



Fundamentos. Primera sesión del Foro NR: ¿Consenso o conflicto?

Descripción

No descubro nada nuevo si digo que vivimos una época más que oportuna para pensar la cuestión del conflicto y el consenso, aunque es justo confesar que el origen de este seminario no es Catalunya. Proviene de una aportación de Ángel Gabilondo, cuando la situación en Catalunya era difícil pero no había llegado adonde ha llegado. En un seminario similar a este, de título “¿Qué significa acordar?”, Gabilondo señalaba que llegar a un acuerdo no significa rendirse, lo cual comparto plenamente, y que “toda palabra es un acuerdo”, cosa que me llamó la atención en ese momento. Comparto el fondo ético de lo que Gabilondo decía, pero esa frase hizo saltar algo en mi cabeza, más biográfico que filosófico.

En aquel seminario intervine enfatizando el papel del conflicto en las sociedades contemporáneas y recordando mi experiencia como joven habitante de una sociedad radicalmente atravesada por la violencia como la vasca. Esa fue mi primera experiencia de ruptura con un relato de la historia contemporánea de mi país que alababa y daba vueltas continuamente alrededor de la figura del consenso, pero no se hacía cargo de mi vida, no me suministraba claves relevantes para entender la vida social en Euskadi entre 1994 (ponencia Oldartzen) y 2001 (elecciones vascas plebiscitarias un años después del asesinato de Fernando Buesa y su escolta, Jorge Díez). Es decir, no me hacía partícipe de ninguna herramienta colectiva para entender los violentos años de formación de mi subjetividad política. Por eso enfatiqué la necesidad de tener resortes sociales, culturales y políticos para percibir, visibilizar y dar cauce los conflictos, para no caer en la tentación, que creo Gabilondo también querría evitar, de convertir el acuerdo en un antídoto del conflicto, en algo que aspiraría, en cierto modo, a anular el conflicto. No hay sociedad sin conflicto. Así surgió la posibilidad de este seminario, a modo de prolongación de una conversación inacabada.

Entre aquella tarde noviembre de 2016 y esta tarde noviembre de 2017 han pasado algunas cosas que han cambiado el sentido social de la voz “conflicto”. Hoy resulta imposible debatir sobre el papel del conflicto sin que Catalunya nos venga a la cabeza y al cuerpo. No me gustaría que este fuera un seminario sobre Catalunya, sino sobre Atenas, España y los fundamentos de nuestra vida en común, pero tampoco voy a esquivarlo si sucede. Hay que dejar que la realidad irrumpa en el pensamiento que trata de dominarla. El pensamiento es una actividad que siempre se sitúa social e históricamente. Siempre hay un “aquí y ahora” del pensamiento, sea cual sea el objeto que se piensa, y de hecho para todo “hoy” puede decirse es difícil pensar hoy sin pensar sobre hoy. Incluso si se quiere pensar con Sófocles, Platón o Hesíodo, como es mi caso.

El método que me gustaría proponer es el que señalaba Adorno cuando le pidieron una aportación al 125 aniversario de la muerte de Hegel: no se trataba de pensar qué significa Hegel para la actualidad —la actualidad de Hegel—, sino de pensar qué significa el presente ante Hegel. En otras palabras, este no es un seminario sobre la actualidad de Grecia, sino sobre la actualidad de España, o sobre qué le dice Atenas a España cuando le preguntamos (a Atenas) qué nos pasa (en España). Me interesa preguntarle a la gran experiencia democrática ateniense si nuestras respuestas están a la altura. Grecia, igual que Hegel para Adorno, pone las preguntas y señala los retos y las razones. Las respuestas son nuestras, mejores o peores. No aspiro, en ese sentido, a un seminario nostálgico de la democracia ateniense.

Mi planteamiento es que no hay poder político ni política sin conflicto, ni tampoco cultura, ni tantas cosas valiosas. Una democracia es más profunda cuanto más conflicto es capaz de asumir y tramitar. La deliberación pública, la ciudad, las leyes y en última instancia la democracia son impensables sin conflicto. Un caso paradigmático de sociedad conflictual es la Atenas democrática y, muy particularmente, una de sus instituciones públicas centrales: la tragedia. Esto contrasta con el relato oficial de nuestra democracia, basado en los valores y las palabras “consenso” y “modernización”, que organizan el texto de la vida cotidiana de quienes hemos crecido en la España reciente y cuya influencia es por tanto insoslayable. La paradoja constitutiva de nuestra experiencia democrática, en mi opinión, tiene que ver con este par de conceptos: consenso y conflicto. Por eso me parece útil partir de algunos aspectos de la formación del campo democrático ateniense:

1) *Nacimiento de la imparcialidad*: aunque moderaría el entusiasmo con el que Cornelius Castoriadis defiende esta hipótesis arendtiana, me parece útil la idea de que el valor de la imparcialidad nació con Homero, puesto que fue el primero en tratar a griegos y bárbaros por igual. La novedad histórica específicamente griega consiste aplicarse uno mismo los criterios con los que juzga a los otros. Homero fue el primero en poner en el centro a un héroe del bando de los “malos”: en la *Ilíada* Héctor es tan importante como Aquiles, y su capacidad dramática supera con mucho la de héroes griegos como Agamenón. Con ello se abre una vía, la de la imparcialidad y la de la autocrítica, que permite que Homero haga la primera definición no arbitraria de lo humano. Veamos, por ejemplo, el episodio de la *Odisea* en que Ulises narra su aventura con los Cíclopes y los presenta ante sus oyentes:

No tienen ellos ni asambleas ni normas legales, sino que habitan las cumbres de altas montañas, en cóncavas grutas, y cada uno impone sus leyes a sus hijos y mujeres, y no se cuidan los unos de los otros.

Homero no conoce la democracia, pero es capaz de dar una definición política de lo humano con respecto a lo infrahumano (los animales, las bestias), lo inhumano (los monstruos) y lo sobrehumano (los héroes y los gigantes): Ulises no describe a los cíclopes como seres con un solo ojo en la frente. Los caracteriza como aquellos que no tienen asambleas ni leyes, salvo las que imponen a sus hijos y mujeres. Por el contrario, es humana aquella comunidad que tiene leyes y organiza asambleas y donde existe el cuidado recíproco. Ciertamente, Castoriadis omite que en Homero late una teoría de clases que divide a la sociedad en niveles jerárquicos de estirpe y condición socioeconómica, así como omite la desigualdad de género que atraviesa las relaciones humanas, pero, como no trato de evaluar la calidad de las instituciones democráticas a la luz del presente, la pista sigue pareciéndome valiosa.

Esta tradición de imparcialidad y de especificación abierta de lo humano enlaza con una de las tragedias más conocidas del mundo antiguo, *Los persas* de Esquilo (472 a. C.). *Los persas* es una tragedia de autoafirmación del mundo ateniense. Tiene a los enemigos de Grecia como protagonistas, pero ni los humilla ni los presenta como malvados o defectuosos, sino que los ensalza dramáticamente. Son valientes, nobles, y su derrota ante las fuerzas griegas no es demérito de la inferioridad de su raza, sino mérito de los atenienses. Asimismo, la obra sirve de presentación del mundo democrático. En un paso muy notable, Atosa, un persa muy noble, pregunta al coro por sus rivales:

ATOSA.- ¿Quién está al frente de ellos? ¿Quién es el amo del ejército?

CORO.- No se llaman súbditos o esclavos de un único dueño.

2) *Si hay democracia es porque no existe un orden cerrado de las cosas.* Me interesa aquí pensar la idea, que pasa por Platón, Castoriadis o Rancière, de que el mundo griego se levanta sobre un fondo de caos y desesperanza, y que es ahí donde el campo democrático encuentra su fundamento más propio. Según las principales fuentes griegas, lo primero que hubo fue caos. El caos es el punto de partida de las genealogías de las diosas y los dioses, del cielo y la tierra. Todo el edificio teogónico se soporta sobre un fondo caótico: el *agón*, las luchas entre las diferentes generaciones de titanes, dioses y héroes, tienen como finalidad instaurar un nuevo orden. El orden que finalmente se impone, el de Zeus, no era el único posible. Por definición, es un orden en movimiento, provisional, en continua reproducción y modificación.

La hipótesis del caos que subyace a todo orden, recordándole su provisionalidad, no dice que el cosmos sea arbitrario. Un mundo arbitrario no sería pensable a través de conceptos. Más bien sugiere que si el mundo fuera un todo absolutamente desordenado, imposible de organizar, regiría siempre la ley del más fuerte. Mandarían los más fuertes por naturaleza y los demás obedeceríamos para siempre. También que si el mundo fuera un todo absolutamente ordenado cualquier modificación del statu quo sería imposible. Regiría la ley cerrada de Dios, la predestinación de todas las cosas. Para que la política tenga sentido hace falta el intervalo, la ambivalencia, el espacio de indeterminación entre la hipótesis de un mundo perfectamente ordenado (que sería un mundo cerrado) y un mundo perfectamente caótico (que sería un mundo sin democracia y sin pensamiento, además de un mundo sin arte). Hay democracia y hay política porque no rigen ni la ley del más fuerte ni la ley divina.

De hecho, los griegos crearon el orden democrático, es decir, el imperio de la ley del más débil, donde es posible que quienes ni somos fuertes ni hemos sido señalados por la divinidad tomemos la palabra y decidamos sobre los asuntos comunes. Si hay democracia es porque cierto (des)orden permite que surjan creaciones humanas que, como la democracia, desafían toda norma... en nombre de las normas de la *polis*. Cuando a una comunidad humana se le ocurre fundar la proporción de la ciudad sobre sus propios principios, cuando se da el ejercicio fundamental de auto-instituirse, es que la democracia ya ha empezado a extenderse. El lugar clave donde leer esta transición entre la herencia divina y la auto-institución humana, además del *Político* de Platón, es la oración fúnebre de Pericles, muy particularmente donde señala que todos los méritos atenienses son “sin necesidad de Homero”.

3) *La democracia pone el conflicto en el centro de la vida pública* a través de sus instituciones. En Atenas, la tragedia es la institución democrática encargada de dar altavoz al conflicto. La tragedia tuvo una dimensión cívica enorme, tanto por la importancia social de la representación y preparación de las

obras como porque muchas de las tramas abordaban tensiones entre la realidad y los ideales de los atenienses. La tragedia, pese a sus temas, no refleja los valores de una época remota. Tal como sugiere Bowra, “sólo en rarísimas ocasiones, durante la decadencia de la grandeza ateniense, fue la poesía un intento de escapar de la realidad”.

Al mismo tiempo que de las paradojas de la vida social, la tragedia se ocupa de aspectos irracionales y oscuros de la acción humana. Conecta de esta manera enorme con el resto de caos que, según la hipótesis de Castoriadis, está en el origen común del arte, la democracia y el pensamiento. No se trata ya del caos cosmogónico de Hesíodo, sino del desorden de las acciones humanas. Este desorden se presenta como falta de correspondencia entre las intenciones de las acciones de los personajes y su resultado. Nos muestra que no somos dueños de las consecuencias de nuestros actos y que, de hecho, tampoco somos dueños de la significación o el sentido de nuestros actos. Nos movemos en una esfera de ambigüedad en el que incluso las palabras más claras pueden dar lugar a los mayores conflictos. Con ello, la tragedia recuerda al espectador que el cosmos no está cerrado y que ninguna acción está completamente clausurada. Hay algo caótico en la esfera humana que hace que las palabras y los actos puedan afectarnos de la manera más impredecible.

Esta indeterminación ocupa un lugar prominente en el espacio público a través de la tragedia. A través de ella el conflicto aparece como una expresión de civismo que, lejos de ser castigada, comienza a tramitarse en el centro mismo de la vida pública. Y es que la tragedia no plantea estos temas con vistas al recogimiento y la concentración individuales. Plantea directamente un problema, o la experiencia de una tensión, a todos los espectadores, y lo hace al aire libre, sin previo aviso y con vocación de llegar a la primera, de lograr un efecto. Un caso extraordinario es *Edipo Rey*, donde Sófocles plantea el dilema del cazador cazado o del rey que es al mismo tiempo fiscal, juez y acusado. Edipo pone toda la maquinaria de Tebas al servicio de la busca y captura del asesino de Layo. Impaciente por los efectos de la peste y el descontento popular, Edipo es incapaz de mantener su actuación dentro de los límites de lo político y no solamente dictamina la culpabilidad del asesino de Layo y lo condena al exilio, sino que lo maldice. De esa manera, cuando se descubre que ha sido él, las instituciones ya no desempeñan ninguna función. Hay sentencia y maldición. Hay exilio y culpa. El afán de saber quién ha matado a Layo se castiga con la ceguera. La responsabilidad recae sobre la persona, pero en *Edipo Rey* la persona coincide con la institución. Los efectos y contornos de las acciones de Edipo son judiciales y políticos. ¿Y si la ley hubiera establecido mejor la separación de poderes? ¿Y si Edipo no hubiera podido ser al mismo tiempo poder ejecutivo, legislativo, judicial y asesino?

Termino planteando tres preguntas sobre nuestra actualidad basadas en los tres aspectos de la democracia ateniense que he propuesto:

1. La cuestión constitucional. ¿Somos capaces de pensar la idea de movimiento dentro de nuestro campo institucional? Hesíodo y Sófocles ponen encima de la mesa el más importante reto de cualquier orden institucional: asumir que podría haber sido otro, y con ello integrar que por definición es provisional y puede ser modificado. Integrar, en pocas palabras, que en democracia ni ganan siempre los más fuertes ni rige la predestinación, y que por tanto hay que asumir la hipótesis del desorden y el imperativo del movimiento.
2. La cuestión del nosotros. ¿Hemos estado a la altura de la idea ateniense de que nuestras instituciones son más ágiles y nuestra democracia más profunda en la medida en que construimos espacios de proliferación y resolución democrática de nuestros conflictos sociales, económicos, políticos, identitarios, etcétera? Aunque aquí habría que pensar la cuestión del

republicanismo político y del Estado-nación, y para esto habrá otras ocasiones, tengo la impresión de que en nuestros días este déficit aparece cuando hablamos cotidianamente de “los otros”. Seguimos muy atados, individual e institucionalmente, a la fórmula “X son los otros” y a la idea de que siempre son los otros los que pone en riesgo la convivencia de todas y todos. Atenas entendió, por el contrario, que la significación de nuestras acciones permanece abierta y que tomar partido, a veces contra otro, implica abrir, no cerrar el debate en curso. Conlleva abrir, no cerrar los espacios de deliberación y resolución del conflicto. Avanza hacia la construcción de un nosotros que es algo más que la negación de “los otros”, o lo que es igual, del “soy en la medida en que me voy” o del “soy en la medida en que no dejo que te vayas”.

3. La cuestión de la opinión pública. ¿Disponemos de instituciones capaces de poner y tramitar el conflicto en el centro de la vida pública? ¿Sabemos convivir con el conflicto en un sentido no pasivo y no conformista, por un lado, y en un sentido no reactivo y no agresivo, por el otro? ¿Tenemos suficientes altavoces del conflicto como para que este no aparezca como cuerpo extraño cuya existencia solo cabe negar, orillar o barbarizar? ¿Corremos el riesgo, en ausencia de instituciones como la tragedia, que no van a volver nunca, de que el principal resultado de los conflictos que vivimos hoy sea precisamente la desertización de la opinión pública, es decir, que nos neguemos a nosotros mismos el derecho a plantear todas las preguntas y a valorar todas las respuestas?

Fecha de creación

14/11/2017

Autor

Eduardo Maura

Nuevarevista.net