

ARETE. VOLUMEN EXTRAORDINARIO 1990

ACERCA DE POLITICA Y DEMOCRACIA:
ENTRE ETICA Y POLITICA*

Cristina Hurtado

La problemática de estas páginas está motivada por las conferencias dictadas por M. Abensour en Agosto de 1985 en Santiago de Chile.

En estas líneas deseo exponer, sin pretensiones, algunas ideas sobre un tema que es altamente complejo: ¿qué tipo de relación puede establecerse entre ética y política? Para hacerlo me apoyo en textos de tres autores: C. Lefort, H. Arendt y M. Abensour. Esta relación no es la misma en los tres autores, pero en los tres hay aspectos comunes y otros diferentes que me interesa resaltar. En Lefort, la lectura sobre la democracia y lo político frente al fenómeno totalitario¹. En H. Arendt su concepción de la acción política y del espacio público² y en M. Abensour, cierta lectura de la utopía y de la emancipación social en Pierre Leroux³. En los tres se recalca con fuerza la

-
1. Lefort, Claude. *La question démocratique. Le retrait du politique*, Gallée, Paris 1983, p. 71 a 86.
 - *Les droits de l'homme et l'Etat Providence. Essais sur le politique. XIX et XX siècles*. Esprit/Seuil, 1986, p. 31 a 58.
 - *Le nom d'Un. Le discours de la servitude volontaire*. Etienne de la Boétie. Payot, Paris, 1976, p. 247 a 307.
 - *Permanence du théologico-politique?. Le temps de la réflexion*, Gallimard, 1981, p. 14 a 60.
 - *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, p. 45 a 83.
 - *Une interprétation politique de l'antisémitisme: Hannah Arendt. Commentaire 21*, printemps 1983.
 2. Arendt, Hannah. *La Condition Humaine de l'Homme Moderne*. Calmann-Lévy, Paris, 1983.
 - *Le système totalitaire*, Points Politique, Ed. du Seuil, 1972.
 - *La crise de la culture*, Idées/Gallimard, Paris, 1972.
 - *Essai sur la révolution*. Gallimard, 1963.
 - *Travail, Oeuvre, action, Etudes phénoménologiques* n. 2, 1985, p. 3 a 26.
 - *Compréhension et politique*, Esprit, juin 1985, p. 88 a 101.
 3. Abensour, Miguel. *L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion*, Le temps de la réflexion, Gallimard 1981, p. 61 a 112.

especificidad de lo político y la dignidad de lo político. En los tres, lo político no es reducido a una esfera particular de la sociedad sino que es una dimensión fundamental, constitutiva de las relaciones humanas.

En los tres, hay una relación a la ética en la medida en que la libertad, la alteridad, la pluralidad, son esenciales a “lo que hace posible las formas de coexistencia”, a “los principios que competen al destino común” (Lefort), “a la condición humana por excelencia” (H. Arendt) y “al vivir en conjunto” (Abensour) de los hombres en sociedad. Pero esta relación no es una relación de exterioridad sino una relación interna a la concepción de lo político, a su definición misma. Esta relación a la ética es una relación compleja, paradójica según los términos de Abensour que no tiene una solución única, ya determinada sino que requiere ser asumida con sus paradojas; es decir, no desvalorizar lo político aplastándolo bajo el peso de un modelo de sociedad ni hacerlo perder su especificidad reduciéndolo a una esfera de la sociedad, encerrando lo político en sí mismo o absolutizando la política al servicio de una ideología o de un Estado ⁴.

No podría pretenderse establecer una *única* solución o la *solución buena* para relacionar la ética y la política sin correr el riesgo de aniquilar la significación misma de lo político y de invertir así la búsqueda de la emancipación en un encuentro con la servidumbre, o la pérdida de la libertad. Entre el *Todos Unos* y el *Todos Uno* de la Boétie y que Abensour reencuentra en P. Leroux (lector de la Boétie) ⁵ se establecería la complejidad y paradigma de esta relación.

En las líneas siguientes, sin pretensiones de originalidad ni de interpretar correctamente el pensamiento de los tres autores, me limito a exponer

-
- *Philosophie politique et socialisme. Pierre Leroux ou du "style barbare" en philosophie. Le cahier*. Collège International de Philosophie, n. 1, 1984-85, p. 9 a 24.
 - *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique. Textures* n. 6 y 7, 1973, p. 3 a 26 y 55 a 81 respectivamente.
 - *Saint Just. Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire. Esprit* n. 147, février 1989, p. 60 a 81.
 - Mis notas personales de sus conferencias sobre Ética y Política, CERC, Santiago de Chile, julio 1985.

4. Notas personales, ob. cit.

5. Abensour, Miguel. *L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion*, ob. cit.

algunos aspectos que en ellos me parecen reveladores del carácter paradójico de la relación entre política y ética.

De todas maneras queda descartada en nuestros tres autores la referencia a una “naturaleza humana” o a un “telos” que se impondría desde el exterior. Cualquier referencia a la ética es interna a la concepción misma de lo político.

Así Lefort en su análisis sobre la Revolución Democrática y en contraposición al fenómeno totalitario, nos hace ver que con el advenimiento de la democracia —y la declaración de los Derechos del Hombre, como su hecho simbólico— se produce un acontecimiento inédito: el de una sociedad en la cual el poder es un lugar vacío (no es incorporado por nadie) y en el cual no hay coincidencia entre los detentores del Poder, de la Ley y del Saber. En la sociedad democrática, lo social deviene “incontrolable” a diferencia del totalitarismo que pretende incorporarse lo social, bajo la figura orgánica del cuerpo; (como lo hacía el antiguo régimen, en una lógica diferente, en la figura del rey y de la sociedad corporativa) ⁶.

El cambio de registro que significa la Revolución Democrática, como desincorporación de lo social, lo lleva, entonces, a interrogar la *forma de la sociedad*, su puesta en sentido (espacio de intelegibilidad) y su puesta en escena (representación) bajo la cual la vida social se configura en un marco histórico y político determinado. *Lo político* es para Lefort (a diferencia de las ciencias políticas para quienes es una esfera determinada de la sociedad) el principio configurador de la sociedad en su conjunto, lo que distingue las diferentes formas de sociedad, es la institución de lo social ⁷.

Por su dimensión política, la sociedad democrática se instituye como sociedad abierta. La Declaración de los Derechos del Hombre, a pesar de que sea atribuida a una naturaleza humana, es una *autodeclaración*, en la cual los individuos democráticos son tanto los productores como los productos. Esta declaración es un *hecho simbólico* a partir de cuya interpretación se han generado —durante dos siglos— muchos nuevos derechos, conquistados por reivindicaciones que se demostraron incontrolables y que llegaron a ser

6. Lefort, Claude. *La question démocratique*, ob. cit. p. 82-83.

7. *Ibid.*, p. 74-75.

reconocidos como legítimos. El sufragio universal, el derecho a la asociación, a sindicalizarse, los derechos que cambiaron las condiciones políticas y sociales de las mujeres, los derechos de las minorías étnicas, etc. no podrían ya separarse de la concepción actual de la democracia sin cuestionar su principio constitutivo ⁸.

Lo político en la sociedad democrática instituye una revolución en la *manera de ser* entre los hombres: la ausencia de referencias de *certeza*, la ausencia de redes orgánicas de dependencia, instituyen un espacio de libertad. Es otra manera de ser entre los hombres que no se reduce a la concepción liberal del individuo frente al Estado ni reduce lo político a una forma de gobierno. En la sociedad democrática la legitimidad del poder es dependiente de los conflictos; el Derecho es dependiente de un discurso que lo enuncia y de la conciencia que las personas tienen de sus derechos. En este contexto los derechos se revelan, no como derechos puramente individuales sino como una nueva *relación entre los hombres*. “El derecho a tener derechos” que Lefort retoma de H. Arendt pero con otro sentido, tiene una nueva significación: “...así mientras cada uno se ve en la posibilidad de dirigirse a los otros y de escucharlos, un espacio simbólico se instituye, sin fronteras definidas, fuera de toda autoridad que pretendería regir y decidir lo que es o no pensable, de lo que se puede decir o no. La palabra como tal, el pensamiento como tal se revelan, independiente de todo individuo particular, el no ser la propiedad de nadie” ⁹.

La democracia moderna invitaría a substituir el concepto de poder legítimo (regido por leyes) por el de un régimen fundado sobre la *legitimidad* de un debate sobre lo que es legítimo y lo que es ilegítimo ¹⁰.

Se trata de un cambio (mutación) de orden simbólico, de una nueva posición del Poder. (Nota: lo político no se reduce al Poder como éste no se reduce al Estado. Pero lo político comprende el Poder como aquella instancia que no es sólo disciplinaria sino donde la sociedad se aprehende en su unidad.)

8. Lefort, Claude. *Les droits de l'homme et l'Etat providence*. Ob. cit. p. 56-57.

9. *Ibid.*, p. 45.

10. Lefort, C. p. 53.

En el antiguo régimen el Poder daba cuerpo a la sociedad. En la forma democrática de sociedad, el Poder es un lugar vacío, no incorporado por nadie de manera definitiva. Los procedimientos de competencia regulada, de cuestionamiento periódico remiten a una sociedad en relación a sí misma en la cual el Poder ya no expresa las virtudes de la Razón o de un fundamento trascendente.

Las paradojas de esta forma de sociedad son múltiples. Baste con mencionar que el descubrimiento de lo social —separado de un orden natural— en el cual la auto-institución es el hecho generador de lo político, nueva manera de ser de los hombres en sociedad, deja abierta la sociedad al establecimiento de un poder todopoderoso y a caer en la servidumbre voluntaria. Tocqueville —quien, como dice Lefort, intuye la gran revolución que significa una sociedad en que desaparece el fundamento del orden social—habla que, en democracia, el individuo, privado de sus antiguas redes de dependencia, busca en el colectivismo y en el anonimato compensar el sentimiento insoportable de su *aislamiento*; arriesga incluso caer en la servidumbre por escapar a este estado social ¹¹.

Es precisamente por esta abertura de la sociedad democrática, por esta manera inédita de Régimen político (el que no podría reducirse a un sistema de instituciones) en el cual hay una imposibilidad de *fixar* la esencia del Derecho y en que el Saber denota una nueva *relación a lo real* y a los fundamentos de la Verdad, que toma forma otra paradoja. La sociedad ante el temor de verse hecha pedazos puede desear terminar con la *incertidumbre*, dejarse invadir por el fantasma del *Pueblo-Uno*, y querer volver al sometimiento para verse liberada de sus divisiones y temores ¹².

Lefort retomando las palabras de la Boétie, se pregunta: ¿por qué los hombres combaten por la servidumbre como si se tratara de la libertad?

“La disolución de referencias de certeza suscita múltiples resistencias que pueden transformarse en aversión en coyunturas particulares de inseguridad. Lo que atormenta —según Lefort— a la sociedad democrática es la imagen de un poder “realmente” exterior, extranjero, como también el de un

11. Lefort, C. *La question démocratique*, ob. cit, p. 79.

12. *Ibid.*, p. 85.

poder realmente en la sociedad, al servicio de intereses particulares en el cual los agentes actúan la comedia de la representación popular y también (la imagen) de una sociedad despedazada, en vías de disolución, en que bajo el resguardo del derecho, grupos particulares satisfacen sus apetitos”¹³.

Esta paradoja está en el centro de la sociedad democrática la cual excluye por su propio carácter de sociedad abierta el que puedan *fijarse* fórmulas, encontrar formas “seguras” para su permanencia.

Si las libertades democráticas son pasadas a llevar, el tejido democrático es susceptible de rehacer si las condiciones de protesta han sido preservadas porque para que la forma de sociedad deje de ser democrática es necesario un cambio en la posición del Poder. Pero no hay tampoco institución democrática que por sí misma garantice la existencia de un espacio público, democrático, porque este espacio supone que se le envía la imagen de su *propia* legitimidad¹⁴.

Es necesario inscribirse en esta lógica, la de una sociedad abierta, contra la lógica totalitaria, de incorporación de lo social en lo político, de la Sociedad-Una. Si se pierde la adhesión a la libertad y a las indeterminaciones que son propias de esta nueva relación entre los hombres, la lucha por la emancipación y el intento de asegurar las instituciones democráticas puede transformarse en su contrario.

Entonces, el sentido de la democracia está ligado al de *libertad política* . Libertad política que no se reduce a la participación en la elección de los gobernantes (que es un aspecto esencial) sino a determinar en conjunto los principios que competen al destino común. Implica el debate, la institución y legitimidad de un espacio público y hace referencia a la naturaleza de los criterios sobre lo que es legítimo e ilegítimo.

Podemos ver que hay en Lefort una relación entre política y ética en la medida en que lo político y la política se refieren directamente a la libertad. Pero esta relación por su propio carácter escapa a toda determinación exterior

13. Lefort, C. *Revue Commentaire*, ob. cit.

14. Lefort, C. *Les droits de l'Homme et l'Etat Providence*, ob. cit. p. 55.

y a toda posibilidad de establecer fórmulas que impidan caer en la negación de esta misma libertad. Esta relación supone, entonces, una búsqueda y cuestionamiento continuo sobre el tipo de relación adecuada entre ética y política en democracia, sin que sea posible, en consecuencia, determinar de una vez para siempre la “mejor” relación. Tensión y paradoja constitutiva de la relación misma.

¿Cómo pensar, entonces, la sociedad democrática como sociedad abierta (versus lógica totalitaria) en relación a los principios que hacen posible la coexistencia humana, en relación a lo “que compete al destino común”?

¿Cómo pensar la libertad e igualdad de libertad contra la servidumbre y la subordinación?

¿Sobre qué criterios fundar la legitimidad de la lucha por la emancipación?

¿Cómo pensar las relaciones entre ética y política contra la primacía de un “modelo de sociedad” que implicaría la desvalorización de lo político?¹⁵

Esta relación entre ética y política es necesariamente paradójica porque apunta a algo que está en el corazón mismo de lo político y de la política: la libertad.

A través de la lectura de Lefort sobre la democracia, se deja percibir esta relación paradójica a la ética. Si Lefort parece “limitarse” a mostrar, a hacer ver un hecho sin precedente: la revolución democrática, la de una sociedad abierta que a pesar de sus patologías, deja abierta la sociedad a nuevas determinaciones, la democracia no se separa de la idea de libertad política, de espacio público, espacio de debates sobre los principios que competen al destino común.

Me parece que hay dos registros: uno, el pensar la relación a partir de los acontecimientos y de sus efectos (como lo hace Lefort con la Revolución Democrática frente al fenómeno totalitario) por donde el pensar no asegura escapar a la servidumbre; y otro, la praxis, en tanto participe con otros de la

15. Notas personales, conferencia M. Abensour.

sociedad, en la búsqueda de “mejores” formas de coexistencia. Es el mundo de la opinión, del debate, del conflicto y de la persuasión, el mundo de la acción. Aunque, como dice Lefort, si, por un lado, la imposibilidad de determinar esencialmente lo que son los derechos lleva a la conclusión que lo legítimo *aquí y ahora* se determina por el criterio de la mayoría, por otro lado, no es posible pensar que el derecho sea inmanente al orden social sin suprimir la idea misma de derecho. Es decir, la paradoja que por un lado el derecho es dicho por los hombres —lo que significa el poder de decirse, de declarar su humanidad en sus existencias de individuos y su humanidad en el modo de coexistencia, su manera de estar en conjunto en la “Cité”— y por otro que el derecho no se reduce a un artificio humano ¹⁶.

En Hannah Arendt hay una relación mucho más explícita entre ética y política pero que es también interna a su concepción de lo político (o de la política). Una lectura crítica de la tradición y de la modernidad la lleva a restablecer el sentido de la condición humana y a abrir en el mundo contemporáneo un espacio para pensar la dignidad de lo político contra la plitud y distorsión de valores en el mundo moderno. La política como arte de vivir en conjunto se da en un espacio donde los hombres se relacionan entre ellos y con el mundo a través de la palabra y de la acción entre varios, en el espacio público; es el redescubrimiento contemporáneo de la Polis.

La experiencia totalitaria está en el origen de su pensamiento sobre lo político. H. Arendt piensa lo político a partir de este acontecimiento. El totalitarismo es su negación y el fenómeno de la “desolación” es la experiencia límite, experiencia absoluta de no pertenencia al mundo ¹⁷. El análisis de la experiencia totalitaria dibuja “en vacío” lo que será el pensamiento político de Arendt ¹⁸.

Me limito a ciertos aspectos que me interesa resaltar, en particular, su concepción de la Vita Activa, en su libro sobre la Condición Humana. En este sentido las líneas que siguen no pretenden dar cuenta del conjunto de pensamiento de H. Arendt.

16 Lefort, C. *Les droits de l'homme et l'Etat providence*, ob. cit. p. 54.

17 Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*, ob. cit. p. 226.

18 Enegrèn, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984.

La “Vita Activa” de Arendt tiene 3 dimensiones ¹⁹: el trabajo que permite la sobrevivencia del hombre y de la especie, la obra que da durabilidad al mundo y constituye su lugar de estadía y la acción, única dimensión que pone directamente a los hombres en relación entre sí, sin mediaciones. Estas tres dimensiones conforman la Condición Humana del hombre moderno, pero es la acción política como acción entre varios, de una pluralidad de iguales reunidos en un espacio político, la condición humana por excelencia; la *pluralidad* es la condición de toda vida política y la acción como facultad de comenzar algo nuevo, de tomar iniciativas, de creación de sentido, es, tanto discurso —debate y persuasión— como toma de decisiones, negociación y compromiso. La palabra es una manera de hacer ver el mundo y es, a la vez, manifestación del que habla. La palabra hace del mundo un mundo común y es a través de la palabra y de la acción que cada cual revela lo propio, lo único: *no lo que es sino quién es* ²⁰. “Cuando la palabra está en juego el problema deviene político” ²¹.

Los hombres se relacionan entre sí en el espacio *público* donde cada cual puede ser visto y oído de todos. El espacio público es un espacio de manifestación, un espacio de apariencia y supone que cada cual tiene el coraje de aparecer, de mostrarse a los otros. Allí los hombres se reconocen como iguales, como pares. Es un espacio de “artificio” que a diferencia de lo social (espacio de desigualdad y de jerarquías), excluye toda forma de soberanía. Es el espacio de la libertad política y es el espacio del Poder, entendido como poder de un grupo, de los hombres reunidos, expresión de la iniciativa de varios para hacer del mundo un mundo común.

Hannah Arendt pone énfasis en aquellas categorías que restituyen al hombre moderno su condición humana contra las patologías de la modernidad: la invasión de “lo social” (el mundo de la reproducción, de la organización, de la dependencia, de la intimidad) en el lugar del espacio público hace perder su especificidad al espacio político y en consecuencia al espacio social; la confusión entre lo que es propio del espacio público y del espacio privado, hace perder significación a los dos. Ambos espacios se suponen y se

19. Arendt, Hannah. *La condition de l'Homme Moderne*, ob. cit.

20. *Ibid.*, p. 68-69.

21. *Ibid.*, p. 10.

necesitan porque una vida que es enteramente pública deviene superficial y lo que aparece y se manifiesta dice siempre relación a lo escondido, a lo que no se muestra ²².

Hannah Arendt restituye la significación de lo político contra su negación por el totalitarismo que tras su objetivo de cambiar la “naturaleza” humana para realizar el “hombre nuevo”, se edifica sobre la ruina del lenguaje, del sentido y del mundo común ²³. El totalitarismo es la pérdida de la pluralidad, de la iniciativa. Bajo el totalitarismo los hombres devienen intercambiables.

H. Arendt restituye la prioridad de la Vita Activa contra la vida contemplativa del cristianismo, de la edad media. Es decir, contra la desvalorización de lo político y el absolutismo de la moral. H. Arendt rechaza como apolítico o antipolítico los sentimientos de piedad, bondad, sufrimiento como formas de relacionarse en el espacio público, político. Cuando ellos abandonan el espacio privado al cual pertenecen y aparecen en público, sustituyen la relación de igualdad y de alteridad por la de fusión o de jerarquía. Y esta confusión puede llevar rápidamente a la violencia, substituto de la acción de persuasión, negociación y compromiso ²⁴.

La violencia que se opone entre los hombres, los estados de ánimo, las pasiones se transforman en intersubjetividad, en opiniones, en comunicación y en pluralidad gracias a tres figuras de la mediación política: la ley, la acción y el debate que hacen posible un espacio que vincula y, a la vez, separa a los individuos entre sí ²⁵.

En la concepción política de H. Arendt hay una fragilidad de la acción y de la relación humana. Hay una indeterminación. La relación entre los hombres se da en un espacio de *apariencia* y la acción que ellos emprenden tiene efectos *imprevisibles e irreversibles*. De allí la necesidad no sólo de la

22. Ibid., p. 83 - 84.

23. Roviello, Anne-Marie, *Sens Commun et modernité chez Hannah Arendt*. Ousia, Bruxelles, 1987, p. 161.

24. Arendt, H. *Essai sur la révolution*, ob. cit., p. 121 y 129.

25. Roviello, Anne-Marie. Ob. cit., p.30.

constitución política para fijar los límites en que la acción entre los hombres es posible sino, también, la promesa y el perdón.

En Hannah Arendt toda su concepción apunta a una ética de lo político o de la política pero esta ética es una ética política contra el aplastamiento de lo político por una moralidad absoluta. Es una ética interna a su concepción misma de lo político, a la condición humana por excelencia y no es una moralidad exterior que lo subsumiría. Además su concepción política supone una indeterminación escencial en el espacio de apariencia, en la imprevisibilidad de la acción y del mundo de la opinión. Para Arendt hay que correr el riesgo de hablar del mundo y de actuar (conflicto y concertación), de tener el coraje de manifestarse, de aparecer en público, como única manera de revelar el mundo y a sí mismo.

Como dice F. Collin, actuar es siempre responder al llamado de lo inesperado, dejar surgir lo nuevo. Actuar es re-nacer y ofrecerse a la alteridad radical como lo inevitable ²⁶. Es “la dimensión heroica de la política” según M. Abensour.

Mucho se ha criticado el “politicismo” de H. Arendt, su divorcio entre lo político como “artificio” y lo social como “natural” y la desvalorización de lo social que se desprende. Se ha criticado su concepción heroica de la acción como un re-nacer. Es cierto, como dice O. Mongin ²⁷, que sería inconcebible hacer una lectura al pie de la letra o dogmática de Hannah Arendt porque ello sería contradictorio al interior de sus propias proposiciones. Pero también es cierto, como dice C. Lefort, que no es posible reducir al solo espacio político, público, el reconocimiento de la igualdad y de la pluralidad. Lefort recuerda que la “igualdad de condiciones” (de Tocqueville), este hecho social simbólico que implica la desaparición del principio de diferenciación y de jerarquías, que permite reconocer al otro como semejante, es originario y más general que la igualdad política; sin confundirse, tampoco, con la igualdad social ni económica ²⁸.

26. Collin, Françoise. *L'Être. Evènement et représentation, Ontologie et politique. Hannah Arendt*. Ed. Tierce, 1989, p. 117 a 140.

27. Mongin, Olivier. Prefacio a la edición francesa de Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Anthropos, Paris, 1986.

28. Lefort, C. *Une interprétation politique de l'antisémitisme*: H. Arendt, ob. cit.

Sin embargo, la fuerza con que H. Arendt abre un espacio a la dignidad y especificidad de lo político, a la importancia de la libertad política y del espacio público (sin soberanía), al reconocimiento de la pluralidad, de la alteridad, a la indeterminación de la apariencia y la imprevisibilidad de la acción, a la importancia del pensar y de comunicarse sobre el acontecimiento, no se separan de esta radicalidad de lo político, de la importancia de la dimensión de la acción como un segundo nacimiento.

Lo que aquí interesa de Hannah Arendt no es tanto si da cuenta o no, en forma adecuada, de la especificidad de lo político en la época moderna, sino cómo ella abre un espacio a la memoria y dignidad de lo político como dimensión fundamental de la condición humana; y cómo esta dimensión conlleva una ética sin subsumir lo político. En este sentido Hannah Arendt da cuenta de una de las dimensiones fundamentales de la paradoja de la relación entre ética y política.

Su concepción heroica de la acción es, según M. Abensour, una dimensión inevitable en toda política de la libertad. “El heroísmo político tiene que ver, antes que nada, con la libertad o, más bien, se sitúa en el corazón de la relación enigmática de la servidumbre y de la libertad”²⁹, y en relación explícita a H. Arendt, agrega: “La reducción arendtiana que contiene in nuce una identificación del heroísmo a la pasión de la libertad, a la pasión de lo político adquiere aquí valor de instancia crítica (frente al heroísmo que llevaría a la servidumbre voluntaria), como si lo *político* definiese los *límites* en el sentido kantniano del término, de un buen ejercicio del heroísmo”³⁰. En otros términos y en palabras del mismo autor: “Si la cuestión política no puede ser separada de la lucha por la libertad, de la lucha por la instauración de un régimen político libre, lucha permanente, destinada a permanecer inestable tanto más cuanto está expuesta a invertirse en su contrario, ¿cómo no coincidiría con la dimensión heroica?”³¹.

Sin embargo, en condiciones de gran desigualdad social como es el caso de América Latina, ¿es posible que los hombres se reconozcan en tanto pares?

29. Abensour, M., Saint Just. *Les paradoxes de l'héroisme révolutionnaire*, ob. cit. p. 71.

30. *Ibid.*, p. 70.

31. *Ibid.*, p. 63.

Permanece, igualmente, el problema de cómo relacionar lo político y lo social. Cómo dar cuenta de la significación del vínculo social y de su relación con lo político sin hacer perder a éste su dimensión específica como manera de ser entre los hombres. Cómo sin desvalorizar lo político pueda pensarse la emancipación social.

¿Cómo compatibilizar la especificidad de lo político con la búsqueda de un cierto tipo de sociedad? ³²

Es en relación a estas preguntas que cierta lectura de las utopías socialistas adquiere toda su relevancia ³³.

Se trata de reivindicar una lectura de aquellas utopías socialistas que deseando una sociedad mejor no eliminan la alteridad, la libertad, la pluralidad ni la indeterminación. Se trata de recuperar la dimensión utópica como imaginario.

La preocupación de los socialistas utópicos del siglo XIX es la búsqueda de una sociedad mejor, la emancipación social, el cómo pensar la relación social. Pero el problema reside en cómo pensar la asociación, una nueva relación social sin aplastar lo político, la libertad, con un modelo de sociedad; cómo pensarla sin hacer perder a lo político su especificidad.

En 1973, M. Abensour, escribiendo sobre el nuevo espíritu utópico, sostenía que una de las dos vertientes de los nuevos utopistas (posteriores a 1848) ya no pretendían, como otros, aportar desde el exterior o desde arriba un sistema al proletariado sino que al tratarse de la edificación de la sociedad futura, ésta sólo era posible de ser realizada en tanto obra colectiva. Esta vertiente utópica sobrepasa la ambigüedad del socialismo utópico anterior y rechaza tanto la máscara del pedagogo como la de profeta. La utopía pasa de una forma monológica a una forma dialógica. La utopía ya no tiene como función convencer o hacer comprender el valor de un modelo sino de hacer desear. La utopía no es ya un discurso que emana del saber para aclarar la

32. Notas de conferencias.

33. Hay dos libros de M. Abensour sobre las utopías que deben haber sido o están a punto de ser publicados. No he tenido la oportunidad de conocerlos y por lo tanto mis lecturas se limitan a los textos citados.

ignorancia sino un llamado que la pasionalidad múltiple lanza a la multiplicidad de pasiones ³⁴.

Y para reflexionar el problema de la relación social y de su articulación con las instituciones políticas, la lectura de Pierre Leroux aporta elementos interesantes.

P. Leroux se plantea el cómo pensar la relación entre la cuestión política y la cuestión de la emancipación social.

Según Abensour, para terminar con la querrela de los antiguos y de los modernos Pierre Leroux se propone la fundación de una nueva filosofía política, confrontando y relacionando dos polos del problema político moderno: la libertad y la asociación. En cuanto pensador de la libertad apunta a abolir tanto la explotación como la dominación del hombre por el hombre ³⁵.

Leroux rechaza tanto reducir el hombre al individuo como otorgar la prioridad a la sociedad. "Libertad y sociedad son los polos iguales de la ciencia social" ³⁶.

Como dice Abensour, se trata de armonizar una filosofía de la expresión con una filosofía de la libertad que reposa sobre la autonomía del sujeto.

"Leroux afirma de manera reiterada que es en continuidad con el principio de individualidad, de la libertad, que el hombre moderno debe inventar una nueva manera de *vivir en conjunto* entre los hombres". (Subrayado por mí)

En las palabras de Leroux: "¿Soy una porción, una dependencia de esta sociedad? No, soy una libertad destinada a vivir en una sociedad" ³⁷.

34. Abensour, Miguel. *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, II partie, ob. cit., p. 72 - 73.

35. Abensour, Miguel. *L'utopie socialiste, une nouvelle alliance entre utopie et religion*. Ob. cit. p. 98.

36. Leroux, P. *De l'individualisme et du socialisme*, 1934, Appendices aux trois discours, *Oeuvres 1825-1850*, Slatkine, Gèneve 1978, p. 374.

37. Abensour, M. *L'utopie socialiste, une nouvelle alliance*. ob. cit., p. 100.

Leroux rechaza escoger entre oposiciones binarias tales como el retorno al liberalismo o la repetición del jacobinismo pero sin orientarse tampoco hacia una armonización reconciliadora ³⁸.

La respuesta de Leroux para articular la impulsión utópica con la cuestión política o más bien de *regular la impulsión utópica por la institución política*, pasa por un principio político: la amistad, que en su esencia funda la pluralidad, que hace surgir la diferencia entre dos libertades y que hace surgir por estas mismas diferencias el momento de una *relación* ³⁹ (subrayado por mí).

Pero la concepción de Leroux no se limita al vínculo social aislado de las instituciones propiamente políticas. Para Leroux, a diferencia de otros socialistas utópicos, la mediación política es necesaria. La amistad está situada en el mundo moderno, de la democracia moderna, al interior de la cual Leroux asigna al gobierno representativo “la función de manifestación y de expresión del conflicto. El se mantiene —llamando a una representación especial para los proletarios— a igual distancia de una estrategia de exclusión (los liberales) y de una estrategia de integración o de nacionalización de masas. Es decir que llama a la constitución de un espacio público representativo que vive de la expresión misma del conflicto” ⁴⁰.

La utopía en Leroux abre la política de la emancipación sobre una dimensión religiosa, de la Humanidad. Pero se plantea la búsqueda de un nuevo vivir en conjunto que no atente contra la emancipación, que no produzca nuevas formas jerárquicas ⁴¹.

Con estas someras referencias a una cierta lectura de la dimensión utópica se termina esta exposición. Se trató de representar algunos elementos para replantearse la relación paradójica entre ética y política como filosofía de la libertad.

38. Ibid., p. 109.

39. Ibid., p. 111.

40. Ibid., p. 101-102.

41. Ibid., p. 110.

La filosofía no puede dejar de plantearse éstos problemas y “de escrutar las relaciones entre lo político y lo religioso y de lo político y de la ética, y de manera más general, la relación entre lo político y lo metapolítico”⁴².

No hay una buena y única solución teórica. Su relación requiere ser continuamente repensada a partir de los acontecimientos. Pero es necesario asumir la tensión y la paradoja para que sin menoscabar la dimensión política, la libertad, sea posible incorporar una dimensión utópica para luchar por la emancipación social, por otra forma de relacionarse entre la gente, en resumen, por una sociedad “mejor”.

42. Lefort, C. *La pensée du politique* (interview). *Autrement, A quoi pensent les philosophes*, n. 102, novembre 1988, p. 194.