ibíd.*

desenvuelve. Naturalidad que permite incluso concebir la modulación de un *contra el Estado* en comunidades que no tienen ninguna relación o cercanía con esta entidad, en tanto la especificidad de su ser político se define a partir del rechazo a la división social y a la unidad totalizante que componen a esta idea.

De este modo, este ejemplo del «contra» bajo estas calibración activa y práctica, demuestra cómo es posible pensar esta figura en tanto una forma de resistencia. Resistencia ya no teórica, sino que se vuelve *praxis* política, que instituye a estas comunidades y que afirma su independencia y su libertad. En este sentido, ¿es posible constatar en el concepto de «verdadera democracia» un gesto similar a esta resistencia efectiva? Si concebimos bajo estas formas salvajes de lo político, expresiones de la libertad de estas comunidades, de su capacidad de auto-determinarse y por ende de resistir a todo tipo de subyugación y dominación, ¿podemos, pues, entrever en esta resistencia práctica, en este «contra» devenido en *praxis*, una posible respuesta a las «aporías de la emancipación», a la posibilidad abierta y latente que presenta el deseo de libertad de devenir en deseo de servidumbre?

En orden de dar eco a estas inquietudes dentro del escenario que nos ofrece Marx, debemos enunciar una segunda máxima que determina su concepción de democracia. Si el primero de estos principios definía a la democracia como «el enigma resuelto de todas las constituciones», la última consideración que realizamos de su concepto nos indica que “[a]llí donde la democracia crece hasta conocer una plena expansión, el Estado decrece”<sup>119</sup>. Democracia y Estado entablaría, por tanto, una relación inversamente proporcional, donde la presencia y extensión del Estado coincide, de modo necesario, con el retroceso y disminución de la democracia.

Máxima que representa una ruptura con el Estado radical y que niega la posibilidad de admitir a toda manifestación de la democracia dentro de los contornos estatales. Relación que muestra cómo toda expresión democrática, de la «verdadera democracia», evidencia un retroceso de los límites del Estado, de su dominio y regulación sobre las esferas en las que su organismo se expande.

Ahora bien, esta relación de aversión entre la lógica estatal y la dinámica democrática no nombra tan sólo el conflicto conceptual entre ambos términos, sino que a su vez determina las condiciones en las que la democracia adviene como realidad política. De este modo, no es tan sólo una contraposición entre dos principios lo que aquí evidenciamos, sino que esta lógica estatal representa el escenario donde la democracia ocurre. Relación polémica que determina a la institución de la democracia como una tarea que atenta directamente contra el Estado, que debe luchar contra su

---

119 Op. Cit., *Critique du droit politique hégélien*. p.14.

extensión y su dominio. Tarea que como bien lo indica la preocupación de nuestro autor por la emancipación, no está exenta de devenir en su contrario, de devenir en Estado y dominación, lo que hace de su ejercicio una obra permanente.

En efecto, si consideramos a la democracia como una afirmación de la libertad del «demos» o del «pueblo»<sup>120</sup>, y si sumamos a esta reflexión este factor que la dispone en una relación inversamente proporcional con el Estado, podemos pensar su concepto en esta clave emancipatoria que Abensour nos propone. Óptica que no nos permite pensar al Estado como la última barrera de la democracia, sino que más bien nos exige incluir en su advenimiento la abierta y latente posibilidad de transformarse en su contrario. Contrario que esta «dialéctica de la emancipación» no clausura en la figura del Estado, sino que lo identifica con la dominación bajo cualquiera de sus formas. Peligro para el que nuestros tiempos no escatiman en ejemplos, ya sean estos totalitarios, dictatoriales, genocidas o cualquier otra forma de afirmación de la división entre dominantes y dominados.

Entonces, ¿en qué condiciones deja a la democracia esta relación esencialmente conflictiva con el Estado? Es atendiendo a estas complejidades, a las condiciones que aquejan a la democracia, que Abensour nos señala:

[L]a democracia no es tanto el acompañamiento de un proceso que entraña la desaparición del Estado en un espacio, en resumidas cuentas, liso y sin asperezas, cuanto la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio *contra*, de una escena agonística en la que se enfrentan dos lógicas antagónicas, en la que se desarrolla una lucha sin tregua entre la autonomización del Estado en tanto que forma y la vida del pueblo en tanto que acción<sup>121</sup>.

Como es posible apreciar, nuestra figura adopta a partir de este contexto una determinación espacial en tanto nombra la escena o el lugar donde se produce la lucha de la democracia contra el Estado. «Lucha sin tregua», remarca Abensour, transformando así esta relación conflictiva ya no en un momento de la democracia, como una suerte de etapa inicial donde el Estado es combatido y derrotado, sino en una condición, como ya mencionábamos, permanente, latente y siempre propensa a desplegar su dinámica sobre las distintas dimensiones que comprende el «vivir juntos de los hombres».

---

120 Concepto de “libertad” que rebasa las posibilidad que aquí disponemos para su trato, pero que pensado de manera brutalmente breve, tiene su arraigo -en este contexto- en la posibilidad de auto-determinarse, de auto-constituirse a partir de sí mismo que la democracia abre para el pueblo. En efecto, Abensour nos señala: “un pueblo, por la imagen especular que se devuelve a sí mismo, se auto-constituye, adquiere la conciencia de su identidad y accede al conocimiento de sí, condición de libertad.” Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.109.

121 *Ibíd.*, p.126.

En este sentido, ¿cómo podemos comprender la relación del contra con la democracia? Según lo que aquí Abensour nos señala y a partir de todas las pistas que hemos seguido, podemos elaborar una respuesta en distintos niveles.

Así, si comprendemos por democracia «la institución de un espacio conflictivo», podemos vislumbrar la manifiesta inherencia entre la definición de su concepto y el sentido del «contra». Inscripción de esta relación polémica que adquiere un carácter estructural para la democracia y para sus posibilidades en más de un sentido. En efecto, podemos considerar que el «contra» nombra, por una parte, la relación polémica que la democracia mantiene con el Estado. Atributo que adquiere una complejidad mayor cuando consideramos que dicha relación no determina tan sólo la aversión o la exclusión de un concepto por otro, sino que hace referencia a las condiciones en las que la democracia se manifiesta, la escena estatal adversa donde su expresión tiene lugar. De forma que el «contra» se transforma no tan sólo en un modo de relación, sino en un atributo de la propia democracia, en el modo como ésta hace su aparición, de forma polémica, disidente o rebelde si se quiere.

Condición polémica de la «verdadera democracia» que Abensour califica de “insurgente”<sup>122</sup>, como un *levantamiento contra* la dominación, pero que no adquiere un término o una solución definitiva, ni siquiera bajo la instancia constitucional. En efecto, bajo su forma democrática, la constitución, en tanto instancia objetiva de la «soberanía popular», está sujeta precisamente a las diferentes modulaciones y reformulaciones que esta instancia determine. Soberanía que Marx cifra, según la interpretación que Abensour nos enseña, bajo el modo de la acción, de la «vida del pueblo en tanto acción», en tanto movimiento fundante que condiciona la forma de toda constitución a una readecuación<sup>123</sup> constante con su sujeto, con el «*demos total*»<sup>124</sup>.

---

122 Este “término”, nos aclara Abensour, “significa claramente que el advenimiento de la democracia es la apertura de un escenario agonístico que tiene por objetivo «natural» y privilegiado el Estado, o incluso que la democracia es el teatro de una «insurrección permanente» contra el Estado, contra la forma de Estado unificadora, integradora, organizadora”. ABENSOUR, M., “Democracia insurgente e Institución” [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/157570752/Abensour-Democracia-Insurgente>> [Consulta: 30 de mayo 2014] p.35.

123 Readecuación que Abensour comprende a partir de un concepto que amerita un estudio mucho más acucioso y extenso que el que aquí desafortunadamente podemos entregar, y que comprende un proceso de «determinación de los límites» de toda forma política, a través de una «remisión a la actividad originaria», la que luego es reinscrita en el «proceso que la produce». Reducción que supone la consecución práctica de la tarea crítica, del «método transformativo», en tanto enuncia una operación sobre toda institución, teniendo como primer objetivo al Estado, sometiendo a examen su modelo en razón de su causa efectiva, pero para luego proyectar esta figura ya re-adeuada a la totalidad de esferas que componen la vida del *demos* o del pueblo. Proceso que puede leerse con propiedad específicamente en el capítulo quinto de *La democracia contra el Estado* y en el clarificador prólogo del 2012 que aquí referenciamos como “Democracia insurgente e institución”.

124 En este sentido, Abensour nos señala que “el pueblo tiene, siempre el derecho incondicional de darse una nueva constitución. «La constitución, tan pronto como deja de ser la expresión real de la voluntad del pueblo, se convierte en una ilusión práctica»”. Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.84.

Constitución que, como esta necesidad de readecuación o de “remisión”<sup>125</sup> evidencian, mantiene una temporalidad diacrónica con la expresión de la «verdadera democracia», la cual, al inscribirse en la «vida del pueblo» y en su actividad espontánea, está en permanente inadecuación con la institución constitucional que pretende darle forma. La constitución se transforma así en un canal de expresión de la democracia, no en su contenido ni en su sentido más pleno, sino en un medio por el cual la «vida activa» del pueblo se expresa. En el momento en que este canal falle en cumplir esta tarea, en tanto sus atributos formales más que permitir esta manifestación la obstaculicen o censuren, es cuando dicha diacronía y disimetría comienza a hacerse patente, dando pie a la sobresignificación de dicha forma, al desplazamiento de sus límites.

Insurgencia de la democracia, determinación de su manifestación bajo el modo del «contra», que no sólo nombra una relación que su concepto tiende hacia su exterior, hacia el Estado, sino que se inscribe en la relación misma que mantienen con el «*demos*», con el «vivir-juntos de los hombres». Si somos más específicos, la democracia es, en cierta medida, el nombre que recibe el medio por el cual el «*demos*» o el «pueblo», en tanto sujeto «plural masivo y poliforme», consigue su objetividad. Instancia que, aquí hemos comprendido, como la posibilidad de entregar reconocimiento a las esferas que lo componen de forma institucional. En este sentido, la democracia ofrece una oportunidad no exenta de complicaciones al «*demos*», en tanto le ofrece la posibilidad de adoptar una forma unitaria, de penetrar en la dimensión de las instituciones, de la organización y de la representación.

Posibilidad ésta última preocupante en tanto está, como bien nos señala Abensour, acechada permanentemente por la “lógica inmanente del Estado”<sup>126</sup>, su “autonomización, totalización, dominación”<sup>127</sup>. Peligro de hacer de la expresión democrática el primer capítulo de un nuevo Estado o de una forma aún peor. Condición que vuelve al «contra» necesario, en tanto nombra la instalación de esta escena agonística, de esta «lucha sin tregua», pero bajo dos frentes en tanto “se levanta no sólo contra el Estado del Antiguo Régimen sino también contra el que está *in statu nascendi*”<sup>128</sup>. Contra los antiguos modos, lógicas y dinámicas, pero contra también la posibilidad de su advenimiento incluso bajo la consigna de la democracia. Contra toda forma de dominación porvenir.

Es sólo bajo esta consideración del «contra», en el sentido pleno que aquí hemos intentado disponer, que podemos arribar a una definición a estas alturas ya conclusiva de su figura. Escuchemos, pues, por última vez en esta investigación, las palabras de nuestro autor.

---

125 *Ibíd.*, p.81.

126 *Ibíd.*, p.126.

127 *Ibíd.*

128 *Ibíd.*, p.128.

Democracia contra el Estado puede significar para nosotros una sensibilidad a esta forma extraña de experiencia política que, desplegándose en el tiempo y la efectividad, se da instituciones políticas -un modo de ser de lo político[...] - donde se manifiesta la constitución de la voluntad colectiva del pueblo -su ser político- de tal modo que su unidad no atenta contra su condición de pluralidad y que, en el mismo movimiento, y a fin de preservar sus instituciones -la institución democrática de lo social-, no deja de dirigirse contra el Estado afirmando *in actu* la posibilidad de borrar la división entre gobernantes y gobernados<sup>129</sup>.

La calidad de la prosa de nuestro autor se deja sentir en este crucial momento de *La democracia contra el Estado*, entregando claridad sobre un asunto, que en consideración de nuestro recorrido, contiene no pocas complejidades. Dentro del infinito rendimiento que podemos extraer de este fragmento, me gustaría que nos concentráramos brevemente sólo en dos aspectos. El primero de ellos es sólo una suerte de remarca a las palabras de Abensour, quien, a pesar de las complicaciones y peligros que encierra la dimensión institucional o la objetivación del pueblo en una institución, no renuncia a la necesidad de esta instancia dentro del horizonte democrático<sup>130</sup>. En efecto es sólo en la institución donde «se manifiesta la constitución de la voluntad colectiva del pueblo», donde su «ser político» adviene, bajo esta forma de auto-constitución, de auto-reconocimiento. Reconocimiento de sí que debe, en orden de ostentar el título de democrático, estar sometido a su remisión, readecuación o reducción a la actividad que describe su sujeto, a la «vida del pueblo». Proceso que exige una instalación del «contra», en tanto resistencia efectiva a toda forma impropia, *irreal o falsa*, diríamos con Marx, de la representación popular.

El segundo de estos aspectos nos lleva a una discusión mucho menos evidente y mucho más extensa de la que aquí puede tener lugar. Discusión que admitimos al final de nuestra investigación, de esta suerte de recuento *a través de Marx* de los distintos sentidos del «contra», precisamente porque nos incita a no clausurar nuestra búsqueda con esta etapa. Sendero que Abensour abre cuando concibe

---

129 *Ibíd.*

130 Nuevamente, un texto crucial para comprender de mejor manera este punto es “Democracia insurgente e institución”, prólogo a la edición italiana de 2013 de *La democracia contra el Estado*, donde Abensour se concentra en rehabilitar la figura de la institución dentro del horizonte democrático. Objetivo que parece responder a la posible identificación y confusión entre el *contra el Estado* que nuestro autor emprende, con un *contra toda forma de institución*. Relación más bien tendenciosa e imposible de derivar a partir del texto mismo de Abensour, donde gran parte de sus esfuerzos se concentran en demostrar la necesidad del «demos» de dotarse de instituciones. Instituciones que, si bien es cierto que sí están sometidas o subyugadas de modo permanente al «demos», a la necesidad de readecuarse a su voluntad, cumple el rol no menos importante de entregarle una instancia objetiva donde expresar su propia determinación.

por «democracia contra el Estado» ya no la instalación de una «escena agonística», sino una forma de «sensibilidad» a esta «extraña de experiencia política» que esta misma escena representa. ¿Podemos, pues, entender por «contra» una forma de sensibilidad? ¿Y qué sentido puede develar esta acepción sobre nuestra figura?

Preguntas de las que no podemos sino concebir pistas o señales, pero conducentes ya no a su respuesta, sino más bien a las posibilidades de lectura que esta sensibilidad inaugura.

En este sentido, ¿cómo podemos comprender una manifestación popular, del “lazo humano”<sup>131</sup> que constituye al «*demos*», una expresión de esta “lucha de los hombres”<sup>132</sup> por la libertad, como una expresión de la «verdadera democracia»? ¿Qué faculta este juicio, permitiéndonos incluso adherir a una causa bajo la consigna de la democracia? Dudas tan cruciales como complejas, especialmente si incluimos en su consideración la presencia irrevocable de los peligros que toda empresa emancipatoria conlleva. «Aporías» que pueden, *volens nolens* como le gusta decir a nuestro autor, desdibujar nuestro deseo de libertad, condición en todo hombre según La Boétie “natural”<sup>133</sup>, en un deseo de servidumbre.

Así, una vez proyectada esta preocupación sobre el escenario estatal, su complejidad sólo se radicaliza. En efecto, si consideramos el vínculo entre Estado y democracia a partir de la relación inversamente proporcional que nos sugiere Marx, pero a la vez bajo el modo de la lucha y la resistencia, el desplazamiento de horizontes que la democracia efectúa puede, en perfecta concordancia con esta «dialéctica emancipatoria», desplazar a su vez los mismo límites del Estado. Ejemplos de este fenómeno en efecto sobran dentro de nuestra realidad más cercana; cruzadas revolucionarias que se configuran a partir de títulos como la democracia, la libertad o la emancipación, pero que declinan y cristalizan finalmente en nuevas formas del Estado, ya sea en la ampliación de sus límites a esferas inéditas, o en la institución de otras formas de dominación no pocas veces peores.

Frente a este escenario, ¿que nos aporta el «contra» de Abensour? ¿Habita en esta nueva forma de «sensibilidad» la posibilidad de corregir este mal, de subsanarlo? Me parece que sería irresponsable sino imposible entregar una respuesta certera, a partir de nuestra investigación, sobre este punto. No

---

131 En una de sus definiciones más plenas, Abensour nos indica que “[l]a democracia, por muy paradójico que pueda parecer, es esta sociedad política que instituye un lazo humano a través de la lucha de los hombres y que, en esta misma institución, se reencuentra con el origen (siempre listo para ser redescubierto) de la libertad”. *Ibíd.*, p.132.

132 *Ibíd.*

133 Con extraordinaria atinencia, La Boétie nos señala: “Así pues, ya que esta buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, de cierto modo nos ha alojado a todos bajo el mismo techo y nos ha perfilado a todos según el mismo patrón; [...] si, finalmente, ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no sólo unidos, sino también que, juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser, ¿cómo podríamos dudar de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros? Y ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a todos la misma compañía, la naturaleza haya querido que algunos fueran esclavos?” *Op. Cit.*, *El discurso de la servidumbre voluntaria*. p.51,52.



obstante, sí podemos entrever, en esta disposición del «contra» como una forma de resistencia activa, permanente e insurgente, una precaución frente a este peligro. En efecto, esta «sensibilidad hacia una forma de experiencia política» parece apuntar precisamente a la posibilidad de concebir este modo de resistencia, «sin tregua», *en* los acontecimientos de lo político que experimenta nuestro presente, *en* el retorno de las «cosas políticas». Sensibilidad que podemos comprender como un modo de apertura hacia los múltiples sentidos que el «contra» encarna, como la puesta en marcha de su ejercicio, bajo todas las condiciones y particularidades que para él aquí hemos considerado.

Reconocer, pues, la existencia de este *ejercicio de distinción*, la posibilidad, sino el deber, de comprender nuestra reflexión como un «pensamiento de resistencia», como una lucha sin tregua contra la «empresa académica» y contra toda otra fuente de oscuridad que se despliegue sobre las «cosas políticas» y su retorno.

Apertura hacia la operación que subyace a esta resistencia, hacia la posibilidad de retornar hacia la «acción misma», pero a partir de una liberación de los sesgos de la tradición y de la «política de los filósofos».

Sensibilidad hacia las otras formas de lo político, hacia su multiplicidad, especialmente hacia aquellas que luchan contra el Estado, contra su unidad, totalidad y universalidad. Resistencia que abren la posibilidad de pensar lo político de otro modo, de superar los horizontes que el Estado nos impone. Oportunidad, pues, de concebir y vislumbrar el exceso de lo humano dentro de las fronteras estatales, el infinito que se abre en el vínculo entre los hombres y mujeres, pero también de comprender este exceso como una posibilidad de sobresignificar su existencia, de desplazar su realidad hacia límites insospechables.

Sensibilidad, finalmente, hacia una forma de intransigencia que se rehúsa a negociar con el Estado, con su lógica y sus dinámicas, porque sabe de sus peligros, porque está atenta a sus aporías. Posibilidad de pensar la institución de otro modo, ya no como una forma de subyugación o de necesaria subsumisión de las voluntades en la figura del Uno, sino como instancias de reconocimiento de la pluralidad humana, oportunidades de resguardar el enigma del «vivir juntos».

Mantención permanente de la «intriga» que parece ser la única salvaguarda de la fragilidad de la libertad y de la democracia; persistencia en la pregunta por la consistencia de lo político, por las «cosas políticas», por las condiciones de la democracia, por los modos de resistencia, etc. Cuestiones todas que nuestro autor sólo nos invita a plantear una y otra vez.

## Conclusión

Como es posible apreciar, cada una de las acepciones del «contra» que hemos aquí descifrado y aceptado para nuestro objeto de interés, abren oportunidades de reflexión que, por cierto, rebasan las posibilidades que una instancia como ésta puede alcanzar a contener. En efecto, en este estadio final de nuestro recorrido, podemos comprender la totalidad de nuestro recorrido como una suerte de estudio previo, conducente a esclarecer las condiciones y el panorama donde el «contra» se emplaza. Estudio previo que se abocó a la tarea de concebir el contexto donde esta figura hace su aparición, los registros en los que ésta se conjuga, poniendo su énfasis en elucidar los diferentes sentidos que el «contra» alcanza en la reflexión de Miguel Abensour. Trabajo, pues, de transformar a esta preposición en un asunto problemático, en una pregunta que demuestra, a partir de sus múltiples apariciones, no tan sólo la propiedad y riqueza del contexto donde se ubica, sino un rendimiento “inventivo” y “teórico”<sup>134</sup> como nos diría nuestro autor, inusitado y lleno de posibilidades inéditas.

Rendimiento del que bastante poco hemos mencionado, concentrando nuestros esfuerzos en la presentación de la invitación que el «contra» nos extiende, en la formulación de sus diferentes contextos y en el sentido que estos disponen para sus posibles definiciones. Posibilidades inventivas y truncadas de esta investigación que se dejan entrever a partir de las múltiples acepciones que aquí hemos trabajado y que, en esta instancia última de nuestro recorrido podemos referir, claro que no de modo azaroso, a la última de las definiciones que Abensour nos entregó de esta figura. Concepción del «contra» en tanto «sensibilidad», que justamente emplazamos al final de nuestro recorrido, asumiendo la condición desbordante de su sentido como una posibilidad de aproximarnos a los «horizontes insospechados» que el sentido del «contra» proyecta.

En efecto, la adición de esta forma de «sensibilidad» a las acepciones del «contra» nos invita a entrever la presencia en nuestra figura de determinada óptica o prisma, capaz, en el caso puntual que Abensour nos describe, de vislumbrar “la forma extraña de experiencia política”<sup>135</sup> que la «verdadera democracia», en su insurgencia, nos manifiesta. De este modo, el «contra» se transforma en una clave de lectura a doble título, siendo, por una parte, el nombre de ese espacio donde la lógica del Estado se enfrenta a la democracia, esa “escena agonística”, y por otra, el prisma a través del cual se hace posible

---

134 “¿[P]or qué ese privilegio otorgado a la relaciones de oposición? Porque en cierto sentido, la relación de oposición es más inventiva [...], la relación de oposición parece presentar mayor interés teórico”. Op. Cit., “El contra de Pierre Clastres”. p.196,197.

135 Op. Cit., *La democracia contra el Estado*. p.128.

apreciar el acontecimiento, que la instauración de este espacio supone, como una manifestación democrática, como una lucha precisamente «sin tregua» contra el Estado.

Clave que con cada lectura se vuelve, de manera cada vez menos implícita, hacia el problema de la emancipación, hacia la forma en que su posibilidad aflora y hacia los modos en que su intriga se hace visible. Problemas que aquí comprendimos como sus «aporías», como las «aporías de la emancipación», o el enigmático modo en que la pretensión de libertad deviene en nuestro deseo de servidumbre. En medio de este paso enigmático, esta última consideración del «contra» como clave de lectura, como prisma u óptica parece encontrar nuevos desafíos, demostrando la capacidad plástica de su sentido. Así, el «contra» adquiere su forma bajo la posibilidad de identificar bajo su nombre la manifestación presente de la democracia, entregando sus condiciones en tanto resistencia activa hacia el Estado, tanto al presente como aquel que está “*in statu nascendi*”<sup>136</sup>. Pero la pierde, o más bien se desfigura, en la multiplicidad de modos y potencialidades que esta manifestación democrática puede adquirir, haciendo de su sentido una pregunta abierta por los límites, consistencia y especificidad de la democracia en nuestros días.

Pregunta por las formas del «contra» en nuestro presente, por sus posibilidades en el panorama actual que, como es posible vislumbrar, nos impulsan más allá de una reflexión sobre la forma o el contenido de su ejercicio, acompañando esta análisis de una búsqueda por su constatación en los acontecimientos que nuestro presente atestigua. Pregunta por el «contra» que, tal como el «*demos*» de Marx, comienza a adquirir una condición «polimorfa» y «plural», transfigurándose ahora en la pregunta por el estado actual del Estado y el modo que adoptan sus «contras», sus resistencias; por el estado de la emancipación y los desafíos que para esta empresa representan las nuevas formas de dominación que nuestros tiempos no se cansan en ofrecernos; por el rol y la responsabilidad de la universidad con el trabajo crítico que se aboca a concebir estas problemáticas, y por las complejas condiciones en las que este trabajo se lleva a cabo.

Interrogantes que son sólo un ejemplo de las posibilidades que esta proyección del «contra» nos ofrece, invitándonos a llevar nuestro recorrido por «vías inéditas» hacia la radicalidad de la pregunta por lo político y por el sentido de su irrupción presente. Sentido que, como aquí pudimos apreciar, se pone en juego en el panorama actual de la preocupación política, haciendo de la consideración de sus peligros una tarea de primer orden. Faena a la que Abensour se presenta humilde, ofreciendo ya no el sistema pleno y acabado que resolverá los problemas y posibles crisis que aquejen al pensamiento

---

136 *Ibíd.*

político contemporáneo, sino entregándonos simplemente su lectura de aquellos que, de algún modo u otro, lograron concebir y enfrentar la tarea que lo político nos impone. Tarea que Abensour concibe como propia, haciendo de su obra un espacio desde donde concebir dicha radicalidad.

## Bibliografía

- ABENSOUR, M., “De quel retour s' agit-il?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia.
- -----, “Philosophie politique moderne et émancipation”, en su: *Pour une philosophie politique critique*.” París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia
- -----, “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia.
- -----, “ Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia
- -----, “Pour une philosophie politique critique?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia
- -----, “Hannah Arendt contre la philosophie politique?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia.
- -----, “ Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne?”, en su: *Pour une philosophie politique critique*. París, Sens & Tonka, 2009. Traducción propia.
- -----, “El contra Hobbes de Pierre Clastres”, en su: *El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires, Del Sol, 2007
- -----, “El contra-Hobbes de Emmanuel Levinas”, Traducción de Carola Leiva. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/62346036/ABENSOUR-El-Contra-Hobbes-de-Levinas>> [Consulta: 30 de mayo 2014]
- -----, *La democracia contra el Estado*, Traducción de Eduardo Rinesi. Buenos Aires, Ediciones Colihue S.R.L., 2001.
- -----, *La démocratie contre l'État*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- -----, “El contra Hobbes de Pierre Clastres”, en su: *El espíritu de las leyes salvajes*, Buenos Aires, Del Sol, 2007.
- -----, “Le contre-Hobbes de Pierre Clastres”, en su: *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle antropologie politique*, París, Éditions du Seuil, 1987.

- -----, “La extravagante hipótesis”, en su: *Para una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- -----, “El Mal elemental”, en: LÉVINAS., E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía de hitlerismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- -----, “Reencuentro silencio”, en: *Tres textos sobre Heidegger: Abensour, Levinas, Derrida*, Traducción de Alejandro Madrid. Santiago, Ediciones Metales Pesados, 2010.
- -----, “Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas”, en: *Colloque des intellectuels juifs. Difficile Justice: Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, París, Albin Michel, 1998.
- -----, “Democracia insurgente e Institución”, [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/157570752/Abensour-Democracia-Insurgente>> [Consulta: 30 de mayo 2014].
- ARENDT, H., “La Tradición y la Época Moderna”, en su: *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Traducción de Ana Poljak. Barcelona, Ed. Península, 1996.
- -----, “Verdad y política”, en su: *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Traducción Ana Poljak . Barcelona, Ed. Península, 1996.
- -----, “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”, en su: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Traducción de Ana Poljak. Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- -----, “EL concepto de historia: antiguo y moderno”, en su: *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Traducción Ana Poljak . Barcelona, Ed. Península, 1996.
- -----, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”. en su: *Ensayos de comprensión 1930 – 1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores, 2005.
- -----, *The life of the mind*, E.E.U.U., Harcourt, 1977. Traducción propia.
- -----, *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral. Barcelona, Ediciones Paidós, 2002.
- -----, *Sobre la Revolución*, traducción de Pedro Bravo. Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008.
- -----, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires, Ediciones Paidós

- -----, *Human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Traducción propia.
- ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA, *Nueva gramática de la lengua española*. Buenos Aires, Espasa Libros, 2012. V. 2.
- BADIOU, A., “Contra la “filosofía política””, traducción del francés por María Victoria Aranda. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/118641598/Badiou-Contra-la-filosofia-politica>> [Consulta: 30 de mayo 2014]
- BENJAMIN, W., “Sobre el concepto de historia”, en su: *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Santiago, Arcis- LOM Ediciones, 2002.
- CERVERA-MARZAL, M. *Miguel Abensour, critique de la domination, pensé de l'émancipation*. París, Sens&Tonka, 2013.
- CLASTRES, P., “Copérnico y los salvajes”, en su: *La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*, traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013. 2013.
- -----, “Independencia y exogamia”, en su: *La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*, traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013. 2013.
- -----, “Elementos de la demografía amerindia”, en su: *La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*, traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013. 2013.
- -----, “La sociedad contra el Estado”, en su: *La sociedad contra el Estado: Ensayos de antropología política*, traducción de Ana Pizarro. Santiago, Editorial Hueders, 2013.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, 2002.
- -----., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963.
- HOBBS, T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- LA BOÉTIE, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Terramar, 2008.
- LÉVINAS, E., “Paz y proximidad”, Traducción de Claudia Gutiérrez. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/99600086/LEVINAS-Paz-y-Proximidad>> [Consulta: 01 de Abril 2014]>

- -----, “El Estado de César y el Estado de David”, en su: *Más allá del versículo*, traducción de Manuel Mauer., Buenos Aires, Lilmod, 2006.
- -----, “La muerte y el tiempo”, en su: *Dios, la muerte y el tiempo*, traducción de María Luisa Rodríguez. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.
- -----, “Dios y la onto-teo-logía”, en su: *Dios, la muerte y el tiempo*, traducción de María Luisa Rodríguez. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994
- MARX, K., *Critique du droit politique hégélien*, traduction et introduction de Albert Baraquin. París, Collection « Les classiques de Sciences Sociales» de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>, 2010.
- -----, *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1975.
- MELLADO, D., “Pierre Clastres y la Muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria”, tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile. Santiago, cybertesis.cl, 2013
- MOUFFE, C., “La política y lo político”, en su: *En torno a lo político*. Traducción de Soledad Laclau. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- PLATÓN, *Diálogos IV: La República*, introducción y traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1988.
- RUBEL, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, traducido por Saul Karsz. Buenos Aires, RyR, 2012.
- STRAUSS, L., “¿Qué es la filosofía política?”, en su: *¿Qué es la filosofía política?*, traducido por Amando A. de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.