

El conflicto: filosofía y política

JORDI RIBA
Filòsof
jriba12@yahoo.com

RESUM: EL CONFLICTE: FILOSOFIA I POLÍTICA

El conflicte, element constitutiu de les societats humanes, ha de ser integrat en les concepcions polítiques, ja que d'aquesta única manera es pot accedir a la democràcia, entesa com a forma dins la qual és possible combatre les formes de dominació que sempre volten les relacions socials.

Paraules clau: conflicte, democràcia, política, diàleg.

RESUMEN: EL CONFLICTO: FILOSOFÍA Y POLÍTICA

El conflicto, elemento constitutivo de las sociedades humanas, debe ser integrado en las concepciones políticas, pues de esta única manera se puede acceder a la democracia, entendida como forma en la que es posible combatir las formas de dominación que acechan siempre las relaciones sociales.

Palabras clave: conflicto, democracia, política, diálogo.

ABSTRACT: THE CONFLICT: PHILOSOPHY AND POLITICS

The conflict, a constitutive element of the human societies, must be integrated in political conceptions, since, only by doing this it is possible to achieve the democracy, understood as the way to fight the domination forces that are always threatening the social relationships.

Key words: conflict, democracy, politics, dialog.

Hay en este escrito, igual que en el título que da origen a este número, un deseo de desmarcarse del sentido negativo que habitualmente acompaña al concepto de conflicto. Cuando mucho, existe la voluntad de presentar el sentido paradójico que el correlato conflicto y diálogo poseen; pero en ningún caso existe el propósito de superación del concepto por medio de soluciones que se aparten de la idea que el conflicto no solo es propio de la vida humana, tal como Isaiah Berlin ha escrito:

“La posibilidad del conflicto —y de la tragedia— no puede ser eliminada completamente de la vida humana, tanto en la personal como en la social.”

...Sino que también, y de manera esencial, el conflicto nos da vida. De ahí su pertinaz permanencia.

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

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

Conflicto y diálogo son dos formas análogas de mostrar la confrontación dentro de la cual los humanos vemos transcurrir el devenir propio y el ajeno. Sea en diálogo consigo mismo o en oposición, establecemos el vínculo esencial que nos aproxima y aleja a la vez. Y es que sucede que, tal como ha señalado el sociólogo Georg Simmel,¹ competencia y concordia son necesarias para la cohesión social.

No se puede pensar lo social, ni lo político, sin apelar a ambas. Confrontar es ya llegar a una solución, que por no ser definitiva, no deja de ser solución.

1. SIMMEL Georg, *Le conflit*, Circé, París, 1995.

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

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

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

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

Aristóteles, recogiendo la experiencia acaecida a Sócrates, explica cómo una comunidad no está compuesta por iguales, sino que, contrariamente, se encuentra formada por gente diferente y desigual. El elemento que iguala es el que da origen a la comunidad. Para que ello sea posible, Aristóteles continúa, es necesaria, no la justicia, tal como defendió Platón, sino la amistad. La genial intuición de La Boétie en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, cobra vigor inusitado en estos autores, que quieren ver la política

como el espacio superador de la dominación y en la que el antagonismo sea sustituido por el agonismo. Tal como diría Chantal Mouffe: “no hay enemigos, solo adversarios”.²

Pero también, especialmente en la obra de Rancière, aparece como elemento nuevo, pero tan actual, el hecho insuperable de la imposible comunicación entre los humanos, a pesar de hacer uso de lenguajes comunes. Aquello que Rancière ha mostrado magistralmente en su obra *La Méésentente*.

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

En esta línea de argumentación, Lefort y Gauchet afirman:

“El gesto inaugural sobre el que se funda el régimen democrático consiste en el reconocimiento de la legitimidad del conflicto en la sociedad.”³

20

Democracia es sinónimo de lo político; o, dicho de otra forma, no puede haber política sino en democracia. Pensar lo político desde la filosofía nos lleva a responder con un mismo concepto, el de democracia, a las preguntas por el sentido de las cosas políticas y por el mejor de los regímenes políticos que Léo Strauss se planteara en su texto *¿Qué es la filosofía política?*⁴

El pensamiento de lo político es el pensamiento de la indeterminada (e indeterminada porque es, cada vez, diferente) configuración del nexo

2. MOUFFE Chantal, “Pluralismo agonista: la teoría ante la política”, entrevista en *Revista Internacional del Filosofía Política*, 8, Madrid, 1996, p. 140.

3. LEFORT Claude y GAUCHET Marcel, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social, (I)”, en *Textures*, 2-3, 1971.

4. STRAUSS Léo, *¿Qué es la filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, p. 14.

invisible que une a los hombres. La política es el espacio de la visibilidad, de la revelación, de la apariencia.⁵ No podemos (y no queremos) pensar en una filosofía ajena a esta potencia reveladora, a esta demanda de redescubrimiento incesante. El advenimiento de una forma política no crea un estado de no-retorno que garantice, para siempre, la persistencia de esa forma. Por eso entendemos que la reflexión filosófica es, esencialmente, reflexión sobre la democracia en cuanto forma que conlleva la inagotable exigencia del volver a pensar.

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

Partiendo del modelo de democracia salvaje propuesto por Claude Lefort, Miguel Abensour, en su texto “*Démocratie sauvage et principe d’anarchie*”,⁶ pretende mostrar que la verdadera esencia de la democracia se encuentra, precisamente, en una disolución de referentes que desemboca en la indeterminación de los fundamentos del poder, de la ley y del saber. Nuestro autor evoca en este trabajo el horizonte conceptual desde el que surge el concepto lefortiano de democracia salvaje: la afirmación de la división irreducible de lo social y su identidad enigmática, la imposibilidad de llegar al conocimiento de la heterogeneidad de lo social o la constatación de su radical indeterminación.

De todo ello se deduce la espontánea aparición de la democracia salvaje, potencia extraña a toda *arkhé* y a toda autoridad. La democracia salvaje es, esencialmente, una muestra de libertad que rechaza cualquier forma de sumisión al poder establecido. A la hora de establecer la dimensión ontológica de la democracia salvaje, Abensour se sirve de la obra de Reiner Schürmann *Le principe d’anarchie*.⁷ A partir de una interpretación inédita del pensamiento

5. MERLEAU-PONTY Maurice, “Note sur Machiavel”, en *Éloge de la Philosophie et autres essais*, Folio Gallimard, 1960, París, p. 296.

6. ABENSOUR Miguel, “*Démocratie sauvage et principe d’anarchie*”, en *Cahiers de Philosophie*, 18, Les Choses Politiques, Lille, 1984, pp.125-149.

7. SCHÜRMANN Reiner, *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, Éditions du Seuil, París, 1982.

heideggeriano, en esta obra se intenta fijar la *no fundamentada fundamentación* de la democracia.

La democracia, para Abensour, no es ni una forma cristalizada ni una organización de los poderes, sino un movimiento sin fin. La democracia, sostiene Abensour, “es la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio *contra*, de una escena agonística en la que se enfrentan dos lógicas antagonistas, la de la autonomización del Estado en cuanto forma, y la de la vida del pueblo en cuanto acción, actuar político.”⁸

Las definiciones de democracia “salvaje”, democracia “radical” y democracia “insurgente” encuentran una raíz común en el impulso antiestático marxista e, incluso más allá de éste, en la lucha contra el Estado que surge de toda revolución moderna. Marx es quien, en clara adecuación a esta sensibilidad, abre una tercera vía frente a una alternativa, que se suele plantear como disyuntiva, entre el ejercicio temperado de la democracia (la reducción de ésta a la condición de marco político insuperable) y la ilusión democrática (que entiende la democracia como una forma de dominación tanto más perniciosa cuanto se esconde bajo la apariencia de libertad).

La propuesta de Marx, la “verdadera democracia”,⁹ permite alejarse tanto de los que han optado por la moderación como de los que han preferido el rechazo. Todo ello, sin recurrir al esencialismo y desde la perspectiva de una reflexión sobre el destino de la democracia en la modernidad.

Si pasamos esta idea marxista por el tamiz schürmanniano, se sigue que la democracia se manifestaría allí donde surja una cesura entre dos formas políticas, puesto que ese es el lugar en el que pueden aparecer formas de acción ajenas a todo tipo de principio o referencia. Se suspende por un tiempo el *princeps*, el gobierno, y el *principium*, el sistema que aquel impone y sobre el que reposa. “En tales cesuras —afirma Schürmann— el campo político ejerce, de manera plena, su papel de revelador: manifiesta, a los ojos de todos, que el origen del actuar, del hablar y del hacer no está en el ser (sujeto, estar-ahí, o devenir; que no es un principio que domina y organiza una sociedad, sino que es la simple aparición de todo lo que es presente). Tales

8. ABENSOUR Miguel, “Lettre d’un ‘révoltiste’ à Marcel Gauchet converti à la ‘politique normale’”, en *Réfractations, Démocratie, la volonté du peuple?*, 12, París, 2004, pp. 7-8.

9. MARX Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Ed. Sociales, París, 1975, p. 70.

cesuras muestran que, con el origen, no comienza nada, es decir, que la pareja de nociones ‘*arkhé-telos*’ no agota el fenómeno del origen. Tales cesuras también muestran que el origen no funda nada, que no es un ‘porqué’ firme e indudable, a partir del cual la razón pueda derivar unas máximas”.¹⁰

Nuestro autor sostiene que la lógica de la democracia salvaje no es, *necesariamente*, anti-Estado. En primer lugar, porque el calificativo de salvaje hace referencia a una crisis de fundamento de la que no se extraen todas las consecuencias posibles. En segundo lugar, porque existe el peligro de aproximar la idea de democracia salvaje a la de derecho y, más específicamente, a la lucha por el mantenimiento de los derechos adquiridos y a la conquista de unos nuevos.

Sin acercar la idea de derecho a la de dominación y reconociendo que esta lucha presenta ciertos aspectos de resistencia, Abensour entiende que esta dinámica acaba convirtiéndose en una batalla por el reconocimiento y la sanción de los derechos por parte del Estado, posibilitando así el reforzamiento y la reconstrucción permanente de éste.

El esquema lefortiano acoge la formulación individual del conflicto (la del ciudadano frente a los poderes) sin llegar a plantear el conflicto primero, el de la comunidad de ciudadanos contra el Estado. Y, precisamente, éste es el conflicto que emerge con la democracia insurgente. La asunción de la *politicidad* primera supone la formulación en plural de este *contra* fundamental. Ello no debe llevarnos a confundir la democracia insurgente con una de las variantes de la democracia conflictiva, puesto que lo característico “de la democracia insurgente es desplazar, sensiblemente, los problemas. En lugar de concebir la emancipación como la victoria de lo social (una sociedad civil reconciliada) sobre lo político, entrañando, al mismo tiempo, la desaparición de lo político; esta forma de democracia hace surgir, contribuye a hacer surgir, en permanencia, una comunidad política contra el Estado”.¹¹ Esta definición comporta una nueva experiencia del nexo humano, la conciencia de que la esencia del hombre se encuentra en el “estar juntos” y no en la simple unión del hombre con el hombre, o la afirmación de que la elevación propia de la política impregna todas las esferas de la vida humana.

10. SCHÜRMANN Reiner, *Le principe...*, p. 107.

11. ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'Etat*, Le Félin, París, 2004, p. 199.

La *polis* no puede pensarse como una sociedad liberada de la cuestión política; sino, muy al contrario, como una sociedad en permanente *entre-construcción*, como un nosotros que exige a la filosofía su inscripción en el movimiento sin fin que persigue un enigma irresoluble, la emancipación.

Y si bien es cierto que hablando (a diferencia de lo que dice el refrán) la gente no se entiende, no podemos dejar de hacerlo porque somos animales de habla y porque la negación de la palabra o la cesación voluntaria de ella, como intento de acabar con el conflicto, no son soluciones reales del conflicto sino que, como la historia se ha encargado de explicar, las consecuencias que de ello se produce son todavía peores que las que la conflictividad acarrea.

En definitiva, el conflicto es esencial a lo social y configura lo político. Sin conflicto no podemos hablar de democracia y sin ésta desaparece toda posibilidad de diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État*, Le Félin, París, 2004.

— *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Sens & Tonka, París, 2006.

ARENDT Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

— *Filosofía y política* seguido de *Heidegger y el existencialismo*, Besatari, Bilbao, 1997.

BERLIN Isaiah, *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid, 1996.

DELEUZE Gilles, *Qu'est-ce qu'est la philosophie?* Minuit, París, 1991.

LA BOÉTIE Etienne de la, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tecnos, Madrid, 2001.

RANCIÈRE Jacques, *La Mésentente*, Galilée, París, 1995.

— *La haine de la démocratie*, La Fabrique, París, 2005.

SIMMEL Georg, *Le conflit*, Circé, París, 1995.