

Glosas políticas

Emmanuel Biset

1.

Preguntar, al inicio.

Si el mundo es la internalización de un conjunto de significaciones, siempre conflictivas, precarias, parciales, que permiten otorgar sentido, el preguntar rompe con cualquier armonía con el mundo, y así el distanciamiento es lejanía. Esto no significa estar en otro lugar, que exista un lugar fuera de este mundo, sino simplemente que el mundo como tal es puesto en cuestión. Es decir, la mundanidad del mundo es lo que pregunta el preguntar. Es la vacilación del conjunto de significaciones que da sentido. De ahí la íntima cercanía entre el preguntar y la crisis de sentido. Esto no se refiere, todavía, a la situación particular del hombre contemporáneo como aquel que vive en una permanente crisis, sino que se dirige a una dimensión anterior: existe preguntar cuando el sentido pierde coherencia, totalidad, realidad, en fin, cuando el sentido pierde sentido. Por este motivo, el mismo preguntar es una *incomodidad*. Incomodidad significa que en el preguntar entra en cuestión no sólo una dimensión intelectual, cognitiva o como se le llame, sino la forma de estar o habitar. La puesta en cuestión del mundo como tal, de la posibilidad de atribuir sentido, genera inevitablemente cierto malestar. Digamos cierto pesar que conmueve la tranquilidad de estar conciliado con uno mismo, con los otros, con el mundo. Porque algo no cierra, o quizá cierra demasiado, allí se pregunta. Por ello no sólo se da una destitución subjetiva, sino una lejanía con el mundo, con los otros, con uno mismo. Una especie de fuerza pasiva que sustrae del mundo y con ello perturba, molesta, incomoda. Este desajuste muestra su fortaleza en la disolución de la misma constitución de una esfera autónoma del pensamiento.

El preguntar, y su correlativa imposibilidad de responder, nos otorga, quizá, dos rasgos iniciales. De un lado, la potencia de la vacilación se ubica en la ruptura con la autonomía de lo teórico, lo intelectual, lo académico: es siempre carne, es una cierta forma del estar, y así posiblemente es esto lo que imposibilita la identificación con un trabajo, un lugar de la comunidad científica, incluso la especificidad de la práctica intelectual. Es el preguntar como dislocación de un estar como simple estar siendo reconciliado que produce una singular perturbación. De otro lado, y puesto que se juega aquí una forma de vida, una cierta configuración del vínculo con los otros, incluso con esos otros que lo habitan a uno, aparece una determinada politicidad, aquella del extrañamiento. Si el mundo, eso que llamamos mundo, es un plexo de significados siempre parcialmente estabilizados, el preguntar comienza con una grieta en el mundo. Una herida. Esta distancia es, entonces, un proceso de desnaturalización (que muestra al mismo tiempo el carácter colectivo —de alteridad y pluralidad—, en la constitución de sentido y la dimensión conflictiva de su institución). La politicidad, entonces, comienza en esta desnaturalización que no es sólo intelectual o teórica, porque pone en cuestión el sentido como totalidad allí donde constituye una forma de vida.

Al entrar en cuestión el mundo como tal se discute la constitución de sentido, constitución que por definición implica las dimensiones de la alteridad y la pluralidad. Todo preguntar es constitutivamente político, aun cuando existe una dimensión de absoluta soledad, justamente aquella que manifiesta la distancia con los otros. Y esto porque el mundo en tanto conjunto de significaciones comporta un estar o ser con otros. Así, existe sentido, por un lado, cuando se da un referirse a otro y, por otro lado, cuando existe una pluralidad que comparte significaciones. El preguntar pone en evidencia la alteridad y la pluralidad como dimensiones constitutivas de la significación. Al hacerlas evidentes, las suspende, o mejor, muestra su artificialidad y la posibilidad del extrañamiento. Si la incomodidad pone en cuestión el estar en el mundo es porque el sentido deja de ser tal, es decir, la forma de atribución de sentido muestra su carácter precario, parcial y conflictivo.

El preguntar en su reiteración es replegarse sobre las palabras, vivir de

algún modo su carencia de sentido. Como aquella experiencia de repetir hasta el hartazgo una misma palabra y descubrir cómo se disuelve su sentido en la fonética de una gesticulación. La distancia no es, sino, el hueco entre las palabras y las cosas. Por lo que la insistencia del preguntar es, al mismo tiempo, la multiplicación de lenguajes para su formulación y el extrañamiento de la lengua. Un preguntar, su singularidad diríamos, se da cuando se habita una lengua, una cierta lengua y no otra. Y así, dos rasgos más: por una parte, un lenguaje, lo asumamos o no, es una tradición, no una totalidad, sino las lenguas plurales que heredamos y la fuerza de su preguntar (el legado de una multiplicidad que siempre requiere un trabajo, es decir, la interpretación como performatividad retroactiva); por otra parte, la búsqueda de una lengua singular no puede ser sino la travesía por otras lenguas, y, como se ha repetido, tratar de romper las barreras disciplinarias, de escuelas o tradiciones, de ámbitos. Algo de lo que nos constituye pasa por este atravesamiento plural que no acepta la delimitación dentro de un solo campo, la estabilidad de la especificidad de una lengua única. No sabemos por qué, quizá tampoco podamos dibujar claramente su génesis, pero un preguntar reaparece cada vez, toda vez. Deambulamos, nos acercamos a una lengua, la abandonamos, circulamos, volvemos, nos perdemos, seguimos. Travesía o viaje, un caminar con la pregunta. También podemos decir jugar. Sí, jugar con las lenguas en la búsqueda de la lengua. No jugar como un rozar, sino en la rigurosidad, la seriedad, de aquello que no abandona: “[...] y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”¹.

2.

Este preguntar tiene una relación ambivalente con la historia: se sustrae porque pone en entredicho el propio tiempo y a la vez se construye desde una situacionalidad específica. En cierto sentido, las precisiones en las cuales se le da una configuración particular al preguntar son formas de cir-

¹ Hegel, F.W.G., *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, 1992, p. 16.

cunscribirlo. Esta relación es, entonces, una ubicación respecto a un estado de la cuestión. Quizá sobre la política, en su situacionalidad actual, sea posible enunciar una contradicción: al mismo tiempo que parece un vocablo omnipresente, se registra cada vez más su ausencia. La política hoy se caracteriza por esta circulación ilimitada y por su falta. Por un lado, no se trata de repetir el recurrente sintagma según el cual todo es político, sino indicar que si algo caracteriza al mundo contemporáneo es la diseminación del adjetivo política. Por ello es posible calificar de “política” a un número creciente de actividades, situaciones, instituciones, etc. Es esto lo que imposibilita la afirmación “todo es político”, puesto que la misma diseminación disloca la totalidad: “La política viene a ser precisamente lugar de destotalización. O bien, uno podría arriesgarse a decir: *si «todo es político» –pero en otra acepción que la teología y/o economía políticas– es en el sentido en que el «todo» no sería total ni totalizado en modo alguno*”². En este sentido, no existe una sola lógica que reúna esa dispersión, y así no existen rasgos comunes que permitan aglutinar esas calificaciones. Por ejemplo, la división entre lo público y lo privado desde la cual supo organizarse la distinción entre ética y política, y con ello estabilizar uno de los rasgos irreductibles de la política, aparece en la contemporaneidad deconstruida. Por otro lado, posiblemente por ese exceso, la política como dimensión de sentido se aleja crecientemente de la experiencia contemporánea. Y ello no se debe sólo al proceso de individualización, sino a un quiebre radical con un horizonte de sentido colectivo. La política es aquel rostro en la arena que se borra en la actualidad. Desde estos dos rasgos, no se trata de lamentos ni festejos, sino de señalar la dificultad propia de nuestro pensamiento político. O, mejor, indicar que el pensamiento cuando no quiere añorar épocas pasada ni esperanzas futuras, asume su radicalidad específica enfrentando el tiempo en su reverso. Es la negatividad, en tanto crítica, el pliegue donde pensamiento y política se encuentran.

Desde el exceso y la falta existe para nosotros una radical contingencia de la política que se ubica en la misma posibilidad de estabilizar su

² Nancy, J.L., “¿Todo es político? (Simple nota)” en *Actual Marx ¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Tesis 11, 2001, p. 63.

sentido³. Escribe Carlo Galli: “[...] el sujeto y las categorías de la política no están dados, sino que se forman ante una emergencia: la política es *contingencia*. Desde este punto de vista, cualquier política es originariamente *decisión*, muestra una radical falta de fundamento; esto no significa, evidentemente, que cualquier política sea asimilable al decisionismo de Carl Schmitt: antes bien, se quiere decir que la política es el espacio en el que la necesidad (el desafío) está arrancada (decidida) de la naturalidad y de la exterioridad que le son inherentes, que está elaborada como específicamente humana, como idea, y que ésta, por su parte, se ofrece como universal incluso siendo una respuesta particular a un desafío determinado”⁴. Aquí se parte, en este sentido, de la política como la ausencia de significado trascendental. No es que sea imposible encontrar tal significado de política debido a sus constantes cambios históricos, sino que la política es la misma imposibilidad de una dimensión trascendental (ahistórica y exterior a toda diferencia).

Partimos de una paradoja inicial, puesto que si no existe un significado dado o definitivo de la política, la primera de las luchas políticas es aquella por otorgarle sentido a la política. Existe así una politicidad de segundo orden que se juega en la dimensión de la significación. Y esto no se produce en los debates teóricos al respecto, sino en la misma facticidad. Por ello es posible señalar que: “[...] si el significado de conceptos tales

³ Existe un sentido de contingencia débil y uno radical: “En la noción débil, que es también la tradicional, la contingencia se refiere a esas identidades (o «entes») que no son ni imposibles ni necesarios, de modo que «podrían ser de otra manera». Lo que esta descripción no descarta es la posibilidad de identidades ónticas cuya existencia no es contingente pero podría ser necesaria, al menos teóricamente. En contraposición, o por radicalización, la noción fuerte de contingencia implica que el hecho de no ser ni imposible ni necesaria es, en sí mismo, necesario para *toda* identidad. Lo que se descarta aquí es la posibilidad de cualquier identidad que no sea contingente. La noción fuerte de contingencia enlaza, inseparablemente, la posibilidad de identidad como tal con la imposibilidad de su plena realización (no contingente); de ese modo, afirma la necesidad paradójica o aporética del lazo entre posibilidad e imposibilidad”. Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As., FCE, 2009, p. 48.

⁴ Galli, C., “Política, una hipótesis de interpretación”, M. Rivero (comp.), *Pensar la política*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990, p. 123.

como los de justicia, democracia, libertad, etc., pudiera establecerse de un modo objetivo, la política perdería *ipso facto* todo sentido. No habría lugar, en fin, para las diferencias legítimas de opiniones al respecto; solo existirían quienes *conocen* esa verdadera definición y quienes la *ignoran*⁵. Si hay algo borroso, opaco, en la misma política se debe a esta dificultad por otorgarle sentido. Uno de los primeros recaudos a establecer es no universalizar de modo abstracto detrás de la palabra política un universal a-histórico, pues más allá de la permanencia de la palabra, y de su vieja raíz griega, se trata de disputas históricas que definen cada vez el significado precario de política. En otros términos, la política aparece de modo singular en los límites, las estabilizaciones precarias y la lógica en la que se articulan los conceptos políticos de una época: “Es siempre en las condiciones de su *puesta a prueba* que puede descifrarse lo político. Su historia es por esto, en principio, atención al trabajo de sus antinomias, análisis de sus límites y sus puntos de equilibrio, examen de las decepciones y los desarraigos que suscita”⁶.

El punto de partida para nosotros es una concepción de la historicidad de la política que acentúa las discontinuidades. Tal como señala Galli: “[...] que la política no sea *un solo* concepto, sino muchos, y que por tanto, incluso siendo el lenguaje la única dimensión en la que se da el acceso a la política, no nos podamos limitar, para comprenderla, a, especificar lemas, términos, palabras cuya continuidad en el transcurso de los siglos denotan muchas veces realidades también radicalmente diferentes: analizar conceptos significa reconocer la *discontinuidad* de los diversos horizontes del sentido en el que se dan las palabras y los hechos”⁷. La política no se constituye como un objeto externo que puede ser delimitado y definido cabalmente por el pensamiento. El pensamiento y la política se constituyen en una íntima relación porque lo que es pensable se da en un lenguaje constituido históricamente. Pero un lenguaje político, por ejem-

⁵ Palti, E.J., “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos” en Prismas, *Revistas de Historia Intelectual*, Buenos Aires, año 9, N° 9, 2005, p. 23.

⁶ Rosanvallon, P., *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 49.

⁷ Galli, C., *op. cit.*, p. 114.

plo el de la Grecia clásica, no es sólo comprensible en el horizonte de sentido en el cual se constituyó. Abordar el lenguaje de este modo implicaría considerar el contexto u horizonte de sentido de un modo unidimensional, es decir, desde un determinismo historicista simple. Por el contrario, al partir de la inherente historicidad de los conceptos no es posible cerrar el contexto en el cual adquiere sentido la política. Si todos los términos políticos son políticos, existe una politicidad interna a la constitución de los significados. Este repliegue es central para mostrar que toda definición establece los límites y los borra al mismo tiempo. Cuestión de límites o de la imposibilidad de límites.

La historicidad de la política la pensamos a la luz de las transformaciones producidas en el ámbito de la historia conceptual. Frente a la historia de las ideas propuesta por Arthur Lovejoy, se han producido a lo largo del siglo XX tres giros teóricos propuestos respectivamente por la escuela inglesa (donde Quentin Skinner y John Pocock entre otros han construido una perspectiva histórica que acentúa la dimensión pragmática del lenguaje), por la escuela alemana (donde Reinhart Koselleck, Werner Conze y Otto Brunner entre otros han elaborado una posición histórica basada en la dimensión semántica del lenguaje) y de la escuela franco-italiana (donde Pierre Rosanvallon o Giuseppe Duso entre otros están desarrollando una concepción histórica sustentada en la dimensión sintáctica del lenguaje). Desde las transformaciones conceptuales producidas por el giro historicista podemos afirmar que incluso cuando en el largo plazo no varíe el significado de un concepto político, es decir, pueda ser señalada una estabilidad conceptual, ese concepto sigue siendo a priori refutable. Debido a que toda fijación de sentido sobre la política es constitutivamente precaria, no existe continuidad en los procesos de transformación de los conceptos: “[...] se trata más bien de una potente instancia de *crítica y deconstrucción*. Si los conceptos políticos modernos poseen una historicidad específica, entonces será posible denunciar su pretensión de vigencia *universal y objetiva*; será posible reabrir la discusión en torno a ellos y a su intrínseco carácter aporético, así como valorar la universalidad y la objetividad de los conceptos políticos modernos por aquello

que son en realidad: resultado de un proceso de sustancialización de los constructos lógicos de la ciencia moderna, constructos que, por otra parte, tan sólo podrán ser deconstruidos si podemos trazar la genealogía de dicha ciencia y de sus conceptos⁷⁸.

3.

Política. Contingencia. Pensamiento. Si el pensamiento como preguntar no sólo supone las dimensiones de la pluralidad y la alteridad, sino que las suspende desde el cuestionamiento del mundo y en esto se encuentra su politicidad, es necesario preguntar por el vínculo entre pensamiento y política. Y es allí cuando podemos señalar que uno de los rasgos centrales del pensamiento político contemporáneo ha sido mostrar cómo la delimitación del pensamiento como filosofía ha llevado a una exclusión o subordinación de la política. Se trata de la recurrente afirmación de ciertos autores de la hostilidad entre filosofía y política. Y esto se debería a que la contingencia genera un escándalo que hace posible e imposible a toda filosofía que se califique como política. Si se asume la contingencia de la política, la filosofía política se definiría como *tensión*. La misma se evidencia en la constitución tradicional de la filosofía como pensamiento teórico, un pensamiento que radicaliza (como en una especie de círculo) su vinculación con la teoría y que se define por su oposición a la contingencia, movilidad, imperfección, de la práctica. A la vez, la política como un aspecto de la práctica es el lugar de la movilidad en un ámbito específico, el de las relaciones entre personas: “Es como si la política rechazase la experiencia del pensamiento en la misma medida en la cual el pensamiento se muestra incapaz de pensar la política⁷⁹”. ¿Qué es pensable? ¿Cuáles son los límites de lo pensable como filosofía política?

La reflexión política comienza con una llamada, con un requerimiento que pregunta por la posibilidad de pensar lo que se da a pensar. Interpela-

⁷⁸ Chignola, S., “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política”. *Res publica* 11-12, 2003, p. 53.

⁷⁹ Esposito, R., *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, p. 19.

ción que atraviesa la tradición de la filosofía política y desarrolla su historia como movimiento interno a una pregunta sin respuesta posible. La pregunta, el llamado, es el lugar de cierta tensión entre filosofía y política: “[...] la filosofía política no consigue llenar —o simplemente conocer— la separación entre política y pensamiento *porque es precisamente ella quien la produce*. [...] Lo que se quiere decir es que hay una relación directa entre la *forma* de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política: es justamente esa forma la que impide el pensamiento sobre la política”¹⁰. Desde cierta lectura contemporánea, la filosofía política se constituye en esta tensión que no es fruto de una determinada condena histórica de la misma, sino que la forma de la filosofía establecería un campo como el de la filosofía política y volvería imposible su propio objeto. Aún más, la filosofía pensaría la política, en una de sus modalidades preferentes, a partir de la idea de fundación como aquello que crea las bases para la política. La filosofía sólo *representaría* la política a partir del orden que debe reconducir el conflicto hacia la armonía conceptual: “Es como si el orden político tuviese un origen directamente en el orden del concepto o fuese la misma trama de los conceptos filosóficos la que recondujese necesariamente el conflicto al orden, a ordenar el conflicto. [...] No existe *filosofía* del conflicto que no reduzca a éste al propio orden categorial y por tanto que, en definitiva, no lo niegue precisamente mientras lo representa y a través de tal representación”¹¹.

Por lo que se trata de pensar el nexo ambiguo entre filosofía y política. Ciertos autores señalan que ya en su surgimiento, con Platón, la opción es entre la política del filósofo y la política de los políticos. Así, por ejemplo, Sheldon Wolin va a señalar que si con Platón se funda esa tradición de discurso denominada filosofía política, surge también con ella la confrontación entre la visión ordenadora de la filosofía política y los fenómenos conflictivos de la actividad política. Si cierta filosofía busca pensarse como la fundamentación de toda acción humana, se puede indicar

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

con Rancière que la filosofía política surge del escándalo del encuentro entre filosofía y política: “[...] lo que se denomina «filosofía política» bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política”¹². El escándalo radica en que la política implicaría un desacuerdo, una lucha, un conflicto de facciones que es imposible clausurar mediante un orden racional. La filosofía considerada como discurso de lo propio y de lo esencial, y si existe sólo *una* verdad, negaría el desacuerdo en su seno y, así, la verdadera política negaría la política del conflicto. Desde esta perspectiva, existe una disparidad constitutiva entre el orden de la verdad como filosofía y el orden del conflicto como política.

Para aquellos autores que destacan esa hostilidad entre el orden de la verdad y aquel del conflicto, frente al escándalo de la política como división o separación entre facciones, la filosofía buscaría construir un orden sin política haciendo política. La filosofía realizaría el bien político suprimiendo el desorden de la política empírica: “[...] el objeto de la filosofía política ha consistido, en gran medida, en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden”¹³. Pero, justamente por eso, la política se vuelve irrepresentable, imposible de pensar. La política implicaría en su ejercicio el conflicto de facciones, el caos, lo informe, que viene a ser ordenado por los conceptos filosóficos. La facticidad de la política sería algo irrepresentable que obtendría forma a través de la representación del orden dispuesta por la filosofía. De modo que diversos autores, en una tradición que va de Arendt a Esposito, destacan la tensión entre filosofía y política, y luego entre la filosofía que busca dar orden al conflicto y la renovada experimentación de la imposibilidad fáctica de ese orden.

¹² Rancière, J., *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 11.

¹³ Wolin, S., *op. cit.*, p. 20.

4.

La cuestión es si existe un pensamiento que pueda acercarse de otro modo a la política, es decir, pensar si lo propio de la filosofía es excluir o subordinar la política, o bien si es sólo una forma adoptada por la misma. Esto implica pensar la unicidad o no de la filosofía. Es posible rastrear históricamente un movimiento por fuera de los presupuestos de la filosofía política que ha trabajado sobre la facticidad de la política. Así, por ejemplo, Maquiavelo presenta en sus textos la tensión en su radical complejidad: por un lado, reconoce y problematiza la política en tanto conflicto, en tanto economía de la violencia; por otro lado, se autoexcluye de la filosofía política puesto que el lenguaje para dar cuenta de esa facticidad no es la filosofía sino la historia. Ciertos autores indican que tradicionalmente los mismos presupuestos de la filosofía política, su misma forma, han excluido la política. Es decir, sólo se lo ha podido pensar a partir de la construcción de un orden conceptual que represente y domine el caos político. De esta perspectiva surge la noción de lo *impolítico* en el pensamiento italiano contemporáneo, en Cacciari y Esposito, para trabajar una serie de autores que han pensado la política en su facticidad y por ello estarían fuera de la filosofía (Maquiavelo, Pablo, Agustín, Pascal, Nietzsche, Arendt, Weil, Canetti, Bataille, etc.). Escribe Esposito: "Digamos solamente que lo que une en una misma actitud «impolítica» a tales autores es la búsqueda, no siempre consciente pero de cualquier modo altamente problemática y radical, de una «tercera vía» que escapa a la *representatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna"¹⁴. Existiría frente a la tradición de la filosofía política un pensamiento de lo *impolítico*.

Parecen surgir dos posibilidades: o bien la filosofía política que reduce la política al orden filosófico, o bien el pensamiento de lo *impolítico* que da cuenta de la facticidad del conflicto. Sin eliminar el esquema de análisis posibilitado por esta oposición, vale precisar que no nos parece pertinente adoptar una dicotomía para pensar la política puesto que si se

¹⁴ Esposito, R., *op. cit.*, p. 33.

puede decir que la reducción de la política por la filosofía constituye uno de los rasgos de la tradición, la misma tradición excede esa reducción. El riesgo que se corre con una interpretación de este tipo es crear una dicotomía entre pensadores de la filosofía política que no pueden dar cuenta del conflicto y de la actividad política, y pensadores impolíticos que han abordado la especificidad de la política y han tematizado las tensiones de la actividad política. Para no caer en la dicotomía es necesario pensar la política en la tensión expresada por la misma contingencia del término política que se da como lucha permanente entre tradiciones que la definen de forma diversa.

Partir de esta perspectiva implica afirmar que la política está constituida por una ambigüedad esencial: “[...] la *riqueza de esa palabra, «política», reside exactamente en su ambigüedad*. Que ésta no es un defecto que deberíamos lamentar ni un déficit que deberíamos tratar de corregir apropiándonos de (o simplemente inventando) nuevas palabras o modulaciones para identificar a cada una de sus distintas acepciones, *sino la expresión del movimiento real de aquello que esa palabra sirve para designar*”¹⁵. La tensión del término no implica sólo una discusión lingüística, por el contrario se juega en ella la ambivalencia de la política en tanto dimensión de institución social. Es la tensión entre diferentes interpretaciones de la tarea de la política: aquellos que entienden la política como un movimiento esencialmente ordenador o institucionalista y aquellos que entienden la política como un movimiento de conflicto extraño a las instituciones: “[...] contra quienes reducen la política al mero funcionamiento de la maquinaria institucional, *pero también* contra quienes buscan la política *solamente* en las prácticas de oposiciones a esos dispositivos, sostendré acá que el conflicto y la tensión entre la idea de política entendida como práctica institucional de administración de las sociedades y la idea de política entendida como antagonismo y lucha *es constitutiva de la política misma*”¹⁶.

La tensión no implica sólo la ruptura con la estabilización del significado de los términos, sino que asume una dimensión agónica interna a los

¹⁵ Rinesi, E., *Política y tragedia*, Buenos Aires, Colihue, 2003, p. 21.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

mismos que no puede comprenderse desde la oposición entre conceptos y realidad. Por el contrario la tensión del término política es la tensión de la política misma. La política es pensable en la tensión entre orden y conflicto, instituciones y acciones, entre las estabilizaciones de significados y aquello que desborda y desajusta esas estabilizaciones: “[...] no es posible hablar de «política» a menos que una cierta forma de organización simbólica e institucional de la sociedad se haya logrado imponer sobre las demás, que ciertos relatos sobre el pasado, ciertos significados de las palabras y ciertos criterios acerca de la legitimidad de las dominaciones hayan conseguido triunfar sobre los otros, pero al mismo tiempo sólo puede hablarse propiamente de política cuando nos enfrentamos a una práctica que consigue por lo menos sacudir, conmover, poner en cuestión o en tela de juicio esos mismos relatos, significados, criterios de legitimidad”¹⁷. Las formas que puede adquirir la filosofía no son sólo aquellas que reducen la política a partir del concepto, tampoco la política es sólo la facticidad del conflicto. Creemos más pertinente partir de la contaminación entre los presupuestos analizados, es decir, pensar desde una filosofía que asume la contingencia de la política y trabaja en su seno la tensión que ello implica. Una filosofía pensada desde el hiato que separa la filosofía de la política. A partir de estas consideraciones no es necesario ubicar a ciertos autores por fuera de la tradición, sino mostrar que no existe una tradición total en la cual puedan ser ubicados todos, es decir, cuestionar la totalidad de un “adentro”. No se trata, así, de clausurar la tensión entre filosofía y política, sino de asumirla de otro modo¹⁸.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 227.

¹⁸ Una de las formas teóricas relevantes de esta relación puede ser rastreada a partir de la diferencia entre lo político y la política. Si bien la misma puede rastrearse en un texto temprano de Paul Ricoeur (*La paradoja política*), la misma ha atravesado de diversos modos el pensamiento del siglo XX. Quizá el origen de la diferenciación surge en el esfuerzo de Schmitt por diferenciar la esencia de lo político de sus diversas manifestaciones, por ejemplo, el Estado moderno. Ahora bien, sin retomar toda la discusión al respecto, es necesario indicar que la división entre la política y lo político se ha construido desde la diferenciación entre la esfera de institución de lo social, una dimensión ontológica, y una esfera donde se ubican las prácticas, los actores, las instituciones políticas de una sociedad determinada, una dimensión óptica (por este motivo, autores como Oliver Marchart, piensan la

Esta forma de pensar es la que introduce la noción de *copertenencia de filosofía y política* en tanto no considera a la filosofía política como una región o rama de la filosofía, sino que muestra la mutua determinación de filosofía y política. Una configuración que trabaja sobre una doble tensión: aquella entre filosofía y política y aquella de la delimitación de un significado de la política misma, es decir, en la configuración de un dispositivo institucional y un orden conceptual que le dé sentido. La cuestión es pensar la *diferencia* entre filosofía y política. Por diferencia, entendemos, por una parte, una ligazón constitutiva, y con ello se cuestiona la construcción de la filosofía y la política como áreas autónomas, sea en una dimensión conceptual, sea en una dimensión fáctica. Pero, por otra parte, ligazón no significa identificación, sino diferencia como diferir, como *polemos*, como conflicto. La diferencia es tensión porque no existe una relación de armonía preestablecida entre filosofía y política. Al señalar que no existe identificación, indicamos que la copertenencia no lleva a una unidad fácil donde toda política es filosófica y toda filosofía es política. La cuestión es mostrar que en cada caso singular la política conlleva determinados filosofemas en el cruce entre dispositivos institucionales y conceptuales y la filosofía tiene una institución política porque un orden conceptual requiere estabilizaciones de sentidos y porque siempre se da en determinado marco institucional. Acentuamos la singularidad porque no se trata de reducir toda la historia de la filosofía política en un solo cuadro, en un único diagnósti-

diferencia entre la política y lo político a la luz de la diferencia ontológica). Frente a esta división, insistimos en seguir hablando de política para indicar la contaminación entre ambas dimensiones y evitar cualquier tipo de esencialismo que sostenga una distinción absoluta entre ambas instancias. Tal como ha señalado recientemente Jean-Luc Nancy: "¿La esencia de «lo» político no se encuentra en el ejercicio de las funciones políticas? ¿Y «la» política debería ser distinguida con el riesgo de devaluarse, quizá ligeramente, en relación a «lo» político? Me parece, por otra parte, que el masculino ha sido abandonado o simplemente ignorado desde hace cierto tiempo. Ni Derrida, ni Badiou, ni Rancière recurren a él. Reflexionando detenidamente, pienso que la preocupación que ha guiado cierto tiempo hacia el masculino procedía de una desvalorización peligrosa de la actividad política (¡«partidaria»!) y al mismo tiempo una tentación no menos peligrosa de magnificar el término (no por el masculino, puesto que no era machista, sino por el efecto de «esencia») y así, precisamente, renovar la expectativa hiperbólica que se le ha adjuntado a la democracia". Nancy, J.L., "El deseo de las formas", en *Revista Nombres*, n° 22, Córdoba, Diciembre de 2008, p. 55.

co, como si las relaciones de ambas dimensiones fuera la misma de los griegos a la actualidad. La singularidad conlleva un análisis situado que atiende a la particularidad de los textos y los contextos.

5.

Si comenzáramos con aquel preguntar que incomoda en tanto desnaturaliza el mundo como tal —produce un extrañamiento—, allí existe una radical copertenencia de filosofía y política. Lo cual no significa su identificación, sino la tensión de una diferencia. Este preguntar se encuentra, en el mundo contemporáneo, atravesado por la situación paradójica de la política. Pues, de una parte, se puede caracterizar la política contemporánea desde la *crisis*. Crisis que se manifiesta en un doble sentido: en la ruptura con la racionalidad moderna y en la transformación de la forma-política moderna. Se da una crisis de la forma política, de las instituciones, y de la formulación conceptual que situaba al poder político como una construcción formal de la soberanía. El siglo XX puede ser pensado a la luz de la crisis: “Desde los años veinte y treinta del siglo XX se inicia una nueva etapa, donde por un lado la realidad política en su complejidad y en el pluralismo de sus fuerzas es cada vez menos abarcable por los aparatos tradicionales y dentro de las dimensiones del Estado, y por otro los conceptos políticos y la teoría del poder muestran sus aporías internas, favoreciendo una serie de líneas de reflexión que, antes que la presentación de un nuevo marco categorial, a menudo son más bien expresiones emblemáticas de las dificultades y de la crisis”¹⁹.

Al finalizar el siglo XX se agudiza la crisis por la conciencia creciente de la dificultad de los lenguajes para describir los fenómenos políticos y por la imposibilidad de salir de la misma, es decir, la ausencia de superación. Por ello se cuestiona la misma noción de crisis que tiene como *telos* intrínseco su resolución. Una crisis de la crisis: “En definitiva, toda

¹⁹ Duso, G., (comp.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, México, 2005, p. 363.

verdadera «crisis conceptual» [...] comienza por la puesta en crisis del propio concepto de «crisis». Ésta surge, precisamente, de la desarticulación de su marco implícito de nacimiento-destrucción-muerte-regeneración; disloca el dispositivo categorial médico-jurídico en que hunde sus raíces conceptuales; destruye el sentido del tiempo, sin que por ello nos devuelva al puro acontecer, sino que abre a la pregunta por lo que viene después del sentido, por el sentido luego del fin del Sentido²⁰.

Con la noción de crisis de la política queremos indicar la vacilación singular ante la cual nos enfrentamos en el mundo contemporáneo: “[...] hemos asistido en unos cuantos decenios al desvanecimiento del terreno claramente delimitado de la política (coincidente en la época moderna con su sujeto privilegiado, el Estado); a la obsolescencia de la forma representativa que se atenía intrínsecamente al Estado; al más lento pero ahora ya claro deterioro de la identidad de los nuevos sujetos de la política (individuos, bloques sociales, partidos), a la quiebra de las ideologías y de los mitos que dictaban los fines a la política legitimándola (el final de la meta-narración moderna)”²¹. Ello significa que la política pierde sus límites puesto que el mundo contemporáneo se caracteriza por la pérdida de los ejes organizadores modernos de la política, pero sin el surgimiento de nuevos ejes que construyan una nueva estabilización. En una situación de crisis la contingencia se hace explícita, y por ello es el momento en el cual la política y lo lingüístico en tanto problemas están irremediabilmente unidos. Pero por esto mismo la crisis es una posibilidad, allí entre un mundo que ya no es y un mundo que todavía no es.

La contracara de la crisis es el *retorno* de la política. Entendemos por retorno de la política una concepción del lazo político como institución del estar-juntos: “[...] un resurgimiento de la cuestión de lo político que, en su actualización, pone al día, para reformularlo, el enigma de lo social, el enig-

²⁰ Palti, E.J., *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 18.

²¹ Galli, C., *op. cit.*, p. 108.

ma del lazo entre los hombres”²². Esto lleva a mostrar cómo, en diferentes tradiciones y por diversos motivos, ciertos pensadores acentúan la necesidad de volver a pensar el lazo político constitutivo de toda forma social. Por ello es una reacción frente a la consideración de la política como algo suplementario; es una vuelta hacia el paradigma político que se da como relectura de la tradición. Esto no implica destronar el privilegio de la economía o de la sociedad para poner a la política en su lugar, sino que, por el contrario, se reconoce el lazo político como instancia de mediación de lo social: “[...] hay que entender que todas las manifestaciones de una sociedad dada, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las relaciones entre los hombres, de la relación del sí respecto del otro, tienen que ver con mediaciones diversas, con el modo de ser político, con el régimen, en el sentido amplio del término, de esta sociedad. El carácter deliberadamente indeterminado de esta formulación significa que las diferentes dimensiones de una sociedad dada dependen del modo de institución política de esta sociedad”²³.

En este marco se puede afirmar que la política es irreductible a otra lógica o instancia social, lo cual no lleva a afirmar la autonomía (como si la política tuviera una lógica inmune a otros campos como el económico o el social), sino una relación de contaminación, de diferenciación sin

²² Abensour, M., *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998, p. 131. En un sentido similar, escribe Ernesto Laclau: “Si la contingencia radical ha ocupado el lugar del fundamento, toda significación social será una construcción social y no un reflejo intelectual de lo que las cosas son “en sí mismas”. La consecuencia es que en esta “guerra de interpretaciones” el poder, lejos de ser meramente apariencial, pasa a ser constitutivo de la objetividad social. [...] La política, lejos de ser una superestructura, ocupa el papel de lo que podríamos llamar una *ontología de lo social*”. Laclau, E., “Poder y representación”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 181.

²³ Abensour, M., “Para una filosofía política crítica”, en AA.VV., *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 56. Claude Lefort señala: “Esto es lo que merece atención: la noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento”. Lefort, C., *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 190.

subordinación. En este sentido, Balibar escribe: “Es probablemente un logro de los debates de la segunda mitad del siglo XX, el haber restablecido el vínculo entre filosofía política y filosofía a secas, por medio de categorías tales como la acción, el juicio, la racionalidad, la constitución. No, sin embargo, en la forma metafísica de una derivación de la «región política» a partir de fundamentos antropológicos u ontológicos, sino más bien en la forma de una determinación recíproca de la reflexión sobre la práctica política y la reflexión sobre el sentido de la existencia humana o del «ser en el mundo»²⁴. El retorno de la política implica un intento de revertir su subordinación. Pues si la modernidad parece consagrar el reemplazo de la filosofía política por la ciencia social y la política por la sociedad, el retorno de la política implica la *politización de lo social*²⁵. En discrepancia con la oposición entre sociedad y política, y la subordinación

²⁴ Balibar, E., “¿Qué es la filosofía política? Notas para un tópico”, en AA. VV, *¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, 2001, p. 12.

²⁵ Hablar de un retorno implica partir de un diagnóstico de la modernidad. No de la modernidad como totalidad, sino señalar que la modernidad como proceso llevo a una clausura de la política. Diagnóstico en el cual coinciden autores de diferentes posiciones, como Carl Schmitt, Hannah Arendt o Leo Strauss. Así por ejemplo escribe Arendt: “Para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y ésta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, que sólo sustituye a los modelos de conducta en este más bien limitado campo de la actividad humana, fue finalmente seguida por la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, como «ciencias del comportamiento», apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada” Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 55. En este marco es posible señalar que progresivamente la modernidad consagra un pensamiento donde la política tiene un lugar suplementaria, es decir, se la piensa como instancia social secundaria e innecesaria y, a la vez, como rama de conocimiento menor. No es necesario la política porque las determinaciones del orden se constituyen en otro lugar, en una instancia fundamental llamada sociedad. La política es pensada como epifenómeno de lo social. Lo importante pasa a ser, entonces, hacer ciencia social y no filosofía política. Esto se consagra en la utopía común de construir una sociedad donde la política no tenga

de una por la otra, se trata de mostrar la politicidad de lo social²⁶. En este marco, se pueden agrupar gran parte de las elaboraciones teóricas recientes: las teorías de la justicia social; las teorías sobre la participación democrática; las teorías feministas; las teorías postfundacionalistas, los nuevos movimientos sociales. Si con estos nombres es posible construir un mapa del pensamiento político contemporáneo, lo relevante es que se puede hablar de retorno de la política como la dimensión instituyente de lo social.

Retorno y crisis son las dos caras de una moneda, aquella de la política contemporánea.

6.

Frente a la modernidad política el pensamiento contemporáneo, el nuestro, enfrenta un desafío singular desde la situacionalidad indicada: abordar el cruce entre violencia y justicia. En ambos se juega una clara referencia a la tradición, surgen de su inscripción en la tradición, y allí aparece un núcleo problemático. Este núcleo se compone, entonces, de dos movimientos que surgen de cierta lectura de la modernidad. La modernidad política puede ser pensada, en sus trazos hegemónicos, como aquel proceso por el cual la política como economía de la violencia es subordinada o eliminada en la institución del orden y donde la justicia deja de ser

lugar: “Una de las formas que esta adoptó fue el intento de sustituir la actividad política por la administración como método fundamental para el manejo de los problemas sociales. [...] La actividad política y el orden político existían solo a causa de las divisiones sociales derivadas de formas caducas de organización económica. Cuando estas fueran corregidas, cesaría el conflicto, y con él la *raison d'être* del orden político. El arte político sería, como la artesanía manual, una curiosidad histórica. Lo reemplazaría la “administración de las cosas”, o sea, una serie de operaciones tan uniformizadas que no requerirían mayor conocimiento o habilidad que los poseídos por un tenedor de libros competente” Wolin, S., *op. cit.*, p. 336.

²⁶ Escribe Iris Young: “El enfoque desde la politización de lo social organiza adecuadamente el gran *corpus* de la teoría política reciente, pues permite contemplar esas teorías desde perspectivas nuevas y muy útiles”. Young, I.M., “Teoría política, una visión general”, en Goodin, Robert E. y Klingemann, Hans-Dieter (eds), *Nuevos Manual de Ciencia Política*. Tomo II, Madrid, Istmo, 2001, p. 695.

un problema relevante. La paradoja de la modernidad política, como contrato social, es que se reconoce la artificialidad del pacto que instituye el orden, pero esa institución para ser válida debe negarse a sí misma. La forma instituida (el Estado, la ley) niega su carácter contingente desde el momento en que encuentra un fundamento racional. Por eso mismo, en tanto negación, requiere la exclusión de aquellos aspectos que muestran la contingencia de la institución, aquella violencia originaria de la institución. La institución artificial del Estado como forma de ley y el consiguiente proceso de despolitización no se presentan como procesos antagónicos, sino como la continuidad de una misma lógica: “En realidad, lo que parece una alternativa bloqueada en hipótesis opuestas abre históricamente otra dirección, que es la tomada *de hecho* por la forma-Estado contemporánea: *a la vez* «teologizada» y despolitizada. [...] La antítesis entre representación política y neutralización despolitizadora es en realidad una conjunción, como lo demuestra el tránsito histórico-semántico que seculariza a la representación católica en la moderna relación representado-representante (gubernativo-parlamentaria)”²⁷. Al mismo tiempo, la política identificada con la forma jurídica desplaza todo contenido al reducirlo al ámbito privado. La justicia es condenada a la extranjería de la política porque el problema de la forma de vida es conducido a la individualidad privada: “La racionalidad formal, que de este modo se afirma, comporta que no nos debemos preguntar más si la ley es justa o qué es lo justo *de la y en la* sociedad, porque la prestación de la teoría consiste en haber eliminado esta pregunta mediante la solución científica que comporta una determinación unívoca de la justicia: justo es obedecer la ley, que debe ser hecha por aquél que ha sido autorizado por todos. Pero entonces, precisamente la cuestión de la justicia que está en el origen del propio intento hobbesiano y, por tanto, es su condición, resulta eliminada, exorcizada y cancelada por la reflexión, mientras que precisamente sobre esta cuestión se ha interrogado durante siglos el pensamiento político, aquel pensamiento en el que tenía un gran significado el principio del gobierno”²⁸.

²⁷ Esposito, R., *op. cit.*, p. 33.

²⁸ Duso, G., “El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos”, en Chignola, S., Duso, G., *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 226.

Desde esta perspectiva, por una parte, la recuperación de la violencia viene a señalar que el desafío para el pensamiento político es la radical ausencia de fundamentos como caracterización de la contemporaneidad. Frente a la neutralización o despolitización de la modernidad se recupera la política como lucha de fuerzas, es decir, economía de la violencia. En este primer sentido es posible reconocer diferentes lecturas, recuperaciones de autores, que muestran un núcleo de politicidad ineludible en la institución de lo social. La crisis de los diversos fundamentos ha producido una radicalización de la política que ha dejado de estar en un lugar subordinado para adquirir un estatuto central. Política entendida como los conflictos, las disputas, las luchas para otorgarle una u otra forma a la vida en común. Violencia viene a indicar el cruce entre contingencia y estabilización, es decir, entre conflicto y orden en la dimensión instituyente de lo social.

Por otra parte, ya desde la antigüedad, y atendiendo a una serie de pensadores que han abordado su resurgimiento contemporáneo, no basta pensar la forma del estar en común, sino que es necesario pensar la buena vida en común. Justicia viene a señalar ese exceso, ese plus que no tiene que ver con una determinación ética o moral del bien: “Vale decir que lo que nos ocupa es el *excedente* de ese «hecho», es el exceso por encima del «vivir» –y por encima del «vivir-juntos» simplemente social– del «vivir bien» que por sí solo determina la *zôé* del *zôon politikon*. Es ese «bien» en suma –ese «más» que toda organización de las necesidades y que toda regulación de fuerzas–, es ese «bien», que por cierto no cargamos con ningún peso moral, es ese «bien» actualmente indeterminado lo que sigue estando dentro de la retirada o cuya retirada entrega o libera la cuestión”²⁹. Esto presenta una dificultad particular para el pensamiento, puesto que sea desde una idea sustantiva de justicia o de bien, sea desde una determinación formal de la misma, la justicia se ha pensado generalmente desde un criterio, es decir, ha requerido siempre un fundamento. Por ello cuando se radicaliza la ausencia de fundamentos, lo cual tiene como correlato la privatización de todo ideal de buena vida, la justicia aparece como un problema imposible.

²⁹ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.L., “La «retirada» de lo político”, en *Revista Nombres*, Año X, n° 15, Córdoba, Octubre de 2000., p. 46.

La cuestión es cómo pensar políticamente la justicia desde esa violencia irreductible. Política, entonces, como la tensión entre violencia y justicia. Insistir en la violencia ontológica de la institución de lo social, pero también insistir en que existen diversos modos de ese instituir. Dicho de otro modo, la dificultad de pensar una justicia que no termine reduciendo o eliminando la política. Estas tensiones conducen, por un lado, y en la estela del significante violencia, a pensar la negatividad, volviendo a su origen hegeliano, precisando los distanciamientos producidos por Heidegger, Adorno o Bataille, y llegando hasta abordajes contemporáneos como los de Nancy, Agamben o Esposito. No por casualidad el fantasma de Hegel recorre cierto pensamiento político contemporáneo. Se trata de rastrear la negatividad como noción que permite comprender la ausencia de fundamentos como proceso de mediación sin un orden lógico. Al mismo tiempo, por otro lado, la justicia es un problema que atraviesa el siglo XX y corta diagonalmente autores y tradiciones de diversa índole. La justicia aparece como un problema recurrente, insistente, allí donde se busca volver a los clásicos para repensarla (como en Arendt, Strauss o Voegelin); allí donde se reconstruye cierta concepción moderna (como en la discusión anglosajona en torno a la obra de Rawls); y allí donde se busca pensar más allá de las determinaciones tradicionales (como en los pensamientos de la comunidad de autores como Nancy, Blanchot, Agamben o Esposito).

La cuestión sigue siendo cómo pensar la justicia en un marco de radical ausencia de fundamentos. Si bien no es posible otorgarle un significado único a la justicia, pensar los planteos que piensan el vivir bien más allá del vivir juntos como organización de necesidades y lucha de fuerzas. Es ese exceso inscripto en el seno del pensamiento político clásico el que vuelve a ser una cuestión central sin los supuestos metafísicos y políticos que organizaban las respuestas dadas. Pensar, en un mundo nihilista, la política en el entrecruzamiento de violencia y justicia. Quizá, por eso, es necesario medir, pensar, el cruce entre una violencia justa y una justicia violenta.

7.

Llegamos de este modo a un pensamiento de la política como performatividad ontológica. Una performatividad, por cierto, que excede las determinaciones de una subjetividad intencional. La política como economía de la violencia se juega en la performatividad de la comunidad. Dicho de otro modo, la política se ubica en la forma del estar-juntos. Esto supone un desafío singular al pensamiento, puesto que no se trata de pensar una dimensión trascendental de la política, sino de articular cierta concepción de la negatividad. Dicho de otro modo, la performatividad en tanto economía de la violencia, da cuenta de un pensamiento de la negatividad. Ahora bien, esta negatividad no se ubica en dimensión de un fundamento ausente o vacío, sino en las mediaciones. Heidegger escribe: “El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad”³⁰. La referencia a Hegel nos indica que uno de los desafíos del pensamiento contemporáneo es volver a un pensamiento de la negatividad, y no reinventar una dimensión trascendental (y si existe un fantasma que recorre el pensamiento contemporáneo de la política es el de Immanuel Kant, De Rawls a Habermas pasando por Arendt). Pero, y de eso se trata el nihilismo, no existe una lógica que regule esa negatividad. Por lo que la negatividad se ubica en aquellas mediaciones sin una lógica que las ordene, lo cual significa sin inmanencia. Por ello ni un pensamiento de la política como arquía, como fundamento (y allí la teología política moderna del orden), ni como anarquía (que no sólo se repite en los formalismos modernos, sino en aquellos planteos contemporáneos que trabajan sobre un fundamento ausente). Ya hace algunos

³⁰ Heidegger, M., “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, Madrid, Anthropos, 1990, p. 59.

años escribía Jacques Derrida: “La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la *arché*. Sólo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la «filosofía» o la «metafísica» tradicionales. Estas son, pues, «políticas» que sólo pueden escapar a la violencia por medio de la economía: luchando violentamente contra las violencias de la *an-arquía*, cuya posibilidad en la historia es, todavía, cómplice del arquismo”³¹.

Entre la *arquía* y la *an-arquía*, la mediación como performatividad de una forma. Lo cual puede ser redefinido como la configuración de una forma en el cruce de espaciamiento y temporalización. Un estar-juntos, sus formas, se constituyen en esa condensación. Pero por esto mismo, no se trata de reconstruir un criterio trascendente que defina la justicia como paradigma de un cierta comunidad en referencia al bien, desde un criterio que fije o establezca una forma de vida. La performatividad de un mundo es siempre una figura que da cierta forma a la potencia. La política es también la apertura a una cronotopía de la composibilitación, y entonces libertad como el dejar ser de la potencia, y entonces igualdad como potenciación en la vinculación sin una propiedad específica. Lo cual no significa pensar una potencia sin negatividad, sino un siendo cuyas mediaciones no se encuentren limitadas por una totalidad de sentido. Si toda forma es la estabilización de una serie de mediaciones, o mejor, la constitución de una forma de vida, se puede señalar que existen cronotopías que cierran la posibilidad, que limitan en la desvinculación, que en la aceleración del tiempo, en los espacios vacíos, en las vidas sin vida, en los cuerpos apresados, domesticados, normalizados, eliminan el mundo como posibilidad. Como se ha repetido, quizá los nombres que totalizan un gran otro no son sino máscaras de un dios ausente, por lo que hay que pensar en cada caso el ejercicio de una violencia que instituye límites precisos a las mediaciones infinitas. Siempre singular, esa violencia es la institución de una forma de vida mortuoria.

Abordar la violencia y la justicia, no es sino pensar desde cierta negatividad la performatividad del estar-juntos. O, en otros términos, el espa-

³¹ Derrida, J. “Violencia y metafísica”, en *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthonos, 1989, p. 191.

ciamiento y la temporalización ya no como formas a priori de la sensibilidad, sino configuraciones colectivas del estar juntos. Para ello, y sólo sumariamente, podemos indicar tres cosas: en primer lugar, que frente a la oposición recurrente en torno a la negatividad (la deriva del comunitarismo impolítico que acentúa la negatividad o la deriva spinozista de la potencia), la cuestión a pensar es la mediación, es decir, la negatividad com-posibilitante. No se trata de la tan mentada potencia negativa, sino eliminar aquellos rasgos que hacían de la mediación un límite, y estamos pensando en un pensamiento de la negatividad que exceda la totalidad dialéctica, y así seguir las derivas que pueden rastrearse en Adorno, Bataille o Blanchot. En segundo lugar, la condensación de una forma tiene que evitar el riesgo de una arquitectónica, es decir, el principio de estabilidad o de fijación como constitución de la forma (donde la espacialidad geométrica defina la política como disposición de lugares). Figuras donde el espacio es radicalmente plural, y con ello frente a la normalización o el control, dispone lugares del encuentro de singularidades. Figuras donde el tiempo, ya no homogéneo, conjuga la herencia como tarea y la apertura al porvenir. En tercer lugar, pensar las formas de vida vuelve a ser una de las tareas del pensamiento político, no en la prescripción desde la virtud, sino cuando la vida es uno de los problemas políticos por excelencia.

8.

En algo de todo esto se encuentra la singularidad de la política, ya no en la configuración de una forma, sino en los tiempos del pensamiento. Singularidad no de una generación, sino de una posición adoptada. Quizá se trate de un tiempo donde los dioses se han retirado definitivamente, incluso aquellos que guiaron la práctica política. Sin el horizonte de la revolución, un viejo rostro de dios, la política sin nostalgia pero tampoco sin conciliación con el mundo. Y, así, volver a construir un lugar donde se cruzan política y pensamiento. No, de este modo, asignarle al pensamiento una tarea específica y ubicar allí la política, sino asumir la tarea política del pensamiento. La tarea del pensamiento como tarea política. Quizá

se trate de un cierto momento donde el preguntar, y a esta altura la palabra pensamiento sería más pertinente, se caracteriza por la dispersión, es decir, por la ausencia de una lengua hegemónica. Algunos le llaman crisis, otros auguran el fin de una civilización, aquellos el ocaso de la crítica en el capitalismo triunfante. Al mismo tiempo que multiplicamos los ismos, cada día se vuelven más viejos. Tiempo que ha sido llamado nihilismo, posmodernidad, postmetafísico, postestructuralista, y el más actual postfundacionalista. Preferimos evitar estos nombres y las clasificaciones fáciles, pues este tiempo huye de los nombres. Sólo señalar una época de vacilación que duplica la inestabilidad del preguntar. Como siempre, se dan allí posibilidades e imposibilidades. Queda nuestra lectura del tiempo presente y reinventar un preguntar que nos convoque en cada singularidad, un preguntar com-posibilitante. Y ese preguntar, que también es la negatividad como crítica incondicional, da cuenta de una cierta política. Política que no espera la eliminación de la violencia o el conflicto, que no aspira a un mundo conciliado consigo, sino que asumiendo su carácter irreductible indica un desajuste, un exceso, un algo más. Violencia contra violencia no en el realismo, sino en el exceso de esa realidad. La política, quizá, como lucha, intervención o inscripción, en el desajuste del mundo sin dioses ni tierras prometidas.

Ese exceso es también un resto. Allí donde nada queda, el preguntar sigue siendo una fuerza. Resta el preguntar. Y resta, siempre con eso, un amor y un dolor en el preguntar. El dolor de la incomodidad, de un mundo que no marcha bien, un mundo perdido. La ausencia de reconciliación con lo dado, se da siempre en la forma del dolor. Por lo menos en dos sentidos, el dolor de aquello que no está en paz consigo, de lo que no marcha bien, de un mundo perdido; pero también dolor cuando el sufrimiento del otro se convierte en interpelación. La absoluta soledad del preguntar, su radical alejamiento del mundo, y así su contingencia, es también la compasión de los otros. Esto no puede ser compartido, pero sin dudas reúne. El preguntar es, también, una de las formas del amor. El amor que insiste y disfruta, y de algún modo cree, en la fuerza misma del preguntar, en el pensamiento, en la política. El amor de disfrutar, creer, insistir en los otros. La tarea del pensamiento surge de este amor incondicional por el

preguntar. El dolor y el amor dan contornos al exceso porque muestran que aun en la disolución de una forma dada de legitimar el saber, existe allí una fuerza que persiste. Posiblemente sólo se trata de una fidelidad con el preguntar. En diálogo con la tradición, con otras lenguas, en el disfrute y el padecimiento de eso que hacemos, la incomodidad también se traduce como *apertura*, no sólo en la escucha del dolor, sino en el dar lugar al lugar, hacer posible lo posible.

Resta el pensamiento, en el dolor y el amor, del tiempo que vivimos. Resta el pensamiento, también, del exceso o del más allá de este tiempo.