

Presentación: Perspectivas de la filosofía francesa

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

Se recogen en esta sección de la revista *Daímon* las más relevantes intervenciones de la XI Semana de Filosofía organizada por la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y dedicada en esta ocasión al pensamiento francés actual, que se celebró en Murcia en el final del invierno del año 2008. Semana especial, desde luego, por cuanto algunas de las actuaciones inicialmente programadas tuvieron que ser suspendidas para dejar tiempo a los intensos debates sobre el futuro de la filosofía en el sistema educativo español. Conviene recordarlo porque la *política de la filosofía* es uno de los temas que puso en circulación el pensamiento francés. Al dedicar mucho tiempo a este problema, tan crucial, no hacíamos sino ser fieles a una práctica filosófica francesa. En efecto, esa práctica discursiva trata de defender con razones por qué una sociedad con filosofía institucionalizada es mejor y preferible a una sociedad sin esta institución. La cuestión por tanto no reside en filosofía sí o filosofía no, sino en el problema de la institución filosófica. Si la pregunta es acerca de la existencia de la filosofía en general en una sociedad, todo el mundo estaría de acuerdo en la respuesta afirmativa. Pero si la pregunta es acerca de la existencia de una institución que al parecer define el sentido y la realidad de la filosofía, la respuesta no es tan sencilla. La filosofía tiene la finalidad expresa de fortalecer y garantizar la libertad humana en el seno de cualquier sociedad. Por su propia naturaleza, aspira a identificar el núcleo intransferible de responsabilidad sin la que no podemos entender el ser humano. En muchas ocasiones, es fuente de conflicto y todavía más veces es origen de disensos. Siempre es garantía de pluralidad y por eso mismo ni los conflictos ni los disensos que provoca pueden implicar la eliminación de la diferencia. La filosofía vive de la diferencia, la afirma de manera incondicional y, aunque los efectos positivos de esta tensión no sean tan evidentes ni tan rotundos como los cuerpos administrativos jerarquizados o los sistemas que presionan a favor del consenso, los efectos a largo plazo son también dignos de tenerse en cuenta por su eficacia social.

Por eso, la institución de la filosofía, para poder justificarse y ser defendida como legítima, debe ser un microcosmos de las relaciones libres que la propia filosofía debe garantizar. No debe caer la filosofía en la disfuncionalidad que padecen las demás estructuras de mediación. Todos sabemos que la publicidad de la prensa o de los *mass media* se determina desde rigurosos sistemas de secreto, de la misma forma que sabemos que los institutos que debían canalizar la representación política muchas veces la interpretan de forma tan reducida que la destruyen de facto. La filosofía, si ha de ser expresión de aquello de lo que no

podemos prescindir, ha de organizar una institución que no pueda auto-liquidar justo aquello que debe garantizar. Esto significa que la filosofía ha de organizarse institucionalmente sobre la libertad y ha de ser ejemplo de ella. Cómo se pueda pensar una enseñanza en libertad y desde la libertad filosófica es el problema de la institución y sobre esto nuestra tradición ha dado palabras muy certeras que se basan en la diferencia entre acción y deliberación. La filosofía puede entrar en esta segunda, no en la primera. Es libertad porque delibera sobre escenarios de acción y de praxis con libertad antes de situarnos en aquello que nos corresponde de manera intransferible: la decisión. Por eso la filosofía no exhorta, ni tiene en su horizonte la decisión, sino sólo argumenta.

El mayor problema de la institución de la filosofía es cómo puede generar un espacio de deliberación y de argumentación libre –no esencialmente urgido por la toma de decisiones– dentro de sistemas burocratizados, en los que a veces los propios filósofos se escudan para romper la igualdad de concurrencia de los argumentos. Todo sistema burocratizado está conectado con la fuente de poder que se considera en cada caso legítima, y por eso quienes se escudan en las formas y hábitos funcionariales siempre miran de reojo al poder y sus privilegios. Estas actitudes constituyen una plaga, la peste de la que muere la filosofía. Pero no debemos engañarnos, la influencia desmedida de las posiciones burocratizadas –su manifestación más clara es la continua presencia de las decisiones del poder sobre nuestra actividad, mediante la proliferación de planes de estudios todos ellos instrumentales respecto a las aspiraciones hegemónicas de consolidación de un poder ansioso de superar la contingencia que reconoce en sí mismo– se debe a la incapacidad de los propios filósofos a la hora de establecer los lugares y los argumentos indispensables de la filosofía en nuestras sociedades. Y esto tiene que ver con déficit de tradición que nos debilita y nos convierte en actores auxiliares de la brutalidad partidista.

La intervención de Manuel E. Vázquez aborda con suma pertinencia importantes aspectos de este problema. Entre la desconstrucción y la reconstrucción se construye el pulso y el ritmo de la filosofía francesa, los caminos de la crítica y de la autocontención de la misma para no acelerar una crisis que ya presenta suficiente impulso por sí misma. Hoy sabemos que la desconstrucción fue tanto una argumentación como una práctica sociológica que no podía eternizarse ni disciplinarse. Las nuevas instituciones de la globalización y del mercado, desde luego, eran sus auxiliares secretos. Los ensayos reconstructivos no podían tardar en asomar la oreja. Reconstrucción de la subjetividad desde las nuevas teorías sexuales a lo J. Butler, desde las nuevas visiones en las que desembocaron los estudios sobre subalternismo, o bien reconstrucción de aquellas estructuras normativas mínimas imprescindibles, incluso para que las otras ofertas rectoras tengan su espacio, pero siempre reconstrucción porque aquello que muestra Derrida al final ya lo sabía el psicoanálisis al principio, que el vacío originario o la falta absoluta deja a la existencia humana frente a su propia improbabilidad, entregada a la omnipotencia de lo Real.

Hablo entonces de no olvidar ciertas cosas en los ensayos reconstructivos. No olvidar lo que sabemos desde Galileo a Freud pasando por Darwin, cierto, pero esto implica que no cualquier cosa está permitida. Con Dios muerto o vivo, no cualquier cosa está permitida. No cualquier reconstrucción es posible. No hay algo así como una tabula rasa y no hay que ser Pinker para comprenderlo. La falta originaria no es tabula rasa. El cuerpo no es tabula rasa ni el imaginario con que el cuerpo se va conformando lo es. Hoy sabemos que

el legado Blumenberg alberga un curso sobre Merleau Ponty. Quizá de ahí puedan surgir un puñado de verdades de las que no podemos prescindir. A Merleau se dedica la intervención de Irene Pinto y desde Blumenberg se escribe la propuesta de Olivier Feron. Sin duda, una vez más pueden ofrecernos indicaciones acerca de lo deseable dentro de lo posible y de las formas de superar la contingencia sin implicar aquello que constituye la clave del trabajo de L. S. Villacañas de Castro: las patologías reestructurativas de la subjetividad y sus expresiones en las construcciones ontológicas. Sin duda, el problema y la paradoja vienen rodando desde Freud: cómo tener un concepto de lo deseable sin disponer de una teoría de la subjetividad cerrada, o cómo creer que algo es enfermizo sin disponer de una norma de la salud. Esta paradoja, que es central en la filosofía, reflexiona sobre lo que la filosofía clásica de Kant no llevó suficientemente lejos: cómo relacionar una norma abstracta con una realidad concreta completamente ajena a la norma. Para el caso es lo mismo y por eso la debilidad de toda reconstrucción filosóficamente organizada puede generar esa tentación, tan furiosa en España, de entregar las prácticas reestructurativas al dogma propugnado por otros agentes *clerics* por completo ajenos a las prácticas deliberativas. Que en el fondo la única salud es el propio cielo e infierno que cada uno de nosotros construye, mediante una práctica reestructurativa sin fin, mediante un análisis infinito, es al menos una estrategia que no colisiona con una *Beschreibung des Menschen*. Sin duda, algo que nos lleva al asunto de la Ilustración, la mayoría de edad, la decisión, el atrevido a saber y todo aquello que de nuevo Foucault puso de moda con su cuidado de sí. Una vez más el círculo: ¿una institución quasi-anarquista en el seno de una sociedad institucionalizada? Puede ser. Como puede ser que la ley de la compensación sea preferible a la ley de la hegemonía y de la homogeneización.

El resto de trabajos, de José Luis y de Víctor Egío, se dedican a Miguel Abensour. Es justo porque Abensour estuvo entre nosotros con la gentileza que le agradecemos. De Miguel Abensour nos interesan muchas cosas, como sus trabajos sobre el marranismo, tema que constituye uno de los núcleos más importantes de cualquier teoría de la modernidad que se precie. Pero en este contexto, no interesa gozar de las ventajas de un diálogo con una tradición bien asentada. Quien no dispone de ella sabe lo que se pierde. En este seminario hemos podido aproximarnos a las diferencias estructurales entre la cultura francesa contemporánea y la española. Como ya he dicho, Manuel Vázquez nos habló de la complejidad de las relaciones entre laicismo y religión en Francia y nos mostró que se reconocía la tarea mediadora de la filosofía en una sociedad democrática. Olivier Feron nos ha mostrado la poderosa lógica interna que rige la filosofía francesa contemporánea y su diálogo con Alemania desde Sartre a Heidegger. Otros participantes en la Semana nos han sugerido hasta qué punto Deleuze y Badiou se tienen en cuenta para configurar la actualidad filosófica. Cuando avanzamos en la lectura de las páginas de Abensour descubrimos otro conjunto filosófico y vemos que Francia no se agota en esas tareas de mediación ni en esas lógicas. En realidad, la filosofía francesa propone su propio espacio de intervención política y sabe dotarse de lo necesario para ello: condensación de referencias, apuesta clara, identificación de afinidades, mirar siempre más allá de sí. Y en la obra de Abensour lo hace desde una tradición bien asentada. Cierto, una entre otras. Cierto, también, que una en debate con otras. Pero ese debate se consolida en el tiempo, forja una continuidad, está dotado de coherencia, hace una oferta al pensar que reúne una lectura del siglo XX. Es una de sus maneras, pero

no menos nítida por ello. Cuando uno se adentra en las páginas de Abensour, identifica la elaboración de la experiencia filosófica moderna y lo hace con las armas de un pensamiento que tiene como aspiración clara intervenir en el presente.

Para ser más precisos, observemos el caso español. En los años 30 y 40 se tradujo a Carl Schmitt, en los 60 se tradujo a Leo Strauss y Adorno-Horkheimer, en los 70 a Hannah Arendt, en los 80 a Habermas, en los 90 a Foucault y Derrida. Todo el arsenal desde el que habla Abensour está disponible también es español. Esforzados traductores y seguidores pusieron en el mercado importantes materiales casi de forma exhaustiva. Pero la serie, el orden de sus apariciones, la posibilidad de organizar un discurso, la elaboración del argumento, sigue sin alumbrar en el horizonte. No hay un dispositivo de organización ni presentación política de la filosofía. Las líneas de trabajos constituyen una recepción puntual, pero no nos disponen a una construcción argumental. La lectura no se hace experiencia filosófica.

Esta consistencia, la que hace visible el argumento, y lo torna operativo en el discurso, no se da entre nosotros. No tenemos la soltura de organizar el argumento de la modernidad ni la confianza de una propuesta teórica. El conjunto de apoyos sobre el que se construye la obra de Abensour no se puede imaginar entre nosotros. Aquí quedaría reducido a una mera cuestión privada. Serían relaciones personales, no filosóficas. Amistades, pero que jamás permiten una interpretación benevolente. La dimensión de amistad filosófica, de afinidad intelectual, de cercanía, de uso argumental compartido, desprestigiada entre nosotros, no fortalece nuestra actividad. Al contrario, en nuestra academia proliferan las alianzas discretas de los agentes más dispares –la dominante la conforman los excomunistas madrileños y exopusdeístas sevillanos, con todas sus agencias locales–, que viven animadas en el refugio de la indignidad. La mirada de largo alcance, la única que puede identificar nuestro propio lugar y definir nuestra propia actitud, se confunde con la superficialidad y el diletantismo. La presentación pública de la filosofía española implica su disolución en lo vulgar. Por otro lado, la especialización impuesta, exigida, reclamada, se convierte pronto en la coartada para dejar a cada uno con sus cosas. Las debilidades de la sociedad democrática española se transfieren a la debilidad de su filosofía.

He aquí que, leyendo el libro de Abensour¹, podemos argumentar con libertad desde Maquiavelo a Levinas, argumentar de tal forma que cada una de las razones sea relevante para identificar nuestro presente. Si hablamos de Maquiavelo como el primero que se propuso no hacer de hombres ángeles, como había intentado la filosofía cristiana, sino hacer de las bestias humanas seres humanos, en este sencillo hecho, en este sencillo filosofema, descubrimos la condensación de sentido que permite el diálogo. No tenemos una abstracción, sino una intensificación que permite tomar posiciones. Y lo hacemos reordenando toda la tradición, la que pasa por Pascal, por Emile Zola y llega hasta la visión alternativa de Althusser, que no goza de las simpatías de Abensour, pero que cuando hace el homenaje inicial a Lacan, plantea el problema en estos mismos términos: cómo iluminar el tránsito del animal humano, la cría humana, hacia el ser humano. ¿Qué otra cosa dice el filosofema básico de Levinas, «más allá del ser». Pues en el caso del ser humano el ser, la dimensión básica de la ontología, es la inhumanidad.

1 *Para una filosofía política crítica*, introducción y notas de Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba, Barcelona: Anthropos; México: UAM-Iztapalata, 2007. Cito sus páginas entre corchetes.

Lo decisivo del concepto de la filosofía de Abensour reside en que esta transformación –ir más allá del ser bestial humano– no se puede hacer al margen de política. Esto significa dos cosas a la vez: que sólo el vivir juntos nos transforma en seres humanos y que la política concierne por tanto a la dimensión más profunda de la condición humana. Con este sencillo filosofema tomamos partido frente al totalitarismo, esa paradoja que pretende politizarlo todo y alcanzar el superhombre, cuando en realidad hace exactamente lo contrario. Pero con ello hemos descrito la tesis central que resume la herencia de Arendt: el totalitarismo, como régimen que impone la despolitización, nos condena a permanecer en el estatuto de bestias. ¿Se puede describir de forma más sencilla el nazismo? Y al mismo tiempo, quizá no se puede fundar de manera más elegante la necesidad de la muerte y el atentado continuo contra el vivir juntos que implica el totalitarismo.

El paso siguiente es de no menor repercusión y relevancia. La política es antes un asunto de la sociedad que del Estado. Lo que une a una sociedad determinada no es el poder ejecutivo ni la representación soberana de la Teología política. Antes que la relación de mando y obediencia, algo más debe unir a la gente. Sin duda, abordamos sin decirlo el tema de la legitimidad, que sólo es tal si asume que su *telos* ha de disminuir la dominación del hombre sobre el hombre tanto como sea posible. Las reservas desde el punto de vista histórico respecto a la época que siguió al totalitarismo se derivan de aquí. Pues hemos visto cómo se abría el espacio de la democracia, y por tanto de la politización, y hemos esperado con Abensour que esto implicara un retorno de las cosas políticas. Este, a su vez, debería implicar un retorno a la filosofía política. Veamos lo que significa este paso, pues estamos describiendo no el proceso que termina con el hundimiento del régimen nazi, sino el hundimiento del muro de Berlín. El diagnóstico de Abensour, que se forja en los años 90, creo que se puede exponer así: con el totalitarismo soviético el conflicto social fue ocultado y dulcificado bajo la forma de la referencia a un enemigo exterior. Cuando éste no exista, brillará en el seno de la sociedad. Lejos de ser el final de la historia, será el retorno de la política. La irrupción de las cosas políticas tiene que ver con el brillo de la irrupción del conflicto. Esta es la previsión de la centralidad de la democracia entendida como acontecimiento ético [270]. Pues de eso se trata, de que el paso de la bestia humana al ser humano se dé en una sociedad, pero si es política, ha de ser a través del conflicto y si ha de darse a través de la libertad ha de ser a través de una política democrática. No hay democracia sin conflicto. No hay política sin conflicto. La división es el ser mismo de lo social, dice Abensour, con Lefort, con Gauchet, pero también con Kant, pues se afirma con claridad que «la insociable sociabilidad de Kant ha sido transportado de un plano psico-sociológico a un plano ontológico» [80]. No se puede aspirar a vivir juntos, sino a vivir juntos y separados a un tiempo. En su análisis de la ley, uno de los pasajes más interesantes del libro [273], Abensour ha dicho que es preciso situar el pensamiento de la ley más allá de la disyuntiva autonomía-heteronomía. Pero entonces ha de escapar a la voluntad y ha de dejar de ser entendida como su producto. Maquiavelo es invocado de forma pertinente. Entonces dice Abensour: «¿No puede ser entendida como la relación política, como la clave de la división y del enfrentamiento de los deseos antagonistas?» [273] Esto es: ¿no sería fácil comprender la ley como el estatuto ontológico previo, aquello que está siempre más allá del hombre, más allá de su devenir ser humano, alojado en la carencia, en la inevitable insociable-sociabilidad, en el inevitable conflicto, en el hecho sencillo de que los seres humanos no pueden

aspirar a vivir juntos sin vivir separados? ¿No sería ésta la consecuencia de esta ausencia de esencia originaria que la antropología ha puesto de manifiesto? La ley en este sentido no podría jamás ser clausurada por el Estado.

No hay paso de la bestia humana al ser humano sin capacidad de superar el conflicto y encontrar la manera de vivir juntos a pesar del conflicto y a través de él y con el conflicto. La metamorfosis de la bestia humana en ser humano no se puede dar en las condiciones angélicas de la ciudad de Dios, sino en las condiciones sociales de conflicto, tal y como lo muestra la experiencia del republicanismo. La democracia asumiría ese reto. Ella tendría la misión de hacerse cargo de la ley, instituir un vínculo humano a través del conflicto, a través de la lucha. Lo que amenaza con mayor fuerza a la democracia, como lo demuestra el caso español, es soñar con un ilusorio estado de reconciliación perfecta. Esto lleva a la muerte del otro. La institución de la democracia es la acción más difícil en el contexto más difícil. La prueba de lo humano no es fácil. Pero esa prueba es la de la libertad. No es un azar que haya sido caracterizada como un milagro, o como extravagante hipótesis. Aquí de nuevo, podemos recordar a Arendt: «La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política; sin ella la vida política como tal no tendría sentido».²

Creo que Abensour ha construido una trama de lecturas en este libro que le ofrece un atractivo coral. La filosofía como elección de afinidades, eso es lo que vemos en estas páginas, que están atravesadas por un espíritu que no desdeña lo humilde para fortalecerse. Hoy nos puede parecer Pierre Leroux un filósofo menor, pero cuando leemos el ensayo que el dedica Abensour empezamos a comprender que el siglo XIX francés alberga muchas sorpresas. Jacques Rancière nos ha descubierto otras. Pero cuando nos damos cuenta de que en el fondo Leroux está reflexionando sobre el vínculo humano, encontramos intuiciones que son decisivas para entender la propuesta general. El vínculo humano es reversibilidad. De ahí le viene la fragilidad a la política [88]. Ella no conoce murallas chinas. Sin duda, esto puede explicar la transformación de la emancipación en dominación, pero también puede dar un sentido más profundo a la libertad. Pues no puede haber libertad sin aspiración a tornar reversibles ciertos vínculos, sin lucha contra la dominación. «La libertad, nos recuerda Lefort, se desarrolla gracias a su contrario»³. La reversibilidad está en el origen mismo de todas categorías de lo político que quiere evitar el miedo de la filosofía política clásica. La asustada retirada de la acción y su admiración por la solidez que subyace a la metáfora del Estado; la apuesta por la *poiesis*, por el rechazo de la pluralidad, por la inclinación a considerar el comenzar como el fundamento y no como el actuar, los elementos que recogemos de Arendt, todos ellos están resumidos en la apuesta por un mundo en el que rige la reversibilidad. La promesa de la democracia es que permite pensar una condición reversible de las acciones humanas. Como tal, la estructura procede de la afirmación asombrada de la pluralidad humana [107]. No se puede pensar que los seres humanos lleven un único camino. Esta es la base de la relevancia de la natalidad, que es también la irrelevancia del pensamiento de la muerte central a cierta filosofía. En realidad, incluso el sentido de la heroicidad de Arendt, que recoge Abensour, tiene que ver con esta capacidad del héroe de regresar a la

2 H. Arendt, *¿Qué es libertad? Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, pág. 231.

3 *Écrire à l'épreuve du politique*, París, Calman Levy, 1992, pág. 171.

fila [124]. Se trata de un héroe que regresa al estatuto kantiano de hombre común. Una vez recordé que éste es el héroe de la comedia clásica de Lessing.

No voy a insistir en comentarios sobre la recepción de Kant, con la que me identifico y que se nos da en las pág. 115 y sigs. En realidad, este planteamiento es importante porque muestra que todo se juega en la comprensión del conflicto. Aquí, en estos escenarios utópicos que Benjamin gustaba del París del siglo XIX, tanto como en los elementos tomados de Arendt, creo que se hallan, quizá, las páginas más interesantes de este libro. Pues haciendo pie en Leroux, Abensour se distancia de los supuestos básicos de la filosofía política realista, de los planteamientos de Carl Schmitt. El conflicto llevado al grado de amigo-enemigo es suicida para los dos sujetos enfrentados. La lucha por el reconocimiento hegeliano mata al amo y al esclavo. Pero esto es así porque no hay autorreferencialidad como proceso constituyente de la subjetividad. La soledad no constituye nada. «La subjetividad, lejos de poder auto-constituirse, sólo puede aparecer cuando deja libre curso a la reversibilidad, sea por la amistad, sea por el amor». La diferencia amigo-enemigo es la extinción de la subjetividad. Es detenerse en la fiera. Abensour ha dicho que este planteamiento, que pasa por Buber hasta Levinas, no sólo implica un derecho a la comunicación, sino que define las obligaciones de la filosofía política como filosofía práctica [40]. Abensour, que critica aquí a Philonenko, tiene razón: esto es algo diferente a la teología política [41]. Frente a la unidad sin fisuras de la teología política, se trata de la política como «vínculo de la división». Este es el espacio específico de las formas múltiples, del politeísmo en el que venimos insistiendo desde la lectura de Blumenberg [63].

Desde luego, el problema de los vínculos de lo humano en todo presente no puede resolverse al margen de la circulación simbólica con la que lo social se convierte en político [42]. La dominación tendría que ver con la parálisis –una vez más irreversibilidad– de esa circulación. Se trata de un exceso del deseo sobre el apetito [por decirlo con Lefort⁴], de la activación del Otro frente a la repetición autista de nosotros mismos, de la imagen que nos satisface. Aquí puede encontrar su lugar esa forma de tejer vínculos que Lacan ha ofrecido, en tanto conexión de imaginarios, y sobre el que se construye el actual pensamiento populista de Laclau, que desea acaparar lo simbólico, domesticarlo, fijarlo [255]. Presiento que Abensour estaría muy lejano de estos elementos y propuestas y que por eso no quiere desprenderse de este momento en que lo imaginario se disuelve como ideología ante la crítica. En realidad, así se sería fiel a Lacan. Desde este punto de vista, la reflexión de Abensour hace pie en el legado de Adorno. «Los caminos de la emancipación pasan necesariamente, si no exclusivamente, por esta crítica» [47]. Sin embargo, la crítica no puede proponerse como otro utópico. Ha de ser crítica porque se enfrenta a la dominación. En realidad, ya hay dominación donde los seres humanos se unen por vínculos que no pueden considerar reversibles. Esta aspiración a la reversibilidad constituye la expresión básica de la libertad y brota de la aceptación incondicional del principio de mimesis. Por tanto, la crítica tiene una dimensión teórica: descubre irreversibilidad. Ni irenismo ni catastrofismo, desde luego, pero no podemos dejar de pensar que el conflicto políticamente abordable es el que se presenta como reversible, como aquél que siempre

4 C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris: Gallimard, 1986, pág. 477.

alberga alternativa. Ahí juega la acción, la política, la libertad y ahí lo que se inicia no es un poder constituyente.

Las páginas que Abensour dedica a la crítica de la unilateralidad de la Escuela de Frankfurt son convincentes. No basta la crítica de la modernidad para hacer filosofía política, desde luego [50]. Pero el reto sigue siendo articular una filosofía política encaminada a la emancipación sobre el suelo crítico de la Escuela. La catástrofe no es la conversión de la razón en mito. Lo decisivo es la «contingencia del antagonismo» entendido como reversibilidad, que genera dominación cuando funda una relación destinada a permanecer como tal. La paradoja, cuando se miran las cosas desde el punto de vista que tendrá todo desde la redención –un último guiño a Spinoza, de quien Abensour es un conocedor autorizado– es que el antagonismo irreversible es también contingente, a pesar de todos sus esfuerzos destinados a permanecer como dominación. Los vínculos humanos integrados en la libertad son reversibles y no están destinados a permanecer salvo desde su propia libertad [55]. En cierto modo, la personalidad autoritaria, la personalidad totalitaria, la patológica, sólo se podía curar cuando se logra que el ser humano se desvincule de sus fijaciones, haga reversible su vida psíquica, se separe de sus imaginarios, asuma la necesidad de la reingresar en el intercambio simbólico. Todas esas formas son propias la violencia. La teoría crítica mostró que la cuestión del aparato psíquico es decisiva para la crítica. Es otra forma de caminar desde la bestia al ser humano [59]. Un aparato cultural, un imaginario estabilizado, determinan la estabilidad del aparato psíquico y se convierten en un auxiliar básico de la dominación. Tornan necesario lo contingente. Frente a ello se alza Spinoza asegurando que el fin del Estado, el único posible, es la libertad y esto implica la posibilidad de ver las cosas bajo el cuarto grado de conocimiento, esto es, bajo la forma de la reversibilidad.

Abensour ha dicho con razón que la teoría crítica ha guardado un curioso silencio sobre la libertad. De esta manera ha emprendido la identificación entre política y dominación y ha interpretado la emancipación política como la emancipación de la política [63]. Para la Escuela no existe posibilidad de una comunidad política libre. Política es lo que san Agustín decía que era la política, aquel espacio de los *dominati libido dominandi*. La otra parte de Maquiavelo, lo que desea la libertad, no aparece en la Escuela. Ahí de nuevo la figura de Spinoza, y su heredero Kant, emergen en positivo y muestran que la libertad sólo tiene sentido si son posibles en el escenario del Estado, si éste no queda agotado por la policía. Ello implica que el Estado no sea incompatible con la política. De ahí el tratamiento de la extravagante hipótesis de Levinas, que asume que la guerra no era al principio, que el Estado no es el fruto de la guerra, ni fruto del *conatus* de la autoafirmación, sino que el Estado lleva por sí mismo más allá del Estado, tal y como supone siempre la figura davídica del Estado. Ahí estaría la exterioridad del Estado, el campo de la ética, de la constitución del ser humano, que se niega a que la política sea un todo autorreferencial, entregada la tiranía.

Los análisis de Levinas, entre Hobbes, Hegel y Buber son muy esclarecedores. Sin ninguna duda se podría ampliar hasta hacer entrar a Carl Schmitt y su teoría de la política como esfera absoluta. En este sentido, la ética, y no tanto la religión, mostrarían la exterioridad de la sociedad con ella misma, lo que en todo caso se halla más allá del Estado, y con ello una forma de subjetividad que no tiene como ideal la igualdad consigo misma. Anterior al Yo es una responsabilidad para con el otro, y por eso la relación con el Otro no puede ser una amenaza, sino antes bien una garantía de su verdadera realidad. De la misma manera,

en la intención misma de la fenomenología ya hay una superación de la intención: no nos dirigimos a las cosas por nosotros mismos, sino por las cosas sin las que la misma intencionalidad no sería tal. En toda subjetividad hay algo implícito que debe venir a conciencia. No hay posibilidad de esta identidad que se construye sobre la soledad, ni sobre el olvido. En el fondo de la soledad está el otro, y en el fondo del olvido está el recuerdo. Todo esto nos lo recuerda Abensour con extremada sencillez y competencia. La ilusiones de la soberanía no son menores que las ilusiones de un ego. Pero Levinas inspira el paso más nítido de la eficacia de la ética sobre la política que se registra en el libro. Uno que invoca de nuevo la cuestión de la reversibilidad y que dice así: «Lo político sería el tiempo del paso de la disimetría de la relación ética a la reversibilidad entre ciudadanos». Una asimetría ética reversible: eso es la política. Un responsabilizarse del otro en el que no se manda ni se obedece sino por turnos. Republicanismo.

Y sin embargo, una filosofía que pretende inspirar la acción en el presente siempre tiene como problema definir el presente. Mientras tanto, la previsión de la irrupción de lo político, entrevista por el final de la guerra fría, se ha contestado con una doble despolitización: la que nos introduce en las estructuras individualistas de la edad global, y la que al tiempo que desmantela la centralidad del Estado, hace de la sociedad la forma de vida más cercana al vivir solo. Si Levinas había previsto que el Estado razonable es el que se abre a lo que no es, sin dejar de serlo, y no se cierra en la ilusión de la soberanía, ahora parece que se trata de humillar al Estado, como forma de aplastar todo intento de hacerlo razonable. Así, al desplazar la centralidad del Estado, y al disolver los vínculos sociales, la política desaparece sin necesidad de totalitarismo. La circulación continua de imágenes hace que no irrumpa el deseo de otro, eso que nos haría reversibles. La irrupción de la filosofía política tendría así un rasgo compensatorio. Como dice Abensour en 1994: «el retorno de la filosofía política puede tener el efecto paradójico de apartarnos de las cosas políticas hasta ocultarlas» [13]. Esta sería la razón de que Arendt no considere que hace filosofía, y de que desee liberarse de la tradición teórica, de la dualidad sabios-laicos, y del miedo a la acción que reclama el presente, de tal forma que es el tiempo capaz de estar a la altura de la historia de la humanidad, como dice el texto de Feuerbach que gusta citar a Abensour. Pero no parece que ni la democracia salvaje ni el principio de anarquía pueden dirigir la emancipación en la actualidad. Y ésta es la pregunta final de mi lectura: la apertura del vacío, del no-lugar de la libertad, esa indeterminación que con Kant puede superar «toda limitación establecida», [271], parecería ahora demasiado reducida frente a un espacio global que no puede imaginarse razonable. Las categorías políticas de la emancipación pensadas para lograr que el Estado hobbesiano pudiera reconocer lo otro de sí, y asumiera la cuestión de la justicia, quizá no sirvan para el momento en que el Estado ya se ha convertido en un simulacro humillado. Y entonces, la reversibilidad detiene ante todo el reto de identificar lo concreto de una dominación inédita para la cual todavía debemos imaginar su reverso. Las formas de la emancipación disponibles tienen que ver con el *eon* del Estado. Pero, como dijo el viejo Carl Schmitt, este *eon* se ha acabado. Y lo que sea la lucha por emancipación no puede consistir en abatir a un leviatán moribundo. Quizá, al contrario, la emancipación pase por devolver parte de su estructura razonable.